

Reflexões em torno do diálogo religião e literatura na ficção de Bernardo Carvalho

Paulo César S. Oliveira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Existe uma relação essencial entre a grandeza, no sentido da história, e o trágico – uma relação que, naturalmente, não permite identificar as duas coisas. Mas podemos com certeza afirmar o seguinte: a grandeza histórica só pode ganhar forma artística na sua dimensão trágica. (Walter Benjamin)

Pensaremos, de início, em uma passagem do Édipo Rei – de Sófocles, que para nós, estudiosos das Letras, é bastante conhecida: o encontro de Édipo com seu desconhecido pai, Laios, em uma encruzilhada de três estradas. Como é sabido, esse encontro entre pai e filho que se desconhecem resulta em uma discussão e no conseqüente assassinato de Laios por Édipo. A plateia só toma conhecimento desses eventos por meio de lembranças e memórias na ação e nos diálogos entre Tirésias e Jocasta com Édipo, ou seja no texto teatral. Também sabemos que esses eventos resultam de uma maldição lançada pelo rei Pélope a Laios, e que acaba recaindo sobre Édipo. Abriado na corte de Pélope, após ter sido destronado por um golpe, Laios corrompeu e seduziu o filho do rei. Pélope lança sobre Laios uma maldição: nunca ter filhos e, para o caso de tê-los, ser por ele assassinado. Concebido Édipo, na união de Laios e Jocasta, para que a maldição não se concretizasse, Laios determina que Édipo seja abandonado em uma montanha deserta, para que lá morresse. O alvo dessa maldição é Laios, mas é Édipo, herói da tragédia de Sófocles, quem arca com os efeitos deste destino amaldiçoado. Salvo da morte e criado como se fosse filho legítimo do rei Políbio, de Corinto, e de sua esposa Mérope, da Dória, Édipo confrontará seu destino ao supor que sua maldição se referia aos pais adotivos. Após fugir da presença dos pais adotivos, Édipo confirma e cumpre a maldição, na estrada de caminhos bifurcados.

As interpretações correntes tratam do destino trágico, da inevitabilidade, dos desígnios dos deuses, mas em nossa leitura procura outra via. A queda trágica de Édipo, a nosso ver, se dá, não na decisão de fugir da suposta família biológica, mas sim por não perceber que a forma de derrotar a maldição e o destino imposto seria tomar uma outra decisão: a de não matar. Não matar, não importando que ele próprio viesse a perecer; não matar, mesmo que para isso tivesse que colocar de lado seu orgulho e sua altivez em favor da pecha de covardia. Não matar: essa seria a decisão ética que poderia vencer os deuses e o destino. Dos três caminhos, Édipo escolhe a defesa da honra,

caindo na arrogância e na soberba, igualmente rivais das reflexões éticas e humanas, concentradas na compaixão e na coragem de se oferecer a outra face.

Com isso, entendemos Édipo-Rei – Édipo Rei – não apenas como um texto basilar do poder dos deuses e dos desígnios do destino e da sorte, mas também como reflexão pujante sobre as possibilidades éticas e humanas em um mundo de caminhos sinuosos e traiçoeiros.

Podemos, assim, abrir algumas frentes em nossa reflexão, trazendo as questões já apontadas por Sófocles para o âmbito da ficção atual. Dessa forma, dialogamos com a obra de Bernardo Carvalho, com temas propostos pela literatura na confluência com o pensamento religioso.

Falar do encontro/desencontro, da profecia, dos ritos religiosos que deram origem à tragédia, do pensamento trágico, da literatura como modo de compreensão dessa encruzilhada tripartite que Sófocles já nos havia legado como tema fundamental, e que nos remete, de imediato, ainda hoje, às possibilidades de leitura das obras literárias, encontra em *O filho da mãe*, de Bernardo Carvalho (2009), uma série de aberturas interpretativas, as quais, por força do espaço de que dispomos, serão aqui apenas esboçadas, como hipóteses de leitura acerca das relações entre o sagrado, o religioso e o discurso literário.

Passemos à discussão dos temas que nos movem, com foco nesta obra. O romance *O filho da mãe*, de Bernardo Carvalho (2009), é produto do controvertido projeto, intitulado “Amores Expressos”, que se destinava a levar escritores brasileiros a diversos recantos do planeta para um estágio de seis meses. Lá, deveriam escrever uma história de amor. O resultado da viagem de Bernardo Carvalho a São Petersburgo, na Rússia, foi o romance *O filho da mãe*.

Sem abrir mão das discussões crítico-estético-ficcionais que movem sua obra, Carvalho construiu uma trama em que a discussão sobre uma ética humana e planetária esbarra com as políticas de segregação da vida. Isso, em um mundo instrumentalizado, que chamaremos, de forma abertamente política, de mundo globalizado, em crise, fruto das crises e fracassos do projeto da modernidade.

Na cena de abertura de *O filho da mãe*, Marina Bóndareva e Iúlia Stepánova, antigas amigas de escola, encontram-se por acaso no Comitê das Mães dos Soldados de São Petersburgo, entidade de ajuda a jovens soldados que tentam escapar da convocação para a guerra. Iúlia vai oferecer ajuda a algum jovem recruta, pois tem pouco tempo de vida e no que lhe resta decide ajudar o filho de alguém desconhecido a se salvar, já que ela própria não teve filhos. Da tragédia pessoal de Marina, sabemos que perdeu o filho caçula, Pável, que se suicidou. Além disso, ela falha em salvar a vida de Andrei, um jovem soldado do exército russo de cuja história saberemos aos poucos, paralelamente à história de Ruslan, refugiado tchetcheno que vive na clandestinidade, em São Petersburgo.

As histórias das duas mulheres e a dos dois jovens vão se entrecruzando, até que, nas idas e vindas do tempo diegético, o leitor vai formando um painel da ação romanesca. O leitor saberá, logo nas primeiras páginas do romance, que Marina falha em tentar salvar a vida de Andrei, que morre em ação nas montanhas de Grózní; saberá, ao final da narrativa, que também o jovem Ruslan é assassinado nas ruas de São Petersburgo. O desalento dos relatos sugere um mundo fechado em que, aparentemente, o desencanto dá o tom. Mas é justamente sobre essa percepção de um universo ficcional niilista e desencantado que novas possibilidades de leituras podem emergir, como veremos. Avancemos, entretanto, um pouco mais no diálogo com a trama romanesca, para que nosso leitor melhor se situe em seu universo ficcional, caso não o conheça.

Há uma voz heterodiegética que sustenta, em *O filho da mãe*, uma aparente adesão à narrativa realista. No entanto, outras vozes vão surgindo, ao longo da trama, formando um mosaico de temas e reflexões que nos remetem ao que Roland Barthes (1987) entendeu como sendo as três “forças da literatura”, das quais a *mimesis* e a *mathesis* serão as mais focalizadas neste trabalho.

Se a representação ficcional da Segunda Guerra da Tchetchênia vai se estruturando para o leitor por meio do tema da maternidade, é pelas histórias das personagens femininas (Marina e Iúlia, principalmente, mas também pelos relatos de Anna, mãe de Ruslan e Olga, mãe de Andrei, além da avó de Ruslan, Zainap) que tomaremos ciência de outras formas de compreensão das modalidades de representação ficcional, mais abrangentes e de maiores pretensões. Assim, delineiam-se na trama romanesca processos de interpretação e reflexão acerca do mundo contemporâneo que, em última instância, denunciam a falência do projeto da modernidade, ficcionalizada em *O filho da mãe* por meio do que chamamos de “poética das ruínas”. O termo, que sugere uma correspondência com o pensamento de Walter Benjamin, aqui será suplementado pelo saber literário decorrente da leitura do romance de Carvalho.

O jovem Ruslan vive sua adolescência em Grózní, em companhia da avó, Zainap. Seu pai, Chakhban, fora morto durante os primeiros meses da chamada Segunda Guerra da Tchetchênia e sua mãe, a russa Anna, o abandonara aos dois meses de idade. Anna retorna à Rússia disposta a esquecer seu passado com Chakhban e lá refaz sua vida, ao lado de Dmítri, ex-oficial do antigo serviço secreto soviético, com quem terá dois filhos, o socialmente desajustado Maksim e o caçula Roman.

No capítulo dois, na primeira parte do romance, encontramos Ruslan e Zainap em um campo de refugiados na Inguchétia. O plano de Zainap é usar o dinheiro guardado para levar o neto para a Rússia, de onde ela espera que ele escape do destino trágico da guerra. É nesse capítulo que saberemos do romance entre Ruslan e Akif, então dois jovens universitários do primeiro ano do curso de medicina. Os encontros dos dois amantes se davam nas ruínas das salas de aula da

faculdade, em escombros de prédios abandonados ou em vagões de trens abandonados. Uma passagem da narrativa nos adverte que “qualquer tchetcheno a quem se fizer a pergunta dirá que não há homossexuais na Tchetchênia” (Carvalho, 2009: 35); em uma outra, na qual Ruslan reflete sobre sua relação com Akif, o narrador nos esclarece que

A ameaça de serem descobertos, associada ao perigo dos bandidos e ao risco de serem alvejados, dava afinal um sentido heroico e rebelde à juventude que não viveram por causa da guerra. Tinha dito à avó que dormiria na casa de um amigo de faculdade. E acabou passando a noite num vagão abandonado, como se nada ao redor tivesse a menor importância, como se não estivessem no epicentro da guerra – ou melhor, como se estivessem imunes a ela ou fossem capazes de decretar uma trégua simplesmente por estarem juntos. De alguma forma, Ruslan passou a associar o amor ao risco e à guerra, porque não conhecia outra coisa. Associou o sexo à trégua (o desejo deixava a realidade em suspenso) e o amor à perda. E daí em diante só conseguiu amar entre ruínas (Carvalho, 2009: 38).

A ruína, coextensiva à guerra e correlata dos perigos do amor em tempos sombrios, torna-se uma espécie de alegoria de outras tantas formas de (de) amor que vão se desenhando na trama. Mais do que isso, a ruína é também a alegoria de um relato acerca do destino trágico, aqui compreendido não mais como maldição ou desígnio dos deuses, e sim como condição humana em um mundo em que se perderam, ou se desnortearam as dimensões éticas acerca dos temas fundamentais acerca da humanidade do homem: as políticas-vida; a razão como fundamento da crítica aos obscurantismos; o projeto fracassado de uma modernidade coextensiva ao conjunto da humanidade; a religiosidade como busca de novos sentidos e de novas respostas ao problema da vida e da vitalidade.

Acerca das políticas-vida e do fracasso de certas promessas da modernidade, Zygmunt Bauman (2013) nos dirá que o contexto é a palavra-chave para se entender um dos aspectos fundamentais de nossos tempos líquidos, que é a vigilância: monitoramento, rastreamento, localização, classificação e observação sistemática. Para Bauman (2013, p. 58), o pan-óptico foucaultiano está bem vivo e a vigilância como forma de poder está encarnada em estruturas e formas muito heterogêneas de exercício do poder e do controle: nas burocracias, nas instituições ideológicas que dão suporte ao Estado, tais como escolas, família, burocracia e igrejas. Nos interessa pensar, para além das questões dos aparelhos de estado, o que Bauman (2013: 65) chama de “tecnologia de vigilância”, que “hoje se desenvolve em duas frentes que servem a dois objetivos estratégicos opostos: numa das frentes o confinamento [...], na outra a exclusão”.

Confinar e excluir estabelecem novas formas de vigilância no mundo líquido-moderno. Partindo do conceito de ban-óptico – termo cunhado por Didier Bigo, para definir certas categorias de indivíduos que não se alinham a padrões comportamentais e que se encontram em desacordo com certas linhas de atuação defensáveis, em certos espaços definidos – vemos encerradas neste

campo de controle as vítimas das guerras, os refugiados, os expulsos de suas terras por conta das catástrofes naturais etc. Sob a vigilância ban-óptica, estão aqueles sujeitos confinados em certas áreas, expostos a uma triagem do tipo que aceita ou recusa sua entrada ou seu trânsito em certas áreas comuns. Vale recordar, como já vimos, que é justamente em um campo de refugiados da Inguchétia que Zainap decide morrer para salvar o neto que se recusa a entrar em território russo sem a avó. O suicídio, no exemplo, explora veementemente o caso de uma doação de vida ao outro, tema de que trataremos mais adiante. Isso responde ao problema do comunitarismo na sua forma líquido-moderna, em que se estabelece um paradoxo: a comunidade requer fazer parte de algo, o que é bom, mas a liberdade das escolhas individuais diz o contrário. O desafio de se habitar o mundo da modernidade oblíqua pode ser um modo de compreender as formas com que o sujeito consegue se equilibrar nesse paradoxo das relações entre o senso de comunidade e as liberdades individuais:

Em termos sociológicos, o comunitarismo é uma reação esperável à acelerada “liquefação” da vida moderna, uma reação antes e acima de tudo ao aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incômoda entre suas numerosas consequências penosas – o crescente desequilíbrio entre a liberdade e as garantias individuais. O suprimento de provisões se esvai rapidamente, enquanto o volume de responsabilidades individuais (atribuídas, quando não exercidas na prática) cresce numa escala sem precedentes para as gerações do pós-guerra. Um aspecto muito visível do desaparecimento das velhas garantias é a nova fragilidade dos laços humanos (Bauman, 2001: 195).

Bauman (1999: 114) acredita que “o confinamento espacial, o encarceramento sob variados graus de severidade e rigor, tem sido em todas as épocas o método primordial de lidar com setores inassimiláveis e problemáticos da população, difíceis de controlar”. Essas questões são cruciais à nossa reflexão e, para fecharmos a contribuição de Bauman, se conjugam ao problema da “cena moral primordial”, definida por Bauman como o local da reunião moral de dois, ou seja: é o terreno onde “se cultiva toda responsabilidade para com o Outro e o terreno de aprendizado para toda a ambivalência necessariamente contida na pressuposição dessa responsabilidade” (Bauman, 1998: 90), em que todos partilhamos objetivamente a culpa pelo sofrimento e o infortúnio humano.

Impõe-se – nos espaços onde são tematizadas as vinculações entre arte, religião, filosofia, ética e história – pensar as possibilidades éticas em um mundo da mobilidade, característica inerente, segundo Bauman, aos espaços pós-modernos. Neste sentido, a arte móvel que se pratica mais intensamente hoje requer autonomia cada vez maior, e visa firmemente ao autogoverno e à autoafirmação. Como se vê, nesse processo, a arte pós-moderna pode reclamar para si maior inserção nos espaços antes destinados à filosofia e à religião como, por exemplo, os locais de defesa

da vida, da plenitude de uma vitalidade humana que compele os sujeitos a lutar para vencer a esfinge, tentando escapar do destino trágico que acometeu Édipo, com que abrimos nossa reflexão.

É para a missão de pensar esses novos espaços reconfigurados pela arte literária, e que antes eram de domínio da simbolização religiosa, que designamos o romance de Carvalho. Se a reflexão de Bauman pôde nos auxiliar nessa apropriação da sociologia no entendimento do mundo tardo-moderno, o pensamento religioso pode nos entregar a chave de algumas gavetas trancadas que guardam tesouros conceituais. Vejamos dois exemplos.

Ao analisar a obra de Machado de Assis, especialmente as *Memórias póstumas de Brás Cubas*, Douglas Rodrigues da Conceição (2013) rejeita o senso comum de uma “poética do desencanto” como uma espécie de ontologia ou marca da compreensão crítica em torno do texto machadiano e defende a tese de que Machado afirma a vida, ao contrário das interpretações correntes: “A vitalidade emerge diante da iminência da morte como incondicional manifestação de amor, plenificação e conservação da vida” (Conceição, 2013: 147). Guardemos, por enquanto, essa afirmação, para a retomarmos adiante. Prossigamos, então, com duas outras questões primordiais levantadas por Conceição.

A primeira, diz respeito à transcendência: “Por mais insensível e despercebido que seja o ser humano, dificilmente deixará, de algum modo e ou em algum momento de sua vida, de sentir a indefinível presença ou ausência de algo que o transcende ou que o abarca” (Conceição, 2013: 149). A segunda, trata especificamente da relação entre literatura e teologia:

Literatura e teologia são formas autônomas de decodificação dos símbolos universais de onde emergem os aspectos essenciais da vida do ser humano. Quando a literatura é percebida para além da mimesis e para e da pura representação do real não há, no confronto com a teologia, uma relação de subordinação (Conceição, 2013: 153).

Como para Conceição, o sentido de uma presença que ultrapassa aquilo que sentimos ou abarcamos nos leva a crer que a dicotomia entre uma explicação racional do mundo e a representação simbólica não configuram, em termos concretos, uma oposição e sim um estado de constante negociação. Da mesma forma, tanto uma concepção de literatura que não consegue ver seu discurso como mais um dentre outros, quanto uma teologia que vê o religioso a partir do campo conceitual de uma vida sem ambiguidades como definição de seu estatuto incorrem no mesmo desencontro: invertem uma equação pensando dissolvê-la.

Se esse homem da vitalidade (*homo vitalis*) não pode ser definido como oposição ao *homo religiosus*, e vice-versa, ao contrário, ele deve ser entendido como uma espécie de termo-arauto de um devir que emerge da compreensão “mais alargada das expressões religiosas sob o ponto de vista

antropológico, depois da chamada morte de Deus” (Conceição, 2013: 155). Como bem apontou Conceição, a *mimesis* é insuficiente para a apreensão contemporânea do fenômeno literário, daí que a divisão tripartite de Roland Barthes, entre *mimesis*, *mathesis* e *semiosis*, nos é de muita validade, pois não há hierarquias entre as três forças, mas estados de diálogo e contemplação.

A força da *mathesis* é que vai nos revelar, no âmbito das formas de representação mimética do real ficcionalizado em *O filho da mãe*, o saber religioso como um campo intelectual importante para que possamos sair dos estereótipos que confinam certo tipo de literatura na rubrica de niilista para apurar mais adequadamente os fenômenos textuais que se inserem no âmbito de um pensamento teológico. Isso não enfraquece, ao contrário, estimula o jogo semiótico a combater o senso comum e a deslindar mecanismos cooperativos, dos quais a teologia e a religião movem nossos interesses aqui, neste trabalho.

Conceição (2013: 157) dirá que “o *homo vitalis* é uma questão de sentido”, em que o amor à vida se apresenta intensificado. Ainda que o mundo machadiano pouco conceda a certa ótica do otimismo, pois se trata de valorizar o instante, aquele momento em que a vida aparece de forma aguda na obra do bruxo faz frente ao império da intransitividade do sentido de nossa passagem pelo mundo. Essas questões, a da vida que se preserva, em sentido ético-planetário e individual, conforme vimos com Bauman; e da ideia de uma vitalidade como marca da presença humana no mundo, tema essencial da religião, mas cuja reflexão a literatura toma para si de forma renovada, encontram na matéria romanesca de Carvalho duas questões de grande significado: a primeira, trata das relações entre *philia* e ética, a partir do tema do *kunak*; a segunda, de nossa relação com o transcendente, com o desconhecido, com a intransitoriedade, representada na figura da quimera. A esse respeito, vejamos uma citação extraída de uma passagem que é o clímax do romance, a carta deixada a André por Ruslan, antes dos eventos que culminariam com a sua morte:

Quando eu era pequeno, viajando pelas montanhas com o meu pai, para conhecer a terra dos seus antepassados, passamos por uma casa onde havia nascido um animal que era dois sem ser nenhum. Uma égua dera à luz um potro no qual estavam misturados dois embriões. A isso chamam quimera, como depois eu ia aprender na faculdade. Era um animal estranho, parecia um potro, mas era outra coisa, dois fundidos num só, indistintos. Não conseguia ficar em pé. As quimeras são raras e os pastores nas montanhas as veem como portadoras de mau agouro, porque põem a reprodução num impasse, fazem da reprodução uma monstruosidade. Por isso, quando esses animais não morrem ao nascer, os próprios camponeses se encarregam de lhes dar um fim. Nas montanhas, todo homem tem um *kunak*, um amigo estrangeiro que o salvará da morte e que ele também tem a obrigação de salvar. Nenhum homem será completo enquanto não encontrar o seu *kunak*. Só então poderá seguir o próprio caminho em paz, sabendo que existe no mundo alguém, como ele, com quem ele pode contar na vida e na morte. As quimeras morrem para que sobreviva o pacto dos que não podem contar nem com Deus nem com os anjos (Carvalho, 2009: 161).

Essa passagem se repetirá no último capítulo do romance, fechando a trama de forma a concretizar a tal profecia trágica do destino, já vista no drama de Édipo e, de certa forma, contida na carta de despedida de Ruslan. O mundo de Édipo, de sua tentativa de fugir de um destino trágico do qual só participara como vítima expiatória, não difere muito do mundo trágico em que Ruslan e Andrei, como verdadeiros duplos, Doppelgänger, tentam de toda a sorte escapar da inevitabilidade das previsões sombrias que se abatem sobre eles.

Menos para criar uma atmosfera de fechamentos, e mais para denunciar a crise da tardomodernidade em relação a promessas de inclusão e fraternidade, o romance de Carvalho alegoriza as possibilidades de salvação, de preservação do outro, da vida do outro, da vida, em suma. Assim como nas *Memórias póstumas de Brás Cubas* – apesar de o narrador já contar sua história do além-túmulo, seu relato é uma afirmação peremptória da vida, um elogio ao instante, ao minuto, ao sopro precioso de alguns momentos de respiração neste nosso mundo de fechamentos – *O filho da mãe* investe nas possibilidades da vida, na confiança de que à finitude do mundo contrapõe-se o irrefreável desejo de vida. Esse tema traz para o literário uma aproximação com o campo da religião, no momento em que se procura desfazer os antagonismos que opõem imortalidade e finitude.

A questão do *kunak* configura alguns elementos essenciais à compreensão da matéria literária do romance em questão. A pesquisa literária nos informa que a expressão *kunak* refere-se a um estrangeiro ou a um membro de outro clã ou de outra tribo com quem se estabelece um pacto de proteção e fraternidade – de acordo com as tradições inguches (Carvalho, 2009: 39). Em *O filho da mãe*, *kunak* é o tratamento dado a Ruslan por seu pai.

O termo expressa um sentido ético que o romance procura representar quando ficcionaliza personagens que se movem em um mundo de muitos fechos e no qual a realidade da guerra e da opressão permite apenas viver o amor entre ruínas. Além disso, o substantivo *kunak* estrutura tanto as diversas tentativas de salvação do outro, quanto a impossibilidade de redenção, alegorizada no drama trágico das personagens Ruslan e Andrei. Já o termo quimera estabelece, também de modo alegórico, uma relação coextensiva: é a representação de uma realidade em malformação, em que sujeitos híbridos e deslocados no tempo/espaço de um mundo construído nas dicotomias de norma/desvio são figuras equivalentes a uma certa monstruosidade.

Essas duas expressões vão construindo os caminhos narrativos do romance, estruturando sinuosamente uma reflexão ficcional do mundo que, ao mesmo tempo, nos transporta para os temas fixados na tradição ocidental como componentes de um certo sentido do trágico. Em relação a esse pensamento trágico que aqui evocamos, por força da *mathesis* na obra de Carvalho, podemos dizer

que ele vai sendo revelado ao leitor-modelo conforme este vai recompondo, na leitura, em passeios inferenciais, determinados saberes. Como exemplos, podemos apontar, inicialmente, a rede intertextual que se fixa por meio da leitura cerrada da obra. Mais adiante, trataremos mais especificamente desses processos de ressignificação da vida, que nos remontam mais objetivamente ao objeto de discussão, a relação entre literatura e religião.

Voltemos a certos aspectos da obra. Como a expressão *kunak* já requer de nós alguma pesquisa sobre um certo saber, esta investigação vai-nos revelando algo para além da mera descrição dicionarizada do termo. Destaquemos a questão literária, cujos exemplos-força vêm das obras dos russos Mikhail Lermontov (1814-1841) e Lev Nikolayevich Tolstoi (1828-1910).

Da vida breve de Lermontov, apontaremos um poema expressivo (1999: 17), que nos ajudará a prosseguir na procura dos modos de entrada nas relações intertextuais decorrentes da leitura de *O filho da mãe e seus efeitos*:

The fight was over. All was still.
The bodies made a grisly hill.
Blood trickled from them, steaming, smoking...
‘Just tell me, my kunak,
What do they call this little river?’
‘They call it Valerik’, he said,
‘Which means The River of the Dead.
Those who named it are in Heaven...’
Then someone else's voice I heard,
‘This day is for the war decisive’.
I caught the Chechen's glance derisive.
He grinned but did not say a word. (Grifos nossos).¹

O poema de Lermontov trata da Batalha de Valerik, da qual o escritor participou como oficial do exército russo, tendo sido citado por bravura, por conta de seu desempenho. O Tsar, entretanto, se recusou a condecorá-lo. É sabido que Lermontov possuía um histórico de insubordinação e rebeldia: à ocasião da morte do escritor Pushkin, ele havia escrito “A morte do poeta”, o que lhe valeu uma punição severa, por conta de seus ataques às elites russas e mesmo ao

1 A guerra acabou. Tudo estava imóvel.
Os corpos formavam uma pilha medonha.
O sangue gotejava, fumegante, esfumagante...
‘Só me diga, meu kunak,
Qual o nome desse riacho?’
‘Chamam-no de Valerik’, disse ele,
‘Que quer dizer O Rio dos Mortos’
Os que o assim o chamaram estão no Céu...’
Então, a voz de alguém eu ouvi,
‘Este é um dia decisivo para a guerra’.
Vi o escárnio no olhar do tchetcheno.
Ele sorriu forçadamente, mas não disse palavra. (Nossa tradução).

Tsar, a quem atribuía culpa pela morte do poeta. Pushkin havia sido ferido mortalmente, em um duelo com Georges D'Anthès, supostamente amante da mulher de Pushkin.

Por conta deste poema, Lermontov é preso e enviado ao Cáucaso. Lá encontra uma paisagem como a que sonhara na infância, e é lá que trava contato com os costumes, folclore e hábitos da população local, classificada por ele de gente muito boa e que no Cáucaso se encontra em abundância. Como oficial do exército russo, sua visão simpática à população contra a qual deveria lutar rendeu, em “Valerik”, agudas críticas à política tsarista. Como exemplo, Lieven (1999: 386) aponta o ceticismo de Lermontov acerca de uma vitória prematura dos russos sobre tchetchenos, contido nos dois últimos versos do poema. Sugestivos, para nossa leitura, são os detalhes da morte de Lermontov, também ele, como Pushkin, ferido fatalmente por outro oficial em um duelo, após uma discussão trivial, quando já pensava em voltar para casa e dedicar-se à literatura.

Nosso segundo exemplo também nos vem da biografia de um escritor: Tolstoi. Afora a admiração de Tolstoi pela obra de Lermontov, cuja prosa Tolstoi tinha como modelo, as coincidências de suas vidas não param. Também Tolstoi serviu ao exército russo, experiência que o faria, mais tarde, se tornar um pacifista e que o levaria, também a uma relação tensa com o regime tsarista. Viciado em jogo, logo após perder uma quantia vultuosa em uma mesa de azar, Tolstoi teve sua dívida resgatada por Sado, seu *kunak*, que a recuperou, também no jogo, de um oficial. Sado ainda o acompanharia em outra aventura, quando Tolstoi é quase capturado pelo inimigo.

Assim como Lermontov, Tolstoi admirava os hábitos simples e a generosidade do povo do Cáucaso. Sua novela, *Hadji Murád*, embaralha história e ficção para contar a epopeia de Murád. Cooptado pelos russos, Murád troca de lados na guerra do Cáucaso, e passa a lutar ao lado dos russos. Mas, ao final, Murád retomará a aliança com o Imã Shamil, em uma trama de vingança, traição e troca de lados.

Como o espaço de que dispomos não nos permitirá aprofundamento maior nas obras de Lermontov e Tolstoi, nesse momento iremos propor algumas hipóteses de leitura. Com os dois autores, vemos que os temas do *kunak* e da quimera são centrais na obra de Carvalho. Eles dizem respeito não somente a componentes das tradições tchetchenas, mas também nos entregam, em *O filho da mãe*, uma chave de leitura. Com relação à novela de Tolstoi, sabemos que Andrei “passa o dia relendo *Hadji Murát*, seu livro preferido na escola” (Carvalho, 2009: 119). Na estante do recruta, há uma coleção em cinco volumes sobre a história da União Soviética; um exemplar de *Pais e filhos*, de Turguêniev; as obras completas de Tchêkov, e vários clássicos da literatura russa. Por ora, essas referências nos bastam para compreender o que a intertextualidade requer de nós, leitores.

Em relação ao *Hadji Murád*, o tema da troca de identidade, da mudança de lados, na guerra, as traições e reviravoltas da personagem ficcional (e também da figura histórica) nos levam a certa abertura interpretativa que nos permite vislumbrar uma reapropriação literária da ambiguidade pretendida pela literatura, quer seja em relação ao secular conflito no Cáucaso, ou em relação ao conjunto dos povos daquela região, que no romance de Carvalho entram no espaço geográfico da obra como forma de compreensão dos componentes éticos expressos na ideia do *kunak*.

Por exemplo, a paixão de Andrei por Ruslan o leva a trocar de identidade com o tchetcheno. Quando Ruslan é espancado, Andrei coloca seu passaporte brasileiro nas mãos do tchetcheno e pede aos policiais que o levem de volta a seu suposto país. Ruslan não resistirá aos ferimentos, mas a troca de identidades, a tentativa de salvar o amigo, de se doar para que o outro sobreviva resgata o conteúdo ético intrínseco à ideia do *kunak*. Os laços de amizade/*philia*, tais quais os laços de amor carnal que se estabelecem entre os dois jovens, ora remetem à discussão da reprodução ameaçada, ora à ética da cura, ou seja, ao cuidado com o outro.

Também Édipo se viu em meio a uma decisão, em meio a um duelo. Diferentemente de Lermontov, Édipo se torna vitorioso no embate, mas é seu pai quem ele mata, assim cumprindo a profecia. À diferença de Tolstói, que se engaja no pacifismo, Édipo encarna o pecado da soberba, do orgulho e da ira, que o levam à queda no crime que, no Livro, é o primeiro mandamento, o de proibição do assassinato: não matarás. Em *O filho da mãe*, este componente ético será discutido de forma a que se proponha um novo mandamento: “Tu salvarás”. Contida na ideia do *kunak*, a salvação se apresenta como um pacto de vida, um compromisso de fraternidade que visa o outro, que vê na alteridade, ou na relação com o outro, a concretização de uma política-vida ética e redentora. Desta forma, a questão da religião e da religiosidade se abrem para nós, leitores inquietos por saber o alcance desses sinais intertextuais enviados, e que se mostram também em sua forma e força política.

Anatol Lieven (1999: 355) alerta que, tanto ignorar o componente religioso na luta dos Tchetchenos pela liberdade, quanto exagerar na importância política do tema hoje são faces de uma mesma moeda, e há que se ter cuidado para que não se simplifique por demais a questão. Para Lieven, a autoidentificação dos tchetchenos como populações superiores às demais, no que tange ao Islã, teve enorme impacto para que se diferenciassem dos Russos, estimulando as *Ghazavats* (guerras religiosas) no seio do conflito russo-tchetcheno. O *ethos* religioso serviu de paradigma para que várias etnias pudessem ser conclamadas à luta pela criação de um califado islâmico que promovesse a união das populações do Cáucaso e contribuiu para sua conseqüente adesão à causa anti-russa.

Nacionalismo e religião aliaram-se para opor os códigos de conduta e dignidade dos tchetchenos ao que estes classificavam como falta de honra dos russos. A oposição entre “nós” e “eles” será intensamente problematizada em *O filho da mãe*, pois no romance as dicotomias que não salvam, nem explicam o estado de aporia em que as personagens vivem são alvo de intensa problematização no âmbito da ficcionalidade da obra. O narrador heterodiegético, ao imprimir sua marca de observador atento, com seu olhar de fora, nos narra uma passagem em que Ruslan reflete, enquanto observa um adormecido Andrei, conforme a passagem:

É possível que não se dê conta de que terminou por associar o sexo às ruínas e ao risco, à força de tê-lo descoberto em meio a uma guerra, e de buscá-las, as ruínas, sempre que se encontra alguém, por ter sido obrigado a reconhecer nelas o cenário reconfortante do lar onde já não há possibilidade de reconforto. Quando não há mais nada, há ainda o sexo e a guerra. O sexo e a guerra são o que todo homem tem em comum, rico ou pobre, educado ou não. O sexo e a guerra não se adquirem. A ideia de uma vulnerabilidade maior que a sua lhe desperta o amor. Para Andrei, ao contrário, a euforia silenciosa vem da descoberta e da estranheza, da novidade de intuir que ali, de alguma forma, em meio ao que resta do mundo perdido à sua volta, compartilha a memória afetiva do homem ao seu lado. E que assim está menos só. O pau duro do ladrão lhe assegura o seu próprio desejo. A guerra os assombra. Como recordação para o ladrão, que precisa fugir do passado, e como ameaça para o recruta, que tenta evitar o futuro (Carvalho, 2009: 139).

Se novamente voltamos à alegoria das ruínas, aqui é preciso que se insira também a questão do messianismo, da salvação que, no entanto, não salva, pois não se sabe jamais quando chega. Por isso, vemos que a alegoria, no sentido que lhe confere Walter Benjamin (2011: 259), “traz de certo modo já em si a desagregação crítica”. Como bem sintetizou Lucia Helena (2012: 67), “Benjamin argumentava que a alegoria barroca era a forma de percepção própria de uma época de desgaste, transformação social e guerra prolongada, em que o sofrimento humano e a ruína material eram matéria e forma específica da experiência histórica [...]”. Com isso, Helena detecta, ao propor uma alegoria do naufrágio junto ao pensamento da ruína, a “presença do pensamento trágico elaborado na produção romanesca como matéria e forma da experiência histórica da globalização, e da modernidade líquida (no sentido de Bauman) do moderno, à qual está hoje submetida” (Helena, 2012: 68).

Se o trágico, tão bem anunciado por Sófocles, será revestido de vários componentes alegóricos na obra de Carvalho, o tema alcança em *O filho da mãe* seu ponto ótimo. Porque o trágico evoca o alegórico, e o alegórico não se descola do histórico, conforme visto com Helena e Benjamin, nossa leitura da *mathesis* adiciona ao tema da alegoria do mundo e da guerra uma matriz de reflexão histórica sobre a ruína em que o componente ético do *kunak* encontra na discussão sobre a monstruosidade, a potencialidade da imagem da quimera como intuição de que esse é um lugar perigoso: o mundo em que realizamos nossa travessia.

Daí a troca constante de identidades, da identidade jamais alcançada mas que se torna reflexão recorrente no romance. Os duplos multiplicam-se. Se na trama as desventuras de Ruslan e Andrei confirmam a troca de destinos e identidades, há consonância com a herança maldita de Édipo, que consuma sua queda no caminho tripartite em que sua tragédia se deu. Édipo pós-moderno, é Ruslan quem irá ao encontro da mãe. Não há no romance o problema do reconhecimento, entretanto, Ana/Jocasta, ao recusar seu destino de mãe e esposa, dele se afastando, acreditava, para sempre acaba por se tornar responsável pela morte do filho, dada em um enredo de enganos. Para tentar fugir desse destino trágico, Zainap/Laios, ao enviar o neto para outras terras, pensando livrá-lo da morte e dos horrores da guerra, acaba contribuindo para o cumprimento da promessa embutida em todas as guerras: a morte. Ruslan é uma espécie de Édipo esclarecido, enquanto Ana/Jocasta espelha a busca de um espaço onde o futuro (o mesmo que assombra Andrei) não restabeleça, nem confirme Tebas. Os *Doppelgänger*, multiplicados no romance, acabam por nos adiantar que, no decurso da história, no auge da crise do projeto da modernidade, não se pode escapar impunemente das vias e desvios do destino, tal qual Benjamin pensou, ao mostrar que a história caminha quase que fatalmente em direção ao mal.

Às noções de progresso, queremos antepor a possibilidade de pensar as *passagens*. É por meio delas que a literatura se mostra um *locus* privilegiado das ideias. Nas passagens, jamais chegamos a um lugar determinado, mas sim a outros lugares de passagem. A estratégia é de disseminação e complementaridade. Se o “não matarás” instaura uma lei e uma moral, o “tu salvarás” vê na ética do outro, no *kunak* como possibilidade de redenção, um lugar de passagem, dado no suplemento da hospitalidade incondicional: “Trata-se de engajar-se em favor de uma morada, de sua identidade, de seu espaço, de seus limites, de seu *ethos* enquanto estada, habitação, casa, residência, família, *chez-soi*” (Derrida, 2003: 131). No sentido derridiano, a hospitalidade só pode (se) falar por um nome incondicional, pela incondicionalidade que, por meio de uma ética, de uma política, de uma história, de um *ethos* religioso responda a situações históricas inéditas, permanecendo, entretanto, neste *ethos*, o desafio e o impasse: “Como dar lugar a uma política e a uma ética concretas, que comportam uma história, evoluções, revoluções efetivas, progressos, enfim, perfectibilidade?” (Derrida, 2003: 129).

A esse respeito, ao tratar do amor trágico moderno, Luc Ferry (2007: 124-125) nos diz que

[...] o indivíduo foi levado a fundar a parte mais importante de sua existência sobre sentimentos, sobre ligações afetivas às vezes violentas, no momento mesmo em que estava, mais do que nunca, privado da ajuda das tradições – da crença religiosa, mas também do apoio dado por uma comunidade tendo a experiência das solidariedades concretas. Círculo trágico, pois os dois movimentos, o de avanço do sentimento assim como o de recuo das tradições, multiplicam mutuamente os seus

efeitos: o mal se torna para nós, ao mesmo tempo, mais sensível e menos sensato. É uma vida de alto risco, sobre cuja tensão prospera a retomada de espiritualidades antigas: elas realçam como podem as contradições flagrantes de uma existência mortal, que organiza de antemão sua própria infelicidade, cultivando o vínculo, ao revés de qualquer meditação sobre a separação e a morte. Podemos assim medir a dimensão das dificuldades que os Modernos prepararam para si mesmos: mais amor e laços sentimentais do que nunca com relação a seus próximos, maior vulnerabilidade ao mal sob todas as suas formas e menor apoio do que nunca diante dessas coisas.

Para Ferry, menos que denúncia da modernidade, essas afirmações salientam o preço pago pelo individualismo ao fragilizar a felicidade, seja nas dificuldades de realizá-la, ou, a nosso ver, também nas formas de idealização que a confinam a estruturas de mundo ora obsoletas, ora arcaicas, ou mesmo fechadas. Em *O filho da mãe*, a questão da liberdade inscrita nas bases da guerra contra os russos, não encontra esteio nas necessidades humanas de Ruslan. Ele será sempre uma espécie de representação da quimera, um ser monstruoso que não se encaixa no mundo idealizado dos tchetchenos, para quem não existe homossexuais na Tchetchênia; nem comunga com as fantasias de nacionalidade e hegemonia russas.

Contrário a essas duas ilações, o impedimento da liberdade plena barra as configurações positivas de uma política-vida, e com isso se deixa de lado um dado fundamental, que é a incondicionalidade da liberdade, que se realiza no sexo, perpassa a questão da sexualidade, está inscrita no corpo. Então, é o controle dos corpos que o romance ficcionaliza, ao final, seja no âmbito das fronteiras geográficas entre a Rússia e a Tchetchênia que barram os deslocamentos dos sujeitos; ou no campo de refugiados da Inguchétia, lugar de passagem naquela compreensão da ideia do sentido do mal a que aludimos, em relação ao progresso histórico. Este controle se manifesta, ainda, no trânsito das personagens pelas imensas e largas avenidas russas, vistas como amplos espaços de melhor controle, na qual as personagens, em trânsito e, quase sempre, dormindo e fazendo amor nas ruas, becos, nos prédios em ruínas vivem e perambulam.

É nesses espaços, ora fechados, ora amplos, mas ambos de controle, que Ferry percebe “contradições flagrantes de uma existência mortal”, quando retoma as mesmas discussões que no início de nosso trabalho procuramos estabelecer como bases para a discussão sobre os processos de ressignificação da vida que nos propicia trazer ao debate o diálogo entre literatura e religião.

Conseguimos ver, no recrudescimento dos fundamentalismos, aquele elemento bem percebido por Ferry na insensatez do mal. O mundo trata cada vez mais de diferença e cada vez mais ouvimos (ou lemos) as histórias de vários Ruslan, Andrei, Akif, Marina, Iúlia, Ana, Zainap. O mundo líquido, do capital globalizado e hiperreal foi incapaz de dar respostas a questões que ainda permanecem em um estágio pré-século XX. A assimetria da difusão dos sentidos positivos da modernidade em áreas diversas do globo faz com que seu próprio projeto tenha que,

necessariamente, ser visto e revisto, posto e repostado de forma crítica e consiga minimamente estabelecer parâmetros mínimos para que uma ética planetária possa ser exercida conforme a fluidez prometida pela modernização.

Daí concordarmos com Vilém Flusser (2002: 16-17), quando define a religiosidade como “nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo”, “uma capacidade tipicamente humana”, aquilo que “nos define como existentes, e estabelece o mundo dentro do qual existimos” (Flusser, 2002: 19). Mas queremos ressaltar ainda um aspecto importante do pensamento de Flusser (2002: 21): “Se as religiões tradicionais são inaceitáveis para essa nova religiosidade”, devemos nos voltar para uma “religiosidade não comprometida e portanto faminta de compromisso que construirá” o futuro.

Esse pensamento de Flusser, que prevê a construção de um futuro, talvez encontre na definição de literatura dada por Antonio Magalhães (2000: 151) como “uma das expressões mais importantes da vida humana, das contingências e das utopias sociais”, um lugar privilegiado de diálogo (e dialogismo) entre o discurso literário e o discurso teológico. Já que não há como negar o papel da Teologia na comunicação com a sociedade, Magalhães (2000: 152) vai compreender a literatura “como voz da vida humana no diálogo com a tradição da fé”, mas ela “também pode ser por vezes uma interpretação teológica em si, concorrendo com a tradição da fé oficial”.

O alcance (e a polêmica) dessas afirmações, infelizmente, não teremos como conferir nesta modesta reflexão. Mas a reflexão acerca da literatura como instância mediadora que possibilita à Teologia romper com a rigidez de seus sistemas conceituais, nos faz crer que a abertura interpretativa de Magalhães é deveras essencial. Também a Teologia, dirá Magalhães, não só usufruiu da modernidade, mas também sofreu com ela todo tipo de mazelas. Resumidamente, e sem querer reduzir a complexidade do pensamento de Magalhães, recontar histórias com palavras é recriar o mundo pela linguagem e a linguagem, por meio das palavras, recria mundos, utopias, fantasias ideológicas, desenha caminhos sociais, delinea movimentos históricos que, ao final, falam dos temas que tocam a alma dos homens. A linguagem é a esperança dos sentidos, é marca de nossa civilização logocêntrico-ocidental.

Nessa conjuntura, é preciso recorrer a Paul Tillich, para quem a natureza dos símbolos religiosos se mostra através dos vários níveis de realidade e essa abertura nos faz ver o que se esconde nesses níveis de realidade:

Religious symbols open up the experience of the dimension of this depth in the human soul. If a religious symbol has ceased to have this function, then it dies. And if new symbols are born, they are born out of a changed relationship to the ultimate ground of being, i. e., to the Holy (Tillich, 1964: 58-59).

Deste modo, é necessário encaminhar o conjunto de nossas reflexões a seu final, e neste momento estamos pensando no senso comum que diz que esse ou aquele autor não trata do tema religioso, ou da religião. A esse respeito, já nos socorremos de Conceição (2013) para desconstruir essa afirmação, ao menos com relação a Machado de Assis. Mas o alcance da reflexão de Conceição vai além da compreensão da obra do bruxo. Ela pode se estender aos que também não enxergam na literatura de Carvalho uma relação com os temas da religião. O problema se agrava quando os próprios teólogos se recusam a ver essa aproximação, mas isso, pelo menos neste artigo, parece estar superado, pois em nossas escolhas teóricas já determinamos uma certa abertura interpretativa na qual pretendemos ver as artimanhas dessa cooperação entre literatura e Teologia.

O horizonte da vida, o senso de finitude, a busca de uma nova imagem antropológica das estéticas literárias, os processos de intensificação da vida nos quais avulta o *homo vitalis* de Conceição foram temas essenciais aqui evocados, à diferença de que, por conta de nossa limitação teórica para com o discurso religioso foi sendo suplementada pelo diálogo com a Teoria Literária: e ela quem nos tornou transparentes os sistemas cooperativos e produtivos que decorrem do fecundo diálogo entre religião e literatura. Como nosso *métier* é o texto literário, queremos com ele encerrar essas ainda imprecisas e iniciais reflexões, que terão, futuramente, novos desdobramentos.

Falaremos da literatura, do romance *O filho da mãe*, de sua relação com o pensamento trágico, da crise das políticas-vida no horizonte tardomoderno, que é o dos impasses do capital. Com tudo isso, impõe-se a marca de uma busca pelo sentido da passagem, da travessia, ou seja, da finitude como elemento definidor do ser. Em *O filho da mãe*, o diálogo com o *Édipo-Rei* nos revelou as consonâncias de um pensamento trágico que resiste e insiste em manifestar-se nas obras de hoje, pois, ao reconhecer a origem religiosa e os conteúdos éticos e morais que impregnaram as tragédias gregas, reconhecemos a persistência daquele pensamento nas bases renovadas de um mundo historicamente peculiar, como o nosso, à maneira do modo benjaminiano de entender o passado: com os pés voltados a ele e tentando resistir aos ventos que dele vêm e nos impele ao futuro.

Com o Édipo, aprendemos muito acerca do que chamarei aqui de *modernidade coxa*. Édipo tornou-se coxo por conta de seu pai, Laios, que por ganchos o deixa pendurado pelos pés na floresta, esperando resistir aos ventos que o impelem para o futuro. Se hoje o devir se apresenta sob o signo de um messianismo canhoto, que não se cumpre, como vimos com Walter Benjamin, a não ser como promessa, o sentido de um mundo da totalidade, outrora inspirador das tragédias gregas, jamais pôde se apresentar como forma acabada, conforme pensávamos. O sentido do inacabamento estava dado já na perplexidade do homem frente àquele mundo que o expõe ao jogo e às forças das intempéries e do acaso. Também em *O filho da mãe*, a tentativa desesperada de salvação do outro

estrutura uma sucessão de fracassos: de Zainap, que não salva o neto Ruslan; de Marina Bóndareva, que não salva Andrei e não salva seu filho; de Ana, que não se salva do destino, mesmo quanto foge da *moira*, na tentativa de uma nova vida; de Andrei, que não salva Ruslan; e nem de Olga, que não salva o filho Andrei. A sucessão de fracassos expressa um componente importante.

Se os personagens não salvam o outro e nem se salvam, no entanto, expressam um compromisso com a vida, e isso os move. Se o mundo em que acusamos fechamento e totalitarismo não nos permite salvar, no entanto, a *de-cisão*, no sentido mesmo dado pelo hífen, ao indicar que estamos rompendo com algo, a nosso ver com a inação, promove entendimentos para o que precisamos combater: aquilo que nos impele a calar. Daí o advento do dom como doação. Dom: não aquilo que se recebe passivamente, como inspiração, transcendência; dom como algo que define nosso modo de ser no mundo, nosso entendimento da alteridade na tentativa de salvação do outro, que ao final é a forma do Cristo em seu estado revolucionário.

Ao final, é a vitalidade que promove a ética, e esta regula a ação das personagens centrais do romance de Carvalho, ainda que elas sejam atravessadas pela consciência da finitude da vida, dos impedimentos do mundo circundante e de nossa realidade: a curta travessia. Assim, para nós, há um sentido político no texto literário que, por ser histórico, requer dos sujeitos históricos um posicionamento frente a claudicante e defeituosa *modernidade coxa*, que vê na quimera apenas uma expressão da falha, da monstruosidade. Essa monstruosidade, como alegoria desse mundo oblíquo, retoma e repõe a questão do mal, do híbrido, das decisões éticas que denotam apelo à vida. Esses são os temas que perderam força na reflexão religiosa, mas que a ela retorna, também de forma oblíqua, como oferenda, por meio da literatura.

Se a modernidade, como disse Antonio Magalhães, expôs a Teologia a mazelas e a fez consciente de seus limites e fracassos, também a literatura em perigo está hoje em busca de novas formas de significação. O espelho com que Teologia e Literatura se miram e refletem está pendurado na parede da *modernidade coxa*. As relações intrínsecas e espelhadas entre religião e literatura, entre teologia e texto ficcional, e entre religiosidade e reflexão literária apontam para um manancial de formações discursivas que, a despeito das especificidades dos discursos religioso e literário, conflui para que, tanto o campo literário quanto o campo religioso se mostrem cooperativos. Isso demanda de nós, leitores literários, formações teóricas híbridas, dais quais as discussões sobre ética, políticas-vida, crítica política e visão religiosa do mundo são fundamentais à compreensão das questões originárias: a preservação da vida, o elogio da vitalidade e o destino do *homo vitalis* em sua caminhada rumo ao desconhecido, assombrado pela consciência de sua finitude.

A fala de Iúlia Stepánova, já quase ao final da trama de *O filho da mãe*, traduz bem a perplexidade do mundo que estamos a investigar. Ela nos ajuda, ainda que momentaneamente, a pôr um ponto, mais transitório do que final, em nossa reflexão: “Ninguém quer ler o que está por vir, à beira do abismo. As pessoas precisam se agarrar ao que já conhecem. Os modernismos não podem mesmo durar. Nem as revoluções. Ninguém vai construir uma casa à beira do abismo” (Carvalho, 2009: p. 186).

Referências Bibliográficas

BARTHES, R., [1987]. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés (4ª ed.). São Paulo, Cultrix.

BAUMAN, Z., [1998]. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____, [1999]. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____, [2001]. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

_____, [2013]. *Vigilância líquida*. Rio de Janeiro, Zahar.

BENJAMIN, W., [2011]. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte, Autêntica.

CARVALHO, B., [2009]. *O filho da mãe*. São Paulo, Companhia das Letras.

CONCEIÇÃO, D. R. da., [2013]. *Teologia e Literaturas 3: aspectos religiosos em Machado de Assis*. São Paulo, Fonte Editorial.

DERRIDA, J., [2003]. Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade. pp. 67-135. In: *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. São Paulo, Escuta.

FERRY, L., [2007]. *O Homem-Deus: ou o sentido da vida*. Rio de Janeiro, Difel.

HELENA, L., [2012]. *Náufragos da esperança: a literatura na época da incerteza*. Rio de Janeiro, Oficina Raquel.

LERMONTOV, M. Y., [2009]. *A hero of our time*. London, Penguin.

LIEVEN, A., [1999]. *Chechnya: tombstone of Russian power*. London, Yale University Press.

MAGALHÃES, A., [2000]. *Deus no espelho das palavras: Teologia e Literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas.

SÓFOCLES, [1967]. *Édipo Rei*. Tradução de Geir Campos. Petrópolis, Vozes.

TILLICH, P., [1964]. *Theology of culture*. New York, Oxford University Press.

TOLSTOI, L., [2009]. *Hadji Murád*. New York, Dover Publications Inc.