



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS

THIAGO VICTOR ARAÚJO DOS SANTOS NOGUEIRA

**AS RELAÇÕES RELIGIOSAS EM *OS DEGRAUS DO PARAÍSO*, DE JOSUÉ
MONTELLO**

São Luís – MA

2019

THIAGO VICTOR ARAÚJO DOS SANTOS NOGUEIRA

AS RELAÇÕES RELIGIOSAS EM *OS DEGRAUS DO PARAÍSO*, DE JOSUÉ MONTELLO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Dino Costa Cavalcante

São Luís – MA

2019

Nogueira, Thiago Victor Araújo dos Santos.

As relações religiosas em Os Degraus do Paraíso, de
Josué Montello / Thiago Victor Araújo dos Santos Nogueira.
- 2019.

127 f.

Orientador(a): José Dino Costa Cavalcante.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Letras/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2019.

1. Catolicismo. 2. Literatura e Teologia. 3. Os
Degraus do Paraíso. 4. Protestantismo. 5. Relações
Religiosas. I. Cavalcante, José Dino Costa. II. Título.

THIAGO VICTOR ARAÚJO DOS SANTOS NOGUEIRA

**AS RELAÇÕES RELIGIOSAS EM *OS DEGRAUS DO PARAÍSO*, DE JOSUÉ
MONTELLO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Dino Costa Cavalcante

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Dino Costa Cavalcante (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Márcia Manir Miguel Feitosa
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Oliveira
Universidade Federal do Maranhão
Suplente

O livro [Os Degraus do Paraíso] é composto de várias imagens de Deus e da fé, desde o Deus implacável do reverendo Tobias, o Deus tolerante de Padre Galvão, o Deus-gente de Cipriana, o Deus funcional de Mariana ou o Deus social de Ernesto. Todos têm seu Deus e falam por ele. (Valdemilson Amorim in Análise do quinto romance de Josué Montello, Os Degraus do Paraíso).

AGRADECIMENTOS

O sentimento de gratidão que permeia a realização deste trabalho demonstra sobretudo a importância e a relevância de todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para que este mestrado fosse possível para mim. A construção de um sonho requer esforço, dedicação e abnegação, porém tudo isso não seria suficiente sem que houvesse pessoas essenciais ao meu lado em minha trajetória, ao longo dos últimos anos. A todos, meus sinceros agradecimentos, e, como não poderia deixar de mencionar, agradeço ainda:

Aos meus pais, por seu amor incondicional, sua dedicação e por terem feito todo o sacrifício possível para que eu chegasse até aqui. Vocês serão sempre minhas maiores fontes de inspiração.

À Paloma Veras, aquela que se tornou a minha melhor amiga, minha companheira inseparável e minha maior alegria. Essas breves palavras não são suficientes para demonstrar todo o amor e gratidão que sinto. E, os meus maiores sonhos de um futuro feliz são sempre ao seu lado. Muito obrigado.

Aos meus irmãos Robson Daniel e Juliana Nogueira, pelos abraços afetuosos e pelas risadas necessárias. Sem vocês eu não seria nada.

À minha madrinha, Dalva Nogueira, por me ensinar desde a infância valores como compromisso, dedicação e responsabilidade. Sua presença na minha vida me tornou uma pessoa melhor.

A todos os professores do PGLetras, por acreditarem no meu sonho e me guiarem por esta jornada, em especial, ao professor Dino Cavalcante, por aceitar-me como orientando e inspirar-me na realização desta pesquisa. Agradeço ainda à professora Márcia Manir, pelas gentis e necessárias palavras de apoio e por toda a ajuda nesses últimos anos. Ao professor Lyndon Santos, pela disponibilidade e por acreditar no potencial deste trabalho, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

O presente estudo objetiva analisar o romance *Os Degraus do Paraíso* (1965), do escritor maranhense Josué Montello, sobretudo a partir das relações religiosas entre os personagens que compõem a trama. Para tanto, discorreremos sobre as relações entre o fazer literário e a religião, a partir dos estudos teológicos, perpassando a afinidade entre as sociedades humanas e a religiosidade, desde o mito aos conflitos religiosos atuais. Destacando ainda o contexto maranhense e o embate entre as doutrinas cristãs presentes na obra literária. Com base nessa perspectiva, serão analisados autores que versam sobre a relação entre a literatura e a religião, especificamente, a teologia, tais como Magalhães (2009) e Manzatto (1994), para que, em seguida, sejam discutidas as conexões intrínsecas entre as sociedades humanas e o sagrado, a partir de Eliade (1992), Domezi (2015), Santos (2004) e Leonel (2010). Por fim, abordaremos a construção dos aspectos a configurarem a trama romanesca, a partir da ligação entre a experiência vivida pelo autor e a religiosidade cristã, além de analisarmos a figura da Morte, com base em Ricoeur (1994; 2005), a construção da cidade de São Luís como uma personagem a ter relevância narrativa e os conflitos provocados pelas doutrinas cristãs no romance.

Palavras-chave: Relações Religiosas. Literatura e Teologia. Os Degraus do Paraíso. Protestantismo. Catolicismo.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the novel *Os Degraus do Paraíso* (1965), by the Brazilian state of Maranhão writer Josué Montello, mainly based on the religious relations between the characters that compose the plot. To do so, we will discuss the relations between literary and religious practice, from theological studies, through the affinity between human societies and religiosity, from the myth to the current religious conflicts. Also highlighting the Maranhão context and the clash between the Christian doctrines present in the literary work. Based on this perspective, authors will be analyzed that deal with the relationship between literature and religion, specifically theology, such as Magalhães (2009) and Manzatto (1994), so that the intrinsic connections between the human societies and the sacred, from Eliade (1992), Domezi (2015), Santos (2004) and Leonel (2010). Finally, we will focus on the construction of the aspects to configure the novel, based on the link between the author's experience and Christian religiosity, besides analyzing the figure of Death, based on Ricoeur (1994, 2005), the construction of city of São Luís as a person to have narrative relevance and the conflicts provoked by the Christian doctrines in the novel.

Keywords: Religious Relations. Literature and Theology. *Os Degraus do Paraíso*. Protestantism. Catholicism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A TESSITURA DO TEXTO LITERÁRIO À LUZ DO DISCURSO RELIGIOSO: DIÁLOGOS E FRONTEIRAS ENTRE LITERATURA E TEOLOGIA	15
2.1 A primazia da Literatura: a confluência do estético e do social	16
2.2 A Teologia e seu primado científico: perspectivas e elo com a Religião	18
2.3 Confluências entre Literatura e Teologia: um entrelaçamento entre a arte e o sagrado	20
3 O ESPAÇO DO SAGRADO NA HISTÓRIA E NA SOCIEDADE: DO MITO AO CONFLITO RELIGIOSO	27
3.1 O Mito: a narrativa ancestral de coesão das sociedades	28
3.2 O catolicismo europeu e a colonização: os ibéricos como estandartes de defesa da cristandade	33
3.3 Faces dos protestantismos no Brasil: a chegada dos missionários protestantes em um Brasil católico.....	44
3.4 A reação católica à <i>heresia protestante</i>: um jogo de ideologias	54
4 OS <i>DEGRAUS DO PARAÍSO</i>: UM ROMANCE ESCRITO SOB A ÉGIDE DOS CONFLITOS RELIGIOSOS	65
4.1 Josué Montello: uma vida entre doutrinas	66
4.2 A Morte metafórica e a morte real: o protagonismo enquanto <i>ser</i>	76
4.2.1 A Metáfora Viva e sua relação com a linguagem, segundo Paul Ricoeur	76
4.2.2 Shopenhauer e o “otimismo” diante a Morte	80
4.2.3 A Morte como um Ente Metafórico na obra <i>Os Degraus do Paraíso</i>	84
4.3 A representatividade da cidade de São Luís: o protagonismo do espaço narrativo	90
4.4 As faces do Catolicismo em <i>Os Degraus do Paraíso</i>: do tradicionalismo formal e popular ao culto à tolerância	97
4.5 Reverendo Tobias, Abigail e Mariana: as marcas da intolerância no discurso protestante	105

4.6 A concepção agnóstica de Deus: o simbolismo dos personagens Ernesto e Dr. Luna.....	115
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS.....	125

1 INTRODUÇÃO

Josué Montello (1917-2006), escritor, jornalista, teatrólogo e professor, em sua vasta carreira e vida pública, deixou-nos um legado inestimável. Sua obra, plural em composição e temática, reflete com propriedade os anos vividos no Maranhão, a sua relação com a capital que o acolheu, o Rio de Janeiro, a sua visão da sociedade brasileira que se transmutava rapidamente naquele momento e, principalmente, a identidade de *ser maranhense*. Aplaudido pela crítica de seu tempo pela riqueza de seu vasto escopo romanesco, é tido como um dos maiores e mais premiados escritores do estado, e essa ligação com seu torrão natal sempre se refletiu com primazia em seus romances.

Eleito, em 1954, para a cadeira nº 29 da Academia Brasileira de Letras, foi acolhido por unanimidade entre os imortais já consagrados pelo público e pela crítica, e, rapidamente, galgou os degraus de sua própria imortalidade. Sua vasta produção literária ambientada no Maranhão é composta, sobretudo, por romances que exploram as mais diversas facetas da sociedade local: as figuras da elite ludovicense e sua relação com o poder, os tipos sociais e marginalizados, a figura feminina numa sociedade patriarcal, as relações de gênero e, destacam-se neste estudo, as relações religiosas.

Para o autor, o romance era uma gestação, deveria percorrer sua pena, do princípio ao fim, sem intervalos ou interrupções, segundo nos relata em seus *Diários* (1998), e cada nova obra representava uma projeção de si mesmo, uma transposição para o papel do excesso de vida que insistia em tomar forma e ganhar o mundo:

A literatura, para mim, não é uma dependência de ordem social, mas uma projeção de mim mesmo, no ato da criação literária. Gosto de realizar-me no romance, no conto, no ensaio, no artigo de jornal. A publicação do que escrevo não é o objetivo fundamental de minha literatura. O objetivo desta está em si mesma. Sinto que transfiro ao papel em branco o excesso de vida que reclamava a palavra esteticamente concebida para expandir-se. No entanto, reconheço que preciso do aplauso alheio, embora não escreva em função desse aplauso. O aplauso aumenta a confiança em mim. Ainda que não o receba, continuarei escrevendo e lendo. Lendo como escritor. Ou seja: captando a experiência alheia para enriquecer minha própria experiência. Sou grato aos meus críticos. Mas não dependo deles. Dependo deste estado de plenitude que me transfere para a palavra escrita. (MONTELLO, 1998, p. 724)

Além das obras a comporem a *epopeia maranhense*¹ (ZANELA, 2009), outros romances merecem destaque por sua grande relevância para o escopo montelliano, porém é em *Os Degraus do Paraíso* (1965) que o autor deixa o que considera “suas páginas mais sentidas e trabalhadas” (MONTELLO, 1998, p. 718), além de definir esse romance como fruto de seu processo de maturidade na escrita literária. Com efeito, *Os Degraus do Paraíso* (1965) abordam um tema contundente e de grande relevância para o autor, pela relação com fatos e episódios de sua própria vida: as relações religiosas e os perigos do fanatismo religioso, como o próprio Montello afirma em seus *Diários* (1998). Filho de um diácono da Igreja Presbiteriana Independente de São Luís, Antônio Bernardo Montello, é ao pai que o autor credita sua liberdade e maturidade para escolher a doutrina que desejava professar. Essa intensa relação entre Josué Montello e a religião serviu de base e inspiração para que o autor erigisse a obra.

A obra, escrita entre 1959 e 1963, é ambientada em 1918, no Maranhão pós-guerra, em que uma grave epidemia de gripe espanhola estende a sombra da Morte por entre os habitantes da cidade. Nesse contexto de temor por novas mortes e desespero pela perda de entes queridos, a religião ganha um contorno singular, pois muitos se valem de suas crenças como única forma de proteção contra as intempéries da vida terrena. Nessa esteira, somos apresentados a uma típica família da aristocracia decadente maranhense, situada em um sobrado entre as ruas da Cruz e do Sol: Mariana e Ernesto – já separados no momento descrito pela trama –, os filhos Teobaldo, Cristina e Morena, as criadas Cipriana e Amparo e o médico da família, Dr. Luna, configuram o núcleo protagonista da narrativa.

A religião cumpre seu papel nessa trama de fortes contornos psicológicos, ditando cada relação entre os personagens, instituindo o socialmente aceito ou rechaçado e ocasionando o conflito mote da narrativa. O embate entre as doutrinas cristãs presentes no enredo marca o desenrolar dos fatos e determina a relação entre cada um dos protagonistas, e, para além da violência simbólica com que são travados os debates, motiva ainda

¹ Em sua tese de doutorado, a professora Agda Zanela define o que considera a *epopeia maranhense* de Josué Montello a partir dos romances: *A décima noite* (1959), *Cais da Sagração* (1971), *Os tambores de São Luís* (1975) e *Noite sobre Alcântara* (1978).

manifestações de violência física, dada a intolerância e a incompreensão que pairam como uma sombra sobre os personagens.

Para além das querelas religiosas a motivarem o desenrolar da trama romanesca, a própria figura da Morte surge como um elemento chave para a compreensão da atmosfera em que a cidade se encontra. Configurando-se como um ente metafórico e de grande impacto na narrativa, a Morte pune indiscriminadamente todo e qualquer desvio de conduta, como uma divindade maniqueísta a determinar o destino dos personagens conforme suas ações.

A cidade de São Luís também é posta em relevância pela narrativa, em um momento em que agoniza diante da doença e, ao mesmo tempo, vive os primeiros auspícios da desejada *modernidade*, com a chegada das lâmpadas elétricas, dos bondes elétricos, dos vapores a encurtarem os espaços entre a capital e a Europa. A cidade, representada em sua extensão física, começa nesse momento o seu processo de expansão para além do núcleo da Praia Grande, e suas ruas tortas alcançam lugares ainda mais longínquos, como os arredores do Campo de Ourique, o Anil e, ainda, o vilarejo de São José de Ribamar. Entretanto, é no bairro da Praia Grande, com seus imponentes sobrados azulejados, que a trama se desenvolve.

Destarte, é objetivo deste trabalho desenvolver uma pesquisa social, cujo nível encontra-se na pesquisa social aplicada, possuindo por problema, ou questão norteadora: *a investigação de como o texto literário apresenta o surgimento do Protestantismo no Maranhão e o conflito religioso estabelecido entre essa doutrina e o Catolicismo, de profundas raízes na sociedade maranhense*, tendo em vista que a temática do romance objeto de nossa investigação ter por mote a religião e o conflito motivado por diferentes visões do divino na obra.

Ainda de acordo com as diferentes metodologias que nos foram apresentadas na elaboração de nossa pesquisa, julgamos necessário realizar a diferenciação entre nossos estudos, *qualitativos*, e aqueles considerados de ordem *quantitativa*, tendo em vista que as pesquisas qualitativas figuram entre as ciências humanas e, portanto, pressupõem uma análise com métodos de investigação específicos dessas ciências, uma vez que essas buscam compreender o comportamento humano e social, tendo em vista que:

A abordagem qualitativa parte do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito. (CHIZZOTTI, 1995, p. 79)

Nesse íterim, ressaltamos ainda que, segundo os pressupostos de Chizzotti (1995), desenvolvemos em nossa pesquisa a *análise de conteúdo*, método fundamental a todas as pesquisas que se debruçam sobre a literatura, adotando o texto literário como objeto de estudo e investigação. A análise de conteúdo, segundo Chizzotti (1995, p. 98), trata-se de:

Um método de tratamento e análise de informações, colhidas por meio de técnicas de coleta de dados, consubstanciadas em um documento. A técnica se aplica à análise de textos escritos ou de qualquer comunicação (oral, visual, gestual) reduzida a um texto ou documento.

Assim, temos que o texto literário é o objeto de nossa análise e, através dele, buscamos “compreender criticamente o sentido das comunicações, seu conteúdo manifesto ou latente, *as significações explícitas ou ocultas*” (*idem, ibidem*, grifo nosso). Além disso, ressaltamos que somente podemos considerar a pesquisa que ora desenvolvemos a partir das categorias mencionadas anteriormente, a saber: pesquisa social, explicativa, qualitativa e de análise de conteúdo, a partir dos diferentes níveis de metodologia observados.

Dessa maneira, desenvolveremos em nosso primeiro capítulo, intitulado *A tessitura do texto literário à luz do discurso religioso: diálogos e fronteiras entre literatura e teologia*, a análise dos dois elementos fundamentais à concepção de nosso trabalho, a saber: a literatura e a religião, a partir do diálogo estabelecido entre o fazer literário e os estudos teológicos a embasarem a interpretação da obra de literatura. Nesta etapa, as leituras de Manzatto (1994) e Magalhães (2009) foram fundamentais para estabelecermos um ponto de confluência entre a obra literária e as bases teóricas dos estudos teológicos.

No capítulo seguinte, *O espaço do sagrado na história e na sociedade: do mito ao conflito religioso*, serão analisadas as intrínsecas relações entre as sociedades humanas e as manifestações do sagrado, desde as origens mitológicas às complexas instituições religiosas da atualidade. Nesse momento, frisamos que as leituras de Eliade (1992) – acerca da construção social em torno do mito e o espaço do sagrado nas sociedades antigas –,

Domezi (2015), Leonel (2010) e Santos (2004) foram fundamentais à compreensão da própria evolução humana a partir de sua conexão com o divino. Neste capítulo, também é posta em relevo a constituição da sociedade maranhense em torno do Catolicismo e como este se tornou um mecanismo de controle social tão importante quanto o próprio Estado. Posteriormente, abordamos a chegada dos primeiros grupos protestantes no país e no Maranhão, e o modo como os conflitos oriundos da intolerância galgaram seu espaço na sociedade.

Por fim, no último capítulo de nosso estudo, é posta em relevo a obra literária *Os Degraus do Paraíso* (1965) e seus diversos aspectos são analisados em sequência. Para tanto, foi de extrema importância compreendermos a relação entre Montello e as religiões que tomam forma em sua obra, a figura da Morte como um ente literário e narrativo a traçar seu percurso por entre os habitantes de São Luís, a construção narrativa da própria cidade, como um espaço vivo, que agoniza em meio à epidemia de gripe espanhola, e, sequencialmente, as personagens católicas de grande impacto no enredo: Cristina, Cipriana, Morena e Padre Galvão; o grupo protestante e seus dissabores: Abigail, Reverendo Tobias e Mariana; concluindo, os agnósticos e suas visões singulares do divino, Ernesto e Doutor Luna.

2. A TESSITURA DO TEXTO LITERÁRIO À LUZ DO DISCURSO RELIGIOSO: DIÁLOGOS E FRONTEIRAS ENTRE LITERATURA E TEOLOGIA

A literatura de todas as épocas e de todas as civilizações sempre refletiu o espírito de crença ou a religião de seus povos. (COSTA, In: Presença da Sacralidade na Literatura, 2011, p. 48)

Literatura e religião – entendidas por muitas gerações de autores, teóricos, filósofos e teólogos como campos completamente adversos de manifestação das verdades humanas – estabelecem, ao contrário do instituído historicamente, uma relação profícua, de saberes socialmente constituídos, culminando na compreensão atual de que ambas estabelecem uma relação simbiótica, de caminhos entrelaçados e de uma grande contribuição entre essas esferas. Nesse contexto, são recentes os estudos que relacionam literatura, teologia, religião, sociedade e manifestações de fé – principalmente no Brasil, cenário em que apenas recentemente houve um acréscimo no número de estudos que se dedicaram à análise teológica dos textos literários, ou ao estudo da relação entre os autores de literatura brasileira e a teologia –, mas esse panorama finalmente começou a se transmutar nas décadas recentes, graças aos estudos pioneiros de Manzatto (1994) e Magalhães (2009), cujos trabalhos versam sobre uma análise teológica da literatura brasileira, em que o primeiro buscou o sentido teológico nas obras de Jorge Amado, enquanto o segundo, por sua vez, destacou os métodos de investigação da obra literária através de um olhar teológico.

Por conseguinte, é mister compreendermos que o presente capítulo tem por norte a análise da citada relação entre o fazer literário e a instituição religiosa – atendo-nos especificamente ao Cristianismo, por ser esse a denominação religiosa recorrente na obra *Os Degraus do Paraíso* (1965), narrativa montelliana objeto de nossos estudos –, buscando ainda o entendimento dos conceitos norteadores e o modo como se estabelecem as relações entre os elementos supracitados. Para tanto, baseamo-nos nos estudos de Manzatto (1994) e Magalhães (2009), com as contribuições de Santos (2012), Coutinho (2012) e Costa (2012), os quais forneceram as bases teóricas para a compreensão da obra literária, do panorama religioso, da

ciência teológica e dos possíveis diálogos estabelecidos entre esses elementos.

Convém mencionarmos ainda que diversos autores analisados apontam para uma diferença conceitual entre religião, entendida substancialmente como um conjunto de crenças, práticas, valores e organizações, segundo Coutinho (2012), e teologia, ciência de fontes, métodos, princípios e análises próprias das questões referentes ao conhecimento da divindade e das manifestações divinas. Dessa maneira, entendemos que o diálogo, o qual buscamos estabelecer, manifesta-se não entre os campos da literatura e da religião, mas, especificamente, entre a atividade literária e a teologia.

2.1 A primazia da Literatura: a confluência do estético e do social

A literatura, no bojo de algumas perspectivas contemporâneas, não pode ser definida como uma instituição puramente estética ou como um fim em si mesmo. Em outras palavras, para além de seu teor estético, a arte literária pode ainda relacionar-se à sociedade e aos seus desdobramentos. Dessa maneira, o fazer literário deve ser compreendido, entre outros aspectos, a partir de seu caráter social, de sua simbiose com sua sociedade e com seu tempo. Uma obra literária, nesse sentido, não se encerra na atividade criativa de um autor, ou na influência de ideologias e narrativas sociais que se refletem no texto literário, mas na referência que a literatura faz às imagens e aos símbolos os quais, por sua vez, representam a tripla influência que o social, o público leitor – uma vez que, “sem a participação do leitor a literatura permanece incompleta, pois, se ela tem o poder de descobrir e transformar o real, esse poder não se realiza senão com a participação ativa do leitor” (MANZATTO, 1994, p. 34) – e o próprio autor exercem na obra de literatura. Nesse sentido, o caráter estético da obra literária, elemento fundamental para sua compreensão, não representa o único aspecto de análise do texto, mas relaciona-se à influência do contexto social, às ideologias que se reproduzem nas narrativas e aos valores que advêm da própria atividade autoral. O fator estético, portanto, dialoga com o social, segundo Magalhães (2009, p. 202):

Contemplar a obra literária sem incluir a sensibilidade estética é ignorar que na literatura temos uma forma própria de interpretação da história, que conduz, por sua vez, a uma forma própria de resolução dos conflitos históricos. Como exemplo, vale aqui a menção da tensão presente entre a chamada ficção e a realidade dentro da literatura como testemunho histórico. Personagens aparentemente fictícios tornam-se protagonistas de nossas histórias, e os considerados verdadeiros personagens da história são constantemente tornados fantásticos pelo poder que temos de mitificá-los e transformá-los em heróis ou vilões.

Dessa forma, compreendemos que a forma específica de interpretação da história propiciada pela literatura dialoga não apenas com o “real”, o verossímil, mas representa um ponto de confluência entre a sensibilidade estética de uma época, aliada ao *mundo*: o contexto histórico, político e social a figurarem como elemento influenciador da obra de literatura. Segundo Manzatto (1994, p. 07), temos:

Se a literatura é influenciada por seu meio, ela exerce também uma influência sobre as pessoas, sobre a sociedade à qual ela é dirigida ou com a qual ela dialoga. Há aqui uma interação dialética de influências. A literatura não nos separa do mundo, mas, ao contrário, pode colocar-nos em relação mais direta com ele.

Com efeito, observamos o caráter social da obra literária como um dos fatores de relevância para a compreensão da relação entre a literatura e o fenômeno religioso, levando em consideração ainda que o diálogo entre o fazer literário e a sociedade em que se insere suscita outras percepções, como a de Magalhães (2009, p. 134), que nos revela que:

O específico da literatura repousa antes de tudo na inovação, no individual, na emancipação. Para isso, ela precisa da escritura: para fazer ir além do que é dado e fazer valer o individual, o não-coletivo, o não-ouvido.

Dessa maneira, podemos sintetizar o pensamento acerca da literatura a partir do que expõe Magalhães (2009), o qual aponta para a necessidade da obra literária de explicar o mundo, interpretá-lo. Tal característica do texto literário é ainda mais evidenciada nos estudos desenvolvidos acerca do gênero romance, considerado um gênero social por excelência. O romance *Os Degraus do Paraíso* (1965), conforme observaremos, demonstra o caráter de reconstrução do mundo ficcional a partir da experiência religiosa dos personagens. Assim, nas palavras de Magalhães, temos (2009, p. 159):

O texto literário não é uma mera reprodução da experiência, mas também não pretende ser um sistema explicativo rígido, intocável e

sobrepujador de novas experiências. Ao manter a tensão criativa entre os dois aspectos, ela o faz dentro de um espírito que não quer somente explicar o mundo, mas interpretá-lo e reconstruí-lo constantemente.

A literatura, portanto, refere-se ao mundo através das imagens, dos símbolos, sendo, dessa maneira, uma visão da realidade, das coisas, e, principalmente, dos homens:

[...] a literatura é simbólica. Faz alusão ao real, mas ela não fala do real, ao menos não em um senso primeiro e evidente: ela faz apelo à significação. Ela alude à realidade, evoca a realidade, representa o real e, assim, interpreta, compreende e conhece a vida, o homem, o mundo. (MANZATTO, 1994, p. 21)

O fazer literário representa, entre outros fatores, uma experiência, um olhar do autor sobre a sociedade em que se situa, não buscando um juízo de valor das paixões humanas, mas a revelação dos valores que permeiam a vida dos homens, segundo Manzatto (1994). A literatura revela os símbolos que, adquirindo materialidade no seio social, determinam as diretrizes da vida humana, sejam esses religiosos, morais, éticos, estéticos, etc. De acordo com Magalhães (2009, p. 203):

Na literatura, temos a linguagem como criatividade no uso das palavras, narrativa da história numa configuração mítica, conflito social dentro de relações escolhidas de uma forma tal, que nela a linguagem encontra uma de suas mais complexas e amplas expressões do discurso.

A discussão a que nos propomos, nesse aspecto, relaciona-se diretamente ao tópico seguinte, no qual apresentamos os conceitos e as possíveis fronteiras do pensamento teológico cristão, segundo os estudos desenvolvidos atualmente. A compreensão da ciência e da atividade teológica, especialmente de suas particularidades enquanto teoria analítica das manifestações do divino, das particularidades da fé, da relação entre o homem e Deus, foi fundamental para que nos voltássemos à análise das aproximações e dos distanciamentos entre literatura e teologia.

2.2 A Teologia e seu primado científico: perspectivas e elo com a Religião

A teologia abarca uma atividade científica, de grande aplicação na sociedade atual, com raízes históricas que remontam à Idade Média e à

instituição da Igreja como diretriz do pensamento humano. O labor científico da teologia, nesse contexto, busca a compreensão das manifestações de Deus, de sua divindade e de Sua Palavra, segundo Manzatto (1994, p. 05):

A teologia, enquanto ciência, tem suas fontes, seus métodos, seus sábios, seus princípios. Sua base principal é a Revelação, Palavra de Deus que é a alma mesmo da teologia. A elaboração da reflexão teológica faz-se em uma legítima diversidade de métodos, temas e preocupações, em uma necessária liberdade de pesquisa, se bem que o modo de fazer teologia e os métodos utilizados não devam ser contrários à Revelação.

Logo, é fundamental a percepção de que a teologia, por seu caráter científico, compreende a teoria do conhecimento do divino, desenvolvida através de um método, com uma hipótese legítima e bem delineada, de modo a alcançar um objetivo: o da acepção da essência divina entre os homens. A religião, por sua vez, pode ser compreendida como uma prática do conhecimento teológico, seus dogmas, rituais e diferentes manifestações da fé que formam o conjunto de elementos que fundamentam a instituição religiosa na humanidade. Compreendemos, dessa maneira, que religião e teologia dialogam principalmente no que diz respeito à busca pela compreensão do divino, mas a teologia, em si, representa os aspectos teóricos os quais são encontrados no bojo da religião, ou seja, nos cultos, rituais, missas e orações promovidas no seio da Igreja.

A distinção entre cada elemento é fundamental para o desenvolvimento de nosso estudo, ao observarmos que a religião é parte importante do diálogo entre literatura e teologia, pois representa a manifestação prática das correntes teóricas discutidas pelo conhecimento teológico, e torna-se responsável ainda pelas diferentes posturas que a obra literária adota diante do contato com a teologia.

A partir dessa distinção, podemos relacionar a teologia como uma das formas de compreensão da realidade humana, uma percepção de mundo relacionada ao fazer científico e à realidade, que, por sua vez, influencia diretamente o homem, oferecendo-o conceitos ligados aos temas teológicos, como fé, Igreja, práticas religiosas, relações entre a humanidade e o divino, e, fundamentalmente, a imagem do próprio Deus.

Portanto, a proposta de uma relação entre elementos tão díspares, como a literatura – uma arte – e teologia – uma ciência – requer um olhar

perspicaz não apenas do teólogo, disposto a encontrar na arte diferentes facetas de Deus, mas do autor de literatura, que precisa se apropriar de elementos ligados à teologia e à religião na constituição de suas obras, ainda que para refutá-los. Assim, segundo Leonel (2016, p. 48):

Quando se quer relacionar teologia e literatura, coloca-se um conjunto de teorias analíticas – a teologia – em relação com um conjunto de textos – a literatura. Isso gera desequilíbrio. Pensa-se ser mais adequado relacionar, por um lado, conjuntos teóricos – nesse caso, a teologia (como força produtora de textos interpretativos da religião) – e as teorias de análise de textos literários, buscando confluências, abordagens em comum e teorias que transitam pelas duas áreas. Por outro lado, busca-se colocar em diálogo conjuntos de textos religiosos e literários, novamente na busca de temas em comum, influências, intertextualidades e transformações mútuas.

Por conseguinte, a teologia passa a configurar, ao lado da literatura, a base teórica de nossa análise, principalmente a partir do fato de que é através dessa relação que podemos compreender a dinâmica da escrita montelliana em *Os Degraus do Paraíso* (1965), visto que o autor abordou temas teológicos em sua obra, principalmente ligados à discussão da legitimidade da fé cristã, das correntes religiosas a figurarem na sociedade maranhense do início do século XX, das práticas rituais e elementos sacros das doutrinas católica e protestante, e, principalmente, do entendimento e da relação entre o homem e o divino, entre outras temáticas, exploradas pelo autor na construção da narrativa.

2.3 Confluências entre Literatura e Teologia: um entrelaçamento entre a arte e o sagrado

Literatura e Teologia ocupam campos diferentes do saber humano. A literatura, manifestação artística e estética da palavra, relaciona-se à Teologia, método científico de compreensão da divindade, nas fronteiras do possível, na medida em que ambas são representações da verdade humana, simbolizam a necessidade do homem de explicar o mundo ao seu redor, material e imaterial, compreender a sociedade, a relação do homem com o sagrado, as acepções da fé e da religião, e, principalmente, a própria essência humana, sua própria constituição. Segundo Manzatto (1994, p. 05), “A teologia é uma ciência. A literatura é uma arte. Podem elas estabelecer relações recíprocas? À primeira

vista, elas não têm nada em comum, ou então pouca coisa”. Dessa maneira, tal relação entre campos tão díspares suscita uma autocompreensão por parte do autor de literatura – e, por extensão, de seu público leitor – tendo em vista que a análise que se desenvolve irá necessariamente tocar em pontos que envolvem suas definições de fé e sua própria relação com o divino:

[...] a abordagem da literatura como fato cultural e teológico move pressupostos e questões de princípio que tocam na autocompreensão da teologia, de seus lugares epistemológicos, e principalmente dos *a priori* da fé que constituem os sujeitos envolvidos nessas “leituras”. (SANTOS, 2012, p. 31)

Nesse contexto, é fundamental remontarmos à análise da história, de modo a vislumbrar como ocorreu a relação entre os campos supracitados ao longo das eras. Dessa forma, reiteramos que o desenvolvimento da presente análise engloba o seio do Cristianismo, uma vez que essa doutrina permeia a obra objeto de nossos estudos. Logo, observamos que, após a instituição da Igreja como autoridade máxima na Europa medieval, por vários séculos, sua hegemonia como única fonte das verdades humanas foi incontestada. A interpretação bíblica, reservada a figuras eclesiásticas, ditou, por muito tempo, as únicas formas de compreensão da Palavra de Deus baseadas exclusivamente nos termos instituídos pela Igreja. A literatura, ainda incipiente nesse contexto, reservava-se a uma apreciação dos elementos sagrados ou à tímida contestação de alguns artistas e escritores, sem grande repercussão entre os fiéis, ou uma aproximação, sem que houvesse, de fato, apropriação dos temas da fé pelos autores:

Durante séculos, a arte foi, em grande parte, determinada no estilo e no conteúdo pela Igreja, conseguindo sobreviver de forma autônoma graças à inventividade artística de escritores e artistas que forjavam muitas de suas mensagens de forma irônica, não compreendida assim pelos representantes do poder. (MAGALHÃES, 2009, p. 29)

A Igreja, por sua vez, utilizava-se das narrativas para divulgar seus dogmas, sua doutrina e ampliar sua atuação e influência na sociedade, garantindo a perpetuação de seus discursos, e os ensinamentos baseados no cânone interpretativo da Igreja, fator fundamental para a compreensão do motivo que levou a teologia a se apropriar das linguagens artísticas para divulgação dos postulados da fé:

Durante séculos, a teologia utilizou quase todas as artes para difundir sua mensagem; por isso temos a pintura sacra, a música sacra, a literatura sacra, e assim sucessivamente. Mas essas artes ficaram sempre como uma espécie de apêndice da teologia, sem muita importância, ou então eram usadas unicamente para favorecer um certo tipo de espiritualidade da contemplação. (MANZATTO, 1994, p. 06)

Dessa forma, convém ainda pontuarmos que a própria constituição do Cristianismo, antes ainda do estabelecimento deste como maior doutrina religiosa do globo, ocorreu de maneira relevante por sua intrínseca relação com o livro: as Escrituras garantiram a apropriação popular das narrativas bíblicas e a divulgação da fé cristã que, aos poucos, foi galgando um espaço entre as civilizações, contestando outras formas de culto e tornando a fé cristã hegemônica entre os povos:

O Cristianismo é uma religião do livro. [...] Dizer que o Cristianismo é a religião do livro significa, antes de tudo, constatar que boa parte de sua força e poder de sobrevivência a alguns impérios, bem como sua contribuição para a sustentação de outros e ainda seu alcance de mudar trajetórias de vida de muitas pessoas em diferentes culturas e períodos da história deveu-se ao fato de que os pilares de seu anúncio, os fundamentos de seu conteúdo, foram traduzidos rapidamente em forma de livros, cartas, contos, alegorias, poesias, etc. (MAGALHÃES, 2009, p. 09 e 10)

O Livro, elemento indispensável a todas as religiões monoteístas atuais, foi responsável pela perpetuação dos rituais, divulgação das doutrinas e manutenção dos pressupostos da fé, que venciam a ação do tempo e dos impérios e se sagravam incontestes entre os homens: “[A Bíblia, a Torá e o Alcorão] nascem em religiões monoteístas, grandes artífices da herança literária que o Ocidente e o Oriente possuem. Daí que a pergunta sobre o papel da escrita e da literatura no monoteísmo é de maior relevância no estudo da relação entre Bíblia e literatura.” (MAGALHÃES, 2009, p. 133). Fator semelhante ao ocorrido no Cristianismo manifestou-se também entre as maiores religiões monoteístas:

Alguns desses livros alcançaram, inclusive, o *status* de canônicos. O termo canônico já denuncia a importância de reconhecer o Cristianismo como uma das três religiões do livro, ao lado do Islamismo e do Judaísmo. (MAGALHÃES, 2009, p. 10)

A relação existente entre o Judaísmo e o Cristianismo também suscitou diversos debates ao longo da história, tendo em vista que o Cristianismo – também esse uma religião do livro – apropria-se de diversos elementos da doutrina judaica para a composição de seu próprio cânone. Magalhães (2009,

p. 11) observa a relação problemática entre as correntes, frisando ainda que o Cristianismo serviu-se de diversos elementos, narrativas, livros sagrados e práticas rituais do Judaísmo:

Reconhecer o Cristianismo como religião do livro é falar de suas origens, dos conflitos, das interpretações, em meio ao Judaísmo de sua época; é reconhecer certa apropriação da Bíblia hebraica como parte de uma Bíblia cristã, sabendo que tal apropriação foi, por muitas vezes, problemática relativização de outra religião do livro: o Judaísmo.

Destarte, o autor destaca ainda o fator que foi fundamental para a distinção entre as três religiões do livro, ressaltando que o Cristianismo se sobressai na história da humanidade justamente por ter se apropriado de mais elementos rituais e espaços do sagrado que as demais religiões:

Com certeza, o Cristianismo como literatura tem um lugar entre as grandes interpretações e traduções na história [...] do ponto de vista literário, há outro motivo para que o Cristianismo ocupe lugar especial como literatura na história das religiões. O Cristianismo produziu ou se apropriou de mais personagens, narrativas, histórias, mitos e símbolos do que o Judaísmo e o Islamismo. (MAGALHÃES, 2009, p. 19)

Magalhães (2009) destaca que a sobrevivência e a expansão dos valores cristãos não ocorre ao acaso, mas é fruto dessa apropriação e da própria integração do Cristianismo às sociedades humanas, as quais passaram a buscar inquestionavelmente a salvação da alma através da reprodução no seio social, no bojo literário e nas artes, de modo geral, dos valores cristãos:

Sendo assim, pode-se afirmar que é justamente esse processo literário cumulativo que vai tornar a abrir caminho para sobrevivência e avanço do Cristianismo no imaginário das pessoas de diferentes culturas. São suas histórias, personagens, narrativas que se conseguem sedimentar nas culturas, constantemente integrados aos arquétipos e cosmovisões que essas culturas têm. (MAGALHÃES, 2009, p. 20)

Transcorrendo a linha temporal, percebemos que a expansão do Cristianismo e sua influência entre as sociedades modernas despertou uma crescente inquietação dos autores e artistas, que passaram a rejeitar as determinações da Igreja e os pressupostos de fé em suas obras, principalmente a partir do Renascimento Cultural e do pensamento iluminista, que renegaram efusivamente os elementos sagrados nas obras artísticas:

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. (COSTA, 2011, p. 52)

Percebemos, com a evolução da história, que não apenas o século XVIII foi marcado por uma espécie de ruptura entre os padrões estéticos e concepções religiosas na literatura, mas as artes voltaram a demonstrar um afastamento dos temas religiosos no século XX, questionando ainda a existência de um Deus conforme as diretrizes cristãs, tornando-se, cada vez mais, distante da Palavra e da religião. Os autores, nesse contexto, produziam uma literatura que visava à negação do divino, de tendência agnóstica ou mesmo ateia:

A literatura tem suas próprias leis, seus temas, sua maneira de existir independentemente da teologia. Seu objetivo não é teológico; ao contrário, ela pode mesmo revelar-se como pagã ou atéia, na medida em que ela não confessa necessariamente uma crença, e pode mesmo negar Deus. (MANZATTO, 1994, p. 13)

[...] Justamente no século XX, a literatura procurou um distanciamento mais aberto e radical em relação à religião, cujas tentativas de criar textos sem alusão a temas teológicos na forma como a Igreja os tratou, ironizar tais temas ou se apropriar das narrativas bíblicas por meio de uma preocupação centralizada na estética são os maiores exemplos. (MAGALHÃES, 2009, p. 28)

Após décadas de ruptura e de afastamento entre a literatura e as religiões, de modo geral, observamos que o contexto atual demonstra uma reaproximação comedida, em que os autores, munidos de uma liberdade criativa só percebida no mundo contemporâneo, apropriam-se de temas da fé para constituição de suas obras. A teologia, por sua vez, adota um estudo sistemático das obras literárias para compreender a relação entre a literatura e o sagrado, de modo a constituir as visões de Deus a partir da arte, destacando ainda as influências da religião entre os autores literários. Essa relação entre literatura e teologia é ímpar e deveras atual, se consideramos que nenhum outro momento da história possibilitou o contato tão profícuo entre esses

campos, algo que permite o estudo e a análise dos temas, das aproximações e dos distanciamentos não apenas orientado pelo cânone eclesiástico, mas a partir de uma visão leiga dos elementos da fé. Dessa forma, no contexto atual, destacamos como ocorre tal relação:

Não faltam exemplos de como parábolas, imagens, motivos da Bíblia são usados nos grandes e pequenos escritos da literatura ocidental. Em todos eles, há uma tentativa de recontar a história a partir de novas vivências ou questioná-las a partir de novos valores. De qualquer forma, porém, a Bíblia fornece instrumentos e base para muitas criações literárias. É significativo o fato de que um bom número de autores usa, por exemplo, citações e narrativas bíblicas para ilustrar acontecimentos do cotidiano hodierno. (MAGALHÃES, 2009, p. 113 e 114)

Manzatto (1994, p. 66) também destaca a relação atual entre a teologia e a literatura, baseando-se prioritariamente na contribuição que uma pode dar à outra:

Nesse sentido, pode existir um forte entrelaçamento entre teologia e literatura. Pode-se ir ainda mais longe e dizer que, como a civilização ocidental está fortemente marcada pelo Cristianismo, a maioria das obras literárias, explícita ou implicitamente, serve-se de conceitos teológicos.

Se, no contexto atual, literatura e teologia servem-se mutuamente para a compreensão de determinadas verdades, qual a contribuição da teologia à literatura? E qual sua recíproca? Manzatto (1994) divisou tais questões em sua obra, por compreender principalmente que ambas estão intrinsecamente relacionadas e uma pode contribuir decisivamente à interpretação da outra. Ainda que sejam manifestações diversas dos saberes humanos, literatura e teologia estabelecem um diálogo possível, de grandes aplicações e com extensa manifestação nas sociedades atuais:

Se tudo o que é humano interessa à literatura, o mesmo acontece com relação ao domínio religioso do homem. A teologia, o crente e a religião, enquanto realidades humanas, interessam ao escritor, e figuram assim em obras literárias. Mas mesmo conceitos mais especificamente teológicos, como pecado, sacramento, graça, mística, e outros ainda, também são encontrados em romances ou em poesias. [...] É evidente que a literatura não depende da teologia. Mas como a religião, a experiência da transcendência, de Deus, do absoluto são constitutivos do ser e da cultura humanos, torna-se compreensível que a literatura tematize Deus, o homem e suas relações religiosas. (MANZATTO, 1994, p. 65)

Enquanto a literatura apropria-se de certos conceitos, certas realidades, para a tentativa de explicação do fenômeno religioso, da identidade do divino, a teologia, por sua vez, oferece aos autores de literatura os temas

teológicos que constantemente retornam à arte para uma tentativa de compreensão do mundo:

O que a teologia mais oferece à literatura são temas teológicos, tais como Deus, fé, Igreja, relações entre o homem e Deus, que são também as questões fundamentais da teologia. O escritor pode tratar esses temas positiva ou negativamente, ou ainda como um absurdo, mas eles estarão presentes em sua obra. O mal, compreendido no sentido teológico, está continuamente presente em obras literárias. (MANZATTO, 1994, p. 65)

Dessa maneira, observamos ainda as leituras de Magalhães (2009), o qual divisa a importância de não transformarmos a literatura em “serva” dos discursos teológicos, mas em um instrumento de compreensão da realidade e do *mundo* do qual fazemos parte e somos agentes na construção do conhecimento, na interpretação dos pressupostos da fé e na leitura da realidade:

[...] é fundamental manter a alteridade e a autonomia da atividade literária, sem transformá-la em “serva” da teologia, reconhecendo nela, porém, uma porta de entrada tanto para uma compreensão do humano quanto para uma aproximação do sagrado. O sujeito é visto dentro daquilo que ele oferece como produção cultural, como criação de mundos e fabricação de estruturas que se tornam normativas da vida. Ele também é visto, porém, dentro de um universo ficcional, naquilo que ele deixou de ser, configurando suas ausências mais profundas, ao mesmo tempo que aponta para os seus desejos de realização. (MAGALHÃES, 2009, p. 146 e 147)

Dessa maneira, no presente capítulo, buscamos o entendimento de como ocorre a relação entre literatura e teologia, as quais servem de base para a análise desenvolvida em nosso trabalho. Ao observarmos que ambas estabelecem um diálogo extremamente produtivo – e legítimo, dentro das possibilidades de interpretação do mundo possibilitadas por cada uma –, podemos divisar a importância da teologia para a análise da obra objeto de nosso estudo, sendo ela o produto da relação entre os temas da fé e a arte literária.

Compreendemos ainda que a necessária análise dos pressupostos teológicos na obra literária garante que nossa interpretação não seja direcionada, ou que tendamos a defender determinada corrente ou ideologia, mas nos baseemos no fato de que a apropriação de determinados temas teológicos pelo autor de literatura necessariamente implica uma análise baseada em princípios orientados pela própria teologia.

3 O ESPAÇO DO SAGRADO NA HISTÓRIA E NA SOCIEDADE: DO MITO AO CONFLITO RELIGIOSO

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. (ELIADE, In: O Sagrado e o Profano, 1992, p. 13)

O sagrado, sua acepção entre os homens e seus elementos constituintes se relacionaram, precipuamente, à capacidade e à vontade humana de interpretação da realidade. Entre os antigos – orientais pré-cristãos, nórdicos, nativos americanos e etnias africanas, por exemplo – a narrativa do sagrado pautou a relação entre os homens e seus deuses, motivando a constante busca humana pelo sentido da própria vida. Com efeito, todas as civilizações ancestrais valeram-se das narrativas mitológicas para compreenderem e explicarem a complexidade do mundo, os elementos sociais e o próprio sentido de *ser* nessas sociedades. O homem, religioso – no sentido lato – por natureza, realizava uma peregrinação em vida, buscando se aproximar da Criação, do momento em que os deuses se manifestaram à humanidade.

Dessa forma, o tópico em discussão visa, primeiramente, à compreensão do mito como uma narrativa ancestral de coesão social, que motivava a busca pela explicação das verdades humanas e compreensão da própria essência do homem. Posteriormente, destacamos a evolução da linha temporal, para observarmos como o sagrado e a religião motivaram a tomada dos trópicos americanos pelos ibéricos, na idade moderna. Com efeito, ressaltamos que o proselitismo cristão foi um dos maiores fundamentos ideológicos para a expansão europeia no século XV. Por fim, abordamos o contexto específico do panorama cultural encontrado em berço maranhense, marcadamente influenciado pelo substrato étnico-religioso que se estabelecera ao longo da colonização, de modo a refletirmos, em seguida, sobre a relação entre as doutrinas cristãs – marcadamente Catolicismo e Protestantismo – e a sociedade maranhense do transcorrer do século XIX, em que prevalecem os conflitos religiosos entre as doutrinas cristãs que se estabeleceram no estado.

3.1 O Mito: a narrativa ancestral de coesão das sociedades

O conhecimento – a compreensão do sagrado entre os homens – motivou, desde o princípio dos tempos, o homem a se articular em sociedade e a estabelecer regras e hierarquias específicas para o contato social, de acordo com a manifestação dos elementos sagrados. Aqueles que estavam necessariamente mais próximos do conhecimento do sagrado possuíam mais relevância social, por serem aptos a compreender os desígnios divinos e as narrativas de origem. O poder e o sagrado dialogavam intensamente em diversas sociedades ancestrais, motivando costumes, ritos e narrativas mitológicas específicas de determinada organização social, de acordo com a interpretação dos *escolhidos* pelos deuses para compreenderem as vontades divinas. Eliade (1992, p. 13 e 14) comenta esse aspecto:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência.

Dessa forma, é impossível precisar as origens das narrativas mitológicas, pois remontam à própria organização das sociedades humanas, em suas origens. Entretanto, é mister destacarmos que a análise e a busca pela acepção da mitologia como narrativa social datam ainda do período clássico. Realizados pelas escolas filosóficas da Grécia Antiga, os primeiros estudos a constituírem uma análise do conjunto de narrativas mitológicas e de compreensão da *verdade*, segundo Eliade (1992), foram organizados pelos estoicos – escola de filosofia helenística, fundada por Zenão de Cítio, no século III a.C. – e que exerceram grande influência nas visões acerca da mitologia e da religião entre os filósofos e teólogos:

Mas foram os estoicos que, no final do período antigo, exerceram uma influência profunda, ao elaborarem a exegese alegórica, método que lhes permitiu resgatar e, ao mesmo tempo, revalorizar a herança mitológica. Segundo os estoicos, os mitos revelavam visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerravam preceitos morais. Os múltiplos nomes dos deuses designavam uma só divindade, e todas as religiões exprimiam a mesma verdade fundamental; só variava a terminologia. O alegorismo estoico permitiu a tradução, numa linguagem universal e facilmente compreensível, de qualquer tradição antiga ou exótica. O método alegórico alcançou sucesso considerável; desde então passou a ser frequentemente utilizado. (ELIADE, 1992, p. 6 e 7)

O alegorismo estoico permitiu a compreensão de uma linguagem universal presente na relação entre o homem e o sagrado, em qualquer época e sociedade. Segundo os estoicos, os mitos revelavam a verdade, e essa verdade é universal, portanto diferentes sociedades a experimentaram e, eventualmente, a experimentarão, variando apenas a terminologia. É perceptível que esse entendimento perdure até os dias atuais, motivado pelos sucessivos estudos, em diferentes sociedades, das narrativas mitológicas originárias e que se reproduzem até a atualidade. Com efeito, é através da filosofia estoica, que divisamos a relevância do mito nas sociedades antigas.

Os mitos, narrativas sociais por excelência, encerram em si as histórias sobre a origem, sobre a concepção do homem nos primórdios do tempo. Sua reprodução entre os homens marcava a revelação da verdade universal, as histórias sobre os tempos imemoriais, em que deuses e heróis *fundavam* a humanidade. Sobre isso, comenta Eliade (1992, p. 50):

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas gestas constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois, a história *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou ab origine. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta.

A verdade revelada pelo mito tornava-se necessariamente uma verdade absoluta. O homem poderia conhecê-la se lhe fosse contada, mas esta revelação não poderia ser realizada de qualquer maneira, havendo a necessidade específica de reprodução por aqueles que estariam aptos a interpretá-la à sociedade e, especificamente, em certos períodos de tempo em que fosse possível tal revelação. A verdade absoluta encerraria a compreensão do lugar do homem *antes do tempo*, portanto seria necessário que fosse manifestada dentro de um espaço e de um tempo sagrados:

[...] o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo. Por esta razão, entre muitos primitivos, os mitos não podem ser recitados indiferentemente, em qualquer lugar e época, mas apenas durante as estações ritualmente mais ricas (outono, inverno) ou no intervalo das cerimônias religiosas – numa palavra, num lapso de tempo sagrado. (ELIADE, 1992, p. 51)

Dessa maneira, as narrativas mitológicas representavam o ponto de coesão social que permitia ao homem antigo a organização das sociedades. O mito relaciona-se intrinsecamente ao tempo e ao espaço do sagrado nessas sociedades e narra a origem do *Mundo*, criado pelos deuses. A narrativa mitológica tem um sentido que lhe é próprio, absoluto e sagrado. O homem religioso dos tempos ancestrais acreditava no mito, pois este *queria dizer* alguma coisa – sobre a origem do *mundo*, do homem e do próprio Cosmos –, revelar algum sentido, manifestar-se entre os homens, “Daí a importância capital dos mitos em todas as religiões pré-mosaicas, pois os mitos contam as gestas dos deuses, e estas gestas constituem os modelos exemplares de todas as atividades humanas”. (ELIADE, 1992, p. 55).

O sagrado, por sua vez, está associado diretamente ao *homem religioso*, que estaria apto a compreender suas manifestações entre os homens. Não sendo, muitas vezes, um sacerdote ou um esclarecido, o homem religioso busca, por excelência, o divino em seu cotidiano. O contato com o divino, portanto, encerra-se numa caminhada – entendida aqui como jornada ou peregrinação –, em uma apreciação do céu noturno, no preparo e na ingestão de alguns alimentos, bem como nos ritos de passagem de determinado tempo. A organização social promovida pelo homem religioso também sofre influências dessa sacralidade: o nascimento, o casamento e a morte adquirem uma conotação específica, em que a humanidade reproduz o Cosmos em cada rito, em cada casamento, em cada funeral. Assim, Eliade (1992, p. 97) define o *homo religiosus*:

[...] o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semi-divinas está conservada nos mitos.

Nesse sentido, as narrativas fundacionais, as origens do universo e a própria Criação estão conservadas nos mitos, e sempre serão reproduzidas pelo homem religioso. A ausência da sintonia, da conexão entre o homem e o Cosmos resultaria num Caos, que, por sua vez, representa a extinção da

sociedade, a morte dos homens. Eliade (1992) cita o caso da sociedade Achilpa:

Segundo as tradições dos Achilpa, uma tribo Arunta, o Ser divino Numbakula “cosmizou”, nos tempos míticos, o futuro território da tribo, criou seu Antepassado e fundou suas instituições. Do tronco de uma árvore da goma, Numbakula moldou o poste sagrado (kauwa auwa) e, depois de o ter ungido com sangue, trepou por ele e desapareceu no Céu. Esse poste representa um eixo cósmico, pois foi à volta dele que o território se tornou habitável, transformou-se num “mundo”. Daí a importância do papel ritual do poste sagrado: durante suas peregrinações, os Achilpa transportam-no sempre consigo e escolhem a direção que devem seguir conforme a inclinação do poste. Isto permite que os Achilpa, embora se desloquem continuamente, estejam sempre no “seu mundo” e, ao mesmo tempo, em comunicação com o Céu, onde Numbakula desapareceu. Se o poste se quebra, é a catástrofe; é de certa maneira o “fim do Mundo”, a regressão ao Caos. Contam Spencer e Gillen que, tendo se quebrado uma vez o poste sagrado, toda a tribo foi tomada de angústia; seus membros vaguearam durante algum tempo e finalmente sentaram-se no chão e deixaram-se morrer. (ELIADE, 1992, p. 23)

Dessa maneira, não apenas os Achilpa representam a necessidade de conexão permanente entre os homens e o sagrado, mas diversas etnias ameríndias, africanas e aborígenes, por exemplo, mantêm uma estreita relação com o Cosmos, os deuses e as narrativas sagradas. A ausência do sagrado, como vimos, pode resultar na morte de toda a sociedade, o que significaria a ausência total do sagrado, o apagamento da existência humana e, por fim, o retorno ao pré-tempo, o Caos absoluto.

A religião, conforme observamos no avanço do lapso temporal, estrutura-se a partir das mesmas bases fundacionais que se perpetuaram entre os antigos pelas narrativas mitológicas. Apesar de adquirir um novo contorno na relação com o sagrado, o homem religioso moderno mantém traços adquiridos pelo contato ou pela extensão de práticas e costumes das sociedades antigas. O céu, o tempo, a jornada da vida humana, o casamento, os funerais e batizados, o templo e os elementos sagrados, a cruz e o sacrifício, os rituais e celebrações, as festas, entre outros, são apenas alguns dos diversos exemplos compartilhados pelas religiões cristãs e as práticas mitológicas ancestrais. Os cristãos antigos, para fundar e diferenciar as próprias práticas do paganismo presente na sociedade da época, precisaram se organizar dentro do mesmo espectro de narrativas fundacionais, que explicassem a origem e a superioridade do cristianismo frente às diversas matrizes religiosas consideradas pagãs. Dessa forma:

Era-lhes necessário [aos cristãos], portanto, demonstrar, por um lado, a origem sobrenatural do cristianismo – e, por consequência, sua superioridade – e, por outro lado, tinham de explicar a origem dos deuses pagãos, sobretudo a idolatria do mundo pré-cristão. Também precisavam explicar as semelhanças entre as religiões dos mistérios e o cristianismo. (ELIADE, 1992, p. 7 e 8)

Observamos, pois, a intrínseca relação entre a mitologia e as religiões atuais, a exemplo do Cristianismo. As mesmas narrativas presentes no mundo pré-cristão se ressignificaram, adquiriram novos contornos e se mantêm atuais, face ao cristianismo estreitamente relacionado às sociedades modernas, mas a *origem*, em seu sentido estrito, permanece. O mito, portanto, configura-se como essencial para a história do homem, desde suas origens ao final dos tempos, e a humanidade, religiosa por essência, adquire novas narrativas em consonância com o lapso temporal em que se encerra. O proselitismo cristão e a justificativa ideológica para a colonização serão elementos determinantes no século XV, na era dos descobrimentos. A doutrina do destino manifesto, por sua vez, promoveu a expansão dos ideários norte-americanos, pautada também nos pressupostos da fé. Esses são apenas alguns dos diversos exemplos das manifestações da religião e do sagrado como elementos determinantes das verdades humanas.

Por fim, observamos que o sagrado e o profano, segundo Eliade (1992), constituem os *modos de ser* do homem no mundo. Dessa forma, segundo o autor:

[...] o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 1992, p. 14 e 15)

Por conseguinte, entendemos que a compreensão do sagrado, da Criação e da sintonia do *homo religiosus* com tais elementos não se encerra nas narrativas mitológicas de um passado ancestral. Pelo contrário, o homem moderno atualiza cada narrativa, na medida em que ressignifica diversas práticas, em que estabelece conexões entre o sagrado e o seu cotidiano e se pauta nos desígnios da fé para a busca da plenitude da vida. A vida do homem

religioso, nesse espectro, encontra consonância entre o sagrado e o mundo nos rituais de passagem do tempo, de sacrifícios e trabalho, de sacralização do templo e das práticas religiosas, tão marcadas pela religião. Ainda segundo Eliade (1992, p. 21):

[...] o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão.

O próximo tópico deste estudo, portanto, abordará o papel da religião no processo de constituição do mundo moderno, no estabelecimento de fronteiras e contato entre os povos. Observaremos como o sagrado demarcou as fronteiras do mundo moderno, e como o desejo do homem moderno em viver no tempo e no espaço sagrados promoveu a expansão dos povos ibéricos no globo, posteriormente ressignificadas pela introdução de novas fronteiras religiosas na América.

3.2 O catolicismo europeu e a colonização: os ibéricos como estandartes de defesa da cristandade

Com o passar das eras, as sociedades tornaram-se mais complexas, novas formas de organização social deram luz a uma nova sociedade, composta por diferentes esferas a exercer o poder, a moldá-lo segundo seus pressupostos e a constituir uma nova relação com o sagrado, pautada prioritariamente nessa complexidade e hierarquização das relações sociais. A religião avançou rumo a uma necessária organização e os diversos panteões de deuses a formarem as narrativas mitológicas cederam espaço a uma forma estratificada, complexa e organizada de manifestação da religião. Em suma, o homem religioso mudou tal qual as sociedades avançaram no tempo. Nesse contexto de profundas mudanças, encontramos-nos em meio a uma Europa marcada pelo cristianismo como representação da religião predominante. Apesar de ainda haver traços de uma herança mitológica e diversas outras manifestações do sagrado no mundo, os europeus se sagram como defensores da cristandade em meio a um mundo povoado por *infiéis*.

Observamos, de acordo com o avançar do tempo, que também o homem europeu encontra-se, no início da idade moderna, em meio a uma profunda e intensa relação com o sagrado, representado, sobretudo, pela religião cristã e pela Igreja, elementos fundacionais do Cristianismo no mundo moderno. Essa relação, pautada na irrestrita constituição da sociedade europeia segundo os pressupostos preconizados pela Igreja, reproduz, no seio da sociedade ibérica do final do século XV, a necessidade de expansão das fronteiras da fé, levando aos povos pagãos a *verdade* absoluta da fé cristã, algo que já ocorria desde a expansão medieval das fronteiras da Europa cristã, mas que ganha contornos únicos durante o processo de colonização, na era moderna. Segundo Wirth (2010), o catolicismo é, portanto, a referência legitimadora e fundamental ao processo de expansão, conforme observamos:

Assim, no plano discursivo, o cristianismo católico-romano é a base primeva, no sentido de referência fundamental e legitimadora, da primeira fase da expansão europeia. Qualquer desvio deste fundamento não é só uma questão religiosa, mas um fator de risco para a unidade do próprio Estado e para a integridade da nação. É um princípio que funciona tanto para dentro, quando impede, por exemplo, qualquer adesão ao protestantismo nos Estados católicos, durante o período colonial, como para fora, seja contra judeus ou muçulmanos, seja contra religiões indígenas, africanas e afro-brasileiras. (WIRTH, 2010, p. 23)

Para que se levasse a *Palavra Viva* aos quatro cantos da terra, os portugueses – já há muito acostumados à ideia de que seriam os estandartes de defesa da cristandade – promoveram as primeiras incursões marítimas pelo globo, aportando na América, após um longo processo. Nesse contexto, não nos convém mencionar todos os elementos econômicos e políticos que motivaram as grandes navegações, mas compreender a ideologia religiosa predominante nas sociedades ibéricas, no momento em que se iniciava um processo de profundas marcas em todo o mundo. Para tanto, observamos que os portugueses que aqui aportaram no final do século XV eram intensamente motivados pelo ideal de expansão da fé cristã, segundo os pressupostos católicos, conforme atesta Domezi (2015, p. 39):

Uma convicção estava fortemente arraigada na mentalidade do povo português: sua monarquia era de fundação divina e seu rei era “dado por Deus”. Portugal tinha seu rei como figura sagrada, um eleito de Deus e seu representante na terra.

Essa sacralização do reino lusitano vinha desde a sua fundação, no século XII, com o rei Afonso Henriques. Alimentada com lendas de aparições sobrenaturais, passagens bíblicas e especial proteção da

Mãe de Deus, teve o acréscimo de um forte sentido nacionalista, dado pelos cronistas.

Dessa maneira, é nítido que toda a sociedade portuguesa à época entendia-se revestida de uma sacralidade que lhe era ímpar, posto que o povo luso era tido como o novo povo eleito, predestinado pelo próprio Deus a expandir a fé católica e combater os infiéis, conservando os desígnios da *Palavra Viva*, em meio a um mundo repleto de manifestações do *mal* e da *mentira*. Ademais, essa sacralidade dos portugueses foi afirmada e confirmada pelo maior representante de Deus entre os homens, o Papa, que conferiu aos ibéricos plenos poderes na conquista do Novo Mundo. Segundo Domezi (2015, p. 40):

A confirmação de tudo isso vinha do papa, como detentor do poder das chaves, isto é, com domínio absoluto sobre todo o orbe terrestre e seus habitantes. O Papa Alexandre VI deu aos soberanos de Portugal e Espanha o privilégio de serem os administradores plenipotenciários dos “territórios de Deus” por eles descobertos, com a missão de neles implantar e expandir a cristandade.

Em suma, portugueses e espanhóis encontraram na narrativa de expansão e conservação da fé cristã os pressupostos ideológicos de que precisavam para fomentar um fervor pela conquista de novos territórios, deixando-se de lado os interesses econômicos que sabidamente motivaram as navegações ibéricas, conforme assevera Ribeiro (1995, p. 67 *apud* DOMEZI, 2015, p. 40):

Os lusitanos lançaram-se na conquista do além-mar atizados pelo fervor religioso mais fanático, certos de que eram novos cruzados em missão salvacionista de colocar o mundo inteiro sob a regência católico-romana, mas atizados também pela violência mais desenfreada na busca de riquezas a saquear ou a fazer produzir pela escravaria.

Ao aportarem em terras americanas, portugueses e espanhóis depararam-se com uma infinidade de povos nativos, vivendo em sociedades plurais e diversificadas, de acordo com diversos fatores e etnias, cada uma possuindo elementos característicos, bem como ritos e mitologias próprios. Subjugando completamente o *outro* nesse sistema, portugueses e espanhóis começaram um longo e violento processo de colonização das novas terras, extinguindo milhares de nativos no decorrer desse processo. A violência com que se promoveu a conquista do novo território provocou ainda a extinção de diversas práticas rituais ancestrais, reproduzidas pelas várias etnias indígenas

desde as origens do povoamento do continente americano. O *universo estranho* com que se depararam ao aportarem em terras brasileiras envolvia o entendimento de que havia um mundo totalmente diferente do europeu em diversos aspectos, com diversas culturas e religiões, costumes e práticas, hierarquias e organizações sociais, mas que deveria ser reduzido e ressignificado pelos europeus para que a difusão da fé cristã ocorresse a contento. A reelaboração desse universo, segundo os moldes da visão cristã europeia ocidental, foi motivada por dois aspectos primários: o escatológico – pois, a conversão de povos pagãos representava um esforço sistemático para a expansão da fé e a manutenção da determinação divina – e providencialista, uma vez que os europeus acreditavam na providência divina de seus intentos, assegurada pela designação da Igreja Católica.

Conforme Domezi (2015), a complexidade das sociedades humanas no continente americano derivava de um processo de amadurecimento cultural milenar, que fora desconsiderado pelos colonizadores que aqui aportaram, tendo em vista que estes consideraram diversas práticas como bruxaria, satanismo ou heresias:

É preciso desvendar isso para mantermos o foco no modo “outro” dos nativos e também considerarmos suas longas trajetórias históricas, com etapas bastante complexas. Como observa Suess, cada grupo cultural se afirmou após milênios de elaboração e amadurecimento humano. Resultaram múltiplas culturas, cada qual com seu mundo construído e sempre em construção. Amadureceram formas específicas de invocar a proteção de seres sobrenaturais e de conviver em paz com eles, o que incidiu em convicções profundas, signos e significados, comportamentos. À semelhança de uma canoa, construída para atravessar o rio, eles construíram o seu modo religioso, para atravessar o tempo e a história e viajar até o além. Essa construção chegou a elaborações religiosas mais complexas, como hoje se pode ver, por exemplo, nos povos Borun, Wayana e Aparai. (DOMEZI, 2015, p. 29 e 30)

Assim, observamos que a multiplicidade e a diversidade das práticas ameríndias encontram ressonância na observação de que havia em território brasileiro milhões de nativos, agrupados em milhares de sociedades, e que foram sistematicamente dizimados pela iniciativa colonizadora. Entre os diversos povos e sociedades encontrados no Brasil, as práticas rituais, intrinsecamente conectadas à natureza e à hierarquia social, envolviam um sistema de crenças e manifestações encontradas em quase todo o território brasileiro. Entre as práticas religiosas indígenas mais frequentemente

observadas, o xamanismo praticado pelos nativos brasileiros demonstra pontos de contato entre esses povos e sociedades asiáticas ancestrais, reforçando assim a complexidade e a riqueza dos rituais xamânicos, conforme observamos:

Aliás, o xamanismo dos povos da terra do Brasil, chamado pajelança, é a base de sua religião. Diferentemente do xamanismo típico, latino-americano, que intensifica o emprego de ervas alucinógenas, é mais parecido com o xamanismo asiático originário. Pode-se ver, por exemplo, que os povos Tupi-Guarani, com características mais conservadas dos mongóis siberianos, têm pajés muito semelhantes aos xamãs siberianos. Seus pajés, homens ou mulheres, fazem a viagem ao mundo dos espíritos da natureza através do exercício do transe extático. Apossam-se dos espíritos, fazem curas, dirigem preces, aconselham. (DOMEZI, 2015, p. 31)

Os pajés, tidos como demônios perigosos pelos missionários e colonos, foram sistematicamente exterminados, pois representavam a personificação do *mal* que habitava esta terra. Da mesma forma que o processo de colonização provocou a extinção de diversas etnias e, com elas, suas práticas rituais e elementos sagrados, os missionários que aqui aportaram iniciaram um longo processo de conversão, que determinou o fim de diversas práticas e ritos, como o ritual canibalístico, tido como pura barbárie e extremamente combatido. Conforme Domezi (2015, p. 36 e 37), temos:

Porém o imperativo do projeto colonizador era o da conversão à fé cristã, e converter implicava destruir um suposto domínio de Satanás, que dominava esta terra, povoando-a de mentiras e enganos, bem como vencer a “desordem” dos costumes dos naturais e estabelecer a “ordem” da conquista.

Apesar do combate e da eliminação de diversas sociedades ameríndias, os pajés resistiram violentamente à sobreposição da cultura e da religião europeias sobre todas as formas de culto nativas, e muitos costumes, crenças e tradições foram preservados ao longo do processo de colonização, resistindo, inclusive, até os dias atuais. As estratégias dos agentes colonizadores, entre eles o padre José de Anchieta, para a conversão e catequização dos nativos formam um espectro de imposição da fé através de dois mecanismos próprios: a educação e a violência. O controle exercido pelos colonizadores na educação promovia o doutrinamento necessário para cooptar os nativos através do ensino da língua portuguesa e da religião católica entre os indígenas. A violência, por sua vez, revelava-se necessária, posto que era fundamental dominar também os corpos dos nativos, além de suas mentes.

Anchieta foi severo defensor da catequização através da força, pois acreditava que as terras brasileiras estavam povoadas pelo mal:

[...] citando a parábola do banquete, do capítulo 14 do Evangelho de Lucas, Anchieta afirma que “para este gênero de gente [os nativos americanos] não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*”, “obrigai-os a entrar”. Esse argumento teológico foi comumente utilizado, num entendimento da religião dos nativos como expressão do poder diabólico. (DOMEZI, 2015, p. 56)

Em resumo, a violência com que se propagou a fé cristã em terras americanas deixou profundas marcas na sociedade. A empreitada colonizadora dizimou milhões de nativos e exterminou diversas culturas, numa estratégia de conversão pautada na “vara de ferro”, conforme assevera Anchieta. Wirth (2010, p. 25) resume com propriedade o contato entre colonizador e colonizados:

Haveria que se discutir vários aspectos práticos da concretização dessa mentalidade, além da explícita adoção da violência como método de propagação do cristianismo. Um deles é a maneira como os conquistadores se inseriram nos conflitos entre os povos subjugados, transformando, por exemplo, as guerras entre os povos indígenas em guerras de extermínio. Outra questão refere-se às ações de forte conteúdo simbólico, como a construção de Igrejas nos lugares sagrados conquistados e a prática de ungir imagens de santos católicos com ervas usadas em rituais indígenas, possibilitando uma espécie de continuidade subalterna das culturas subjugadas.

Percebemos, portanto, que os agentes colonizadores religiosos passam a se opor à escravidão dos nativos, tidos como “aqueles que precisavam ser salvos”, fato que provocou diversos conflitos entre os colonos, que buscavam dispor da mão de obra indígena, e os missionários, principalmente jesuítas, que se opunham à escravidão, posto que os nativos precisavam de catequização. Segundo Domezi (2015, p. 84):

Os jesuítas defenderam a liberdade dos nativos, embora erguendo a bandeira da catequese e da civilização e caindo nos paradoxos da aliança com o poder colonial. Em favor dos nativos, estabeleceram a alternativa dos colégios-aldeamentos, já que seus colégios atendiam quase só aos colonos; também se empenharam em casá-los na religião.

A solução encontrada para o impasse foi o tráfico de etnias africanas para atuarem como mão de obra escrava em terras americanas. Dessa maneira, ao longo do processo colonizador, milhões de escravos foram capturados em diversas regiões da África e trazidos para o Brasil para atuarem nas lavouras, na extração de ouro, nos serviços domésticos, entre diversos

outros setores. Nos casos específicos do Maranhão e da Bahia, estados com maiores contingentes de africanos escravizados, a sociedade resultante formou-se através de um processo de hierarquização social ainda mais aparente, em que os senhores exerciam o controle absoluto dos corpos e doutrinavam os cativos conforme os pressupostos religiosos, inclusive. Dessa forma, Domezi (2015, p.109) observa:

O Maranhão, assim como a Bahia, a partir do século XVIII recebeu um contingente massivo de africanos e assim se enegreceu consideravelmente. A diferença é que, do mesmo modo que a Amazônia, continuou a ser também uma importante região de nativos. A sociedade complexificou-se bastante ali, em meio a diferentes grupos e setores sociais, com seus conflitos e interações. [...] Os senhores se impunham em sua função religiosa, como redentores dos cativos que extirpavam o pecado através dos castigos e neles inculcavam a obediência e a subserviência. Eram ciosos no cumprimento de suas quatro obrigações: catequizar, fazer trabalhar, castigar e sustentar.

Convém mencionarmos que o conflito resultante do tráfico negreiro não se resumiu apenas ao disciplinamento dos corpos através do trabalho, mas perpassou a necessária redução da cultura milenar das diversas etnias africanas cativas na América, de modo a inculcar a doutrina cristã e suas práticas rituais nos escravos, tornando-os *crístãos* segundo os pressupostos da Igreja. A necessária conversão dos africanos capturados – e o batismo com um nome português – foi uma iniciativa que visava à justificativa ideológica da escravidão, posto que os africanos não conheciam o *verdadeiro Deus* e precisavam ser doutrinados para que fossem remidos de seus pecados, feitiçarias e heresias. Entretanto, nesse processo, os lusos desconsideraram a própria capacidade dos cativos de resistirem, encontrando formas de preservar seus ritos e, assim, reproduzirem no continente americano o espaço do sagrado que possuíam na África:

Esses milhões de escravos africanos [cerca de 4 milhões, oficialmente], no Brasil, foram obrigados sob violência a se tornarem oficialmente católicos ou protestantes, com quase nenhuma catequese. Tiveram que fazer suas divindades africanas adaptarem-se ao novo meio, frequentemente escondidas nos santos do catolicismo, assim como suas festas africanas foram aparentemente confundidas com as festas do calendário litúrgico cristão. (DOMEZI, 2015, p. 76)

Dessa forma, os povos escravizados perpetuaram suas crenças e sistemas religiosos através de uma profunda resistência ao empreendimento catequizador, cultuando em segredo suas divindades e reproduzindo seus ritos

em solo brasileiro. Essa herança, transmitida através de várias gerações ao longo de toda a constituição histórica brasileira, faz-se sentir até os dias atuais, conforme atesta Domezi (2015, p. 36 e 37):

Com base nos estudos de Roger Bastide, pode-se dizer que o mesmo [a cristianização] ocorreu em relação aos africanos traficados e mantidos como escravos no Brasil. Eles vinham de etnias diversas e eram muito religiosos, de maneira que trouxeram um rico panteão de divindades. Os bantos chegaram com seu culto da ancestralidade, os *eguns* (espíritos dos mortos) e os *nkices* (divindades da natureza). Os sudaneses trouxeram diversas tradições religiosas e cultos que foram muito assimilados. Dos iorubás herdamos o culto aos *orixás* e dos jejes herdamos os *voduns*.

Não faltaram seguidores do monoteísmo. Eram principalmente os malês, que pertenciam a civilizações islamizadas, originárias do Tchad. Eram diversos povos malês, destacando-se os *haussá*, *mandinga* e *peula*, com uma cultura muito desenvolvida, alto conceito de liberdade e capacidade de liderança. Eles promoveram grandes revoltas no Brasil colonial. Sendo muçulmanos, sabiam ler e escrever em caracteres árabes e também tinham costumes árabes, inclusive o uso de vestimentas cujos resquícios ficaram no povo brasileiro até hoje, como os turbantes, as saias rendadas, as chinelas e os panos nas costas das baianas.

Por conseguinte, observamos que o catolicismo brasileiro adquiriu nuances particulares, resultantes do contato com práticas ameríndias e africanas, formando um substrato religioso ímpar, encontrado somente em terras brasileiras:

[...] a pretensão de exclusividade da cristandade lusa foi burlada pelo pluralismo religioso. Laura de Melo e Souza afirma que, nos subterrâneos da cristianização, recente e imperfeita, no Brasil colonial havia uma religiosidade multifacetada e sincrética, constituída inclusive pela feitiçaria, que veio de antigas culturas africanas, indígenas e também europeias. E, com a contribuição da cultura e das elites, o diabo ganhou dimensão virulenta na vida cotidiana dos colonos. (DOMEZI, 2015, p. 75)

A Igreja Católica, hegemônica durante todo o processo de colonização, manteve, através da aliança com a coroa portuguesa, seu empreendimento catequizador em novas terras, entretanto – e paradoxalmente – usufruindo dos lucros que a escravidão permitia:

Fato paradoxal é que o cristianismo, da parte católica e da parte protestante, foi praticado na convivência com a escravidão e com os interesses capitalistas do sistema colonial. Ao invés de defesa da liberdade dos negros e do reconhecimento do valor humanístico dos seus quilombos, os colonos cristãos, em geral, compactuaram com a escravidão negra, dela se aproveitaram e a legitimaram através da religião. (DOMEZI, 2015, p. 110)

Assim, sacerdotes e leigos ligados à Igreja encontraram riqueza no continente americano através do trabalho forçado dos negros cativos. Nesse

contexto, a expansão do catolicismo praticado no Brasil, vertente ideológica da colonização, foi fruto principalmente do trabalho de missionários e catequistas que aportaram em terras americanas. Além dos jesuítas – principais religiosos a atuarem na conversão dos nativos no Brasil colonial –, franciscanos, capuchinhos e carmelitas também são exemplos das irmandades que se estabeleceram em terras brasileiras ainda no processo de colonização. Essas irmandades atuavam principalmente na educação e nas missões junto às tribos e aldeamentos indígenas, cabendo também ao clero auxiliar no estabelecimento de núcleos de povoamento através da constituição de freguesias.

O controle social exercido pela Igreja Católica na colônia é um fator de grande relevância para a compreensão do panorama brasileiro durante os mais de trezentos anos de empreendimento colonizador. Os nascimentos e os batismos garantiam ao colono o pertencimento junto à instituição que, em vida, deveria seguir rigorosamente a doutrina religiosa, sob pena de excomunhão, prisão ou degredo. Além disso, a educação era diretamente exercida por padres e sacerdotes, segundo os preceitos da Igreja e de acordo com a doutrina católica. Os casamentos eram realizados somente pela instituição religiosa, de modo que o concubinato e a mancebia eram práticas recorrentes entre os colonos, dados os altos custos de uma união oficial, além de esses frequentemente adotarem escravas e nativas como parceiras sexuais. Por fim, os funerais e sepultamentos eram de responsabilidade das irmandades religiosas, o que garantia o controle religioso inclusive nos últimos momentos, conforme assevera Domezi (2015, p. 110):

O catolicismo obrigatório fazia o registro da vida inteira das pessoas. Através do batismo se podia comprovar ser filho de alguém e ser brasileiro; o sacramento do matrimônio fazia existir a união matrimonial; o registro de óbito paroquial dava sentido social à morte; o estado de viuvez tinha atestado fornecido pelos párocos. Enfim, o catolicismo instituído tinha sob seu controle quase todas as etapas dos momentos rituais da sociedade, de modo que, para pertencer a essa sociedade, era preciso aceitar os rituais católicos, mesmo que de maneira estratégica.

Destacamos, além disso, que o controle social da Igreja era exercido de diversas formas, principalmente através do padroado oficial, mantido pela coroa, e da Inquisição. Apesar de raras, as incursões inquisitórias em terras brasileiras, ao ocorrerem, promoviam verdadeiro pânico entre os colonos, que,

conforme mencionado, adotaram uma postura de tolerância frente a práticas condenadas pela Igreja. Além desses fatores, havia, em território brasileiro, judeus declarados, protestantes europeus e diversos outros tipos sociais, que seriam duramente punidos, caso descobertos:

Somavam-se ainda ciganos, nativos orientados por seus pajés, africanos de diversas etnias com suas tradições religiosas. A população ficava em pânico quando ocorriam visitas do Santo Ofício, embora estas não tenham sido frequentes. No entanto, as delações de práticas supostamente heréticas ocorriam cotidianamente e eram levadas a outras instâncias do Império Português para serem julgadas. As autoridades da Igreja Católica tentavam conter os abusos e normatizar a religião, mas chocavam-se com os inesperados resultados produzidos por essa mistura.

A Inquisição perseguiu ferozmente os judeus que praticavam sua religião em segmentos minoritários e secretos. Só em Minas Gerais, no século XVIII, eles foram 42 por cento de todos os condenados à morte, acusados de crimes de judaísmo e de pertencimento a sociedades secretas. As mulheres judias foram alvo de muitas acusações, por serem, enquanto responsáveis pelo ambiente doméstico, as grandes propagadoras do judaísmo. Mas também os cristãos-novos eram acusados das mais diversas heresias. (DOMEZI, 2015, p. 75)

Dessa forma, podemos entender o processo de conversão ao catolicismo praticado no Brasil como um empreendimento de contornos imperfeitos. Repleto de características decorrentes principalmente do contato entre as diversas classes sociais – dominantes e dominados –, o catolicismo formou-se em meio a diversos fatores próprios. A atuação das irmandades e do padroado oficial, por vezes, ocorria de maneira distante da maioria da população, logo a atuação de leigos e beatos configurou nuances próprias ao catolicismo brasileiro:

Entretanto, em boa parte a missão se fazia num âmbito extraoficial, através da convivência e amizade, por pessoas leigas e anônimas, já que os missionários oficialmente reconhecidos estavam, geralmente, muito distantes do cotidiano das pessoas dominadas. Assim, mucamas e donas de casa, violeiros e cantadores populares, ermitães e irmãos, beatos e beatas, mães-pretas, quilombolas, cangaceiros, influenciaram na formação do catolicismo realmente vivido pelas classes populares. Também não faltaram eremitas, peregrinos e penitentes. (DOMEZI, 2015, p. 82 e 83)

O resultado desse catolicismo sincrético e popular foi a formação de um substrato religioso identificado como puramente brasileiro, ao longo de todo o período colonial. O catolicismo oficial, imposto pelos colonizadores, não se revelou um instrumento eficiente o bastante para o controle social absoluto, segundo Bastide (1971). A sociedade estratificada brasileira, composta por agrupamentos humanos completamente distintos entre si, resultou em um

processo de trocas simbólicas, as quais formaram um sincretismo religioso único. Apesar dos esforços oficiais pela adoção e instituição das práticas cristãs católicas como instrução religiosa obrigatória, o substrato religioso brasileiro fugiu a qualquer imposição oficial.

Com o avanço temporal, observamos que os mais de três séculos de empreendimento colonial nos trópicos resultaram no contato entre diversos outros grupos religiosos e os católicos luso-brasileiros. Protestantes luteranos e calvinistas – franceses e holandeses, principalmente – empreenderam esforços contínuos para a fundação de colônias na América portuguesa, fator que promoveu o contato entre esses grupos e a religião oficial da coroa no Brasil:

Os diferentes ramos reformados chegaram ao Brasil em momentos e situações distintas, pelas vias da imigração, do proselitismo missionário e das denominações no século XIX. Antes disso, a heresia protestante já se fazia presente nas representações do catolicismo luso implantado no Brasil. Pelo menos no Maranhão, onde não havia nem imigração e nem missionários, o combate já se dava com o inimigo ainda longe mas que já fazia a sua sombra. Franceses e holandeses reformados estiveram no Maranhão com o propósito invasor e não religioso, no século XVI, fato que representou também a ameaça religiosa das heresias luteranas e calvinistas. (SANTOS, 2006, p. 28)

Abordaremos a chegada e a difusão das práticas reformadas no tópico seguinte, porém divisamos o fato de que os praticantes da fé reformada também atuaram para formar a pluralidade religiosa brasileira, ainda durante o período colonial, conforme observamos, pois, mesmo combatidos, os protestantes forneceram sua própria contribuição à religiosidade brasileira, em diversos aspectos. Por fim, destacamos que, após séculos de empreendimento colonial, a Igreja Católica sofreu alguns abalos – citamos como exemplo a empreitada iluminista do Marquês de Pombal, a qual expulsou os jesuítas da colônia e visou submeter a Igreja à razão do Estado –, mas, de modo amplo, manteve-se como um poderoso instrumento de controle social. Essa característica será fundamental para a compreensão do panorama que se estabelece no país, no final do século XVIII, quando começamos a experimentar o estabelecimento de colônias de imigração protestante no país, gerando um intenso e duradouro conflito entre as vertentes cristãs mencionadas.

3.3 Faces dos protestantismos no Brasil: a chegada dos missionários protestantes em um Brasil católico

Observando o panorama brasileiro, desde o princípio do processo de colonização até o seu fim, percebemos as fissuras no empreendimento católico como religião oficial. Apesar do controle exercido por autoridades leigas e religiosas, a formação da identidade religiosa brasileira foi marcada pela contribuição de diversas fontes, que resultou num substrato ímpar, de acordo com nossos estudos. Etnias ameríndias e africanas também contribuíram decisivamente para esse resultado, baseadas em diversas formas de resistência e manutenção de seus cultos, ainda que secretamente. O catolicismo, em nosso recorte temporal, não correspondeu a contento à necessidade da coroa de disciplinamento completo dos habitantes do território brasileiro, algo que foi corroborado ainda pelo contato com os invasores protestantes e pelas necessárias relações comerciais estabelecidas entre o Brasil e nações amigas – principalmente, os ingleses –, algo que motivou diversas disputas jurídicas ainda durante o período imperial, vencidas pelos protestantes, que lhes garantiram certa tolerância da Coroa aos cultos reformados ainda em 1810.

Dessa maneira, avançamos no recorte temporal de nossa análise para o início do século XIX, em que surgem no país as primeiras denominações reformadas, graças a política de D. João VI de povoamento das fronteiras ao sul do país, com o objetivo de demarcar o território português na América. O momento a que nos referimos é fundamental para a compreensão de que não houve, de fato, uma exclusividade católica ao longo do processo de colonização. Com a necessária reorganização da empresa colonial, a Coroa portuguesa adotou certa tolerância aos cultos reformados, de modo que estes puderam exercer sua fé em terras brasileiras sem sofrerem as mesmas sanções a que estariam submetidos nos primórdios da ocupação. Santos (2004, p. 28) atesta que, mesmo antes do período mencionado, houve ainda um projeto de ocupação da Amazônia brasileira por imigrantes alemães, fomentada pelo projeto iluminista do Marquês de Pombal:

Os Luteranos chegaram ao Brasil, a partir das primeiras décadas de 1800, sob a política de D. João IV de povoamento das fronteiras do sul. Mas houve uma imigração ainda anterior de alemães, no período

pombalino, para a região da Amazônia. Essa imigração situou-se “no contexto da política pombalina de se reorganizar o império português, desorganizado à época da união de Portugal e Espanha”. (HOORNAERT, 1992, p. 322). Súditos ingleses tiveram liberdade de construir templos e cultuar na forma anglicana, na Corte, a partir de 1810, assim como nas províncias. Mesmo não havendo liberdade para os acatólicos, estabeleceu-se o princípio da tolerância (DREHER, 1993, p. 133). (SANTOS, 2004, p. 28)

Assim, salientamos que, em primeira instância, a presença da fé reformada no país não se deu exclusivamente através do chamado “protestantismo de invasão”, mas por meio de uma iniciativa da Coroa portuguesa, os praticantes de um “protestantismo de imigração” se fizeram presentes em território colonial no início do século XIX. A respeito do protestantismo de imigração, Pereira (2010, p. 7) discorre:

O primeiro – luterano – é marcante e hegemônico nas regiões meridionais do país, integrando o que Caio Prado Júnior denomina “sistema de colonização” onde e quando germanidade e luteranismo se entrelaçam, se misturam, se confundem. Isto o torna um “protestantismo de imigração”, a resvalar frequentemente para uma religião etnicizada, com fronteiras etnorreligiosas muito bem delineadas.

Dessa maneira, temos a delineação de correntes migratórias protestantes alemãs a ocuparem a Amazônia, em primeira instância, e a porção sul do território brasileiro, no segundo momento do século XIX, formando colônias luteranas em que os pressupostos de fé estavam diretamente atrelados à etnicidade das comunidades. Por conseguinte, é relevante a assertiva de que não houve, nesse momento, uma iniciativa proselitista por parte dos protestantes que aqui aportaram, mas somente em contatos posteriores, haveria a formação de uma mentalidade proselitista:

As comunidades organizadas a partir da segunda metade do século XIX diferenciaram-se do protestantismo dos imigrantes pelo fato de congregar brasileiros conversos. Não era a intenção dos imigrantes expandir sua fé aos brasileiros, mas preservar sua cultura e identidade étnicas. Uma forma dessa preservação foi a permanência das liturgias celebradas na língua alemã nativa. A partir dos anos de 1850, o protestantismo constituiu justificativas teológicas para o seu proselitismo entre os brasileiros. (SANTOS, 2004, p. 29)

Somente com a chegada de denominações calvinistas – ingleses e americanos, em especial – começa-se a promover a expansão das fronteiras reformadas no Brasil, graças a uma iniciativa de missionários a ocuparem o vácuo deixado pela Igreja Católica junto às camadas menos elitizadas da população:

O segundo – protestantismo de matriz calvinista – declaradamente conversionista, desapegado de singularidades étnicas, furador de fronteiras da fé de mundos alheios, propositivamente universalista, tem como palco preferencial a região Sudeste do país. Seu grande alvo evangelizador foram os segmentos rurais empobrecidos e mal encaixados numa indisfarçável estrutura estamental, embora sem se descuidar das camadas semiurbanizadas, intelectualmente mais sofisticadas, que despontavam no cenário brasileiro. (PEREIRA, 2010, p. 7 e 8)

Com efeito, observamos que a difusão definitiva do protestantismo no Brasil só ocorreu no final do século XIX – em meio à crise promovida pelo desgaste do catolicismo formal e hierárquico junto às camadas populares. A Igreja Católica, a qual buscava uma reorganização de sua estrutura desde o período imperial², experimentava, pela primeira vez, um abalo efetivo em sua hegemonia, com a Proclamação da República e a orientação laica do recente Estado republicano brasileiro:

Pela primeira vez [após a proclamação da República] a Igreja se encontrava desamparada pelo Estado e de nada adiantaram as argumentações contrárias, apresentadas por Dom Macedo Costa, bispo do Pará e primaz do Brasil. Este, representando o pensamento católico, que entendia como ilegítima a nova orientação laica da república e via o Estado leigo como ímpio e ateu, presidiu uma reunião pastoral coletiva do episcopado de todo o país, em São Paulo.

O documento que resultou, em forma de carta aos fiéis da Igreja do Brasil, bastante abrangente, manifestava as incertezas dos bispos diante da nova situação e tinha um tom de crítica à impiedade moderna, à liberdade de cultos e à secularização do Estado. Por outro lado, fazia uma defesa triunfalista e otimista da Igreja Católica e de sua liberdade, repondo a união entre Igreja e Estado, com o cuidado de não entrar em detalhes e de manter certa tranquilidade em acatar o regime republicano. (DOMEZI, 2015, p. 156)

De fato, a orientação laica do governo republicano, a inserção gradual dos praticantes da fé reformada no país e o profundo desgaste experimentado pela Igreja Católica – enfatizamos que o referido desgaste tem sua manifestação maior na estrutura formal da Igreja, pois as práticas de catolicismo popular continuavam bastante preponderantes entre a população – criaram a conjuntura em que se trasnudava o antigo Império para o regime republicano no país. Entretanto, convém mencionarmos que a separação entre a Igreja e o Estado não ocorreu imediatamente à proclamação, inclusive, em

² A instituição católica, ao longo do segundo império, buscou um autofortalecimento nos moldes do conservadorismo romano. Segundo Domezi (2015), essa empreitada objetivava a aplicação dos princípios do Concílio de Trento no país, em que prevalecia a hierarquização e romanização do catolicismo brasileiro. O Estado, portanto, deveria se responsabilizar pelas questões temporais, enquanto cabia a Igreja a salvação da alma.

virtude de os republicanos terem buscado apoio dos religiosos para constituição das bases da proclamação. A Igreja detinha uma grande influência na formação da opinião pública no país e a separação formal entre os poderes religioso e secular somente ocorreria quase dois anos depois de proclamada a República brasileira, através de decreto assinado no ano de 1890.

Logo, podemos compreender que a Igreja detinha grande poder e influência entre os brasileiros, mas possuía suas próprias fissuras e pouco poderia fazer frente à inevitável separação entre essa e o Estado, no ano seguinte à proclamação, visto que essa iniciativa já era familiar aos republicanos mesmo antes da tomada de poder. Ao mesmo tempo, os praticantes da fé reformada aportaram em terras brasileiras e se fizeram sentir com mais peso em meio à população. Nessa conjuntura, o protestantismo que aqui aportou deixou marcas que foram e são sentidas até os dias de hoje, conforme afirma Pereira (2010, p. 13):

Como decorrência desse contato prolongado [desde o início do século XIX], o protestantismo deixou de ser um fenômeno exótico, manifestação diminuta e descontextualizada de missionários ingleses, alemães e norte-americanos principalmente, revestida de gestos, vestes e vocabulário estranhos aos brasileiros. Aqui estabelecidos definitivamente na segunda metade do século XIX, os representantes da nova religião interagiram de modo mais ou menos exitoso com a população nativa, deixando, aos poucos, marcas que perduram até hoje. (PEREIRA, 2010, p. 13)

A iniciativa protestante, contudo, não foi unanimemente aceita entre os brasileiros. Nesse ponto, marcamos o que podemos considerar o primeiro ponto de conflito – nesse recorte temporal – das denominações cristãs estudadas, posto que muitos ainda professavam e praticavam ativamente o catolicismo, opondo-se, portanto, à *heresia protestante*. Entretanto, a fé reformada teve relativa aceitação entre os locais, pelo fato de estar associada diretamente ao liberalismo e às nações desenvolvidas à época, principalmente os Estados Unidos e a Inglaterra:

A sociedade brasileira, como um todo, recebeu a *nova fé* com atitudes que foram desde a acolhida alvissareira, por *liberais*, até desconfianças e conflitos abertos, por parte das elites eclesiástica e política mais conservadora. O protestantismo era visto como uma religião esclarecida por parte de certos liberais em oposição ao catolicismo. Essa também era a auto-imagem forjada pelos missionários estrangeiros, manifestada em suas prédicas e textos publicados. (SANTOS, 2004, p. 29)

Nesse ínterim, frisamos que um novo recorte se fez necessário em nosso estudo, pois buscamos compreender o panorama específico do Maranhão, nessa conjuntura, tendo em vista que o estado é palco da narrativa de nossos estudos. Portanto, abordamos o período histórico que se encerra entre o final do século XIX e início do século XX, em terras maranhenses, de modo a observarmos de que maneira ocorreu a inserção da fé protestante no estado e como esta mesma fé moldou diversas relações sociais entre os maranhenses. Devemos salientar que, no Maranhão, um panorama atípico se instaurou nesse momento: o presidente da província, Tavares Júnior, tão logo assumiu a chefia do executivo no estado, imediatamente promulgou a separação formal entre o mesmo e a Igreja, algo que foi imediatamente contestado pela administração federal, segundo nos relata Meireles (1960, p. 299):

Tavares Júnior, republicano histórico, com seis dias apenas de gestão, criou um sério caso com o seu decreto nº 7, de 23 de dezembro, por que proclamou a liberdade de culto e suspendeu todos e quaisquer pagamentos à Igreja Católica Apostólica Romana, como religião de estado que fora da monarquia. Conquanto isso fosse um dos mandamentos positivistas do novo regime, o Governo Central, ainda provisório, e temendo a grande influência e prestígio da Igreja, a tanto não se aventurara ainda, e só o faria por decreto de 7/1/1890, com as restrições e condições que se afiguraram oportunas; conseqüentemente, desaprovou com energia o ato precipitado de seu delegado aqui. E porque este, coerente com suas ideias, se recusasse a voltar atrás embora instado por Aristides Lobo e Rui Barbosa, mandou o próprio Marechal Deodoro que o comandante da guarnição, o Tenente-coronel João Luís Tavares, o proclamasse nulo, e o qual gostosamente o fez, haja vista o desentendimento já sobrevindo entre ele e o governador. (MEIRELES, 1960, p. 299)

Por conseguinte, os primeiros protestantes que aportaram em terras maranhenses encontraram aqui um panorama relativamente favorável à divulgação de seus pressupostos de fé. Santos (2004) aponta que o ano que marca o proselitismo protestante moderno no Maranhão é o de 1875 – cerca de treze anos após a chegada do missionário estadunidense Ashbel Green Simonton, fundador da Igreja Presbiteriana no Rio de Janeiro –, ainda durante o período imperial, por iniciativa do Rev. Smith, inglês que aqui havia chegado pouco tempo antes:

O primeiro missionário protestante a divulgar a fé reformada no Maranhão foi o Rev. J. R. Smith, em 1875 (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1925, p. 253-258). Seguiram neste esforço os Revs. A. L. Blackford, em 1878, e DeLacy Wardlaw, em 1882. A estratégia desses missionários foi a de realizar conferências religiosas como

formas de abrir espaços à prédica protestante. (SANTOS, 2004, p. 33)

A organização da igreja protestante no Maranhão é bastante anterior mesmo à proclamação da laicidade do Estado republicano. Tal fator pode ser explicado pela intensa relação comercial entre o estado e a Inglaterra, que desde o império promoveu intensa troca financeira e trânsito de pessoas entre os portos dos dois locais. Os ingleses, primeiros a realizarem a organização da prédica protestante no estado, já gozavam de relativa estruturação quando ocorre a proclamação da República no país. Posteriormente, os britânicos foram sucedidos por missionários norte-americanos de diversas denominações, que aportaram em solo brasileiro no período entre o final do século XIX e início do século XX. As diversas denominações protestantes que se fizeram presentes nesse momento no Maranhão também encontraram relativa aceitação entre a população. Associados à modernidade e a uma visão emancipadora dos pressupostos da fé e da livre interpretação das escrituras, os protestantes rapidamente se proliferaram entre os habitantes do país:

Era a religião representativa dos principais países do centro capitalista, como a Inglaterra, responsável pela vanguarda das mudanças no mundo oitocentista. Se não fosse acolhida com convicção, seria pela conveniência e interesse de representar parte a modernidade da época. No entanto, nos estratos médios e baixos das cidades e mesmo no campo, a fé protestante foi aceita, talvez, com outros *ingredientes* que foram além do casuísmo oportunista das elites. (SANTOS, 2004, p. 29)

Assim, analisamos especificamente os presbiterianos nesse contexto, tendo em vista que esta era a corrente religiosa professada por Josué Montello durante parte da sua vida, e que inspirou a concepção de *Os Degraus do Paraíso* (1965). Segundo Santos (2004), a Igreja Presbiteriana Independente foi ativamente frequentada por Antônio Bernardo Montello, pai de Josué e diácono da IPI, conforme observamos:

A obra de Montello, *Os Degraus do Paraíso*, retrata o período do pós-guerra no ano de 1918, na cidade de São Luís, no Maranhão. O texto literário pressupõe uma representação ou um sistema de representações historicamente elaborados pelo olhar e pela experiência pessoal de seu autor, que passou a sua infância na IPI de São Luís, onde seu pai fora diácono. (SANTOS, 2004, p. 87)

Nosso intento, portanto, é compreender como ocorreu a formação da Igreja Presbiteriana no Maranhão, suas origens e sua estrutura, tendo em vista que inspirou diretamente a obra objeto de nossos estudos. Conforme

supramencionado, a Igreja Presbiteriana do Brasil, fundada pelo missionário americano Ashbel Green Simonton, em 1862, na capital do império, faz parte de uma macroestrutura denominada igreja protestante. A diferenciação entre o protestantismo e o catolicismo ocorre desde o surgimento e a organização do protestantismo no país, face ao catolicismo já há bastante tempo estabelecido na sociedade. Com efeito, entendemos que o protestantismo poderia ser entendido não como uma denominação homogênea, de caráter único e uniformemente estabelecida no país. Pelo contrário, as várias denominações protestantes que surgiram no Brasil no início do século XIX possuíam características próprias e eram bastante diferentes entre si. Portanto, utilizamo-nos da divisão de Zabatiero (2010), para a compreensão do papel da Igreja Presbiteriana em meio às diversas denominações reformadas no Brasil:

A tipologia comumente aceita para Igrejas protestantes no Brasil as categoriza da seguinte maneira: (1) protestantismo de imigração (ou étnico), representado principalmente pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) (imigração germânica) e pela Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) (imigração britânica); (2) protestantismo de missões (representado principalmente pelas Igrejas metodistas, presbiterianas, congregacionais e batistas), fruto da atuação missionária e evangelizadora maiormente de norte-americanos da região sul dos EUA; e (3) pentecostaismos (segundo uma das disputadas tipologias do mesmo: pentecostalismo clássico, pentecostalismo carismático, e neopentecostalismo – o primeiro como fruto do trabalho missionário inicial de estrangeiros e/ou imigrantes (Assembleia de Deus, fundada por missionários suecos após um período nos Estados Unidos; Congregação Cristã no Brasil, fundada pelo missionário Luigi Francescon); o carismático, fruto principalmente da cisão de Igrejas do protestantismo de missões (com denominações tais como a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Presbiteriana Renovada, a Convenção Batista Nacional, etc.); e o último sendo fruto principalmente da “livre” iniciativa empresarial-religiosa com destacado uso da mídia para sua expansão (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo etc.) (ZABATIERO, 2010, p. 136 e 137)

Portanto, podemos resumir a fundação da denominação presbiteriana no país como sendo parte integrante de uma igreja protestante histórica e de vertente missionária. Tal definição a divisa em meio a um grupo de outras doutrinas que também foram fruto da atuação missionária no Brasil, principalmente a partir do século XX. Com isso, voltamo-nos para o ano de 1885, em que o Dr. George W. Butler dá continuidade aos esforços do Rev. Smith e outros missionários no proselitismo presbiteriano no Maranhão, segundo Santos (2004, p. 33):

Até 1893, os estrangeiros, sobretudo norte-americanos, tiveram a preponderância, marcando a primeira fase da presença presbiteriana, entre 1875 e 1893. Em 1885, estabeleceu-se no Maranhão o Dr. George W. Butler, médico e missionário, permanecendo até o ano de 1892, vindo a falecer em 1919. Butler começou sua ação missionária em São Luís em 15 de maio de 1885, reunindo-se num sobrado na Rua Grande, 69, “esquina do beco dos Craveiro”. Depois transferiu a sede das reuniões para “um grande sobrado ao pé da Sé, onde se instalou o Hotel Central” (LESSA, 1938, p. 278 *apud* SANTOS, 2004, p. 33)

Butler merece destaque em nosso estudo, pois, entre outras medidas, esse missionário foi decisivo para a organização da Igreja Presbiteriana como instituição no estado e como um grande pregador que atuou, sobretudo, nas cidades do interior, como Itapecuru e Caxias. Ainda conforme Santos (2004, p. 33):

Butler organizou o presbiterianismo em São Luís, construiu a casa de oração na Praça da Alegria e andou pelas regiões de Itapecuru e Mearim, Caxias e Alcântara, onde fez pregações religiosas. O templo na Praça da Alegria foi adquirido com sacrifício. Butler investiu recursos próprios e trabalhou como operário ao lado de outras lideranças da comunidade. Alguns membros mais abastados ajudaram com recursos, e a inauguração se deu em 26 de julho de 1887. (LESSA, 1938, p. 280 *apud* SANTOS, 2004, p. 33)

O resultado dos esforços de Butler – e diversos outros fiéis – foi a organização e a fundação, em 06 de julho de 1886, da Igreja Presbiteriana em São Luís. Na ocasião, seis pessoas foram batizadas e consideradas as fundadoras do presbiterianismo no Maranhão: Raymundo Honório e Felix Abreu (futuros presbíteros); Anastácio Silva, João Baptista de Jesus, D. Polina Jansen Tavares e D. Jesuina Galvão (SANTOS, 2004, p. 34).

A partir da fundação da Igreja Presbiteriana no Maranhão, sucedeu-se à estratégia proselitista de conversão de novos fiéis à igreja, de acordo com os pressupostos da atuação missionária. Dessa forma, Butler e outros missionários partiram em incursões proselitistas no estado, promovendo uma expansão da atuação da Igreja em algumas cidades maranhenses:

A estratégia dos presbiterianos definiu-se pelo proselitismo das elites na capital e pelo expansionismo para o interior do estado, segundo a rota das regiões do Itapecuru, Mearim e Barra do Corda. Essas eram regiões povoadas desde a segunda metade do século XVIII, acompanhando a expansão da lavoura do algodão, baseada na mão de obra escrava (PEREIRA, 2001). Butler causou reações por parte do clero católico, pelo fato de haver realizado cerimônias fúnebres de rito protestante no cemitério da Santa Casa de Misericórdia. O enterro de cadáveres era prerrogativa da Igreja Católica através dos serviços das irmandades religiosas, embora regulamentados por lei pública. As esferas dos poderes civil e eclesiástico estavam confundidas. (SANTOS, 2004, p. 34)

Convém mencionarmos, a partir da leitura de Santos (2004), que, ainda naquele período, a influência e o poder da Igreja Católica eram irrefutáveis na sociedade brasileira, e, por extensão, maranhense. As disputas e os conflitos entre Butler e o clero católico na cidade de Caxias demonstram que o catolicismo não iria permitir passivamente a atuação dos missionários reformados no país. A Igreja, buscando frear o avanço protestante no território brasileiro, historicamente católico, valeu-se de diversos mecanismos para combater e criticar a prédica protestante, tais como a imprensa e os debates acalorados entre os líderes religiosos nas publicações de cada doutrina. Posteriormente, cerca de quatro anos após a fundação da Igreja em São Luís, Butler dá lugar ao Rev. W. M. Thompson, em 1890, na liderança dos presbiterianos no Maranhão. Com a instituição presbiteriana já estabelecida na capital, Thompson adota uma estratégia proselitista voltada para o interior do estado, estabelecendo-se em Caxias e promovendo diversas pregações na cidade, conforme assevera Santos (2004, p. 35):

Em 1890, o Rev. W. M. Thompson sucedeu a Butler. Mudou-se para Caxias, em meados de 1896, ficando ali até o ano de 1902, fazendo incursões em Barra do Corda. Caxias era uma importante cidade, no interior do estado, com sua produção de algodão e de tecidos. O presbiterianismo, a exemplo e em comparação com a experiência em São Paulo (MENDONÇA, 1995), procurou acompanhar as rotas ou os focos de desenvolvimento econômico da região implantando núcleos de seguidores. (SANTOS, 2004, p. 35)

O lugar do sagrado no Brasil, nesse momento, sofre profundas transformações com o advento da República, e a Igreja Presbiteriana encontra-se em franca expansão, não apenas no Maranhão, mas em todo o território brasileiro. Nesse lapso temporal, atuam também como propagadores da fé reformada os missionários de denominações batistas, congregacionais e metodistas. Ainda durante o período que abrange o final do período imperial e início da República no Brasil, consideramos a segunda fase do presbiterianismo no estado a elevação do Rev. Belmiro de Araújo, em 1893, o pastor da Igreja Presbiteriana no Maranhão, sucedendo ao Rev. Thompson:

Entre os anos de 1893 a 1911, o Rev. Belmiro de Araújo assumiu o pastado da Igreja Presbiteriana do Brasil em São Luís, tendo sido o primeiro pastor brasileiro presbiteriano no Maranhão. No seu período, o presbiterianismo cindiu-se formando, em 1903, a Igreja Presbiteriana Independente de São Luís. A segunda fase do presbiterianismo estendeu-se, portanto, de 1893 a 1903. (SANTOS, 2004, p. 36)

A cisão da Igreja Presbiteriana mencionada por Santos (2004) ocorre em 1903, motivada por divergências doutrinárias e políticas, formando duas dissidências, portanto: a Igreja Presbiteriana Independente e a Igreja Presbiteriana do Brasil. Santos (2004, p. 41 e 42) discorre sobre essa cisma:

A Igreja Presbiteriana do Brasil cindiu-se por motivos políticos e religiosos, surgindo a Igreja Presbiteriana Independente como grupo dissidente. As questões relativas à maçonaria, ao controle do Seminário Teológico e aos conflitos entre lideranças eclesásticas nacionais e os missionários estrangeiros, oriundos do presbiterianismo norte-americano, formaram a conjuntura para a cisão. Sob a proeminência da Igreja Presbiteriana de São Paulo, o conflito chegou ao impasse e à divisão formal no sínodo realizado de 28 a 31 de julho de 1903. (SANTOS, 2004, p. 41 e 42)

Dessa maneira, observamos que o contexto em que ocorreu a formação das denominações protestantes em solo nacional foi marcado por diversos conflitos, entre as diferentes doutrinas e a Igreja Católica, entre os ramos do protestantismo no país e entre membros de uma mesma doutrina, que, não raro, romperam com as denominações de origem para formarem dissidências dentro do próprio protestantismo:

O protestantismo constituiu-se, no transcorrer do século XX, na forma de *protestantismos*, considerando o seu enraizamento e diversificação na sociedade brasileira. Este campo religioso não se configurou de forma homogênea e monolítica, mas veio a conhecer variações institucionais, teológicas e litúrgicas em suas práticas e discursos. (SANTOS, 2004, p. 85)

O resultado dessas ações promoveu um relativo enfraquecimento no número de fiéis de certas doutrinas, as quais viram seus membros se esvaírem substancialmente com os rompimentos. No Maranhão, a Igreja Presbiteriana Independente, nascida de uma cisma em 1903, contou inicialmente com 53 membros, sob liderança do presbítero José Maria de Lima, segundo Santos (2004). Porém, apesar da cisão, os presbiterianos continuaram num crescente após o início do século XX, implantando novos templos, envolvendo-se em questões relativas à educação e ao trabalho, angariando apoio das elites locais e difundindo os pressupostos da doutrina protestante no solo maranhense. Após o início do referido século, destacam-se o envolvimento dos presbíteros com o ensino secular, a expansão da atuação dos missionários e colportores nas cidades do continente e a propagação dos ideais reformados através de diversas publicações periódicas, em que eram divulgados os esforços proselitistas dos missionários e presbíteros, as querelas com os líderes

católicos, o crescimento no número de conversões e a instauração de novos templos.

Com efeito, nesse breve estudo acerca da denominação presbiteriana, objetivamos compreender em que contexto ocorreu a conversão de diversos maranhenses à doutrina reformada, para que possamos entender de que maneira os conflitos religiosos entre essa denominação e a Igreja Católica ocorrem na obra que nos propomos a analisar. *Os Degraus do Paraíso* (1965), portanto, encerra em suas páginas um romance memorial, em que podemos observar com clareza a presença do discurso presbiteriano nos dizeres de Reverendo Tobias, fruto de uma experiência vivida por Montello nessa denominação ao longo da infância. A análise desse discurso será realizada no último capítulo de nosso estudo, em que resgatamos as falas de Rev. Tobias para compreendermos de que maneira o conflito religioso é parte fundamental na concepção da obra literária.

Por fim, é fundamental frisarmos que, nesse contexto de rápida e profunda propagação de novos pressupostos de fé no país, a Igreja Católica – hegemônica e soberana no Brasil durante todo o período estudado – promoveu estratégias de combate às *seitas dissidentes de heresia protestante*, o que será objeto de nosso estudo no próximo tópico. Ademais, frisamos que, num contexto tão específico como o vivido pelos brasileiros com a chegada dos missionários reformados, as disputas ideológicas sobre qual seria a *verdadeira fé cristã* são apenas uma parte das profundas querelas entre essas denominações do Cristianismo.

3.4 A reação católica à *heresia protestante*: um jogo de ideologias

O advento da República no país provocou uma profunda transformação no panorama social aqui encontrado, redefinindo traços religiosos, étnicos, culturais e laborais na nascente república brasileira. Nesse contexto, o Estado republicano se distancia proeminentemente da Igreja Católica, adotando uma postura laica e de tolerância de cultos, algo que abalou as bases da Igreja no país, favorecendo, assim, a chegada dos missionários protestantes e a difusão das denominações reformadas:

Com a República vieram mudanças na relação Igreja e Estado, e no lugar do protestantismo na sociedade brasileira. Não somente por causa das rupturas políticas do regime, mas sobretudo, da dinâmica pela qual a sociedade passaria na viragem do século XIX para o XX. (SANTOS, 2004, p. 95)

Com efeito, pretendemos resgatar o contexto em que ocorreram os conflitos religiosos motivados pela citada postura estatal, e o modo como as querelas entre as denominações cristãs estabelecidas moldaram o pensamento dos fiéis brasileiros, na virada do século XIX. Dessa forma, frisamos que a necessária abordagem das denominações protestantes e católicas no contexto conflituoso estabelecido no início da República permite-nos a compreensão dos fatores plurais que motivaram as contendas entre essas doutrinas, cada uma buscando deslegitimar a outra, de modo a estabelecer-se hegemônica sobre as demais denominações de fé encontradas em solo brasileiro.

A República, nesse sentido, trouxe consigo um distanciamento proeminente entre as autoridades seculares e a liderança religiosa, motivado por orientações ideológicas e por uma inserção cada vez maior das denominações reformadas entre as elites, além das próprias querelas entre a Igreja Católica e algumas lideranças locais, como no Maranhão dos primórdios republicanos. Com isso, o panorama em que os primeiros conflitos surgem demonstra a luta por espaços, os jogos de poder entre as doutrinas cristãs, algo que marcou o surgimento e a difusão das denominações reformadas no país:

Os conflitos expressaram as lutas por posições, dentro do jogo de poder, no campo religioso e uma tentativa de cada uma das forças religiosas conquistar ou preservar a sua hegemonia neste campo. Mais do que conflitos doutrinários de discussões escolásticas e teológicas, as polêmicas acirradas moldaram as formas como o catolicismo e o protestantismo passaram a ser vividos no meio social. As estratégias das duas forças religiosas foram forjadas na relação de ação e reação, de uma para com a outra. (SANTOS, 2004, p. 64)

Com efeito, a ação e a reação, mencionadas por Santos (2004), farão parte do cotidiano de católicos e protestantes no Brasil e, por extensão, no Maranhão. A imediata ação dos católicos foi a de demonizar e condenar as práticas protestantes, atribuindo-lhes a alcunha de hereges, na tentativa de anular as denominações concorrentes. Paradoxalmente, os reformados se valeram das mesmas estratégias discursivas, atribuindo à Igreja Católica uma

falibilidade e uma demonização nunca antes experimentadas, elementos que marcaram os discursos e a prédica protestante, conforme Santos (2004, p. 69):

O clima da Reforma e Contra-Reforma tridentina pareceu retornar, no final do século XIX, evidentemente sob outras nuances próprias do contexto maranhense. Deram-se conflitos religiosos, agora demarcados pelas condições mais plurais e secularizadas da sociedade. Uma das posturas reproduzidas foi a da demonização do outro, no esforço de negar e anular a fé concorrente. A demonização do outro sempre foi um discurso utilizado como recurso de negação e de eliminação do concorrente, da heresia e do herege. Esta prática foi mútua entre católicos e protestantes, na história religiosa do Brasil, marcada pelas práticas de violência simbólica no campo religioso.

No panorama em que se encontram tais críticas mútuas e de grande violência simbólica, a prédica católica pautou-se na *superioridade* da Igreja, *mãe* de todas as doutrinas e verdadeira instituição de Cristo entre os homens. Podemos exemplificar com propriedade o discurso católico através da análise de um articulista caxiense, publicada em periódico de vertente romana, reproduzido por Santos (2004, p. 69):

O protestantismo foi demonizado enquanto que o catolicismo deveria ser amado, embora os protestantes não devessem ser odiados. Essa era a diferença entre catolicismo e protestantismo, na interpretação do articulista. O católico que se fazia protestante tornava-se réu de três culpas: contra Deus, contra a Igreja e contra a sociedade. Contra Deus, por causa da cobiça, como a de Lúcifer. Contra a Igreja, como se se rebelasse contra a própria mãe, que os nutriu com sua doutrina e sacramentos. Contra a sociedade, o ex-católico incorreria nos pecados da cobiça, da rebeldia e da traição. O ex-católico seria réu de três rupturas: a religiosa, pois se equiparava ao diabo na sua rebeldia; a sentimental, por ferir a própria mãe; e a cultural, por rebelar-se contra as tradições e os costumes aceitos na vida social, além de ameaçar a ordem política.

Dessa forma, observamos, primeiramente, que a Igreja não condenava os protestantes, tidos como *ovelhas desgarradas* que deveriam retornar ao seio da verdadeira congregação, mas atribuía às diversas denominações reformadas a alcunha pejorativa de seitas, heresias contra a Palavra de Deus. A estratégia romana, nesse contexto, busca resgatar as almas convertidas às doutrinas dissidentes, numa pietização do discurso romano não compartilhada pelos reformados. As disputas no campo religioso, portanto, marcam a afirmação e reafirmação dos dogmas de cada doutrina, na tentativa de forjar a superioridade de cada denominação, em detrimento das demais:

Sobrepõem-se pontos significativos da defesa católica, como a insistência na sua superioridade. A utilização verbal e oral de trechos tidos como falsificados das escrituras e os riscos das interpretações sujeitas ao livre exame eram as *armas* articuladas pela prédica protestante nas críticas depreciativas à Igreja Católica. [...] Ao mesmo

tempo em que a Igreja Católica reafirmava seus dogmas e doutrinas, bem como uma racionalidade teológica afeita a esta polêmica, o protestantismo inseria questões de ordem teológica e de práticas religiosas, que construíram outras noções, reações e relações no cotidiano religioso. Tem-se, portanto, a configuração de uma religiosidade cristã beligerante, estruturada em duas faces, com ligações históricas e teológicas comuns. (SANTOS, 2004, p. 75)

Ainda buscando reafirmar-se diante do novo contexto e da perda de subsídios com a separação do Estado, a Igreja Católica inicia um longo processo de romanização de sua estrutura, buscando aproximar-se dos pressupostos romanos, sob ordenação direta do Papa. No Maranhão, esse processo ocorreu sob o bispado de D. Antônio Candido de Alvarenga, perdurando aproximadamente 23 anos, entre 1879 e 1899. No transcorrer da romanização, a Igreja maranhense buscou resgatar a hierarquia e o rigor formal da prédica romana, condenando, nesse processo, práticas de catolicismo popular, sincretizadas a outras formas elementares de manifestação religiosa e bastante difundidas entre os maranhenses. Santos (2004, p. 97) discorre sobre esse processo:

Nas primeiras décadas da República, a Igreja “vai se europeizar e se romanizar” ainda mais, tornando-se estranha à tradição luso-brasileira popular. As elites também europeizadas foram atraídas, sobretudo depois da Primeira Guerra Mundial, levadas pelas dúvidas acerca da racionalidade capitalista liberal. No entanto, a estratégia principal da Igreja na época republicana visou diretamente as elites e não o povo. Divorciada do Estado, estava divorciada também da religiosidade vivida pelo povo em suas práticas de “muito santo e pouca missa”, das peregrinações a santuários, devoções e promessas.

A justificativa ideológica para a reorganização da Igreja fundamenta-se na necessidade dos católicos de combater práticas de um *cristianismo moreno*, advindas ainda do período colonial, algo que foi inclusive corroborado pelas doutrinas protestantes, que concordavam com os romanos acerca da necessidade de civilizar a população:

Dessa forma, não tanto o *cristianismo moreno*, advindo do período colonial, mas toda a sociedade brasileira esteve sujeita ao *acordo tácito* entre católicos e protestantes acerca da necessidade de civilizar o povo através da religião. Ora, o sentido da civilização passava pela domesticação dos corpos, a convergência das vontades sujeitas a normas religiosas como evidência primeira de que o processo civilizador fora bem-sucedido. Embora se conflitassem na arena do cotidiano religioso, catolicismo e protestantismo concordavam com pressupostos e visões comuns acerca do que seria necessário para a elevação cultural do país. (SANTOS, 2004, p. 94 e 95)

Entretanto, os pontos de confluência dos discursos religiosos findam na citada necessidade de civilizar a população. Com a chegada cada vez maior de novas denominações, principalmente através dos missionários que aqui aportaram, a Igreja Católica constantemente reafirmava sua posição hegemônica entre os brasileiros, condenando as *seitas dissidentes*, reafirmando a tradição e os dogmas católicos como fontes de salvação da alma e demonstrando sua insatisfação frente à laicidade do Estado, tida como um fator de conveniência e de cooptação das elites:

O discurso da Igreja Católica acerca do Protestantismo estava inserido na discussão em torno da liberdade de culto instaurado pela República. O calor dos debates em torno da separação da Igreja do Estado unia-se à crítica ao liberalismo enquanto corrente de pensamento político e econômico. Para a Igreja, a tolerância do liberalismo e do protestantismo era uma postura de conveniência de interesses. (SANTOS, 2004, p. 121)

Nesse contexto, a Igreja continuou bastante atuante onde a estrutura do Estado era incipiente. Os casamentos e batizados religiosos continuaram a ocorrer em cidades e povoados no interior do país, o sepultamento através das irmandades e a educação promovida por autoridades religiosas mantinham a hegemonia católica junto às camadas populares, favorecendo a manutenção dos pressupostos de fé entre os maranhenses mais carentes. As elites que controlavam o aparato público, suficientemente distantes dos problemas sociais das camadas inferiores, pouco ou nada fizeram em termos de políticas sociais que atendessem à maioria mais pobre:

Os discursos estatal e eclesiástico contrastavam-se com a realidade de uma sociedade na qual o catolicismo popular era forte e as leis e as instituições republicanas estavam ausentes. A Igreja, porém, manteve sua administração própria (casamentos, batismos) substituindo a ausência do Estado (cartórios de paz e de registro civil), favorecida pelo princípio federativo de autonomia de cada estado. (SANTOS, 2004, p. 97)

Outro fator a favorecer a supremacia católica estava na profunda difusão do Catolicismo entre os brasileiros, fator motivado pela própria constituição histórica do país, que garantiu a hegemonia religiosa dessa corrente cristã por mais de três séculos. A unidade e a tradição do pensamento católico foram fundamentais para a afirmação da soberania romana no país, frente a uma *minoría imperceptível* de protestantes:

Em suas representações, o lugar do catolicismo na sociedade brasileira estava sedimentado pela história comum da formação dessa sociedade, de sua cultura e da aliança com o Estado. Da

mesma forma, a supremacia numérica de cerca de 11 milhões e meio de católicos para meio milhão de acatólicos justificaria a permanência da Igreja como religião nacional. O clamor da *minoría imperceptível* dos protestantes, contradizia o discurso da vontade da maioria em seu poder decisivo. Neste pensamento, o catolicismo deveria continuar hegemônico no país.

Outro argumento do discurso católico referia-se às diferentes concepções de sociedade e de pensamento. O catolicismo estabelecia-se pela unidade, pela uniformidade e pela mentalidade corporativa, sobrepondo-se ao individualismo preconizado pela modernidade. O protestantismo apontava para a diversidade e a tolerância, acentuando os tons do individualismo. (SANTOS, 2004, p. 121)

Assim, apresentam-se as *armas* da denominação católica frente ao inevitável estabelecimento das novas doutrinas cristãs no país: a tradição do pensamento romano, a supremacia numérica dos católicos, a profunda relação entre a Igreja e a sociedade no país, a difusão das freguesias em diversas partes do Brasil e a atuação das irmandades religiosas em vários serviços públicos em que o Estado se omitia, além da tentativa de aproximação com as elites e a hierarquização da estrutura formal da Igreja, provenientes da romanização. As críticas dirigidas por teóricos católicos aos protestantes normalmente abrangiam elementos maiores que as diferenças doutrinárias: eram críticas tecidas contra o próprio pensamento moderno e liberal. Nesse ínterim, alguns pensadores católicos acreditavam que a modernidade advinda junto do egoísmo, da heresia e do pecado e, principalmente, do individualismo, promovia a corrupção do homem moderno, afastando-o de Deus:

As críticas da Igreja ultrapassavam o protestantismo para atingir o espírito do liberalismo e do pensamento moderno, tanto da ciência como da autonomia da razão, embaixadores do espírito protestante. Este espírito estava imbricado nas correntes de pensamento contemporâneas rejeitadas pela Igreja. A limitação da verdade religiosa, encerrada num livro cuja interpretação estava mediada pela razão, era uma concepção equivocada para a Igreja (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1981). (SANTOS, 2004, p. 122)

Em resumo, podemos estabelecer o pensamento católico a partir do discurso de superioridade e de reafirmação da tradição, frente às *seitas protestantes*. A crítica aos reformados estava imbricada na pretensa tolerância da Igreja como denominação maior a perdoar e receber novamente no seio da Igreja os *irmãos separados*. Dessa maneira, temos:

Para a Igreja, o protestantismo era um aglomerado de seitas dissidentes que se desapegaram do tronco católico. Por serem igrejas efêmeras, se subdividiam cada vez mais. A tolerância apregoada por protestantes e liberais tornava-se um discurso encobridor de práticas intolerantes por parte de países reformados e

de pensadores modernos. Mas o discurso do catolicismo migrava da crítica ao protestantismo, enquanto *seitas dissidentes* para a ideia mais conciliadora e atenuada de serem “nossos irmãos separados” que um dia retornariam ao seio da Igreja, a “nossa Mãe comum”. A pietização do discurso intentava estabelecer um campo de laços comuns a partir da história e uma abertura de quem estava numa posição acima e que poderia transigir e abrir mão de sua supremacia. (SANTOS, 2004, p. 122).

Com isso, observamos como se manifestou a reação católica à profusão do credo protestante. A disputa ideológica encerrada na máxima de qual seria a *verdadeira Igreja de Cristo* perpassou campos diversos, englobando ainda fatores sociais, políticos, econômicos e doutrinários, mas culminando sempre na tentativa de desqualificar a fé reformada como legítima doutrina cristã. A intolerância manifestada por diversos praticantes do Catolicismo, entretanto, não coadunou com o discurso oficial de tolerância às *seitas efêmeras*, posto que diversos conflitos – incluindo confisco de Bíblias, apedrejamento de Igrejas e fiéis e críticas abertas nos veículos de imprensa – foram extensamente observados em nossos estudos. Os conflitos, portanto, constituem um viés ideológico que desconsidera a origem comum das denominações cristãs em estudo, a crença no mesmo Deus, e o reconhecimento de Jesus Cristo como Seu filho e único salvador da humanidade.

Com efeito, as denominações protestantes que aportaram em solo brasileiro, no transcorrer do século XIX, firmaram-se também a partir do discurso opositor e de crítica à doutrina católica, posto que a prédica protestante considerava diversos sacramentos da doutrina católica heresias à *Palavra de Deus*, a qual deveria ser interpretada livremente, em detrimento da leitura guiada das Escrituras realizada pela Igreja. A discordância entre as visões acerca da Bíblia marca o primeiro ponto de conflito entre as denominações cristãs no Brasil:

No processo de implantação do protestantismo no Brasil, os “colportores” (distribuidores de Bíblias) tiveram um papel destacado, e são vários os episódios de confronto dos missionários protestantes com autoridades e leigos católicos por causa da leitura e, mesmo, da posse de um exemplar da Bíblia. A história do protestantismo no Brasil é marcada, então, pelo confronto com a interpretação católica da Bíblia, e não menos pelos embates entre denominações protestantes por causa da Escritura. De modo especial, acima até das diferenças doutrinárias definidas bíblica e teologicamente, está a questão da autoridade da Bíblia e do modo correto de interpretá-la. (ZABATIERO, 2010, p. 136)

Frisamos que a leitura e a interpretação das Escrituras são fatores fundamentais à compreensão das querelas ocorridas na obra montelliana. Reverendo Tobias e Padre Galvão representam, em nossa leitura, frentes antagônicas a divergirem acerca da *correta* interpretação da Palavra, fator que analisaremos com maior profundidade em nosso último capítulo.

Além das diferentes abordagens acerca das Escrituras a dividirem católicos e protestantes no campo doutrinário, havia ainda um outro fator, ainda mais proeminente entre os reformados e que se manifestava nos discursos, nas práticas e principalmente nas críticas tecidas à igreja romana: a noção de *hierarquia* intrinsecamente atrelada ao protestantismo a permear o imaginário popular. A doutrina protestante, comumente associada ao moderno, ao liberalismo e à noção de superioridade, promoveu a diferenciação entre ambas as doutrinas cristãs, a partir da associação entre o catolicismo e um pensamento de atraso e inferioridade:

A posterior noção de hierarquia entre católicos e protestantes, decorrente da vinculação entre protestantismo e cultura anglo-saxônica, respectivamente, entre catolicismo e cultura latina, não só irá fomentar o anticatolicismo protestante, mas introduzirá um antagonismo no próprio campo protestante, no que se refere à relação entre protestantismo e cultura. Enquanto o chamado protestantismo de imigração se empenhará na preservação da suposta pureza de sangue, combatendo, por exemplo, a miscigenação racial, o protestantismo de missão atribuirá à propagação do protestantismo um caráter civilizacional, não necessariamente vinculado à ideia de Estado ou Nação cristã, mas na medida em que concebe a chamada evangelização, até mesmo dos adeptos do catolicismo, como estratégia de integração subordinada dos povos colonizados à cultura anglo-saxônica. (WIRTH, 2010, p. 33)

Assim, enquanto o catolicismo buscava a concepção de unidade e tradição para manter sua hegemonia, os protestantes que aportaram no país carregavam consigo uma profunda necessidade de civilizar o país através da religião, em meio a uma população imersa em práticas consideradas insubordinação à Palavra de Deus e que necessitavam da iluminação dos reformados para alcançar a verdadeira edificação espiritual. Convém mencionarmos que tal edificação do espírito latino estava atrelada à ideia de que o protestantismo praticado em terras brasileiras jamais alcançaria os mesmos patamares dos norte-americanos e europeus, haja vista que mesmo dentro do próprio protestantismo, a noção de hierarquia perpassava as formas

de culto aqui praticadas e aquelas que eram difundidas entre os europeus e americanos:

Esse imaginário hierárquico confere ao protestantismo latino-americano um caráter subordinado e ambíguo desde a sua origem. Se por um lado se espera incutir nas comunidades locais as chamadas “virtudes fundamentais anglo-saxônicas”, por outro, esta socialização jamais será plena, pelo caráter natural da suposta inferioridade dos “povos fracos”. (WIRTH, 2010, p. 41 e 42)

A noção de que o catolicismo e a cultura latina, de modo geral, estavam associados à certa fraqueza do caráter latino promoveria o difundido proselitismo protestante, observando que, apenas através da conversão do povo brasileiro, haveria a transformação cultural necessária à própria evolução da nação:

Daí podermos relacionar a constituição do protestantismo com a modernidade e suas transformações. A cidade caminhava para modernizar-se, pondo em cheque as tradições e os costumes. O discurso racionalizado parecia mais adequado a este momento. O catolicismo representaria o mundo deixado para trás pela velocidade das mudanças. Não somente ele, mas os estilos de vida desde a boemia, passando pela economia e a gestão pública. (SANTOS, 2004, p. 90)

As estratégias dos reformados, através de pregações e venda de Bíblias – a figura dos colportores, nesse contexto, foi de fundamental importância para a propagação das prédicas protestantes – eram pautadas, portanto, em pontos comuns a todas as doutrinas, as quais possuíam como maiores divergências doutrinárias com o catolicismo:

Comum a todas essas denominações [protestantes] é a autoridade exclusiva da Bíblia em matéria de fé, a salvação como obra exclusiva da graça de Deus, a explicação racional da fé como tarefa fundamental da elaboração teológica e a secularização do conceito de vocação, que transforma a eficácia profissional de cada crente num testemunho público de sua fé. (WIRTH, 2010, p. 34)

Estabelece-se, portanto, um elemento primordial à pregação protestante: a salvação da alma através da graça. As penitências e as promessas, comumente associadas a um catolicismo popular, são desconsideradas pelos protestantes, que se baseiam nas Escrituras para promover uma verdadeira mudança de paradigma em termos de fé e salvação. A atuação dos pregadores, nesse contexto, pautava-se numa demonstração pública do amor à Palavra, acima de tudo, e da divulgação da *verdadeira fé* àqueles que se encontravam em pecado. Esse mesmo amor e a necessidade de civilização da população marcaram a difusão das doutrinas protestantes entre os brasileiros,

algo que serviu de base para a implantação das diversas doutrinas reformadas no país:

A gênese do protestantismo esteve marcada, sobretudo, por uma atitude de amor a Deus e às suas obras; um amor incontido e apaixonado, muitas vezes até extremado e inconsequente, mas fundamentalmente, devotado ao Criador e às suas criaturas. Esse *carisma* inicial condicionaria, de maneira quase plena, sua *performance* teológica, e sua inserção social. Assim, pois, a alternativa protestante contribuiu, primeiramente, com a renovação da teologia, recuperando aquelas realidades ontológico-metafísicas que, a partir de então, traduziriam a essência do protestantismo na forma do trinômio fé-Bíblia-igreja (com a Igreja sempre ao final) e que buscaram na arqueologia da fé judaico-cristã as máximas da teologia reformada já tão decantadas: *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura*, *solus Christus* – verdadeiras *contribuições espirituais* ao patrimônio da identidade protestante no mundo. (CAVALCANTE, 2010, p. 55)

Em resumo, observamos que os conflitos entre as doutrinas cristãs estudadas são marcados pelo modo como se manifestavam os pressupostos de fé, como ocorria a interpretação das escrituras e como deveria ocorrer a *jornada civilizatória* do país, orientada pela correta doutrina. Nesse campo de tantas divergências, ficam marcadas as fissuras dentro do próprio catolicismo – romanização em oposição às práticas do catolicismo popular – e do protestantismo – cismas religiosos, hierarquização do protestantismo praticado no país, etc. –, a figurarem como elementos fundamentais à constituição do que poderia ser considerado uma identidade cristã autêntica, algo que marcou o imaginário do homem moderno no início do contexto republicano, e que se manifesta nas visões de fé abordadas na obra montelliana.

Nesse contexto antagônico, as marcas doutrinárias e os pressupostos que unificam o pensamento cristão são, intencionalmente ou não, deixados de lado, reforçando-se a diferenciação do *outro* como marca identitária. Assim, a difusão dos caminhos da fé cristã legítima seria determinada pela capacidade de cada doutrina em se adaptar aos novos tempos, em promover uma experiência religiosa autêntica e em garantir a salvação da alma como norte doutrinário. Santos (2004, p. 186) discorre sobre as marcas comuns entre as denominações cristãs:

Embora em posições diferentes e concorrentes no campo religioso, católicos e protestantes faziam parte do mesmo campo e estavam sujeitos aos mesmos elementos ideológicos que estruturavam o campo religioso. Daí que a polêmica, o antagonismo, os conflitos e as mútuas acusações foram embates entre adversários, mas com perspectivas comuns não reconhecidas conscientemente.

Por fim, frisamos que o contexto religioso encontrado no Brasil e que serviu de inspiração para a produção da obra *Os Degraus do Paraíso* (1965) deixou profundas marcas no imaginário popular, permeando a constituição do pensamento de gerações e mantendo-se como fator de grande relevância, mesmo após o lapso temporal mencionado. A unidade do pensamento cristão, acima de doutrinas e correntes ideológicas, é um patamar utópico e praticamente impossível de ser atingido, haja vista que normalmente os ataques e conflitos são marcas do pensamento religioso e a tolerância e a aceitação são pontos de pouco ou nenhum debate entre os fiéis no país.

4 OS DEGRAUS DO PARAÍSO: UM ROMANCE ESCRITO SOB A ÉGIDE DOS CONFLITOS RELIGIOSOS

[...] em cada romancista, há um leitor de romance – o leitor de seu próprio romance, visto que é ele o primeiro a tomar contato com aquilo que lhe aflora ao lume do processo de criação literária. (MONTELLO, In: *Diários Completos*)

*Os Degraus do Paraíso*³ (1965) resgata em seu enredo elementos até então pouco abordados entre os autores de literatura no Brasil: os conflitos religiosos entre diversas doutrinas, o protagonismo feminino no seio de uma sociedade marcadamente patriarcal, as instituições oficiais e o seu papel no seio social, o comércio e os tipos sociais marginalizados, além de uma rica descrição do ambiente citadino a servir de palco para a narrativa. Dessa maneira, não apenas a obra aborda com propriedade uma perspectiva ainda hoje evidente no campo social brasileiro – as doutrinas cristãs retratadas são constantemente protagonistas de conflitos e disputas na atualidade –, mas resgata elementos identitários dos personagens, discorre sobre a constituição da capital maranhense como espaço literário e, por fim, constrói a figura da Morte como ente narrativo.

Nesse contexto, o último capítulo de nosso estudo busca a análise do romance *Os Degraus do Paraíso* (1965), escrito por Montello a partir de 1959⁴, e reeditado em sua versão final, publicada pela primeira vez em 1965. Dessa forma, buscamos, no tópico primeiro, a constituição de uma breve biografia do autor, de modo a compreender como Montello transitou entre as doutrinas que constituem a narrativa e o modo como elas influenciam decisivamente o desenrolar dos fatos na obra, segundo Santos (2004, p. 89):

Em sua obra, dentro da reconstrução do espaço, das mudanças, das posturas sociais, das etiquetas e dos diálogos, Montello reproduziu o intenso conflito religioso vivido, sobretudo, pelas personagens femininas da narrativa. Tanto o protestantismo como o catolicismo são representados nos sucessivos diálogos e falas dos personagens, assim como pela descrição dos gestos, do vestuário, das posturas, da arrumação do ambiente doméstico, enfim, da própria *mentalidade* religiosa oposta uma à outra.

³ Ao nos referirmos à obra neste estudo, optamos por relacioná-la ao ano de publicação de sua primeira edição, entretanto, nas citações e análises, utilizamo-nos da 5ª e última edição, publicada em 1986.

⁴ Podemos situar a concepção de *Os Degraus do Paraíso* logo após a publicação de outra obra de grande relevância para o cânone montelliano: *A Décima Noite* (1959), e antes de outra narrativa fundamental, *Cais da Sagração* (1971). Essa fase de intensa produção literária coincide com outras diversas atividades a constituírem o cotidiano de Montello, entre os anos 50 e 60, conforme o próprio nos relata em seus diários.

Posteriormente, abordamos a figura da *Morte*, como ente narrativo e protagonista *n'Os Degraus*, para discutirmos, em seguida, a construção da capital maranhense como uma personagem que exerce, metaforicamente, o protagonismo na narrativa montelliana. Ademais, ressaltamos nos tópicos posteriores a constituição ideológica de cada personagem a figurar no embate estabelecido na narrativa: Padre Galvão, Mariana, Cristina, Morena, Cipriana, Reverendo Tobias e Ernesto, além de Dr. Luna, cada um figurando como representante de determinadas correntes religiosas presentes no enredo, ou mesmo da sua ausência.

4.1 Josué Montello: uma vida entre doutrinas

Josué de Sousa Montello (1917-2006), filho de Antônio Bernardo Montello e Mância de Sousa Montello, nasceu em São Luís, numa casa simples, de duas janelas e uma porta rente à calçada, num sobrado entre as ruas dos Afogados e do Pespontão, segundo nos relata em suas memórias:

Nasci a 21 de agosto de 1917, em São Luís, numa casa que ainda hoje existe, na esquina da Rua dos Afogados com a Rua do Pespontão. Casa simples, de duas janelas e uma porta, rente à calçada. Entretanto, minhas primeiras lembranças – como os quadros com versículos bíblicos, nas paredes das salas e dos corredores – têm outro cenário: o da casa da Rua dos Remédios, 331, onde passei minha infância e juventude, e de onde saí, adolescente, num time de futebol, para continuar meus estudos em Belém. (MONTELLO, 1986, p. 1)

Com efeito, a relação entre Montello e a igreja já estava determinada antes mesmo de seu nascimento, à medida que seu pai, diácono da Igreja Presbiteriana Independente de São Luís, desejava que o filho lhe seguisse os passos e se tornasse um pregador:

As horas de lazer de meu pai eram consagradas à Bíblia, ou aos livros de polêmica religiosa que constituíam o principal acervo de sua pequena biblioteca. Seu sonho, desde que casara, era ter um filho varão, que ia ao ministério de Deus. Nasceu-lhe primeiro uma menina. Depois outra. Outra mais. E quando, já no quinto parto de minha mãe, a parteira inglesa que a assistia, Miss Lory, deu a meu pai a notícia de meu nascimento, foi com estas palavras que me anunciou, na voz fanha que eu gostava de ouvir, e provocar, quando menino:

– *É um pregador.* (MONTELLO, 1986, p. 3)

Após o parto de Josué, sua mãe ainda teria outros três filhos, dentre os quais, uma, Elizabeth, teve a vida tolhida ainda na adolescência, vítima da

mesma doença que havia ceifado também uma tia e um primo de Montello: a tuberculose. Em seus *Diários Completos* (1998), Montello fornece-nos mais detalhes acerca do episódio de seu nascimento, ao qual podemos acrescentar ainda que a parteira inglesa que realizou todos os partos da família Montello, *Miss Lory*, foi homenageada por Montello em *Os Degraus do Paraíso* (1965), com seu nome na parteira que deu a luz ao pequeno Teobaldo, filho de D. Mariana. Ademais, observamos a relevância da confissão religiosa entre os Montello, desde a mais tenra idade:

22 de outubro de 1957

O grande sonho de meu pai era ter um filho pastor. E como, na família, só nasciam mulheres, era ele a teimar, sempre com uma nova menina no berço, e eu a me esquivar, do outro lado da vida, como à espera de que meu pai mudasse o seu sonho.

Afinal, no quinto parto de minha mãe, a boa *miss Lory*, parteira inglesa que me recebeu neste mundo, deu-lhe a boa nova, quando ele ia e vinha, ao comprido da sala, ansioso:

- *É um pregador.*

Meu pai foi buscar a garrafa de vinho do porto e os cálices, no impulso da emoção. Entretanto, como queria ver para crer, levou o candeeiro até junto do berço, examinou-me sério, compenetrado, em seguida pôs o candeeiro no mármore da cômoda. E chamando *miss Lory*, levou-a para a varanda:

- *Venha comigo.*

Deu-lhe um livro de hinos, abriu na página apropriada, abriu por sua vez o seu, e ambos cantaram, dando graças ao Senhor. (MONTELLO, 1998, p. 501 e 502)

Dessa maneira, a fé reformada iria, posteriormente, constituir parte relevante na formação de Montello. Acostumado desde cedo às leituras religiosas e ao estudo bíblico – Montello nos relata, em *Confissões de um romancista* (1986), ter gravado na memória todos os nomes dos livros bíblicos, do Antigo e do Novo Testamentos –, é na biblioteca de seu pai que Montello irá despertar o interesse pela escrita, a partir da leitura de diversas obras religiosas que lhe chegavam às mãos:

6 de junho de 1963

Eu tenho a infância e a juventude marcadas pela formação protestante.

O gosto da leitura, que cedo madrugou em mim, levou-me a ler as três fileiras de livros religiosos da pequena estante onde meu pai, na minha casa, guardava a Bíblia. Esses livros me colocaram no tumulto da polêmica que, há quatro séculos, separava protestantes e católicos, com recíprocas intolerâncias e muitas fogueiras de permeio. (MONTELLO, 1998, p. 711)

Sobre sua infância, Montello afirma que pairava sobre seus ombros o peso da designação religiosa determinada por seu pai:

Para pregador da palavra de Deus, eu teria de ser criado. Na família, ninguém ignorava este meu destino. Minhas rebeldias eram mais do que uma reação de adolescente – constituíam um desapontamento. Talvez o maior, o mais profundo, o mais doloroso da vida de meu pai. (MONTELLO, 1986, p. 3)

Ainda na adolescência, Montello vive uma difícil e dolorosa experiência, em que também se vê acometido pela tuberculose, no mesmo período em que resolve deixar a Igreja Presbiteriana:

Não experimentei apenas a angústia da morte, mas a certeza de sua gradativa aproximação. Quanto tempo ainda teria de vida? Um ano? Alguns meses? Para que se ajuíze melhor a consciência dessa angústia, basta dizer que, pouco antes tinha ocorrido a ruptura religiosa que me levaria a escrever, na dedicatória de *Os Degraus do Paraíso*: “À memória de meu pai, Antonio Bernardo Montello, diácono da Igreja presbiteriana Independente de São Luís do Maranhão, a quem devo esta lição de liberdade: que eu próprio escolhesse o meu caminho até Deus”. (MONTELLO, 1986, p. 3)

Após meses recolhido em um sítio na Estrada do Anil, tendo por únicas companhias sua mãe e vários livros, Montello, enfim, recupera-se da doença que quase lhe ceifou a vida. Nesse ínterim, reafirma sua escolha de deixar a IPI, contrariando as expectativas de seu pai e buscando, por si próprio, os desígnios de fé que desejava professar. Os motivos que o levaram a deixar a Igreja Presbiteriana são descritos pelo próprio Montello em suas *Confissões* (1986, p. 3):

A ortodoxia protestante, extremamente rígida por esse tempo, sobretudo no ramo seguido por meu pai, não se ajustava à minha natureza. A leitura da Bíblia, revelando-me atrocidades e rigores, desorientava-me. Como aceitar de boa sombra o capítulo 19 do *Livro dos Juízes*⁵, no Velho Testamento? Mais de uma vez, na Escola Dominical, fiz sentir minhas discordâncias ao pastor, até que, uma tarde, meu pai, chamando-me a um canto da varanda, me desobrigou das idas à igreja:

– *Eu vou orar todas as noites, para que Deus te faça voltar.*

⁵ O capítulo 19, do Livro de Juízes, a que Montello faz referência, narra a história de um levita que habitava os montes Efraim e que tomou para si uma concubina, da cidade de Belém. Após diversos percalços durante a viagem, o levita decide passar a noite em Gibeá, intentando partir pela manhã. Os homens da cidade foram ao local onde o levita estava hospedado, arrancaram-lhe a concubina e ainda a filha do idoso que lhes deu abrigo e as violentaram durante toda a noite. Ao amanhecer, observando sua concubina morta diante da porta após ter sido violentada pelos homens da região durante a madrugada, o levita a leva para casa e parte seu corpo em doze pedaços, os quais enviou a todas as regiões de Israel. (Adaptado de: **Bíblia – Nova Versão Internacional**. Disponível em: <https://bit.ly/2Z6ldLs> Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.)

Após se recuperar, Montello dirige-se a Belém, onde conclui seus estudos e inicia suas atividades na escrita. Sua passagem por Belém nos rende ainda a inspiração para o personagem Ernesto, descrito nos *Diários* (1998) como um tipo malandro que era frequentador assíduo da boemia paraense. Entretanto, como várias vezes nos relata em seus escritos, Montello nunca copiou um personagem diretamente da vida real para seus romances. Ele antes mantinha a essência do caráter, mas desconstruía totalmente o tipo, para reconstruí-lo em sua obra:

Nunca transferi da vida real para o texto literário, intencionalmente, as figuras e os dramas de meus romances ou de minhas novelas. Se a vida real constituiu, em alguns casos, o ponto de partida, ou a sugestão inicial, minha imaginação se encarregou de transfigurá-la, com os recursos que tirou de si mesma. (MONTELLO, 1986, p. 16)

Ainda sobre o processo de composição das personagens e da própria trama do romance, Montello destaca que não se baseou em nenhuma inspiração real para a construção dos personagens religiosos da obra. O autor, em suas *Confissões* (1986), reafirma que a construção dos tipos presentes na obra ocorreu de forma livre das influências do real, partindo apenas de suas próprias idealizações. Nesse contexto, cabe destacarmos ainda a predileção do autor pela adoção de São Luís como palco de sua prosa:

Não copieei uma só das figuras de meu convívio na Igreja Presbiteriana Independente de São Luís. Essa transposição servil da vida real, que faz do romance uma reportagem, com as limitações impostas pela fidelidade da cópia, não se ajustava ao meu processo de composição. Eu aspirava à criação como recriação da realidade, no plano dos personagens, sem prejuízo da subordinação natural à fixação da cidade de São Luís, novamente erigida como cenário de romance. (MONTELLO, 1986, p. 25)

Posteriormente, Montello muda-se para o Rio de Janeiro, onde se estabelece definitivamente. Nesse momento, começa uma intensa fase de produção intelectual, aliada ao serviço público – Montello conquistou vaga no Ministério da Educação aos 20 anos, após aprovação de sua tese por banca avaliativa –, resultando numa nomeação posterior à Academia Brasileira de Letras, aclamada unanimemente pelos imortais. Nessa conjuntura de intensa produção literária, nas mais diversas esferas, atemo-nos a *Os Degraus do Paraíso* (1965), desde sua concepção à recepção do público. Nessa esteira, devemos mencionar que a experiência vivida por Montello, em meio às

doutrinas cristãs, fez surgir o conceito de um romance que discutisse os riscos do fanatismo religioso.

Assim, sobre o argumento do romance que idealizara, Montello afirma que a ideia de falar sobre a religião advém, em grande parte, de sua própria experiência no seio do protestantismo, migrando posteriormente para o catolicismo:

Criado em meio protestante, como se viu, eu tinha comigo, pela experiência duplamente vivida, um tema ficcional importante, ainda não incorporado à temática da literatura de língua portuguesa. Não me colocava diante dele em posição polêmica. O que eu pretendia era exprimir o lado patético de uma conversão ao protestantismo, espelhando ao mesmo tempo a vida austera e rígida, quase monacal, que essa conversão traria consigo. (MONTELLO, 1986, p. 24)

Com efeito, a concepção de *Os Degraus do Paraíso* (1965) é tida como de grande inspiração autobiográfica, tendo em vista a própria formação montelliana. Após a cisão com o protestantismo, Montello converteu-se ao catolicismo e professou essa doutrina até o fim de seus dias. De profundas marcas psicológicas e de grande impacto social, o romance se inicia num rascunho feito às margens de uma manchete de jornal, de acordo com o autor:

Assim nasceu o meu quarto romance, *Os Degraus do Paraíso*. Lembro-me de que a frase inicial da narrativa eu a escrevi na subida da serra. Parei o carro no acostamento, rabisquei-a por cima de um cabeçalho de jornal. E nesse mesmo dia, à noite, fui puxando o fio do romance. (MONTELLO, 1986, p. 25)

A ideia de *Os Degraus do Paraíso* (1965) surgira muito antes de sua publicação, precisamente em 1959, logo após o lançamento de *A Décima Noite* (1959). Nessa fase de intensa produção literária, Montello idealiza um romance situado na capital maranhense que abordasse os desígnios de fé, mas partindo de um esboço, que deveria ser lançado antes da publicação do romance. Em nossos estudos, contudo, observamos que o esboço não chegou a ser publicado:

18 de fevereiro de 1959

Aos poucos vou compondo, de mim para mim, o novo romance, com base em minha experiência protestante. Oscilo entre estes dois títulos: *Os degraus do paraíso* e *O campo das lágrimas*. Minha tendência é pelo primeiro. (MONTELLO, 1998, p. 574)

O esboço, intitulado *A Porta do Inferno*, permanece inédito até os dias atuais, observando ainda que o próprio Montello não afirma ter incorporado esse rascunho ao bojo de *Os Degraus do Paraíso* (1965), entretanto, em seus *Diários* (1998), Montello afirma:

21 de fevereiro de 1959

Há dias venho trabalhando no esboço do novo romance, que deve anteceder *Os degraus do paraíso* e a que dei o título de *A Porta do inferno*. Escrevo-o com a melhor fluência; as páginas se sucedem, mas ao fim de cada novo capítulo, é como se alguém me dissesse, ao pé da orelha:

- *Deixa esse livro.*

Continuo teimando. Hoje, escrevi de manhã e de tarde, decidido a continuar escrevendo à noite. De repente, consigo arrematá-lo, sustando-lhe a ação. Escrevo o derradeiro capítulo, e vou levá-lo ao João Condé, para os seus Arquivos implacáveis, como quem põe no batente da porta alheia o filho enjeitado. (MONTELLO, 1998, p. 575)

Dessa maneira, a escrita de *Os Degraus do Paraíso* (1965) se desenvolve ao longo de aproximadamente cinco anos, tendo o primeiro capítulo sido concluído somente três anos após a concepção da narrativa. Acerca do tempo transcorrido na elaboração do primeiro capítulo, o próprio Montello discorre em seus *Diários* (1998), além de reafirmar a ideia que mantinha sobre a relação entre a realidade e o romance:

19 de janeiro de 1962

Concluí o primeiro capítulo de *Os degraus do paraíso*. Tenho a impressão de haver encontrado, depois de sucessivas experiências malogradas, o rumo certo do romance.

Frequentemente, a fluência da escrita não corresponde à fluência da narrativa. Esta vem por si, impondo a sua forma. Ao contrário dos narradores que primeiro desorientam o leitor, para depois puxarem o fio do romance, quero ser claro e objetivo, desde as primeiras linhas de minha história.

Nunca parto de figuras reais para compor um romance. Tudo tem de ser imaginado. Se tomo um tipo do mundo real, desfiguro-o gradativamente, até que o transfiguro.

Realizo o caminho contrário de muitos narradores: em vez de recorrer à realidade para compor minha ficção, quero que minha ficção se transforme em realidade. (MONTELLO, 1998, p. 670 e 671)

Nesse momento, Montello – já devidamente consagrado como autor e ocupando cargos de relevância para o poder público – realiza viagem oficial a São Luís, em que participou de sessão solene na Academia Maranhense de Letras. Na ocasião, o autor apresenta, em seus *Diários* (1998), sua visão sobre a importância da memória na construção da trama romanesca. Revisitando lugares de sua infância, passeando por ruas e largos de São Luís, o autor reconstrói o palco da narrativa com excelência, prezando por uma verossimilhança não compartilhada por outras esferas do romance, a exemplo dos personagens, fazendo com que apenas a cidade permanecesse como um elemento narrativo fiel à realidade em sua obra:

4 de março de 1962

No largo do Carmo. Olho a esquina da rua do Sol com a rua do Egito. Era ali o Café Excelsior, com o velho Lobão, de cabeça branca, por

trás do balcão estreito, rodeado de altos espelhos. Num deles, vi o cavalo do Ernesto, com o dono na sela, vermelho, queimado de sol, brandindo o chicote de vime na anca da montaria, para tentar obrigá-la a transpor a porta exígua, do lado da rua do Egito, enquanto os fregueses se afastavam, deixando as mesas, com receio de que o animal irrompesse por ali, erguendo as patas dianteiras.

De todos os personagens do romance, Ernesto é o único que tirei da vida real para a narrativa. Transfigurei-o, dei-lhe vida mais intensa, sem perder, contudo, os traços essenciais de seu modelo. (MONTELLO, 1998, p. 674 e 675)

5 de março de 1962

Da janela de meu quarto de hotel, olho a avenida Maranhense, que se alonga na direção do Palácio dos Leões.

Continuo a pensar nas novas cenas de *Os degraus do paraíso*.

Por trás do hotel fica o prédio da rua de Nazaré onde a Chicó tinha o seu prostíbulo: é lá que vou situar o capítulo em que Ernesto perde o dinheiro do dote da filha que vai ser freira. Estive ali pela manhã. Pareceu-me ver à porta, gordo, baixo, corado, o engraçadíssimo Lobão, de violão em punho, já alto, por entre os floreios de sua invenção.

Na volta, como ainda fosse cedo, desci a rua do Sol, na direção da rua da Cruz, e bati no sobrado da esquina, cenário principal do romance. Ainda bem que fui reconhecido pela senhora que atendeu ao rumor de minhas palmas. Disse-lhe que ali estava para rever as dependências do sobrado na condição de romancista. Como leu *A décima noite*, autorizou-me a subir os dois lanços da escada. Gentilíssima. Pude reconhecer que a casa corresponde à que eu tinha na memória.

À saída, disse-me a senhora, com receio da insistência de meus olhos:

-Só lhe peço que não me ponha no romance. (MONTELLO, 1998, p. 675)

Assim, na escrita do romance, o autor vai, aos poucos, criando uma narrativa, que, como o mesmo descreve, ganha vida própria, sai do controle de sua pena e toma suas próprias rédeas. Nesse contexto, Montello prossegue na elaboração do plano de ação do romance, criando as intrincadas teias de relações entre os personagens, as suas próprias jornadas individuais dentro da narrativa e seus desfechos, algo que marcou profundamente a própria essência do autor, que nos fala sobre o episódio da morte de Morena:

5 de maio de 1962

Redobro de esforço, escrevendo e reescrevendo cenas e capítulos: quero que *Os degraus do paraíso* correspondam a uma nova etapa na minha obra de romancista. Vou conduzindo o tema com extrema vigilância, para que não se desfigure em caricatura nem resvale em panfleto excessivo. Sei que estou compondo o romance do fanatismo religioso, com a mais intensa experiência pessoal, recolhida ao longo de minha infância e juventude. Creio que vou vencendo as dificuldades de meu caminho, certo de que, ao concluir o livro, voltarei a refundi-lo, com a preocupação de não me repetir.

Hoje, tive de suspender a pena, por alguns momentos, enquanto ia à janela espiar olhando a rua. A emoção da cena acelerou-me o coração. Quando tornei a segurar a caneta, o suor ainda me descia

das têmporas. É a pobre da Morena que me faz ficar assim. (MONTELLO, 1998, p. 678 e 679)

E o que nunca havia ocorrido comigo, ao longo da redação de meus romances, afinal aconteceu, quase ao fim de *Os Degraus do Paraíso*: a cena da morte de Morena, isolada no seu quarto, a penetrar no outro lado da vida com a sensação de que as ondas lhe cobrem o corpo na orla da praia, eu a escrevi com os olhos molhados, sentindo que a emoção me punha e dilacerava. Algumas vezes parei a pena para enxugar os olhos. (MONTELLO, 1986, p. 25)

Por fim, Montello menciona que concluiu o derradeiro capítulo da narrativa na simbólica data de 30 de dezembro de 1962. O ano seguinte traria   lume uma extensa revisão de cada detalhe do romance, tal qual era comum   produção romanesca montelliana. O processo de revisão, adaptação e correção da obra durou cerca de três anos, entre a finalização do manuscrito e a publicação da primeira edição:

30 de dezembro de 1962

Toda a manhã debruçado sobre esta mesa, às voltas com o derradeiro capítulo de *Os degraus do paraíso*. O fecho do livro, com a Mariana sentada ao órgão, eu o vejo com absoluta nitidez; chego mesmo a ouvir o hino que ela toca, sentindo que, ali, vai ao encontro do filho morto. Mas tudo isto é apenas o esboço do romance. Tenho de voltar a este texto, dias seguidos, meses seguidos, até que a narrativa ganhe a harmonia de seu desenvolvimento natural.

Por enquanto, estas centenas de folhas manuscritas são apenas o borrão do romance. A sua primeira forma. Com as figuras delineadas. Sem a teatralidade que lhes dará movimento na unidade da ação. Terei de viver por um ano ou dois com estes personagens na imaginação e na memória, a ponto de distingui-los pela voz e pelo ru o dos passos na escada. (MONTELLO, 1998, p. 695)

Acerca do complexo trabalho de revisão promovido por Montello – em que o próprio autor já dissera ter modificado por completo um de seus romances, mantendo-lhe apenas as frases inicial e final –, Brandão (1979) discorre sobre a preocupação especial do autor com a linguagem utilizada em suas obras, mas não se restringindo a essa, e perpassando também uma profunda análise do contexto histórico, da paisagem, dos aspectos históricos a permearem a narrativa, entre outros:

Com Aluísio, ainda, o autor de **Os Degraus do Paraíso** tem um cuidado extremo na composição de seus livros. Já vimos como eles envolvem pesquisas históricas. As personagens deixam entrever um trabalho intenso de convivência, de maturac o lenta. Porém, o ângulo mais importante dessa lapidação minuciosa pelo artista d -se ao nível da linguagem. Terminada a etapa da primeira escritura – montado já o corpo da narração – vem a tarefa de rever, remanejar, manipular, encontrar o termo exato, em que, como declara ele mesmo, um instrumento indispensável   o dicionário. (BRANDÃO, 1979, p. 93)

A afirmação da crítica acerca do teor autobiográfico do romance em estudo é corroborada frequentemente por Montello em diversas passagens de seus diários, entrevistas e ensaios publicados à época do lançamento da primeira edição de *Os Degraus do Paraíso* (1965), mas, mesmo durante o período de revisão do romance, o autor já indicava ser essa uma de suas obras-primas:

20 de julho de 1963

Revisão vagarosa de *Os degraus do paraíso*, confirmando a impressão de que vou deixar nesse livro minhas páginas mais sentidas e trabalhadas. (MONTELLO, 1998, p. 718)

5 de novembro de 1965

[...] Se eu conseguir erguer todo o conjunto de romances a que me proponho, e que estão dentro de mim, na minha imaginação e na minha memória, ver-se-á que *Os degraus do paraíso* fazem parte de um todo harmonioso, ajustado à sua forma e ao seu tempo. (MONTELLO, 1998, p. 829)

Após a publicação da primeira versão, em 1965, e que contou com o prefácio do imortal Tristão de Athayde, Montello acrescentou ainda o posfácio, nas edições posteriores, do ex-presidente e seu amigo, Juscelino Kubitschek. O romance, portanto, agraciado com dois prêmios⁶, marcou profundamente a carreira de romancista do autor, não apenas pelas críticas positivas que recebeu e pela observação própria de que *Os Degraus* (1965) marcavam um profundo amadurecimento em sua carreira literária, mas por um episódio guardado por Montello como maior expressão do impacto de sua obra junto ao público. Dessa forma, narra o autor:

9 de outubro de 1966

Dois fatos importantes, ligados à publicação de *Os degraus do paraíso*. Primeiro: avisou-me Peregrino Júnior que o Pen Clube acaba de conceder-me o seu Prêmio de Romance. Quanto ao segundo, trata-se de uma emoção diferente, que me foi proporcionada por uma leitora, numa churrascaria de Laranjeiras, aonde Yvonne e eu tínhamos ido almoçar.

No trecho do romance, uma das filhas de Mariana, Cristina, vai ser freira na Bahia, desapontando a mãe, que se converteu ao protestantismo. De seu convento, em Salvador, a freira escreve à mãe, todas as semanas, uma longa carta. A mãe, nos dias certos, aguarda a carta. Recebe-a, e vai pô-la na papelaria, sem abrir o envelope. Anos e anos o gesto se repete. Recebe a carta e vai colocá-la entre as outras, sempre fechada. Mesmo depois que está sozinha, no velho sobrado da rua do Sol, esquina com a rua da Cruz.

⁶ *Os Degraus do Paraíso* (1965) foi agraciado com dois prêmios concedidos ao autor: Prêmio Fernando Chinaglia, da União Brasileira de Escritores, em 1965; e Prêmio Luísa Cláudio Souza, do Pen Clube do Brasil, em 1967.

Eu já me preparava, no restaurante, para pagar minha despesa quando vi a senhora à minha frente:

- *É Josué Montello? Permite-me que o cumprimente? Sou sua leitora. Acabo de ler Os degraus do paraíso. Parabéns.*

Deixou alongar-se uma pausa, com a minha mão na sua mão. E como se vencesse uma nova resistência de sua timidez:

- *Quando acabei de ler seu romance, fiquei com uma curiosidade muito viva. Como é que eu faço para ler as cartas que a Cristina mandou para d. Mariana?*

Superpondo-me à emoção, prolonguei a ficção do romance:

- *Continuam fechadas, minha senhora. Se as abrirem, serei avisado. E tratarei de publicá-las.*

E a senhora, aceitando a ficção como verdade:

- *Só quero agora que não demore. Não imagina a ansiedade com que ficarei esperando a publicação dessas cartas.* (MONTELLO, 1998, p. 878 e 879)

Dessa forma, Montello continuaria a publicar intensamente, ao longo de quase cinco décadas, sagrando-se um dos escritores mais versáteis e mais ativos de seu tempo. Além de sua vertente romancista, o autor nos deixou um extenso legado em diversas outras áreas, do teatro à literatura infanto-juvenil, o que demonstra a riqueza de seus escritos. Com a publicação de *Os Degraus do Paraíso* (1965), Montello inicia sua jornada pela epopeia⁷ maranhense, característica de seus escritos, que foi antecedida por *A décima noite* (1959), e se sucedeu por *Cais da Sagração* (1971), *Os tambores de São Luís* (1975) e *Noite sobre Alcântara* (1978), a figurarem como as sagas romanescas a possuírem o Maranhão como palco das narrativas.

Josué Montello faleceu no Rio de Janeiro, em 15 de março de 2006, às vésperas de completar sua nona década de vida. O autor, que foi casado com a bibliotecária D. Yvonne Montello, desde 1962 até seu falecimento, deixou duas filhas, cinco netos e três bisnetos, após uma longa vida dedicada à escrita. Sua biblioteca e diversos itens de seu acervo pessoal hoje ocupam a Casa de Cultura Josué Montello, mantida pelo Governo do Estado do Maranhão, na Rua das Hortas, nº 327, mesmo sobrado em que o próprio Montello se hospedava em suas visitas à terra natal.

⁷ A professora Zanela, em sua tese citada anteriormente, atesta que a saga romanesca de Montello, a ter palco no Maranhão, constitui-se como uma grande epopeia, devido à construção dos enredos das obras citadas, em que cada um dos romances resgata a própria jornada do herói de Mariana, de Mestre Severino, de Natalino e de Damião, cada um, herói imperfeito de sua própria jornada.

4.2 A Morte metafórica e a morte real: o protagonismo enquanto *ser*

O presente tópico, que tem por objetivo maior a análise da metáfora da Morte na obra *Os Degraus do Paraíso* (1986), do autor maranhense Josué Montello, visa descrever como a figura da Morte paira para além da simples *não-existência* ou *fim da existência* – tal qual nos é apresentada por diversas correntes filosóficas –, mas essa transcende o espaço material da percepção humana, possuindo existência que vai além da concepção humana de tempo, tendo em vista sua inexorabilidade diante da própria essência.

Assim, o presente estudo foi dividido primeiramente, de modo a buscarmos a compreensão do conceito de metáfora para Ricoeur (1994; 2005), para, em seguida, discutirmos sobre a figura da Morte e as relações que dela derivam com as sociedades humanas, para que seja desenvolvida a análise do protagonismo metafórico da Morte na obra de Montello. Conforme poderemos observar, a Morte estabelece profundos laços e manifesta-se de maneiras distintas no aparelho social, portanto tende a ser um ente temido, respeitado e de grande apelo dentro das sociedades, em específico, a presente na cidade de São Luís do início do século XX, lapso temporal em que ocorre a narrativa da obra. Portanto, para efeito de análise da figuração da Morte no texto literário, fez-se necessário que observássemos primeiramente o conceito de metáfora, tendo em vista a própria concepção metafórica da Morte na obra, tal como se apresenta no tópico que se segue.

4.2.1 A Metáfora Viva e sua relação com a linguagem, segundo Paul Ricoeur

Os primeiros estudos do filósofo francês Paul Ricoeur acerca do conceito de metáfora datam de 1975, quando sua produção se volta para as análises da linguagem e a compreensão das narrativas. Nesse momento, Ricoeur visa compreender como a metáfora se constitui enquanto figura, através de “um deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras; sua explicação deriva de uma teoria da substituição” (RICOEUR, 2005, p. 9). Para tanto, o estudioso retorna aos clássicos gregos – em especial à *Poética*, de Aristóteles –, pois “Foi ele, com efeito, quem definiu a metáfora para toda a

história posterior do pensamento ocidental, sobre a base de uma semântica que toma a palavra ou o nome como unidade básica” (RICOEUR, *idem*, *ibidem*).

Assim, segundo o autor, a metáfora apresenta-se como uma *estratégia de discurso*, que preserva e desenvolve o potencial criativo da linguagem, uma vez que seu lugar não se situa apenas no nível lexical ou fraseológico, nem mesmo no discursivo, “mas na cópula do verbo ser. O “é” metafórico significa a um só tempo “não é” e “é como” (RICOEUR, 2005, p. 14). Ricoeur discorre ainda sobre a concepção de metáfora na retórica grega, levando em consideração que as figuras do discurso se relacionam intimamente com a metáfora, mas esta não se limita à retórica, tendo, também, seus usos alicerçados no campo da poética, de acordo com Aristóteles. Assim, temos, como primeira observação, o fato de que a metáfora não se limita à elocução, à *arte do bem-dizer*, antes tece redes de sentidos que se espalham e se difundem também na poética, a saber:

Ora, a metáfora tem um pé em cada domínio. Ela pode, quanto à estrutura, consistir apenas em uma única operação de transferência do sentido das palavras, mas, quanto à função, ela dá continuidade aos destinos distintos da eloquência e da tragédia; há, portanto, uma única *estrutura da metáfora*, mas duas *funções*: uma função retórica e uma poética. (RICOEUR, 2005, p. 23)

Essa diferença entre as funções metafóricas para os gregos traduz uma oposição ainda mais fundamental, no nível da *intenção*, uma vez que se objetivava, com a retórica, a argumentação, a prova. A poesia, por sua vez, nada tem a provar, pois seu modo de representar as ações humanas por meio da ficção já encerra sua intencionalidade. Com efeito, n’A *Poética* (1969), Aristóteles traduz a metáfora a partir do conceito:

A metáfora é a transferência para uma coisa do nome da outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para o gênero da outra, ou por analogia. (ARISTÓTELES, 1969 *apud* RICOEUR, 2005, p. 24)

Assim, ao compreender que a metáfora é algo que ocorre ao *nome*, Aristóteles orienta a história poética e a retórica da metáfora por séculos, na filosofia ocidental. Além disso, o pensador grego define a metáfora em termos de movimento, o que significa que “a *epiphorá* de uma palavra é descrita como uma sorte de deslocamento de... para...” (RICOEUR, 2005, p. 30). Em outras palavras, Aristóteles considera como metáfora toda *transposição de termos*, o

que vai além da simples acepção de figura de linguagem, reconhecendo a metáfora como um empréstimo, em que o sentido emprestado se opõe ao sentido próprio, ou seja, o sentido que originariamente pertence a certas palavras.

Destarte, Aristóteles chegou à conclusão de que se recorre à metáfora quando há a necessidade de preenchimento de um determinado *vazio semântico*, no qual a palavra emprestada toma o lugar da palavra própria ausente, se esta existe. Com efeito, ao nos depararmos com a necessidade de completarmos a significação de nossos discursos, constantemente recorremos à metáfora como forma de encerrarmos o sentido do que se intenciona dizer, ou, de acordo com as palavras de Ross, “*Metaphor consist in giving the thing a name that belongs to something else*”⁸ (RICOEUR, 2005, p. 33).

Essa atribuição de diferentes nomes às coisas, ou mesmo o deslocamento de um nome a outra coisa ou contexto, levou a uma quebra da ordem já instituída na linguagem, tendo em vista que o sentido dos discursos é estabelecido por um jogo de relações, que se materializam numa ordenação linguística, uma estrutura lógica previamente definida em acordo implícito. A metáfora proporcionou tal quebra, de modo que ocorreu uma violação no jogo de sentidos – o que pode ainda ser interpretado como uma reescrita da própria realidade – conforme revela Ricoeur (2005, p. 38):

A metáfora surge em uma ordem já constituída por gêneros e por espécies, e por um jogo já regado de relações: subordinação, coordenação, proporcionalidade ou igualdade de relações. O segundo fato é que a metáfora consiste numa violação dessa ordem e desse jogo: dar ao gênero o nome da espécie, ao quarto termo da relação proporcional o nome do segundo, e reciprocamente, é simultaneamente reconhecer e transgredir a estrutura lógica da linguagem.

Com a definição do domínio da metáfora enquanto figura de linguagem, surge-nos a inevitável conexão desta com a comparação, que tem em sua essência a intenção de associar um termo, um objeto, um nome, etc. com outro. A metáfora, entretanto, não deve ser vista como uma espécie de “comparação reduzida”, pois aquela não está subordinada a esta, mas o contrário, conforme observamos em:

Se, formalmente, a metáfora é um desvio em relação ao uso corrente das palavras, de um ponto de vista dinâmico, ela procede de uma aproximação entre a coisa a nomear e a coisa estranha à qual ela

⁸ A metáfora consiste em dar a algo um nome que pertence a outrem. (Tradução nossa)

empresta o nome. A comparação explicita essa aproximação subjacente ao empréstimo e ao desvio. [...] Aristóteles assinala **a subordinação da comparação à metáfora**. (RICOEUR, 2005, p. 43, *grifo nosso*).

Assim, chegamos à observação de que a comparação necessita, de antemão, de dois termos que possam ser associados igualmente presentes no discurso, já que essa figura de linguagem torna explícita a associação, o que pode ser entendido como o fato de que a presença de ambos os elementos e do elemento comparativo tornam a comparação uma espécie de metáfora desenvolvida. Isso, segundo Ricoeur, acarreta uma certa perda de dinamismo na utilização da comparação. Ainda, torna a metáfora superior à comparação, conforme aponta o autor:

[...] é essa mesma virtude de elegância que Aristóteles atribui a superioridade da metáfora sobre a comparação: **mais sintética e mais breve** que a comparação, a metáfora surpreende e dá uma instrução rápida, e é nessa estratégia que a surpresa, acrescida à dissimulação, desempenha um papel decisivo. (RICOEUR, 2005, p. 60)

Por fim, podemos afirmar que o poder do enunciado metafórico consiste em “redescrever uma realidade inacessível à descrição direta”. (RICOEUR, 1994, p. 11). Ou seja, sua “inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica, por meio de uma atribuição impertinente [...]” (RICOEUR, 1994, p. 9).

Portanto, para atingirmos a totalidade da compreensão dos enunciados metafóricos, é necessário e fundamental que compreendamos também os lugares que as palavras são capazes de ocupar nos discursos, os jogos de sentidos que derivam das diversas utilizações da metáfora e, por extensão, do jogo de sentido metafórico estabelecido entre *o que é* e *o que é como*. Assim, objetivamos compreender como a morte se insere na obra de Montello enquanto uma personagem metafórica, surgindo de diferentes maneiras, associada a diferentes situações, de modo que sua presença no enredo se dá pela imanência de seu ser. A Morte surge assim como um ente, uma metáfora que se materializa nos enunciados em diversas situações, que empresta seu sentido para os discursos e assim, constantemente, torna-se matéria.

Arthur Schopenhauer, importante pensador alemão, analisa a relação humana com a própria figura da Morte, em sua obra. Nesse sentido, no tópico seguinte, buscaremos compreender como a Vontade, segundo o autor,

mantém uma centelha em cada ser vivo, mantendo-o neste mundo a partir da própria força que o motiva a viver.

4.2.2 Schopenhauer e o “otimismo” diante da Morte

Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um dos mais importantes pensadores alemães da era moderna, por ter deixado, em sua vasta obra, um legado que contempla, entre outros, as razões para a própria existência humana, determinada pelo que ele chamou de *Vontade*. Sua *Magnum opus* foi *O Mundo como vontade de representação* (1818), em que a máxima “Viver é sofrer” foi inserida, pois o autor considera que a Vontade é a raiz metafísica da conduta humana, ao mesmo tempo em que essa é a fonte de todos os males. Considerado por muitos um autor pessimista, Schopenhauer foi fortemente influenciado pela filosofia kantiana, pois retoma os conceitos de Kant de distinção entre os fenômenos e a coisa tal qual nos aparece, o que nos leva à conclusão de que a coisa em si jamais poderia ser objeto do conhecimento científico, uma vez que sua essência não pode ser apreendida pela ciência humana.

Em *Metafísica do amor e da morte* (2000), Schopenhauer discorre especificamente sobre a maneira como o homem se entrega aos prazeres, de modo a satisfazer sua própria necessidade de perpetuação, além da relação intrínseca que o homem possui com a própria existência e o seu findar. O autor considera, antes de tudo, que a morte não pode ser considerada um oposto, uma ausência da vida, pois essa seria uma etapa complementar, uma extensão da vida humana:

A morte não é o oposto da vida, mas um acontecimento complementar que a define. O homem, como vida, é um ser para a morte. Refletir sobre esta é lançar luz sobre o viver e a natureza íntima das coisas, do mundo em geral como reflexo especular da Vontade, mero ímpeto cego para a existência. (SCHOPENHAUER, 2000, p. XIV)

Afirmar que a Vontade é a materialização do ímpeto humano é atribuir à existência dos seres humanos o condicionamento à Vontade, em que essa determina os caminhos que o homem deve trilhar em busca de sua perpetuação. Entretanto, esse pensamento pessimista é contestado pelo próprio autor, que tem sua obra considerada de um *otimismo prático*, pois

acredita que nossa existência não finda com a morte, mas somos perpetuados de maneiras diversas, através da transmissão de matéria – “Na natureza, nada se perde, tudo se transforma.” – e, da continuação de nossa Vontade a permear a existência de outrem, ou seja, nosso legado:

Na verdade, com sua metafísica da morte pretende nos apresentar uma filosofia do consolo, mostrar-nos o "lado positivo da coisa" (os termos são dele), para assim encarmos tranquilamente o sucumbir corporal, pois neste não perdemos a nossa essência e sempre estaremos de volta. (SCHOPENHAUER, 2000, p. XXI)

Assim, é necessário que conceituemos o que seria a Vontade, aquilo que nos mantém, que garante que continuemos a existir após o fim de nossa matéria, pois a Vontade se constitui na máxima que rege os seres e se integra à própria natureza. É a Vontade que nos mantém vivos e que nos faz capazes de perpetuarmos nossa espécie, pois o indivíduo se esvai, mas sua Vontade continua a viver nos demais de sua espécie, até que todos retornem à natureza, reiniciando, assim, o ciclo da vida:

Daí se segue que aquilo que em nós unicamente é capaz de temer a morte e que unicamente a teme, a Vontade, não é atingida por ela; ao contrário, aquilo que é atingido e de fato sucumbe é o que, segundo a sua natureza, não é capaz de temor algum, bem como não é capaz, em geral, de nenhum querer ou afeto, e, por isso, indiferente com respeito ao ser ou não-ser, vale dizer, o mero sujeito do conhecimento, o intelecto, cuja existência consiste na sua relação com o mundo da representação, isto é, com o mundo objetivo, do qual é o correlato e com cuja existência a sua, no fundo, se unifica. Se, portanto, a consciência individual não sobrevive à morte, sobrevive, ao contrário, aquilo que unicamente se rebela contra ela: a Vontade. (SCHOPENHAUER, 2000, pp. 122 e 123)

Observamos, portanto, que a Vontade, ou a centelha de vida que existe em nós, não é condicionada pelo temor à morte. Ao contrário, esta não se limita ao ser ou não-ser. O autor vai além, ao observar que a Vontade continua a existir, mesmo com o fim da vida. As sociedades não deixam de existir devido à morte, seus traços são preservados e transmitidos a outros povos. No inverno, com o cair das folhas, as árvores também não estão mortas, pois, com o advento da primavera, a floresta irá ressurgir verdejante novamente. O ciclo presente na natureza se perpetua, dada a Vontade que se manifesta nele:

Há uma única essência cósmica, a Vontade presente indivisa em cada particularidade, rejuvenescendo a cada nascimento. Se o organismo desaparece, não desaparece o seu íntimo. É certo, tudo se demora só um instante e corre para a morte: plantas, animais, homens. A morte ceifa sem parar; no entanto, malgrado isso, é como se não fosse assim. As plantas sempre verdejam, os insetos sempre zunem, os homens sempre estão aí em viçosa juventude, também os

povos sempre estão aí, embora mudem os seus nomes. (SCHOPENHAUER, 2000, p. XX)

Sempre e por toda parte o círculo é o autêntico símbolo da natureza, porque ele é o esquema do retorno. Este é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e de seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 84)

Diferentemente, a consciência humana, ou o intelecto, nas palavras do autor, tende a sucumbir perante a morte, pois sua relação com o mundo finda tão logo sua existência chega ao fim. O que nos surge, nesse momento, é o questionamento sobre o que determina o fim da existência de nosso consciente. Schopenhauer (2000) afirma que tão logo se encerre a atividade cerebral, o ser humano deixa de ser. Sua consciência se esvai, mas sua Vontade permanece, como podemos observar:

Por conseguinte, se a consciência desaparece com a morte, desaparece ao mesmo tempo qualquer vestígio de algo capaz de perceber uma coisa ruim. Enfim, arremata o filósofo, “não é a parte cognoscente de nós que teme a morte, mas exclusivamente a nossa coisa-em-si” a Vontade de vida. (SCHOPENHAUER, 2000, p. XVI)

Os animais, mesmo desprovidos de razão, também têm de alguma maneira a Vontade em si, pois o temor à morte independe do conhecimento ou da razão. Essa centelha que habita os seres é considerada pelo autor como o oposto da Vontade, pois enquanto aquela se ocupa com o temor, a fuga da morte, essa vai garantir que a vida continue:

De fato, o temor da morte é independente de todo conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo. Esse temor da morte a priori é, entretanto, justamente apenas o reverso da Vontade de vida, que nós todos somos. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 62)

De fato, não é essa parte cognoscente de nosso eu que teme a morte, mas é unicamente da Vontade cega que provém a fuga mortis [fuga da morte], que preenche todo vivente. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 67)

Mas o que torna a Morte tão temível? O que nos leva a nos apegarmos à vida ante qualquer situação? Schopenhauer (2000) explica que a destruição de nosso organismo, o findar de nossa consciência demonstram ser nossos maiores temores. O não-ser acaba por se revelar o maior dos temores, pois nossa existência chega ao fim, nossa consciência se esvai e o que nos resta é o desconhecido. Nas palavras do autor:

[...] o que torna a morte tão temível para nós não é tanto o fim da vida, pois isso não pode parecer a ninguém como particularmente

digno de receio; mas antes a destruição do organismo: porque este é a própria Vontade de vida que se expõe como corpo. Mas essa destruição nós a sentimos efetivamente só nos males da doença, ou da idade: ao contrário, a morte mesma, para o sujeito, consiste apenas no momento em que a consciência desaparece, na medida em que cessa a atividade do cérebro. (SCHOPENHAUER, 2000, pp. 68 e 69)

Também a morte violenta não pode ser dolorosa; mesmo feridas graves via de regra quase não são sentidas, mas só depois de algum tempo, e frequentemente só são notadas por seu aspecto exterior: elas são rapidamente mortíferas; assim a consciência desaparecerá antes dessa descoberta: caso matem lentamente, é como em outras doenças. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 69)

As afirmações anteriores, além de demonstrar o fato citado – acerca da finitude de nosso organismo – também são relevantes para que possamos compreender como a Morte, ou o Fim, manifestam-se de maneiras adversas na natureza. Para o autor, a destruição de nosso organismo pode ocorrer de maneira gradual, lenta, tendo em vista que podemos ser acometidos por uma doença, que pouco a pouco irá ceifar nosso corpo e nossa consciência, ou mesmo pela idade, que vai tolhendo a consciência humana. Entretanto, no que diz respeito às mortes violentas, temos que a consciência se esvai antes mesmo da percepção do fato. Em um acidente, por exemplo, é possível que nossa consciência se finde antes mesmo que percebamos o que ocorreu, o que implica que nossa centelha, ou nosso intelecto, não são capazes de identificar a Morte caso esta seja instantânea.

Os fatos ora discutidos fazem-nos refletir sobre como a sociedade em que vivemos lida com a finitude de nossa consciência. Os caminhos que adotamos vão do mais completo ceticismo quanto ao não-ser até a total entrega ao divino em busca de uma perpetuação da consciência no plano metafísico. Schopenhauer também se debruçou sobre tais questões, observando que os filósofos erraram ao atribuir ao intelecto a ideia de eterno:

Todos os filósofos erraram, ao terem posto o metafísico, o indestrutível, o eterno do homem no intelecto: ele está exclusivamente na Vontade, que é completamente diferente dele e é unicamente originária. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 117)

A religião e o divino também têm espaço nas leituras do filósofo, que determina algo fundamental acerca de diversas correntes: todas elas buscam a conexão da consciência humana com o eterno. A diferença entre as vertentes religiosas presentes nas sociedades modernas está situada principalmente no modo como cada uma interpreta a manutenção da consciência. O Cristianismo,

por exemplo, acredita que a consciência humana pode se estender para o além-mundo, perpetuando-se no plano espiritual. Outras religiões acreditam que vivemos um ciclo no qual nossas consciências se perpetuam nesse plano, constantemente ressurgindo no ciclo da vida, como podemos observar:

Enquanto os cristãos se consolam com o reverse num outro mundo, no qual a gente se reencontra e de súbito se reconhece como uma pessoa completa, naquelas outras religiões o rever-se já está agora em processo, mas incógnito. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 132)

De resto, no cristianismo, no lugar da transmigração das almas e da expiação por meio desta de todos os pecados cometidos numa vida anterior, entra em cena a doutrina do pecado original, isto é, da expiação pelo pecado de um outro indivíduo. Ambas as doutrinas identificam, e por certo com tendência moral, o homem existente com um outro que existiu anteriormente: a transmigração das almas diretamente, o pecado original indiretamente. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 137)

Dessa forma, podemos refletir sobre a maneira como o Cristianismo lida com a manutenção de nossa existência consciente, tendo em vista essa ser a doutrina religiosa presente na obra literária em análise. Com efeito, os discursos acerca das variadas correntes cristãs na obra confluem para um mesmo ponto: a vida eterna no plano metafísico.

4.2.3 A Morte como um Ente Metafórico na obra *Os Degraus do Paraíso*

Tendo por base o anteriormente citado, observamos que a metáfora contribui decisivamente para a quebra do jogo linguístico estabelecido. Ela consiste, prioritariamente, em atribuir a uma coisa o nome de outra, instituindo um paralelo entre entes completamente diferentes entre si no plano semântico. Observamos ainda que a Morte é uma extensão da totalidade da vida, não o seu fim, e que a relação dos homens com ela ocorre de maneiras diversas, ao passo que, em determinadas doutrinas religiosas, acredita-se que ocorrem sucessivas reencarnações, ou retornos ao plano em que estamos atualmente, de modo a continuar o ciclo natural estabelecido pela Natureza e pela Vontade. A Morte, assim enxergada, torna-se um ente presente na obra literária. Essa, no plano narrativo, tem materialidade, substancialidade. Dita as regras da conduta social, é caprichosa, escolhe a quem tomar sem fazer distinção entre novos e velhos, ricos e pobres. No enredo da obra *Os Degraus do Paraíso*

(1965), a Morte chega devagar, acompanhada pela gripe espanhola⁹, que dizima incontáveis cidades no início do século XIX, assim temos:

Até que uma noite, no começo de outubro, a Morte entrou de manso pelas ruas tortas que se esgueiram para o mar, escondida no corpo de um marujo de olhos em brasa e andar gingado. Dias depois a cidade lhe sentiu a presença sinistra, os primeiros esquifes roxos que saíram das casas do meretrício para o cemitério, à noite, sem acompanhamento, sob o olhar das lívidas lâmpadas elétricas. (MONTELLO, 1986, p. 21)

A partir desse fatídico momento, a Morte passa a fazer parte do cotidiano dos habitantes da cidade de São Luís, sempre à espreita, aguardando o momento de ceifar mais uma vida. Com efeito, a presença da Morte na narrativa dita as regras das relações entre os personagens, motivando cada um de uma forma particular e, ao mesmo tempo, impondo sua vontade e sua presença no sobrado da Rua da Cruz:

Além do aspecto físico, as relações dos personagens se sustentam pela morte. Teobaldo morto é a união da família. A imagem do menino com o qual não se consegue competir (do ponto de vista das irmãs), ou que morreu em sua inocência quando tudo que queria era servir a Deus (para Mariana), ou da morte que gera oportunidade de reintegração ao lar (para Ernesto), ou, ainda, arregimentação de uma nova alma (para o reverendo Tobias). À medida que a narrativa transcorre, o ato de morrer se torna cada vez mais sublime, menos físico, do brutal e inesperado atropelamento de Teobaldo à catarse de Mariana. (AMORIM, 2008, p. 26)

É nesse momento, segundo Schopenhauer (2000), em que o suicídio surge como uma alternativa humana à vontade da Morte. Ao acreditar ser dono do próprio destino, senhor de sua consciência, o ser humano, quando se depara com situações extremas – como a doença ou a invalidez, por exemplo – recorre ao suicídio como uma espécie de autoafirmação, de uma última tentativa de ter o controle sobre a própria vida. O homem não pode controlar os fatores que lhe são externos, como a gripe ou um mal súbito que lhe tolhe os sentidos, mas pode escolher quando e como vai partir deste plano, segundo

⁹ A pandemia de Gripe Espanhola, ou ainda *Influenza A* (1918 – 1919), dizimou milhões de pessoas à época. De grande propagação e alta taxa de mortalidade, a doença dizimou quase que a totalidade de diversas cidades no globo, chegando ao Brasil a bordo de navios vindos da colônia francesa de Dakar. De acordo com Taubenberger e Morris (2006):

An estimated one third of the world's population (or ≈500 million persons) were infected and had clinically apparent illnesses during the 1918–1919 influenza pandemic. The disease was exceptionally severe. (TAUBENBERGER E MORRIS, 2006, p. 15).

[Estima-se que um terço da população mundial (ou 500 milhões de pessoas) foram infectadas e tiveram sintomas clinicamente aparentes durante a epidemia de Influenza (1918 – 1919). A doença era excepcionalmente severa.] (TAUBENBERGER E MORRIS, 2006, p. 15). [tradução nossa]

essa lógica. Essa *alternativa* ou opção em tirar a própria vida não pode, de maneira alguma, ser interpretada como a recusa, a supressão da Vontade, mas sua afirmação. Paradoxalmente, recorre-se ao suicídio, no enredo, quando se deseja viver, quando o medo de perder a própria vida leva a esse fim. Schopenhauer (2000) afirma, então:

Em suma, é preciso recusar a vida. Esta recusa poderia ser o suicídio? De modo nenhum. O suicídio suprime o indivíduo, não suprime a vida, o querer-viver universal. Melhor ainda, longe de ser sua negação, é uma das suas mais enérgicas afirmações. Quem se suicida só nega a vida sob certas condições: já não pode viver sem sua bem-amada, sem seus bens, sem sua posição social etc., mas quer a existência feliz. Afirma, pois, com uma rudeza selvagem a vontade de viver. Cessa de viver unicamente porque não pode cessar de querer e porque já não pode afirmar-se de outra maneira. (SCHOPENHAUER, 2000, p. XXXIV)

Nos *Degraus do Paraíso* (1965), não raro, buscou-se o suicídio como última demonstração de Vontade, de consciência diante da inevitabilidade da Morte, logo nos primeiros momentos em que a doença se espalha pela cidade, em que a fuga também foi um recurso derradeiro na tentativa de manterem-se vivos. Entretanto, a Morte os segue, faz-se presente quando tentam fugir do ambiente urbano ou se manifesta num tiro de revólver direcionado à própria têmpora, ou ainda as cordas de uma rede a servirem de instrumento para dar cabo à própria vida:

Quem podia dispor de um abrigo no interior da ilha, nas casas de sítio ou nas palhoças de beira de estrada, tratara de fugir da Morte. E a Morte não raro acompanhava os fugitivos, aparecendo-lhes de repente na Maioba, no Anil, na Jordoa, em São José de Ribamar, e obrigando os sobreviventes a novas fugas para lugares ainda mais apartados. Na Rua dos Afogados, um senhor louro tinha-se atirado da janela do mirante, depois de gritar que estava doente. **E não fora esse o único caso do medo da Morte, a impelir ao suicídio.** Um oficial da Polícia, sentindo-se febril, encostara o cano da arma na cabeça e dera ao gatilho, diante dos companheiros estupefatos. Um funcionário do Tesouro, gripado havia dois dias, amanhecera enforcado na escápula da rede. E mais de um corpo amanhecera boiando na orla da Praia do Caju. (MONTELLO, 1986, pp. 46 e 47, grifos nossos)

No Cristianismo, acredita-se em uma vida eterna, num plano diferente do que vivemos – doravante, plano terreno –, pois os pecados que nos prendem a essa existência foram extirpados da humanidade pelo filho de Deus. Assim, a fé dos seres humanos seria o mecanismo de entrada, no plano espiritual, numa espécie de Paraíso, em que o homem se vê frente a frente com o divino. Com efeito, Schopenhauer (2000) observa que o Cristianismo

reproduz o ciclo natural da Vontade em sua essência, uma vez que, apesar de perdoados os pecados cometidos numa vida anterior, o *pecado original* permanece, e a nova vida se inicia já com esse fardo. Cabe então ao homem a retidão de suas ações e o arrependimento pelos pecados para que sua alma seja salva, mas, ao findar sua consciência nesse plano, outras vidas continuarão, e dessa continuidade, temos a perpetuação do ciclo de *pecado-redenção-pecado*, conforme citado:

De resto, no cristianismo, no lugar da transmigração das almas e da expiação por meio desta de todos os pecados cometidos numa vida anterior, entra em cena a doutrina do pecado original, isto é, da expiação pelo pecado de um outro indivíduo. Ambas as doutrinas identificam, e por certo com tendência moral, o homem existente com um outro que existiu anteriormente: a transmigração das almas diretamente, o pecado original indiretamente. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 137)

Durante o período de maior atuação da Morte na cidade, momento em que a epidemia ceifava dezenas todos os dias, aqueles que professavam a doutrina protestante mantinham-se cada vez mais envoltos em sua fé, praticando sua doutrina, confirmando assim que se cumprisse a vontade divina. O que pode ser observado abaixo:

Na cidade alarmada, durante o período mais agudo do medo da Morte, Abigail se mantivera serena, certa de que nada lhe aconteceria. Se acontecesse, era essa a vontade do Altíssimo. (MONTELLO, 1986, p. 94)

Diante disso, compreendemos que antes de apegarem-se à vida no plano terreno, conforme anteriormente dito, os cristãos – aqui, sem distinção entre doutrinas – buscam a edificação espiritual que possa lhes garantir a eternidade no Paraíso, ao lado de entes queridos e do próprio Deus. Entretanto, Schopenhauer (2000) observa que a religião surge para suprir a necessidade humana de permanência da Vontade, pois, ao reconhecer-se como ser finito, cuja existência tem princípio, meio e fim, o homem se vê preso a um ciclo alheio à sua vontade e que lhe dita as regras de existência. Dessa forma, a relação entre a Morte, a Vontade e a religião, ou o metafísico, torna-se intrínseca e inexorável. Portanto, cabe ao homem compreender a importância de sua existência, a contribuição que pode dar ao plano no momento em que vive, para que se viva da melhor maneira possível.

Somente no momento no qual a vida se torna um fardo difícil de ser carregado, ou quando não temos a mesma Vontade, motivada por fatores

diversos, é que desejamos o fim. A Vontade então nos é um peso, um sofrimento constante que somente a Morte pode expiar, pois já não somos capazes de descobrir o que nos motiva a viver. Quando isso ocorre, a Morte se torna nosso escape ou a única saída para o sofrimento constante que é a vida. Entretanto, nem sempre somos capazes de determinar o fim de nossa própria vida, conforme anteriormente destacado. Assim, aguardamos que a idade ou as enfermidades sejam as responsáveis por dar cabo à nossa vida. Na obra, observamos como o sofrimento motivado pela perda de um filho transforma-se, aos poucos, no sentimento de revolta pela própria vida, e o médico, responsável por salvar a vida da personagem, torna-se objeto de desprezo e ódio:

– E por que o senhor não deixou que eu morresse? Se pensa que me fez um favor, cuidando de mim nesta doença, está enganado. Mil vezes morrer, ouviu? Mil vezes morrer! Ao senhor é que devo o tormento de continuar neste mundo sem meu filho. (MONTELLO, 1986, p. 123)

Na mesma esteira, é relevante citarmos que uma das figuras centrais na obra, D. Mariana, vê a morte do filho como aquilo que lhe tolhe a Vontade por completo. Em sua jornada neste plano, D. Mariana considera o suicídio como escape à realidade que lhe massacra a cada dia, encontrando na fé o consolo que não pôde buscar na morte. A conversão ao protestantismo, nesse caso, ocorre em virtude de um relativo pragmatismo da personagem em acreditar que somente a doutrina protestante seria capaz de aproximar-lhe do filho perdido, no plano espiritual. A religião, nesse contexto, serve como o instrumento que lhe reacende a Vontade, mas, tomada pelo fanatismo que vai se incrustando em sua personalidade, a personagem vai, gradativamente, perdendo a mesma Vontade que outrora possuía. A Morte, portanto, serve como um consolo à vida de sofrimento, conforme mencionado:

– Deixe-me em paz, já lhe disse... Quero ficar só... Por favor, não me atormente... Eu não posso mais viver... A vida para mim é insuportável... Já sofri muito.... **Se Deus não me der a morte, hei de buscá-la... com minhas mãos...** (MONTELLO, 1986, p. 97, grifos nossos)

É precisamente nesse momento que observamos como a figura de Mariana torna-se relevante para a compreensão da força da Morte na narrativa, pois a personagem, aos poucos, vai se anulando, enclausurando-se de todos

ao seu redor, disposta a seguir fervorosamente os degraus que a levariam de volta ao filho:

Mariana, antes católica fervorosa, mantém uma relação edipiana com o filho pequeno, adota o protestantismo como sobrevivência, cultivando o único objetivo de reencontrar Teobaldo, o que obviamente só conseguirá morrendo. Mariana é um eterno desejo de morte. A vida só lhe convém como os necessários pequenos degraus da escada que a levará a Teobaldo. Antes disso, passa por sucessivas outras mortes que são a separação do marido, a perda das duas filhas (uma para o caixão e outra para o convento. Ambas devidamente deserdadas). Como que se matando aos poucos, vai-se fragmentando para suportar cada vez mais só, mais áspera e esperançosa a sua dor de vida. Assim se passam mais de 20 anos. (AMORIM, 2008, p. 30)

Por fim, na obra literária objeto do presente estudo, faz-se necessário que possamos compreender ambos os conceitos – de metáfora e da própria Morte – para que observemos como a Morte figura, ao mesmo tempo, como um ente, um ser linguístico e discursivo, bem como uma metáfora para o findar da existência, em alguns casos, ou retomada do ciclo natural, em outros. As doutrinas cristãs presentes no texto de Montello, a saber, Catolicismo e Protestantismo, lidam com a figura da Morte de maneiras adversas: para os protestantes, a Morte assola aqueles que se desviam dos caminhos de Deus. Nesse momento, ela surge como um Ente, um ser de materialidade que tem vontade própria, que decide o destino de cada um de acordo com seus próprios caprichos. O homem, nessa atmosfera, deve aceitar que aqueles que partem do plano terreno serão reencontrados no plano espiritual. Para os católicos, sua presença nefasta nem sempre é compreendida, mas sua inevitabilidade é inegável. Portanto, é essencial que se lide com o ciclo natural de modo a buscar a edificação constante e, assim, adentrar os portões do Paraíso.

Dessa forma, abordamos a Morte como um ser metafórico e discursivo. Através da análise dos discursos e da própria atuação do narrador, buscamos explicitar como esse ente ganha uma espécie de personalidade e protagonismo próprios. Assim, sua atuação vai, de acordo com o exposto, definindo os rumos da trama, ao lado da psique dos personagens, uma vez que é justamente por causa da Morte que a trama tem o conflito iniciado, e o conflito é elemento que conduz o fio narrativo, segundo Lukács (2000).

Também, é fundamental mencionarmos que a atuação da morte no campo metafórico se deu principalmente através de dois elementos: sua presença constante, entremeada aos dizeres; e sua atuação, ao ceifar aqueles

que foram “escolhidos”. Portanto, o narrador demonstra a capacidade desse ente de ditar os rumos da própria narrativa, uma vez que é a morte a responsável por gradualmente retirar do plano terreno da obra o convívio de diversos caracteres, a saber:

A morte, sempre a morte. E por quê? Acaso a vida, com as maravilhas criadas por Deus, não tinha valor? Se tinha, qual o sentido da lembrança da morte, a cada momento? (MONTELLO, 1986, p. 345)

Portanto, concluímos que a relação entre a humanidade e a Morte sempre será ditada por algo que está além da capacidade de compreensão humana. A presença desse ente é constante, mas o modo como lidamos com sua infalibilidade é pura e simplesmente onde podemos atuar. A partir do momento em que nos dispomos a compreender a perpetuação de nossa vontade, ou ainda a manutenção da natureza e do mundo, alheio àquilo que nos mantém nesse plano, estamos mais próximos de uma serenidade verdadeira que antecipa o contato com a Morte. Para tanto, podemos recorrer ao metafísico ou nos apegarmos àquilo que podemos fazer nesse plano, à edificação que devemos buscar enquanto estamos no plano terreno, pois o ciclo natural tende sempre a se repetir.

4.3 A representatividade da cidade de São Luís: o protagonismo do espaço narrativo

A narrativa de *Os Degraus do Paraíso* (1965) pressupôs, segundo observado, um resgate histórico dos tipos e dos ambientes a figurarem na cidade de São Luís, durante o período pós-guerra. Ademais, os costumes de seus moradores, os hábitos a formarem o *corpus* social e a grande influência exercida pelas relações comerciais com a Europa formam o substrato da sociedade maranhense a compor a obra romanesca. Acerca dessa constituição, Santos (2004) acrescenta ainda dois outros elementos a influenciarem o desenrolar da narrativa: o próprio clima da cidade, que provoca o recolhimento dos personagens, ou os incita a saírem de suas casas, de acordo com os períodos de sol e chuva; e os tipos marginalizados – prostitutas, bêbados, servos e empregados – os quais acrescentam ao enredo uma ótica diferente, em que ganham relevância as visões de mundo dos tipos sociais

deixados à margem do socialmente instituído, constituindo, assim, a atmosfera romanesca ímpar de *Os Degraus*. Além disso, a própria *modernidade*, num sentido amplo, ocupa lugar de destaque na construção do enredo: as lâmpadas elétricas substituem os velhos lampiões a gás, os automóveis tomam o lugar das antigas carroças e carros de boi, construindo um ambiente propício ao desenvolvimento de novas práticas e à reconfiguração do sistema social, praticamente imutável desde o fim da escravidão.

A cidade de São Luís, em 1918, passava por diversas transformações, propagandeadas pelo poder público como a solução definitiva para os problemas estruturais seculares do equipamento urbano local – principalmente, saneamento básico, iluminação pública e mobilidade urbana –, e esse fator foi preponderante na construção da atmosfera encontrada no romance montelliano. Santos (2004, p. 88) discorre sobre a construção temporal da obra, em paralelo à realidade da cidade naquele ano:

O ano de 1918 foi marcante para a cidade de São Luís, e nisto, a obra de Montello, situa-se perfeitamente. Além de ser o início do período do pós-guerra, a cidade passava por transformações. O relatório acerca da Iluminação Pública, feito pela Intendência Municipal, descreveu a situação crítica relativa à manutenção do sistema de iluminação utilizando o carvão a gás. As soluções buscadas não foram suficientes, ante a inadequação do sistema de iluminação, que exigia ser substituído pela luz elétrica. (SANTOS, 2004, p. 88)

Com efeito, na escrita montelliana, é possível observar como se constrói o ambiente e como este ocupa lugar de destaque no desenrolar dos fatos, tornando-se, por si próprio, um personagem relevante. Tal qual Montello nos afirma em seus Diários (1998), a cidade de São Luís é um elemento vivo, que pulsa e sangra em sua obra, e o autor resgata cada espaço citadino nas linhas de seus romances. Logo na primeira parte de seu romance, no capítulo intitulado “*Os Velhos Lampiões*”, temos:

A cidade de São Luís do Maranhão, famosa por seus imponentes sobrados de azulejos e por suas estreitas ruas em ladeira, foi iluminada, até o fim de setembro de 1918, nas horas da noite, pelos lampiões de gás que vinham do tempo do Desembargador Leitão da Cunha.

Esse tipo de iluminação pública, inaugurado em fevereiro de 1863, mediante contrato com dois americanos por vinte contos anuais, substituiu a obsoleta iluminação à álcool, fonte infindável de queixas e reclamações na imprensa local.

Habitualmente recolhida e triste nas noites sem lua, a cidade ganhou logo outra beleza, com a claridade das dezenas de bicos chiantes que se espalharam em todas as direções de São Luís. (MONTELLO, 1986, p. 17)

De fato, segundo Meireles (2015), na segunda década do século XX, a cidade ainda contava com o defasado sistema de transporte por bondes movidos à tração animal, somado ao insatisfatório fornecimento de água potável, o qual atendia a uma parcela ínfima da população, e ao insuficiente sistema de iluminação pública, sujeito a constantes cortes e interrupções. Somente durante as décadas de 1910 e 1920, diversos empréstimos foram contratados pelo poder público para a solução de parte dos problemas de mobilidade e equipamento urbano.

Entretanto, as altas tarifas cobradas pelas companhias pelo abastecimento de água e instalação da rede de esgotos, além da péssima qualidade dos serviços oferecidos – frisamos que apenas uma ínfima parcela da população possuía acesso aos mesmos –, levaram os jornais a denunciarem a omissão do poder público frente aos desmandos das companhias Ulen Management e Brightman & Co. Inc. no gerenciamento da distribuição de água, energia elétrica e oferta de bondes no transporte público. Algo retratado na pena montelliana da seguinte maneira: “Até a velha *Pacotilha*, que nascera na época dos antigos lampiões, vez por outra reclamava contra eles, em nome do progresso, na severidade de seus artigos criticando o Governo.” (MONTELLO, 1986, p. 20).

O governo, incapaz de arcar com as despesas decorrentes da quebra de contratos firmados – alguns perdurariam por vinte anos – e refém dos empréstimos estrangeiros, apenas observava impassível a situação se agravar ao longo das duas primeiras décadas do século XX. Além disso, a qualidade dos recursos hídricos fornecidos à população foi severamente questionada por diversos sanitaristas e médicos à época, os quais afirmavam que, além de turva e escassa, a água era carregada de matéria orgânica em decomposição e bactérias nocivas.

Mais uma vez, ficção e realidade confundem-se, ao ponderarmos que os problemas estruturais da capital maranhense – a iluminação pública era apenas um dos diversos entraves à administração estadual – são descritos por Montello em seu romance com propriedade. Ademais, a verve historiográfica do romancista se faz presente nas linhas de seus enredos, pois o próprio relata em seus Diários (1998) que suas obras demandam intensa pesquisa histórica e grande investigação social, para a reconstrução fiel da paisagem em que

ocorre a trama. Para além da verossimilhança entre a situação da capital maranhense nos primeiros momentos do século XX e na trama de *Os Degraus*, observamos ainda a construção literária da personagem propriamente dita, e que, assim como a Morte, figura como um ente metafórico e literário a fazer parte da narrativa. Assim, a cidade torna-se uma *testemunha* dos acontecimentos históricos que ocorreram no estado, protagoniza diversos episódios memoráveis e *vive*, da mesma forma que os personagens, o sofrimento provocado pela epidemia de gripe espanhola. A respeito da construção metafórica da personagem, temos:

Os bicos de gás, alteados nos lampiões de rua ou pendentes dos suportes de ferro das esquinas, ao longo de mais de meio século, deram uma nota romântica à velha cidade, sobressaindo à noite os seus mirantes e os seus balcões, as suas sacadas e os seus portais de pedra, as suas fachadas de azulejos e as suas platibandas, testemunhas da consternação da Província nas ruas quando morreu Gonçalves Dias e da alegria do povo cantando nas ruas quando acabou o cativo. (MONTELLO, 1986, p. 17 e 18)

Não apenas os lampiões e as ruas *viveram* diversos acontecimentos, como os anteriormente destacados, mas figuras célebres a ocuparem lugar de destaque no imaginário citadino também são rememoradas por Montello, como a carruagem amaldiçoada de Ana Jansen e a aparição intitulada Manguda, ambas constituindo assim a paisagem de São Luís, com toda a sua extensão histórica:

A carruagem de Dona Jansen, que percorre as ruas e os becos de São Luís nas noites e sexta-feira e da qual apenas se ouve o rumor das rodas fantásticas e o tinido das ferraduras de seus corcéis de fogo, talvez só os lampiões de outrora tenham visto passar. E viram mais a Manguda, que assombrava o Largo dos Amores com o esvoaçar de sua branca mortalha. (MONTELLO, 1986, p. 18)

Para além dos personagens citados, Montello traz à lume também as figuras de Catarina Mina, Sotero dos Reis e o intendente municipal Clodomir Cardoso. Tais elementos, partícipes ativos da transformação da cidade na obra, também formam o ideário citadino que serve de palco para os acontecimentos da narrativa. A presença de cada um demonstra a capacidade da própria cidade, enquanto personagem, de se transmutar e se adequar ao passar do tempo. A cidade, mais uma vez, reinventa-se, surpreende-se consigo mesma, com a instalação da nova iluminação, presencia a chegada da *modernidade* tão conclamada por seus habitantes, mas, não sem surpresa, essa se redescobre na escuridão da noite:

Mas a verdade é que, com as suas ruas estreitas, os seus portais de pedra, as suas fachadas de azulejo e as suas sacadas de ferro, a cidade de São Luís do Maranhão, afeita à tênue sombra das noites mal iluminadas, deu a impressão de espantar-se consigo mesma, na claridade excessiva que atenuava muitos dos seus mistérios, sobretudo os das ruas tortas que descem para o Cais, nas cercanias da Fonte do Ribeirão, e onde se dissipa, no gemido das redes ou no rangido das camas de ferro, à luz dos contraventos pendurados nas paredes, a ansiedade, o amor dos marinheiros. (MONTELLO, 1986, p. 20)

Essa impressão, esse espanto, conforme a narrativa, sugerem a metáfora viva a manifestar-se na cidade, nos casarões, beirais e sacadas. Montello, portanto, resgata a personagem da cidade de São Luís a partir do que ela é e de sua representação metafórica na narrativa do romance. A capital maranhense ainda se relaciona à própria figura da Morte, num diálogo entre os dois entes metafóricos a protagonizarem a obra, em que uma sente a presença da outra, fazendo-se manifestar numa relação tortuosa. A Morte, com sua sinistra aparição, vai, aos poucos, ocupando lugar de destaque na vida e na paisagem da cidade, que lhe sente como um organismo vivo a agonizar por entre suas “ruas tortas que se esgueiram para o mar”. (MONTELLO, 1986, p. 20)

O sofrimento da cidade provocado pelo estupor diante da Morte leva São Luís a “fulgurar nas horas de recolhimento e medo, perplexa, atarantada, com o esbanjamento da luz elétrica no ermo das ruas sem vivalma.” (MONTELLO, 1986, p. 21). Não sem antes revoltar-se diante da situação soturna em que se encontra, em meio à presença da Morte, a cidade sangra com o tombar de suas lâmpadas elétricas, uma a uma, restando apenas as lanternas das boleias dos carros fúnebres a recolherem os corpos na madrugada escura. As ruas, outrora vivas e iluminadas, mudam seus contornos, tornam-se sombras e escuridão, como “à espreita dessas represálias, e enegreciam as pontas de rua, o aclave das ladeiras, os arredores do Cais.” (MONTELLO, 1986, p. 21)

Para além da descrição metafórica da personagem, Montello resgata em suas linhas a constituição física, passando pela “Rampa do Palácio, Largo do Carmo, Praça da Alegria, Beco do Quebra-costa, Cais da Sagração, Beco do Precipício, Largo dos Amores, Rua dos Afogados, Rua da Inveja, Beco dos Barqueiros e Rua da Palma”. (MONTELLO, 1986, p. 17). Ainda, o autor percorre o Cais da Praia Grande, com suas barcas e seus trabalhadores

braçais a promoverem o burburinho diurno que preenche o lugar, a Rua de São Pantaleão, palco dos tambores das negras-minas, passa por paisagens mais longínquas, como a Estrada do Anil, o Caminho Grande, o Desterro e os idos do vilarejo de São José de Ribamar. A constituição física do palco da narrativa, portanto, reproduz com riqueza de detalhes a própria formação da cidade, suas ruas e igrejas, sua paisagem peculiar e seus tipos. Montello, dessa forma, promove a construção de uma personagem que paira sobre o enredo, situando-se no desenrolar dos fatos junto das demais, metaforicamente construída e de contornos bem definidos.

A capital maranhense, com suas particularidades, é erigida como uma fortaleza secular por Montello. Ao mesmo tempo em que se torna a morada eterna de Teobaldo e Morena, oprime Ernesto após a morte do filho, fazendo-o buscar a fuga que lhe traria de volta a paz ao coração. A fuga da cidade representaria, portanto, um escape à opressão, ao desespero e aos dias que viviam seus habitantes, fustigados pela gripe e presos sob a sombra da Morte:

E Ernesto, entrando agora no caminho do Anil¹⁰, entre extensas cercas de quintais plantados, esporeou de repente o cavalo, como a querer fugir, simultaneamente, de seu desespero, de seu tempo e de sua cidade. (MONTELLO, 1986, p. 73)

Nas festas e procissões, a cidade se enche de cores e brilho. Os fogos e balões que povoam o céu estrelado da capital maranhense formam um contorno único, que, ao mesmo tempo em que rememora a vida e o sacrifício dos santos, nas festas do catolicismo popular, descobre a riqueza da própria vida, a encher os largos e igrejas. A festa de São Benedito, de extensa participação popular e grande movimentação, é apenas um dos exemplos do calendário litúrgico que ocorriam na cidade. Além desta, as festas de Nossa Senhora dos Remédios, Santa Filomena e São José de Ribamar marcam os festejos de maior contingente de pessoas nas ruas e igrejas da cidade.

Além dos aspectos mencionados, observamos ainda como o espaço citadino não se resume a um elemento estático, mero expectador do desenrolar dos fatos na narrativa romanesca. O próprio lugar, tal qual um organismo vivo,

¹⁰ O bairro do Anil, para o qual Ernesto havia cavalgado, situava-se numa extensão do Caminho Grande, para além dos limites urbanos da cidade. Deveras distante dos núcleos de povoamento centrados na Praia Grande, o bairro exigia que se percorresse uma grande extensão, após o quartel do exército, seguindo pela estrada que terminava no povoado de São José de Ribamar.

se transmuda, adequa-se e se moderniza, de acordo com os preceitos de modernidade a figurarem no país e no resto do mundo. Observamos, dessa maneira, como a pequena cidade provinciana, descrita no início da narrativa ainda com os mesmos aspectos estruturais do período imperial, começa, ainda que gradativamente, a crescer e se expandir, ganhando novos contornos, mas mantendo a sua essência, que lhe é tão característica: seus mirantes e casarões de azulejo, marcas do período colonial e de um passado áureo:

Havia agora um cinema na Rua Grande, e já se falava da inauguração de outro no Largo do Carmo. As antigas carruagens cediam lugar aos automóveis, que substituíam o tinido das ferraduras pelo rolar macio das rodas de borracha nas pedras do calçamento. O velho Palácio das Lágrimas era agora a Escola Modelo, na esquina da Rua da Paz com a Rua de São João. Falava-se em trocar, dentro de pouco tempo, no interior das casas, os bicos de gás e os lampiões de querosene pelas lâmpadas elétricas. E havia uma forte campanha contra os bondes de burro e as carroças barulhentas. Mas a verdade é que São Luís, não obstante as alterações que ia sofrendo, conservava o ar senhorial de outrora, com seus imponentes sobradões de azulejos, as suas ruas de ar lisboeta, os seus mirantes risonhos e claros dominando o horizonte. (MONTELLO, 1986, p. 337)

Acerca da construção dessa modernidade, descrita na obra, através dos elementos que compõem a cidade, tais como os lampiões e lâmpadas elétricas, os bondes puxados por burros e que se valem da eletricidade, entre outros aspectos, discorre Santos (2004, p. 88):

Sobretudo, permitiu através da narrativa perceber também o impacto que a modernidade trazia naqueles dias, como os carros nas ruas e a substituição de luminárias a querosene pela iluminação elétrica. A cidade saía das sombras para a luz. O tempo, antes da eletricidade, era cíclico e os eventos se repetiam no dia a dia e nas etapas principais da vida humana. Depois da luz elétrica, o ritmo muda, assim como as pessoas, suas subjetividades, suas práticas. O sistema de referências imutável começa a incorporar outras possibilidades.

Ademais, a cidade manifesta-se também no desfecho da narrativa, temerosa com o desenrolar de uma nova guerra no continente europeu. São Luís, portanto, supera a crise provocada pela gripe espanhola, mas o peso da doença ainda se faz sentir entre seus habitantes, que, aos poucos, buscam retomar a rotina perdida, apesar da enfermidade ter deixado profundas marcas, promovendo um desejo de retorno aos dias dos lampiões de gás, em que não havia tantos mortos, tanto pavor e tanto temor pela guerra que se iniciava:

[...] enquanto São Luís, com receio da guerra que dividia o mundo lá fora, parecia voltar aos tempos dos lampiões de gás. Não se ouvia ainda o ronco longínquo das fortalezas voadoras, no caminho de Natal, mas já se escutava o bater nervoso dos tambores

das negras-minas, para os lados de São Pantaleão. (MONTELLO, 1986, p. 386)

Por fim, a compreensão da cidade como um ente narrativo e metafórico reproduz o mesmo percurso que se encerra nos estudos da Morte, ambas a figurarem em papéis de relevância para o desenvolvimento da trama. Entretanto, cabe aqui uma diferenciação entre ambas, pois podemos situar a cidade de São Luís que, com seus tipos e lugares, reconfigura-se conforme o passar do tempo, adquirindo novos contornos e *vivendo* – com temor, alegria, deslumbramento ou pesar – os acontecimentos que se sucedem na obra. São Luís, portanto, reinventa-se, redescobre-se a cada novo amanhecer e, principalmente, anseia por modernidade, por mudanças. Mesmo diante de certas características que também lhe são conferidas, como a maledicência de suas ruas, ou a extensa hierarquização de seus grupos, São Luís constitui-se como um organismo intenso, pulsante e, acima de tudo, vivo.

4.4 As faces do Catolicismo em *Os Degraus do Paraíso*: do tradicionalismo formal e popular ao culto à tolerância

Os Degraus do Paraíso (1965), de acordo com seu autor, revela-se uma obra erigida contra os pressupostos do fanatismo religioso, ou ainda, um romance sobre os riscos da intolerância religiosa que permeou e permeia as sociedades. No contexto da obra, observamos, entre os fatores de relevância já pontuados, o embate entre católicos e protestantes a ocupar a sequência narrativa que se desenrola a partir de diálogos, ações e conflitos motivados pela não aceitação do outro, sempre na tentativa de ressaltar a *diferença*, desconsiderando os elementos comuns a ambas as doutrinas. Entretanto, não raro, figuras católicas dão uma nova tônica à discussão promovida por Montello, como Padre Galvão que, a seu modo, representava um pensamento e uma visão de mundo muito além de seu tempo, pautados na tolerância e na aceitação. Sua visão, porém, não é compartilhada por todos os católicos na obra, sendo exemplos dessa intolerância as figuras de Cristina e Cipriana.

Dessa maneira, observamos como se constrói a doutrina católica no bojo do romance, a partir, principalmente, das vivências de seus praticantes, os quais formam um conjunto bem delineado de características que definem o que

representa *ser católico*, na sociedade erigida no romance. Com base em construções bem distintas entre si, como as já mencionadas visões das figuras representativas do catolicismo, Montello delineia uma doutrina católica já de grande difusão entre os habitantes de São Luís.

N'*Os Degraus*, a presença marcante do Catolicismo como doutrina já estabelecida no bojo social, de profunda relevância, de grande poder simbólico e de extensa difusão entre os habitantes, aproxima o texto ficcional das fronteiras do real. Com efeito, a Igreja Católica, no apagar das luzes do século XIX, ainda é a maior instituição do globo, a despeito das intensas transformações e da crescente secularização que permeiam as sociedades modernas. A doutrina católica, portanto, está intrinsecamente relacionada à própria construção social, em diversos aspectos da vida pública e privada dos habitantes de São Luís.

Logo após o nascimento, com o batismo da criança, passando pelo catecismo e primeira comunhão, casamento e, por fim, o óbito, em que a presença do padre para encomendar a alma era essencial, a Igreja difundiu seus pressupostos e espalhou suas raízes por entre as camadas sociais, da elite aos tipos marginalizados, cada um com sua relação íntima e única com o sagrado. Nesse contexto, o Catolicismo mostrava-se ainda uma alternativa vocacional, em meio às limitadas oportunidades oferecidas pela cidade em termos laborais. Santos (2004, p. 89), ao realizar uma breve análise sobre *Os Degraus*, discorre sobre esse aspecto:

O catolicismo foi categorizado como uma religião plenamente inserida na cultura local, com seus valores, costumes e instituições. Ele representava um ideal conscientemente inatingível pelos fiéis, sempre distantes do padrão modelar do clero e das ordens religiosas. No entanto, esforçavam-se em cumprir as suas obrigações rituais, tendo o auxílio dos santos como mediadores de suas tentativas compensadoras de atenuar a culpa religiosa. A vocação religiosa era uma das poucas opções de vida numa sociedade com reduzidas alternativas e oportunidades profissionais.

Notadamente, a vocação para o ofício religioso manifesta-se em Teobaldo e Cristina desde tenra idade. Ambos, inclinados ao serviço religioso, cumprem os desígnios doutrinários com afinco, algo que fica ainda mais evidente em Cristina, enquanto Teobaldo, vitimado por um acidente de carro quando ia sozinho pela primeira vez à Igreja do Carmo, vem a óbito aos oito anos de idade.

Ao longo da narrativa, Cristina reforça, gradativamente, a vocação religiosa e a vontade de seguir a Ordem das Irmãs Dorotéias, entretanto, ao mesmo tempo em que se inclina cada vez mais à afirmação da fé católica, e a consequente confirmação de sua vocação em fazer parte de uma Ordem religiosa do Catolicismo formal, essa personagem demonstra a visão intolerante de certos fiéis católicos, o que encontra ressonância no próprio ambiente em que se forma a narrativa. Logo em seu primeiro contato com a doutrina protestante, Cristina demonstra o choque e o estranhamento causados pela inserção brusca de uma outra forma de culto em sua vida. Em sua primeira discussão com Abigail¹¹, a personagem deixa bem claro a diferenciação que permeia sua construção religiosa:

- Por que você não deixa a minha mãe em paz? – indagou-lhe, numa voz ríspida. – Ela é católica! Todos nós aqui somos católicos! E não queremos ser protestantes!
 E Abigail, num tom suave, com uma sombra de riso nos cantos da boca:
 - Deus me mandou trazer a verdadeira paz à sua mãe, Cristina. Sem essa paz, ela não podia viver. (MONTELLO, 1986, p. 125)

Dessa maneira, essa diferenciação entre a visão católica de Cristina e a ameaça protestante à sua fé leva-a a fazer uma aproximação entre os protestantes e o próprio demônio, o maior inimigo dos cristãos. Para ela, somente o demônio estaria por trás da conversão da mãe ao protestantismo, numa transgressão à doutrina da Igreja Católica, e que a condenaria ao inferno, eterna morada dos hereges, uma vez que “[...] o Demônio que apertava o cerco à sua volta, com a mãe protestante, os hinos protestantes, a Bíblia protestante”. (MONTELLO, 1986, p. 191).

Mesmo incapaz de conter a mãe em sua conversão ao protestantismo, Cristina mantém-se firme em sua confissão e protagoniza um dos episódios de clímax da narrativa, quando, ao ser obrigada por Mariana a ir à igreja protestante, lacera o pé com uma tesoura, recusando-se terminantemente a participar do culto reformado, incorrendo, assim, em pecado contra a Igreja. Após vários dissabores, e mesmo com o rompimento definitivo com a mãe, devido às diferenças religiosas entre ambas, Cristina mantém-se segura de sua escolha e, com o apoio do pai, ingressa no convento, rumando à Bahia. No dia

¹¹ Abigail, enfermeira trazida por Dr. Luna para cuidar de Mariana, representa uma das faces do protestantismo formal e hierárquico que se estabelecera na capital maranhense, no decorrer do século XIX. Sua relevância para o enredo pode ser determinada pela conversão de Mariana.

em que regressa ao lar, por ocasião da conexão de sua viagem a outro estado, resolve visitar a mãe, após vinte anos de sua saída. Na ocasião, Mariana recusa-se a receber a filha, demonstrando a rigidez de seu caráter, mesmo após passadas quase duas décadas da saída de Cristina. Percebendo a inflexibilidade da mãe, em sua visão, ainda envolta em pecado contra a Igreja, Cristina escreve-lhe uma carta, em que convida a mãe a regressar ao seio da *verdadeira* Igreja do Senhor, demonstrando, também, a rigidez de sua ótica acerca das doutrinas protestantes:

Se a morte de Teobaldo levou a senhora a se afastar do catolicismo, ferida no seu amor materno, a morte de Morena é uma razão mais forte para que regresse à verdadeira fé. Deus operou aqui um milagre. Falo-lhe como filha e como religiosa. E sei agora que só vim aqui a mando de Jesus. (MONTELLO, 1986, p. 378)

Com efeito, se, em Mariana, a rigidez e a inflexibilidade lhe são elementos característicos, Cristina parece ter herdado da mãe a mesma inclinação, e ambas acabam por se manterem afastadas até o fim da narrativa. Porém, se Cristina representa, em sua constituição, os traços de um Catolicismo formal, hierárquico e bastante próximo das diretrizes de Roma, devemos mencionar ainda uma outra forma de culto católico, também bastante inspirada pela verossimilhança, que contém características marcantes de um culto popular, praticado por todas as esferas sociais – dos antigos cativos aos senhores da elite – e que foi definida como um Catolicismo de “muita festa e pouco santo”.

Essa construção católica tradicional, enraizada na sociedade maranhense e de grande inclinação aos elementos da crença popular – festejos, promessas, ex-votos e penitências – encontra uma representação exemplar em Cipriana, ex-escrava, que acompanha Mariana desde o nascimento. Devota de São Benedito, Cipriana representa com fidedignidade o perfil do católico maranhense do principiar do século XX, conforme observamos:

[...] Viram os palanquins dourados, a caminho das festas do Cazuza Lopes. Os reisados e as congadas. As novenas de Nossa Senhora dos Remédios, com o povo apertado no largo em frente à igreja e olhando o céu à espera dos balões e dos fogos de artifício. [...] Em dezembro, ao aproximar-se o Natal, o vento trazia de longe, de harmonia com os sons chorados de um piano, os cantos das pastorinhas. (MONTELLO, 1986, p. 19)

Esses elementos da narrativa são associados a uma forma de culto condenada inclusive por parte dos intelectuais católicos e alto clero, pois afastavam-se da latinização e da hierarquização da Igreja de Roma, entretanto sua difusão era visivelmente latente entre os habitantes da cidade, que, na obra, lotam o Largo de Santo Antônio, por ocasião da Festa de São Benedito:

Depois da festa de Nossa Senhora dos Remédios [...] e da festa de Santa Filomena [...] a festa de São Benedito, na igreja e no Largo de Santo Antônio, só tem rival na festa de São José de Ribamar, do outro lado da ilha de São Luís.

O santo preto, de que se contam todos os anos inúmeros milagres, reúne a maior massa de povo de que se tem notícia na cidade, e essa multidão devota o acompanha num giro longo pelas ruas de São Luís, seguida pela banda de música da Polícia, que vem na cauda do cortejo e toca seus melhores dobrados por entre a estralada dos foguetes e o repique dos sinos. (MONTELLO, 1986, p. 294)

Cipriana, portanto, representa um grupo de fiéis que não necessariamente seguia com rigor as designações da doutrina católica, mas se aproximavam de Deus numa relação quase afetiva. A antiga escrava, que por três gerações servira a família de Mariana, acostumou-se a ter em São Benedito seu protetor e guia, simbolizado por sua pequena imagem, pela qual Cipriana mantinha verdadeira devoção:

Já a velha Cipriana tinha-se levantado, abrira a guarnição das janelas para deixar entrar a claridade, arrastara os pés descalços até a cômoda que servia de descanso a uma bonita imagem de São Benedito. [...]

- Desde que a maldita gripe me jogou na rede que eu botei a medalha do meu santo aqui no peito, para o que Deus Nosso Senhor achasse bom. E com meu São Benedito junto de mim, ouvindo meu coração bater, para quê que sua preta velha ia querer remédio de doutor? [...] Olhe agora como já vou levantando. E a quem é que eu devo mais esse favor? A você, meu santo. Abaixo de Deus e de Nossa Senhora, quem cuida desta preta velha, aí no Céu, não é outro santo: é você, meu São Benedito. (MONTELLO, 1986, p. 51 e 52)

Observamos que frequentes serão as conversas entre a personagem e seu santo protetor, conforme aferimos nos sucessivos episódios que ocorrem na obra, destacando inclusive a relevante em que Cipriana, expulsa de casa por Mariana, decide “se aliviar” e, ao fazê-lo, vira a imagem do santo que carrega consigo, para que este não a “olhasse” realizando suas necessidades. No entanto, um elemento é comum a todos: a relação afetiva, próxima o bastante para que Cipriana considere o santo um velho amigo, com quem divide as alegrias e frustrações de seu cotidiano: “- Não se zangue comigo [à

imagem]. Eu sei que você não abandona esta sua amiga velha. Se pensei morrer, não foi por mal: foi porque já vivi muito. [...]” (MONTELLO, 1986, p. 161).

Dentre as manifestações da doutrina católica na obra, assim observamos a constituição de duas vertentes distintas: uma, mais hierárquica, formal e romanizada, aproxima-se proeminentemente dos pressupostos de Roma, em que as melhores representações são Cristina e Padre Galvão – por ser este último um sacerdote ordenado pela Igreja –; outra, mais popular e tradicional, encontra em Cipriana sua maior representante.

Devemos aludir ainda que a antiga escrava da família de Mariana também protagoniza um dos vários episódios de conflitos religiosos na narrativa. Por ocasião da iniciativa de Mariana de se desfazer do antigo oratório e de suas imagens de devoção católica, auxiliada pela criada Biá, Cipriana teme que sua pequena imagem de São Benedito seja também destruída, ameaçando a criada e a condenando ao inferno pela heresia de destruir um dos elementos sagrados de sua doutrina, como podemos observar:

[Cipriana] – Tu vai para o Inferno, sua peste! Hás de acabar num caldeirão de breu fervendo, sua miserável! E morrerás num leprosário, sua diaba! [...]
 - Se me tocas no meu São Benedito, eu te racho a cabeça! E ainda por cima, toco fogo em tua roupa! Que foi que os santos te fizeram? Acho bom que fiques mesmo calada. É preciso ter um coração de pedra! Ichel! (MONTELLO, 1986, p. 159)

Apesar de a motivação para a reação de Cipriana ter sido a destruição das imagens da casa por Biá, é nítido como a intolerância e a falta de compreensão por parte dos praticantes de ambas as doutrinas cristãs retratadas na obra culmina, quase sempre, em um conflito, por vezes, mais violento ou mais argumentativo, de acordo com aqueles que a protagonizam.

Padre Galvão, por sua vez, simboliza uma visão dos pressupostos de fé muito à frente de seu tempo e de sua sociedade. Sacerdote católico, Padre Galvão, ao longo da narrativa, demonstra tolerância e aceitação que não eram compartilhadas por nenhum outro personagem. Mesmo quando da conversão de Mariana, após a morte de Teobaldo, Padre Galvão mantém estreita relação com a família e a incentiva a frequentar os cultos do pastor Tobias, pois, assim, essa não se afastaria dos caminhos de Deus:

Logo às primeiras linhas na letra miúda e deitada do padre, a surpresa destas palavras: “A senhora faz bem em ir ao encontro de

Deus na igreja do Reverendo Tobias. Antes assim. Tirando os excessos e os erros da igreja dele e da minha, nossa origem é uma só: a palavra Cristo. O que me afligia, ao considerar a crise que se instalou no espírito da senhora após a morte do Teobaldo, era que terminasse voltando as costas a Deus, descrente de tudo. Felizmente isso não aconteceu. Sei que a senhora vai se surpreender com esta minha aprovação. Mas a verdade é que, se os padres católicos e os pastores protestantes pusessem de lado as respectivas intransigências, haviam de reconhecer que somos águas da mesma fonte, que tomaram rumos diversos e por vezes se toldaram pelo caminho". (MONTELLO, 1986, p. 203)

Nas breves linhas da carta de Padre Galvão à Mariana, observamos a construção de uma ideologia religiosa muito diferente daquelas praticadas pelas outras personagens na obra. A observação de que o afastamento por completo dos caminhos de Deus seria proeminentemente pior que a adesão ao Protestantismo, segundo o próprio sacerdote, "águas da mesma fonte", demonstra mais uma vez o pensamento tolerante de Padre Galvão. Com efeito, o próprio Montello, em seus *Diários* (1998), demonstra possuir uma visão do campo religioso cristão muito semelhante àquela descrita pelo Padre, o que nos leva a acreditar que autor e obra se confundem, nessa passagem. Para além das querelas religiosas entre o personagem e os protestantes na narrativa, a discussão sobre as Sagradas Escrituras também se evidencia, principalmente por ser retratada pelo religioso em sua essência, destacando-se a inspiração divina, mas a escrita humana. Para o Padre, na Bíblia, encontramos o que há de mais belo e mais sórdido, mas, se considerarmos a orientação divina das Escrituras, temos as mais belas passagens de edificação espiritual da humanidade:

- Mais indecente que o *Cântico dos Cânticos*, meu caro doutor, é o capítulo 19 do *Livro de Juízes*, na cena em que os homens de Gaba abusam da mulher de um levita, e a mulher que o próprio levita entregou aos malfeitores, para se livrar que o abuso fosse com ele. Isso é medonho. E não edifica nem educa ninguém. Concordo. Sou o primeiro a reconhecer. Mas que é que isso prova? Que a Bíblia, inspirada por Deus, foi escrita pela mão do homem. Aqui, doutor, está o que há de mais puro e o que há de mais sórdido. O que é sórdido, como esse caso do levita, ou o que é indecente, como os peitos da amada, no *Cântico dos Cânticos*, passa-se por cima, como se passa por cima do versículo 5, capítulo 19, do livro dos *Números*, onde se fala de sangue bosta, no sacrifício de uma vaca vermelha. E o que resta é tão belo, tem tanta grandeza, eleva o homem a tão alto, que é pelo roteiro deste santo livro que chegamos à presença do Senhor. Diga-me se há alguma coisa mais bela que o Sermão da Montanha? Ou o Salmo que assim começa: "O que habita na sombra do Altíssimo, na proteção de Deus descansará." Ou este trecho de São Paulo, na *Epístola aos Coríntios*: "Se eu falar as línguas dos homens

e dos anjos e não tiver caridade, sou como o metal que soa ou como o sino que tine. (MONTELLO, 1986, p. 255)

Destacamos ainda que o mesmo trecho bíblico citado pelo Padre – o capítulo 19, do livro de *Números* – também foi utilizado como argumentação pelo próprio Montello, em seus diários, de acordo com o exposto anteriormente. Por fim, para evidenciar ainda mais o caráter tolerante de Padre Galvão, observamos como ele orienta Morena a frequentar a igreja protestante para evitar conflitos com sua mãe. Nesse contexto, convém enfatizarmos que, acima das questões doutrinárias e ritualísticas, o Padre considera as Escrituras aquilo que se deve guardar, para que se busque a edificação espiritual:

- [...] Não estou mandando que te convertas ao protestantismo, estou-te autorizando a ir à igreja protestante, o que é outra coisa. Vai, ouve os sermões do Tobias, guarda no coração os trechos da Bíblia que ele recitar, e em casa, quando te deitares, reza o teu terço. Por que haverias de manter um litígio permanente com a tua mãe? Nada disso. Trata de viver em paz. Fala com ela, vai com ela ao culto e à Escola Dominical, e um dia, quando menos esperares, ela falará contigo. (MONTELLO, 1986, p. 328)

Em suma, podemos categorizar o grupo católico, n'Os *Degraus*, a partir da relação afetiva e ritual que os orienta, durante suas jornadas pelo Catolicismo. Além dos sacramentos, doutrinas e rituais, os católicos criam laços que formam, em seu conjunto, uma visão de Deus muito mais benevolente e tolerante às falhas humanas. A imagem do divino, portanto, encerra-se na perspectiva do perdão e do amor, que os homens, através de seus intercessores, podem reivindicar:

Sobretudo, Montello pressupõe uma relação entre a religião e o fiel como uma relação um tanto afetiva como ritualística. Por isso, era uma religiosidade negociada nas duas esferas contrapostas e inconciliáveis, a do desejo e a da obrigação. O catolicismo configurou-se como um sistema de regras e rituais rígidos mas, ao mesmo tempo, de concessões ante as inclinações humanas dos fiéis. Constituiu-se como um sistema baseado na consciência da culpa religiosa sem, necessariamente, reconhecer uma culpa moral real. (SANTOS, 2004, p. 89)

Dessa maneira, a leitura dos personagens católicos da obra permite-nos categorizá-los em dois grupos distintos: aquele que tomaram parte dos conflitos religiosos a ocorrerem na obra literária; e o outro, formado pelo Padre Galvão e pela Madre Superiora, que prima pela tolerância como postura a ser adotada na relação com os praticantes de outras doutrinas e com aqueles que não professam a religião católica. Nessa esteira, o grupo daqueles que se envolveram em querelas religiosas, na narrativa, restringe-se a Cipriana,

Cristina e Morena, em especial, por essas representarem diretamente o núcleo afetado pela conversão de Mariana ao protestantismo e por não renegarem sua fé, mantendo-se firmes na doutrina católica até o fim.

4.5 Reverendo Tobias, Abigail e Mariana: as marcas da intolerância no discurso protestante

O protestantismo, segunda vertente do Cristianismo a permear a obra montelliana e comumente associado à *modernidade* e às transformações sociais no apagar das luzes do século XIX, marca profundamente a discussão inserida na narrativa de *Os Degraus do Paraíso* (1965), principalmente por se manifestar em figuras deveras proeminentes no romance. Reverendo Tobias, Abigail e Mariana, cujas profissões de fé são constantemente postas em relevo pelas adversidades que enfrentam, representam, portanto, um grupo de personagens cuja máxima de austeridade da vida protestante é o principal norteammento ideológico.

Nessa esteira, observamos como se manifesta a doutrina protestante no romance montelliano, para além das querelas entre os personagens que professam a doutrina reformada e os demais grupos na obra, possuindo inclusive uma conotação singular, pautada na manifestação dos desígnios de fé como vocação diária, em um mundo corrompido e permeado pelo pecado e pela ignorância. Ainda nesse contexto, é fundamental frisarmos que o protestantismo desenvolvido no seio da obra possui elementos comuns à própria difusão da doutrina reformada entre os maranhenses: a relevância dos grupos femininos para a manutenção das práticas protestantes no interior dos lares, a figura marcante do reverendo como guia e líder espiritual da igreja, a confissão baseada na austeridade e na rigidez da vida terrena, com o objetivo maior de alcançar a glória do Paraíso, a negação do Catolicismo como doutrina cristã e, principalmente, o amor à Palavra como principal pressuposto para a edificação espiritual.

Assim, dentre os personagens de maior relevância para a narrativa, destacamos, inicialmente, a figura de Abigail: enfermeira, trazida pelo Dr. Luna para cuidar de Mariana em sua doença, responsável direta pela conversão de Mariana, merecendo destaque ainda por se manter inabalável diante da rigidez

do caráter da protagonista. Abigail encerra, portanto, características tidas como fundamentais para o sucesso do empreendimento protestante na sociedade: o proselitismo e a divulgação dos pressupostos protestantes para aqueles que não conheciam a doutrina, a paciência em realizar a conversão de Mariana a partir de sucessivas conversas em que gradativamente realizava o *resgate da alma perdida* da protagonista e a manutenção do processo de conversão, com reuniões e convites à igreja, para que Mariana se sentisse segura em sua nova fé.

No decorrer do processo de conversão, Abigail enfrenta ainda diversos conflitos, protagonizados principalmente por Cristina, como já expusemos, mas mantendo-se firme em sua doutrina. Algo que pode ser demonstrado ainda em seu primeiro contato com a família que protagoniza a obra, quando Abigail apaga as velas do oratório tão logo entra no quarto:

E seu primeiro cuidado, assim que entrou na alcova e olhou a doente, foi apagar com um sopro as velas bentas do oratório, que Cristina, momentos antes, tivera o cuidado de acender. (MONTELLO, 1986, p. 89)

Ademais, frisamos que a personagem, por sua atitude proselitista e por representar a esfera de mulheres convertidas à nova fé, é sempre retratada no enredo a partir da austeridade de suas vestimentas, do comedimento de suas atitudes, além da rigidez de sua postura, algo que encontrava consonância na própria prédica protestante, que enfatizava o sacrifício neste mundo, na vida terrena, para que se alcançasse a glória celeste.

Reverendo Tobias, por sua vez, representa uma figura ímpar no desenrolar da narrativa. Sua direta inspiração na própria experiência de Montello na Igreja Presbiteriana Independente de São Luís traz à lume uma figura quase caricata, de grande impacto na narrativa e de grande relevância para o desenvolvimento dos acontecimentos. Rev. Tobias é também responsável pela conversão de Mariana, atua como seu guia espiritual e a orienta em diversos momentos de necessidade. Sua intransigência e a postura rígida em relação aos católicos e demais figuras demonstram a intolerância com que enxerga os *outros*, aqueles que não compartilham de sua profissão de fé. Sua descrição pelo narrador enfatiza inclusive os aspectos físicos que lhe são aparentes:

Desde o seu modo de pisar na escada, subindo degrau a degrau em passo firme e cheio, a alta figura do pastor, abotoada num fraque

preto que lhe aumentava a estatura, deixava transparecer a sua intimidade com Deus. Não mão esquerda extremamente peluda, segurava a Bíblia e o chapéu, enquanto com a outra empunhava o cabo de marfim da bengala, que ia adiante de seus passos e estrondava um toque seco e repetido na madeira de cada degrau. Os cabelos despenteados e lisos não só lhe cobriam intensamente a cabeça alta, como ainda escorregavam para as orelhas e a testa espaçosa. Os olhos grandes, um pouco afastados do nariz adunco, guardavam uma expressão de permanente severidade com a ruga a fechar as sobrancelhas arrependidas. Sobre os lábios grossos, um bigode espesso, e tão negro que parecia pintado, caía para os cantos da boca. O colarinho de ponta virada, levemente amarelado nas bordas e envolto numa gravata cinzenta de laço derramado, emergia-lhe do peito, empinando ainda mais a cabeça majestosa. (MONTELLO, 1986, p. 136)

Com efeito, a descrição física antecipa a severidade do caráter do reverendo, o qual, logo em sua primeira visita à casa de Mariana, converte-a ao protestantismo após um discurso inflamado, em que tece críticas à Igreja Católica, a aspectos da doutrina romana condenados pela Bíblia e mesmo ao papa e à própria estrutura eclesiástica da Igreja. Na ocasião, Reverendo Tobias frisa que a morte de Teobaldo ocorreu por intervenção divina, pois Deus, ao chamar a criança à sua Santa Glória, impediu que este se tornasse um padre, sacerdote da igreja católica e condenado por sua escolha de fé:

[...] – A senhora me dirá, possuída de espanto: “Como é possível que o Pai Celestial, com a sua infinita misericórdia, me leve meu filho, se com isto me fez infeliz?” Pois aí é que está o mistério da sabedoria divina, D. Mariana. E é para explicar esse mistério que eu, em nome do próprio Deus, o Deus vivo e invisível, Senhor do Céu e da Terra, aqui me acho neste momento. [...]

- Que ia a senhora fazer de seu filho? Um padre. E que é um padre? É um sacerdote da Igreja Católica Apostólica Romana – insisti, levantando o tom da voz. – Não é verdade? Pois muito bem. A Igreja Católica Apostólica Romana, que obedece diretamente ao Papa, a quem consideram como santo e infalível, será a verdadeira Igreja de Cristo? Não! Não! E não!

E de pé, abrindo a Bíblia:

- E que o diz? Eu? Não. Quem diz é a Palavra de Deus. Onde? Aqui. No livro do *Êxodo*, capítulo 20, versículos 4 e 6. [...]

- “Não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma de tudo o que há em cima no Céu, e do que há embaixo na Terra, nem de coisa que haja nas águas debaixo da terra. Não as adorarás nem lhes darás culto...” (MONTELLO, 1986, p. 138 e 139)

Destacamos, nessa conjuntura, que são reiteradas frequentemente as alegações de Tobias de que os católicos incorrem em erro ao professarem a infabilidade do papa, o culto às imagens e outros diversos sacramentos incompatíveis com as Escrituras, única fonte de conhecimento dos desígnios

de Deus e única Palavra Viva. Nesse sentido, ressaltamos que aquilo que o pastor protestante comumente reforça em sua visão está relacionado ao pretensão culto às imagens promovido pelos católicos. E é esse justamente o foco de seus ataques, quando o reverendo faz menções ao catolicismo:

- Ali [no oratório] está a prova de sua desobediência à palavra do Senhor. E quem a induziu a esse erro gravíssimo? A Igreja Católica Apostólica Romana! Sim! A Igreja, que não somente pratica, mas sobretudo estimula o culto às imagens, transgredindo assim uma proibição expressa do Criador! [...]

- Agora, pergunto: uma Igreja que desobedece à palavra de Deus pode ser a Igreja de Cristo? Não, não e não! A verdadeira Igreja de Cristo é a que segue rigorosamente o que se acha neste santo livro! (MONTELLO, 1986, p. 139)

Neste aspecto, o reverendo torna-se figura essencial por, em diversas ocasiões, protagonizar os conflitos que permeiam o romance e são o mote para o desenrolar da narrativa. Em sua jornada contra a *Igreja de Roma*, Rev. Tobias funda seu templo protestante no Campo de Ourique, na cidade de São Luís. O templo, de aspecto modesto, reforça o rigor da construção de um imaginário protestante, atrelado inclusive aos espaços ocupados por esse grupo na sociedade maranhense, justamente por fazer um contraponto à opulência das igrejas católicas:

A igreja abria três portas para a rua, por trás de uma grade de ferro, pouco depois do Campo de Ourique, na volta do Caminho Grande. Era um prédio caiado, em centro de terreno, com uma fileira de altas janelas à direita e à esquerda. A porta central, a que se ascendia por dois degraus de pedra, levava diretamente ao púlpito, por entre alas de compridos bancos de madeira. No interior do templo, tinha-se a ideia de um galpão imenso, com a telha vã à mostra, sem qualquer divisão interna. Na parede ao fundo, esta inscrição em arco: "Ide e pregai o Evangelho!" À esquerda do estrado que alteava o púlpito, junto à parede, uma grande estante envidraçada, com uns livros deitados e os apetrechos da Santa Ceia: a cesta de pão, o suporte dos cálices, e a toalha de linho bordada. Do lado oposto, sobre outro estrado, o órgão recortava a sua mancha envernizada, voltado para a fileira de bancos destinados ao coro. (MONTELLO, 1986, p. 173)

Sendo assim, não apenas os aspectos físicos e a grande oposição ao catolicismo constituíam parte relevante do caráter de Rev. Tobias, mas o proselitismo intrínseco à doutrina protestante fazia-se presente em sua prédica, e mesmo na parte física do templo, nos dizeres representados anteriormente. Assim, é justamente esse proselitismo que configura o conflito entre o reverendo e Ernesto, do qual falaremos no tópico seguinte, dedicado aos agnósticos na obra. A máxima de *ide e pregai* configura-se como fator

fundamental à compreensão da visão de fé dos protestantes, e mesmo da necessidade deles de se afirmarem em uma sociedade majoritariamente católica. Entre as estratégias para a divulgação da fé reformada, os periódicos também são citados na narrativa de *Os Degraus*: “Trazia-lhe sempre um livro, um folheto, de polêmica ou propaganda, e ainda o número novo de *O Estandarte*, em cujas colunas miúdas o Reverendo Tobias deitava estirados artigos contra o clero e a Igreja de Roma [...]”. (MONTELLO, 1986, p. 155).

Na visão de fé de Rev. Tobias, os católicos pecavam pela ignorância, por não conhecerem a verdadeira Palavra, e eram orientados pela Igreja Católica a incorrerem em erro e pecado por praticarem diversos aspectos rituais contrários à Bíblia, ou mesmo condenados por ela, como a adoração a imagens, a interseção dos santos, a adoração à figura de Maria, etc. A solução para essa transgressão era o abandono total das práticas da igreja romana e mesmo o confronto contra tais atitudes que provocavam a transgressão dos fiéis. O proselitismo cabe a essa estratégia por representar um ataque direto ao catolicismo e a afirmação da fé reformada como único caminho a ser seguido. Entre as atitudes orientadas pelo referido proselitismo, o culto a céu aberto também representava uma forma de luta eficaz, dada a difusão da Palavra de Deus para além do espaço do templo:

- Come-santo. Come-santo! Eh, come-santo!
Uma pedra sibilou no ar e retiniu na calçada. Espavorida, Morena se encolheu contra a parede. Mas o grupo seguia sem se deter, repentinamente mudo, acompanhando a figura esgaldada e impávida do Reverendo, cabeça alta, a bengala ritmando a marcha, as abas do fraque a bater-lhe nas pernas, a Bíblia apertada contra o peito empinado. (MONTELLO, 1986, p. 329)

O citado episódio merece relevância ainda por representar um conflito que se estendia para além das discussões ideológicas e chegava às vias físicas. A pedra atirada contra o grupo liderado por Tobias revela muito mais que apenas uma atitude infantil, por representar a maneira com que diversos católicos lidavam com os praticantes da fé reformada. É importante salientarmos ainda que este não foi o único episódio de grande violência simbólica, pois outra passagem também ilustra a intransigência católica através da agressão física:

Houve uma pedrada. Imagina que, no meio do sermão, quando o Reverendo Tobias se esgoelava, um moleque gritou, na porta da

igreja – “Come santo!” – e jogou uma pedra, que foi cair perto do púlpito. (MONTELLO, 1986, p. 189)

As agressões físicas e os ataques pareceram não surtir efeito na fé de Tobias, que permanecia inabalável, acreditando que as provações pelas quais passava neste plano eram necessárias para que se redimisse e se fortalecesse para alcançar a glória dos céus. Tobias mostrou-se um personagem de grande relevância para o enredo até o seu fim, quando, consternado pela morte da esposa, decide deixar a cidade de São Luís, transferindo a liderança da comunidade para outro pastor. A trajetória deste personagem tão singular foi severamente marcada pelo conflito religioso, em que o reverendo era, ao mesmo tempo, algoz dos católicos em suas críticas e vítima desse mesmo grupo, a exemplo dos episódios das pedras. Entretanto, um fato se manteve perene ao longo de sua vida: a rigidez de sua conduta e a necessidade de divulgação da fé protestante como meios para a redenção espiritual.

Completando a tríade protestante, encontra-se Mariana, protagonista da obra. Em sua jornada, a matriarca da família é a única que sofre uma efetiva mudança de doutrina, convertendo-se ao protestantismo, enquanto todos os demais mantêm-se em suas crenças, e que experimenta a Morte ainda em vida, com a perda precoce de seu único filho e de sua filha mais velha, além de seu ex-marido, os dois últimos devidamente expurgados de seu convívio. Pouco se relata acerca da jovem Mariana, com exceção da observação de Dr. Luna, que desde o casamento acompanha a família:

Quando o Luna retornou à varanda, rindo agora da velha Cipriana, viu Mariana adormecida e abrandou o passo, disposto a sair na ponta dos pés para não acordá-la. Demorou o olhar no seu rosto, pensativo. Quem diria que a menina-e-moça, de ar tão frágil, que ele vira sair da igreja de São João, no seu vestido de noiva, risonha e feliz, se transformaria na criatura vencida e ríspida que ali estava? (MONTELLO, 1986, p. 53)

A criatura feliz, de ar frágil, que o doutor rememora em nada se parece àquela apresentada pelo enredo, que carrega as marcas de uma vida de sofrimento e solidão, que se separou do marido por não concordar com suas atitudes, vivendo apenas para cuidar do único filho, precocemente retirado de seu convívio pela maneira abrupta com que o acidente automobilístico retira-lhe deste plano. E é justamente a partir da relação da protagonista com o filho mais novo que podemos compreender a sua trajetória no desenvolvimento da narrativa. Com efeito, compreender a relação entre Mariana e Teobaldo, o

amor exacerbado que ela nutre pelo filho e os sentimentos de perda e de vazio existencial pela maneira com que Teobaldo perece é também compreender a própria jornada da protagonista.

Mariana alega, em seus devaneios, ter se separado do marido por conta da vida que ele levava, por querer possuí-la mesmo em sua gravidez e por tê-la desrespeitado em suas vontades. Nesse momento, proíbe inclusive os filhos – Morena, Cristina e Teobaldo – de verem o pai, traçando, para este último, a figura de um bêbado violento que andava a cavalo pelas ruas da cidade, sempre disposto a sequestrá-lo do convívio da mãe e das irmãs.

A personagem experimenta, no início da narrativa, uma fé católica de forte caráter pragmático. Sua devoção está intrinsecamente atrelada à ideia de proteção que a Virgem do Carmo – madrinha do menino escolhida por Mariana – concederia à Teobaldo durante o surto de gripe espanhola que acometera a cidade e mesmo as suas duas filhas mais velhas. A doença das meninas não pareceu preocupar tanto a protagonista, que, envolta na lida diária com quatro enfermas a coabitarem o sobrado, dedica todo tempo de pausa e descanso à preocupação com a saúde de Teobaldo.

Quando se decide por enviá-lo sozinho à missa, experimenta a dor de perdê-lo, quando o menino, fugindo do que pensara ser o pai em seu cavalo, atravessa a rua e é atingido por um carro em velocidade. Ao receber o corpo inerte do filho, Mariana se desespera, e sua vida se transforma violentamente com o impacto da perda do filho. Os estágios de luto¹² que a protagonista experimenta alternam-se de acordo com a intensidade do momento vivido, e, inicialmente, Mariana vai diretamente à negociação, implorando à Virgem que devolva seu filho:

Assim que passou a chave na porta, caiu de joelhos diante da Virgem do Carmo:

- Não me tome meu filho. Fui eu que mandei ele à igreja para que a senhora o protegesse. Por que quer tomá-lo de mim? Não faça isso. A senhora vai me dar meu filho outra vez. Olhe, eu vou rezar de cabeça baixa, assim, com as mãos postas, implorando misericórdia, e a senhora, que é mãe como eu, vai ressuscitar meu filho, com a ajuda de Deus. (MONTELLO, 1986, p. 69)

¹² Os cinco estágios de luto, propostos em 1969 pela psicóloga Elizabeth Kübler-Ross, são: negação, raiva, negociação, depressão e aceitação. Em sua obra, **Sobre a morte e o morrer** (1992), Kübler-Ross afirma que os estágios não são sequenciais e variam de pessoa para pessoa, mas que todos experimentam ao menos dois deles com a perda de um ente próximo.

A relação entre a personagem e a sua crença, neste caso, evidencia-se pela perspectiva que aquela possui de que a maneira como conduzia a sua passagem por este plano deveria implicar um retorno, na medida de sua fé. A forma como Mariana enxergava a religião não foge ao caráter pragmático de um ciclo de devoção e recompensa, em que a sua crença lhe proporcionaria o filho de volta. O mencionado aspecto pragmático da fé de Mariana pode ser observado em sua reflexão sobre a perda do filho:

Por alguns momentos, em silêncio, Mariana sacudiu a cabeça, para dizer que não. Como podia acreditar na bondade de Deus? Ou na compaixão de Nossa Senhora? Que mal havia feito para ser castigada tão duramente? Não incorrera em pecado, vivia reclusa na sua casa. Se estava separada do marido, era porque este levava uma vida de perdição, que a sua dignidade de mulher condenava e repelia. De manhã e à noite, sempre rezara o seu terço. E aos domingos, mesmo no rigor do inverno, com a chuva copiosa, jamais faltara à sua missa. (MONTELLO, 1986, p. 109)

O tempo correu seu curso no velho sobrado da esquina da Rua da Cruz, e Mariana, numa espécie de punição sofrida por sua revolta, é acometida pela doença, que, inicialmente, suspeitava-se ser a gripe espanhola. Entretanto, a gravidade de seu estado motivou Dr. Luna a procurar uma junta médica, diagnosticando-a com tifo, que inclusive lhe provoca a queda dos cabelos. Após meses de luta contra a doença – e, nesse momento, introduzida à companhia de Abigail –, Mariana se recupera fisicamente, porém seu espírito jamais seria o mesmo. Alternando o estágio de luto com a raiva, seu ódio direciona-se então a Dr. Luna, que lhe salva a vida:

- E por que não deixou que eu morresse? Se pensa que me fez um favor, cuidando de mim nesta doença, está enganado. Mil vezes morrer, ouviu? Mil vezes morrer! Ao senhor é que devo o tormento de continuar neste mundo seu meu filho. [...] (MONTELLO, 1986, p. 123)

O último estágio, a aceitação, confunde-se com a conversão da protagonista ao protestantismo, quando da visita do reverendo. Mariana, aos prantos – “Agora sei que hei de ver meu filho.” (MONTELLO, 1986, p. 139) –, converte-se à fé reformada e passa a experimentar uma nova maneira de enxergar o sagrado, em que poderia, por fim, exercer o pragmatismo de sua fé. Caso verdadeiramente se convertesse aos caminhos da *verdadeira igreja do Senhor*, encontraria o filho no Paraíso, e esse pensamento motriz torna-se a força de Mariana para suportar as provações deste plano. Nesse momento, acentua-se a rigidez de seu caráter e a severidade cada vez mais proeminente

de sua conduta. A igreja torna-se necessariamente a única fonte de socialização da protagonista, e o conflito, por sua vez, torna-se uma constante no desenvolver da trama.

A conversão à nova fé provoca uma aspereza quase militar na personalidade de Mariana. As vestes – sempre pretas, como frisa o narrador – e os borzequins a rangerem no assoalho do sobrado, às voltas com as atividades protestantes, provocam um acentuado conflito entre a protagonista e seu ciclo íntimo, iniciando-se pelo episódio em que, amparada por Biá, decide-se por destruir o antigo oratório de jacarandá pertencente à sua família. A criada, munida de um pedaço de pau, vai *espatifando* as imagens dos santos que Mariana lhe atira, pondo fim “à corte celeste” do sobrado. Neste momento, interpondo-se ao episódio, Cipriana defende sua imagem de devoção, como já mencionado por nós, e é expulsa de casa pela matriarca. A visão de Mariana do ocorrido, nesse sentido, é apresentada pelo narrador, demonstrando o outro lado do momento e a inflexibilidade da protagonista:

A reação da velha Cipriana, preferindo ir embora a se desfazer do seu santo, mortificara-a um pouco, nos últimos dois dias. Tanto que fizera por ela, suportando-lhe as quízílias e caprichos, e a velha tinha partido, sem dizer muito obrigada! Nem sequer preparara o almoço! Eram todas assim, reconhecia. E de ingratos, que não se lembravam dos favores recebidos, estava cheio este mundo. (MONTELLO, 1986, p. 169)

O fato descrito soma-se aos diversos outros episódios protagonizados por Mariana no decorrer do enredo, desde a reclusão total de todos os habitantes do sobrado durante o Carnaval, somando-se à deserção das filhas, que insistiam em se manterem fiéis ao catolicismo, à segunda expulsão do marido, que buscara retornar ao sobrado com a morte do filho, culminando com a partida de Cristina ao convento na Bahia e a morte de Morena. Tudo parecia-lhe uma provação necessária, um sacrifício neste plano para que Mariana alcançasse as glórias do Senhor e pudesse, então, reencontrar o filho. Esse fator, preponderante na própria constituição da personagem, é inclusive observado por Morena, quando da decisão de Cristina de partir ao convento:

- Mamãe, ao fim de tudo, é que ficará sozinha – rematou Cristina, num suspiro de piedade, segurando o terço e o missal. [...]
- Sozinha, não: ela sempre terá a companhia da saudade do Téo. (MONTELLO, 1986, p. 200)

Mariana, com o passar do tempo e as diversas amarguras que enfrenta, torna-se inabalável em sua fé, inspirada e guiada por Rev. Tobias e

com o apoio de Abigail e as novas criadas, também protestantes. A protagonista, então, reconhece que incorreu em erro ao professar a fé católica, com suas falhas, e que jamais seria capaz de devolver-lhe a companhia do filho, dadas as transgressões cometidas pela igreja de Roma contra a Palavra de Deus, fator que nos é fundamental para a compreensão de que a mudança de doutrina, neste caso, representa a negação de toda e qualquer influência do Catolicismo na vida da protagonista. A negação da doutrina católica e a imposição da fé reformada às filhas, inclusive sob orientação do reverendo, seria algo exposto na determinação bíblica de resgate das almas perdidas, alheias à verdadeira fé e incorrendo, portanto, em pecado contra o Criador: “- Andei enganada durante muitos anos – reconhecia, num suspiro que lhe fez subir o peito murcho – mas agora conheço a verdade e sei que terei a vida eterna, na glória do Senhor!”. (MONTELLO, 1986, p. 204).

Por fim, é relevante o último momento da narrativa, em que Mariana, após vários anos isolada em seu sobrado e já devidamente distante de toda a família, recebe a visita de Cristina, como descrevemos anteriormente. Após o fatídico episódio, a protagonista então se percebe novamente envolta na solidão do sobrado que lhe serve de refúgio e, decidindo-se por não receber a filha, demonstra que mesmo o tempo e os dissabores da vida não foram suficientes para abrandar-lhe o coração. Confiante de que as provações e as atitudes que realizara durante sua vida lhe reaproximariam do filho perdido, Mariana se vê finalmente alcançando a glória dos céus em seu hino, num êxtase religioso:

E à medida que a melodia do hino se avolumava, sobre o silêncio do sobrado e o silêncio da rua escura, Mariana sentia que ia subindo os degraus do Paraíso, para encontrar-se lá no alto com seu filho, envolto na eterna luz do Reino do Senhor. (MONTELLO, 1986, p. 380)

O protestantismo, na obra *Os Degraus*, representaria, a partir da visão dos personagens descritos em nossa análise, a interiorização de uma culpa ritual, necessária à edificação espiritual e ao domínio do corpo e das paixões humanas. A ótica protestante, associada perenemente à *modernidade*, seria, portanto, um escape às extravagâncias e à sexualidade exacerbada do contexto maranhense, conforme observamos em Santos (2004). O catolicismo, nesse contexto, representaria uma tradição e um modelo de sociedade deixado

para trás, com sua frouxidão e suas vicissitudes, praticadas pelos demais personagens na obra montelliana.

Nesse contexto, Mariana sobrepõe-se aos demais personagens por representar a rigidez e a severidade de sua conversão, necessárias ainda à manutenção dos pressupostos da igreja e à salvação de sua alma. Reverendo Tobias, em face da intolerância e dos dissabores que enfrentavam os primeiros reformados em solo maranhense, representaria, nessa ótica, o proselitismo associado aos conflitos oriundos deste contato com o catolicismo tradicional e de profundas raízes na sociedade maranhense. Abigail, por sua vez, representaria a face do protestantismo que atuou dentro dos lares das famílias maranhenses, nos primórdios da chegada da fé reformada. Esse protestantismo tradicional era praticado principalmente por mulheres, no interior de seus lares, e que foram fundamentais para a propagação e a difusão da nova fé.

4.6 A concepção agnóstica de Deus: o simbolismo dos personagens Ernesto e Dr. Luna

Os grupos denominados *religiosos* possuem papel de destaque na narrativa de *Os Degraus do Paraíso* (1965) por englobarem um número maior de personagens, cada um com sua doutrina, sua fé e sua relação com o sagrado, entretanto um outro conjunto de personagens deve ser posto em relevo, dada sua importância fundamental para o desenrolar da narrativa e para compreendermos como a *modernidade* permitiu – ao mesmo tempo que uma aproximação maior com outras manifestações do sagrado e com a fé reformada – o surgimento de uma nova visão de mundo, destoante da religiosidade socialmente estabelecida.

Trata-se da esfera de personagens cujas visões de fé não necessariamente se relacionavam aos preceitos formais de religião, ou mesmo contrariavam essa conjuntura, por não acreditarem numa instância divina tal qual a religião a apresenta, superior à humanidade e a este mundo. Algo que só foi possível com a laicização do Estado republicano, o qual, desvinculado da Igreja, permitiu que a sociedade fosse, gradualmente, tornando-se mais

distante das prerrogativas doutrinárias da fé católica. Entretanto, a hegemonia da Igreja era incontestada entre os diversos setores sociais e em práticas e costumes da própria sociedade maranhense. As festas e celebrações religiosas, tradicionais desde a colonização, continuavam a movimentar a cidade, os casamentos, batizados e funerais continuavam a ocorrer sob jurisdição e responsabilidade da Igreja – apesar de o governo secularizar tais eventos, ainda era predominante a atuação dos católicos nessas esferas – e das irmandades e o ensino público ainda era praticado majoritariamente por ordens religiosas.

Neste grupo, visto pelas demais esferas como aqueles que se desviaram dos caminhos de Deus, destacam-se as figuras de Dr. Luna e Ernesto. O primeiro, médico de grande relevância na narrativa, é apresentado ainda na primeira parte do enredo, descrito como um tipo gordo, trajando seu paletó e acostumado a cheirar a bolinha de naftalina que sempre carrega consigo:

O médico, tranquilo de seu natural, e gordo, muito gordo mesmo, a papada cobrindo o colarinho, o ventre a sair das abas cansadas do paletó caído para os lados, avançava com lerdeza o borzeguim rangente, suspirava fundo, arremessava mais uma vez o corpanzil para o alto, sempre bufando [...] (MONTELLO, 1986, p. 43)

De grande bondade e responsável por salvar a vida de várias personagens ao longo da narrativa, Dr. Luna é quem recolhe o corpo de Teobaldo, inerte na calçada após o atropelamento, e é também quem cuida de Cipriana, Morena, Cristina e Mariana quando essas são acometidas pela gripe. Apesar de repetidas vezes ser descrito como um tipo alegre, incansável em ajudar os necessitados e de grande coração, não raro, ele se questiona se haveria um Deus alheio ao sofrimento humano: “Como entender que houvesse um Deus impassível diante da morte brutal de uma criança?” (MONTELLO, 1986, p. 71).

Com efeito, o médico, ao longo da narrativa, demonstra cada vez mais a força de seu caráter e sua grande bondade, algo que de maneira recorrente provoca conflitos entre ele e Mariana, pelo caráter irredutível da personagem: ao salvar-lhe a vida, é objeto de ira e desprezo, ao questionar sua conduta em relação ao marido, recebe novas reprimendas, e, por fim, ao falar sobre a doença que acomete Ernesto e seu desejo de rever a filha mais velha, é

igualmente rechaçado, o que provoca seu afastamento de Mariana definitivamente, passando daí a visitar o sobrado apenas como um profissional.

A visão de Dr. Luna do divino paira além da construção religiosa da imagem do sagrado. O médico enxerga, portanto, a divindade como uma força, algo que deu o sopro de vida a tudo que existe, mas que nos permitiu uma única oportunidade neste mundo. A alma, portanto, não existiria na visão do sagrado de Dr. Luna, que assim descreve sua imagem de Deus:

[...] por que é que não acreditas em Deus?

É engano teu: acredito. Acredito na existência de uma força misteriosa, acima de meu entendimento, e que criou o universo, o homem, a vida, os pássaros, tudo quanto vemos e sentimos, e ainda o que não vemos nem sentimos. Essa força é que é Deus. Não acredito é na alma. A vida é só esta, amigo velho. O homem, sempre ambicioso, é que não se contenta com ela: quer mais, muito mais, e inventou a vida eterna, nos tormentos do Inferno ou nas delícias do Paraíso. [...] Considero a vida a oportunidade que Deus nos deu para que lhe conheçamos os poderes e as maravilhas. (MONTELLO, 1986, p. 210).

A vida no plano terreno, mesmo com suas vicissitudes, seria a única forma de experimentarmos a riqueza da criação divina. Sendo assim, Dr. Luna decidiu-se pela medicina por acreditar que cada vida tem um valor único e que deve ser cuidada. Na visão do médico, cada ser humano deveria ter igualdade de oportunidade e direitos, sem distinção de raça, credo ou origem. Dessa maneira, Dr. Luna, num debate com Padre Galvão, revela-nos que aquilo que o motivou a abandonar a crença religiosa foi a grande quantidade de absurdos presentes na Bíblia. Para ele, as Sagradas Escrituras possuem muitas contradições e isso provocou a perda de sua fé:

Quando moço, estudei a Bíblia a fundo, saí desapontado, com tanta contradição e tanto absurdo. Sabe o que eu fiz, quando perdi a fé? Calei-me. Para que tirar a esperança dos outros? Sei que acabo aqui mesmo, misturando-me ao pó do chão. Deixei de sonhar com o Céu, baixei os olhos para a terra e a humanidade. E sabe qual é hoje o meu sonho? Que haja um mundo melhor, sem senhores nem escravos, com igualdade de oportunidades e direitos, e onde cada ser humano tenha o seu pedaço de pão e o seu agasalho. Como me falta o temperamento político para ser revolucionário, limito-me a sonhar; E nesse ponto nos identificamos: o senhor sonha com a redenção do homem no Céu, eu sonho com a redenção do homem, aqui mesmo na Terra. (MONTELLO, 1986, p. 257)

Nesse ponto, cabe mencionarmos que o próprio Montello, em seus *Diários* (1998), apresenta argumentos semelhantes para seu rompimento com a fé protestante. As atrocidades descritas em diversas passagens da Bíblia

seriam o ponto de discordância entre o autor e a religião protestante, algo que o levaria ao catolicismo, e o Dr. Luna, por sua vez, ao rompimento com a igreja.

Na mesma discussão, protagonizada pelo médico e pelo Padre Galvão, novamente observamos como a visão do Padre se confunde com os pressupostos de tolerância e aceitação, pois, mesmo alguém descrente como o Dr. Luna poderia alcançar o Reino de Deus, pelas boas obras que realizara em vida: “- E é por esse caminho que o senhor vai ter uma surpresa, quando fechar os olhos para sempre: a surpresa de que Deus o receberá na sua glória, dando-lhe o Paraíso, à revelia desse seu modo de pensar”. (MONTELLO, 1986, p. 257).

Por fim, diante da situação de grande estresse por precisar realizar uma cirurgia de urgência em Morena, que poderia custar-lhe a perna, o médico novamente se questiona sobre a existência de um Deus indiferente à dor e ao sofrimento humanos. Nesse ponto, questiona-se a quem poderia recorrer diante de um momento tão delicado:

Ah, se existisse mesmo um Deus no Céu, a quem pudesse recorrer naquele momento! Mas tinha visto tanto desespero ao longo da vida, tanto sofrimento sem razão de ser, que não podia acreditar na existência de uma entidade superior, indiferente à dor humana. Por que tanta desgraça? Tanta dor inexplicável? E tanto infortúnio? (MONTELLO, 1986, p. 352)

Ernesto, por sua vez, é um dos protagonistas da trama e ex-marido de Mariana. Pai de Teobaldo, Morena e Cristina, é expulso de casa pela esposa, que não concordava com suas atitudes e a vida boêmia que levava, indo morar sozinho em um sobrado no Desterro. Sempre às voltas pela cidade em seu cavalo, Ernesto é um dos personagens que mais sofre com as reviravoltas da trama: é expulso de casa e sequer vê o filho caçula nascer, perde-o num acidente e, ao tentar se reconciliar com a ex-esposa para viver ao lado das filhas, é novamente rechaçado. Numa noite de embriaguez e lascívia na Pensão da Chicó, gasta o dote da filha mais nova, sendo salvo no último instante por Lemos, seu contador e agente nos negócios que mantinha no porto. Ao despedir-se de Cristina, que embarca para o convento, é acometido por um Acidente Vascular Cerebral fulminante, que lhe paralisa todo o lado direito do corpo e o deixa acamado por meses, antes de morrer, finalmente, sozinho em seu sobrado, na noite em que Cipriana – convertida em enfermeira,

após o acidente de Ernesto – resolve deixá-lo para acompanhar o festejo de São Sebastião.

Apesar das adversidades da vida e de seu temperamento, Ernesto possuía grande inteligência e fora educado em Londres, onde concluiu seus estudos e conheceu diversos autores clássicos da literatura inglesa, como Tennyson, bastante citado na narrativa. O personagem, portanto, pode ser também inserido na categoria daqueles cuja relação com o sagrado não seguia pelas vias institucionais, apesar de sua grande amizade com Padre Galvão.

Ernesto, assim como Dr. Luna, também é descrito de maneira bastante positiva na narrativa, apesar de sua inclinação para a bebida e as orgias. A bondade em seu coração fica evidente logo nos primeiros episódios da trama, quando Dr. Luna fala sobre ele com Lobão, dono de um café no Largo do Carmo:

- Pois saiba agora que é principalmente com ele [Ernesto] que tenho contado nesta epidemia – contraveio o Luna. – Pergunte ao Garrido a quanto monta o dinheirão de remédio que já mandei pôr na conta do Ernesto para acudir a quem não pode pagar. E há mais, meu caro Lobão. Há muito mais, que só eu sei. Mas para que contar? (MONTELLO, 1986, p. 46)

De fato, vários episódios demonstram a bondade intrínseca à personalidade de Ernesto, que decide inclusive mudar radicalmente de vida, primeiramente para retornar à esposa e à companhia das filhas e, em seguida, para que Cristina fosse aceita no Convento. Entretanto, com a negativa da esposa em recebê-lo de volta, retorna ao cavalo que lhe serve de montaria e companhia e à noite da cidade, acostumando-se à solidão do sobrado que ocupa. A mudança mais profunda que realizaria, quando da partida de Cristina, entretanto, permanece incompleta, dado o acidente que ocorre assim que a filha deixa o porto de São Luís. Quando se vê acometido pela doença que lhe paralisa, chega a considerar o suicídio, mas não encontra a arma, que havia sido retirada por Padre Galvão da sua mesa de cabeceira.

Ernesto experimentaria ainda um conflito com Reverendo Tobias em um episódio em que, devido à sua condição, recebe a visita do Reverendo, o qual deseja converter-lhe ao protestantismo. Na ocasião, ouve atentamente as palavras do Reverendo a indicarem a sua condenação eterna pela vida que levou, caso não se arrependesse e se convertesse à fé reformada. O discurso, porém, não provocou o efeito desejado, pois Ernesto o interpela com uma

arma, perguntando-lhe se o próprio Reverendo não gostaria de ir ao Paraíso, deixando essa vida de tormentos:

- Vou mandá-lo para o Céu agora mesmo, Reverendo. A vida aqui em São Luís está cada vez mais difícil e cheia de tentações. E o senhor, pelo jeito, não vive na abundância. Num relance, e só com a pressão deste meu dedo – e mostrou-lhe o indicador roçando o gatilho – o senhor se livra dos tormentos deste mundo e voa cantando para o Reino de Deus. [...]

Porém Tobias, entre a vida eterna, com as suas delícias, e a vida em São Luís, com as suas aperturas, optou prontamente por esta última, precipitando-se para a varanda e apanhando na corrida a bengala e o chapéu, no momento exato de escapar à bala, que estrondara dentro do quarto. (MONTELLO, 1986, p. 276)

Nesse episódio, de certa comicidade, Ernesto, contestando a imposição doutrinária de Reverendo Tobias, expulsa-o com um tiro, revelando sua intolerância. Entretanto, é nebuloso para nós se a reação do personagem ocorreu por motivos estritamente pessoais, ou se havia ainda o fator religioso como elemento motivador do conflito. Com efeito, podemos observar ainda que, na suspeita de que em breve a Morte finalmente o ceifaria, Ernesto decide confessar-se com o Padre Galvão, inclusive, mudando completamente sua visão do divino, distante e impassível, para uma manifestação de Deus muito mais próxima do homem, em sua extrema bondade e pureza:

- Tenho diante de mim, e já bem perto, a eternidade inteira para dormir. Não precisas me dizer que não. Estou preparado para o último salto, que me fará cair nos braços de Deus. De Deus, sim, senhor. Não zombes de mim com a tua incredulidade. Deus existe, Luna. Mas não o Deus vingativo e cruel, que estaria lá em cima tomando nota dos nossos erros para nos despachar para o Inferno. Esse Deus vingativo e odioso é uma impostura. O que existe é um Deus assim como tu. [...]

- Gordo e de papada? – pilheriou

- E bom, Luna. De uma bondade como a tua. E compreensivo como o Padre Galvão. E dedicado, como a velha Cipriana. Não rias. O que estou dizendo é sério. Tu próprio não fazes uma ideia de quanto és bom. E a bondade é a essência de Deus. (MONTELLO, 1986, p. 296 e 297)

Os agnósticos, na conjuntura de *Os Degraus*, formam um grupo cuja relação com o sagrado ocorre a partir de suas experiências pessoais prioritariamente. A descrença de Dr. Luna e a visão de Ernesto são frutos de suas vivências e daquilo que ambos experimentaram em suas vidas, levando-nos a acreditar na máxima de que esse grupo de personagens cria sua imagem do sagrado a partir de cada contato, cada situação, cada frustração e cada

alegria, sendo Deus uma força de bondade e tolerância, para Ernesto, e uma energia criadora, para Dr. Luna.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra literária, segundo Candido (1991, p. 111), “embora filha do mundo, é um mundo”, e, essa definição reflete com primazia *Os Degraus do Paraíso* (1965), em sua constituição, em um universo criado por Montello que cabe exatamente nas “ruas tortas que se esgueiram para o mar” da velha São Luís. *Os Degraus*, em seu bojo, ressignificaram os conceitos de intolerância e incompreensão religiosas, traçando novos contornos a respeito de um tema pouco discutido até então entre os autores de literatura. O romance, um libelo contra o fanatismo religioso, é descrito por seu autor de maneira que: “O que eu pretendia era exprimir o lado patético de uma conversão ao protestantismo, espelhando ao mesmo tempo a vida austera e rígida, quase monacal, que essa conversão traria consigo”. (MONTELLO, 1986, p. 24). Com efeito, Mariana reflete os sintomas de uma austeridade e uma rigidez típicas do fanatismo religioso que permeia as sociedades, e sua conduta é um exemplo da incompreensão e da intolerância que tocam os extremos da conversão religiosa.

Os Degraus encerram, portanto, as consequências de uma devoção cega, que prima pela pretensa superioridade associada à interpretação das Escrituras, desconsiderando a relevância do *outro* em sua constituição. O protestantismo, descrito no bojo do texto romanesco, nesse sentido, só teria manifestação possível a partir do contraponto estabelecido com a doutrina católica. A oposição contra a *Igreja de Roma* motiva uma verdadeira cruzada religiosa para Reverendo Tobias, Mariana, Biá e Abigail que, a seu modo, creditam a esperança de cumprirem os desígnios de Deus à jornada empreendida contra o Catolicismo, ao qual atribuem os graves erros contra a Palavra, que desorientam os fiéis e os afastam do Senhor.

Os católicos, por sua vez, encerram características que também representam um contraponto às *efêmeras seitas hereges*, dissidências da verdadeira Igreja do Senhor. Cristina, em sua devoção, reproduz os discursos até então defendidos pelos católicos de que os protestantes, guiados pelo demônio, afastaram-se dos caminhos da igreja e devem retornar ao seio do Catolicismo para experimentarem a verdade da graça divina. Cipriana,

representante de um catolicismo popular, pouco afeito às contendas religiosas a permearem a sociedade, constitui-se como uma representação maior da força social do Catolicismo, desde o processo de colonização da nação. Sua relação íntima com São Benedito ilustra com propriedade os traços da conversão religiosa dos ex-cativos e os elementos do catolicismo popular a constituírem a unidade social para além do controle do Estado. Padre Galvão, entretanto, – e, aqui, cabe ressaltarmos a intensa relação entre as palavras do padre e do próprio autor – representa um elemento à parte nesse conflituoso contexto religioso, em que a tolerância e a aceitação têm espaço. Sua visão do sagrado e dos caminhos de fé primam pela igualdade das doutrinas cristãs e pela unidade da Igreja de Cristo, algo defendido somente por esse sacerdote, entre o grupo católico na narrativa.

Na esteira das querelas religiosas a permearem a narrativa, um elemento paira sobre todos, sem distinção. A Morte, com sua invisível força destrutiva, adquire contornos singulares na constituição das páginas montellianas. Sua vontade superior, diante da fragilidade da vida humana, não poupa nem mesmo o pequeno Teobaldo, a doce Morena, ou o bondoso Ernesto, cada um traçando o mesmo percurso sob a sombra das asas da Morte, em que mesmo a manifestação da Vontade humana através do suicídio não é suficiente para aplacar a força nefasta desta personagem metafórica de extrema relevância para o enredo.

São Luís, por sua vez, reproduz em sua constituição as características de uma velha cidade a experimentar a mudança proporcionada pela modernidade. Suas ruas, sacadas, beirais e casarões presenciam e *vivem* a dor, o romance, o desespero, a alegria e as partidas, e que também são testemunhadas por cada esquina, largo, fonte e sobrado. São Luís cresce, pulsa e sofre nas páginas montellianas, sente o conflito entre a tradição de seus casarões de pedra e a chegada da modernidade das lâmpadas elétricas, observadas de perto pelas negras-minas na Rua de São Pantaleão, pela centenária Fonte do Ribeirão e por figuras igualmente peculiares de sua paisagem, como a carruagem de Ana Jansen e a sinistra aparição da Manguda. Como o próprio autor nos revela, o romance ocupa a totalidade da velha capital:

Entretanto, se não aproveitei os dramas e as figuras, recolhi fielmente a cidade natal como um todo, na singularidade de seu ambiente e de sua topografia. A rigor, com os meus romances ocupei a velha São Luís, na sua totalidade, e ainda me transferi para a nova, atravessando as pontes sobre o rio Anil e sobre o rio Bacanga, que permitiram a sua expansão – além de fincar em Alcântara o meu pendão de romancista. (MONTELLO, 1986, p. 16 e 17)

Todo esse universo plural e, ao mesmo tempo, único constitui-se nas páginas de *Os Degraus*. A obra, em sua riqueza, só podia ter seu sentido plenamente compreendido pelo leitor que se desfizesse por completo das amarras de sua própria interpretação religiosa, observando, por fim, a complexidade e a densidade do fator religioso como elemento social e individual, ao mesmo tempo. Nesse sentido, a compreensão da dimensão religiosa na obra só foi possível a partir do embasamento teórico fornecido pelos estudos que relacionam Literatura e Teologia, os quais estabelecem uma profícua relação, em que historicamente ambos se valeram do outro para a realização de seus objetivos – catequéticos, na perspectiva teológica, ou estéticos, no viés literário.

Em suma, visões de Deus na arte literária, os discursos de aproximação e afastamento entre as doutrinas cristãs, a riqueza da paisagem a configurar um elemento narrativo e a própria figura da Morte como ente metafórico formam, em *Os Degraus do Paraíso*, uma atmosfera singular, que só poderia se manifestar através da pena montelliana. A realização da obra junto ao público ocorreu de maneira quase afetiva, com a identificação quase que imediata entre um parente, um amigo ou conhecido e um personagem da trama. E a obra, em sua riqueza, constitui a maturidade do escritor maranhense, o qual jamais esqueceria a pergunta da leitora acerca da publicação das cartas de Cristina.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Valdemilson. Análise do quinto romance do escritor maranhense Josué Montello, *Os Degraus do Paraíso*. In: **Ciências Humanas em Revista**, v.6, n.1, São Luís, Edufma: 2008.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. In: **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**. v. 03, n. 02. Juiz de Fora, 2000. [09-30]
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971. Disponível em: <https://bit.ly/2HANDrE> Acesso em: 12/01/2019.
- BRANDÃO, Jacyntho José Lins. Josué Montello: o Maranhão para o Brasil. In: **Presença Maranhense na Literatura Nacional**. São Luís: UFMA/SIOGE, 1979.
- CÂNDIDO, Antonio. De cortiço a cortiço. In: **Revista Novos Estudos**. Nº 30, 1991. Disponível em: <https://bit.ly/2Vuq4Jc> Acesso em: 12/02/2019.
- CAVALCANTE, Ronaldo. Teologia Protestante (brasileira). In: LEONEL, João (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.
- CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino; DA SILVA, Roberto. **Metodologia Científica**. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007, 6ª ed.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1995.
- COSTA, Rafael Magno de Paula. Presença da Sacralidade na Literatura. In: **Revista Estação Literária**. v. 08. Londrina, 2011. [48-57]
- COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. In: **Revista Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. v. XXIV. Porto, 2012. [171-193]
- DOMÉZI, Maria Cecília. **Religiões na História do Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2015. 1ª ed.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2014, 6ª ed.
- KÜBLER-ROSS, Elizabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEONEL, João (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

LEONEL, João. Religião e linguagem literária: contribuições da literatura para a interpretação de textos religiosos. In: **Revista Reflexão**. n. 41. Campinas, 2016. [47-59]

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 2000, 34ª ed.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no Espelho das Palavras**: Teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2009, 2ª ed.

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

MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. Rio de Janeiro: DASP – Serviço de Documentação, 1960.

MEIRELES, Mário. **História de São Luís**. São Luís: Edições AML, 2015, 2ª ed.

MONTELLO, Josué. Confissões de um romancista. In: **Obra completa**: romances e novelas de Josué Montello. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986. 3 v. [Versão Digitalizada]

MONTELLO, Josué. **Diário Completo**: Diário da Manhã. v. 01. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.

MONTELLO, Josué. **Diário Completo**: Diário da Tarde. v. 01. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.

MONTELLO, Josué. **Diário Completo**: Diário do Entardecer. v. 01. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.

MONTELLO, Josué. **Os degraus do Paraíso**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1986, 5ª ed.

PEREIRA, João Baptista Borges. Protestantismo brasileiro, esse quase desconhecido. In: LEONEL, João (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, 2ª ed.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 2ª ed.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Papirus Editora, 1994.

SANTOS, Joel Marçal Gonçalves dos. Literatura e Religião: a relação buscando um método. In: **Revista Horizonte**. v. 10, n. 25. Belo Horizonte, 2012. [29-52]

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado**: protestantismo e cultura na primeira república brasileira. São Luís: EDUFMA; São Paulo: Ed. ABHR, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Amor, Metafísica da Morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SILVA, Edna Lúcia da. MENEZES, Eстера Muszkat. **Metodologia de Pesquisa e Elaboração de Dissertação**. Florianópolis: UFSC, 2005, 4ª ed.

SILVA, Douglas Pereira e. Religião e Literatura: possíveis aproximações. In: **Anais do Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião - ANPTECRE**, 5, 2015, Curitiba, PR. Anais (on-line). Curitiba: PUCPR. Disponível: <https://bit.ly/2zHNWLH> Acesso em 10/11/2018.

TAUBENBERGER, Jeffery K. & MORRIS, David M. 1918 Influenza: The Mother of all Pandemics. In: **Emerging Infectious Diseases**. vol. 12, nº 1, 2006. Disponível em: <https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/12/1/pdfs/05-0979.pdf>.

WIRTH, Lauri Emílio. Protestantismos latino-americanos entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: LEONEL, João (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, 2ª ed.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica Protestante no Brasil. In: LEONEL, João (org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, 2ª ed.

ZANELA, Agda Adriana. **A epopeia maranhense de Josué Montello**: desvendando a poética montelliana em quatro romances. [Tese de doutorado] São Paulo: UNESP/Araraquara, 2009. 214p.