

Universidade de Brasília
Instituto de Letras
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

***SACRIFICIUM CHRISTI: UM ESTUDO SOBRE O SACRIFÍCIO DAS
PERSONAGENS CRÍSTICAS EM O SENHOR DOS ANÉIS***

Ribanna Martins de Paula

Brasília – DF

2019

Ribanna Martins de Paula

***SACRIFICIUM CHRISTI: UM ESTUDO SOBRE O SACRIFÍCIO DAS
PERSONAGENS CRÍSTICAS EM O SENHOR DOS ANÉIS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria Literária.

Linha de pesquisa: Estudos Literários Comparados.

Orientador: Prof. Dr. Wiliam Alves Biserra

Brasília – DF

2019

Ribanna Martins de Paula

***SACRIFICIUM CHRISTI: UM ESTUDO SOBRE O SACRIFÍCIO DAS
PERSONAGENS CRÍSTICAS EM O SENHOR DOS ANÉIS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria Literária.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Erivelto da Rocha Carvalho (TEL/UnB)

Presidente

Prof. Dr. Ana Cláudia da Silva (TEL/UnB)

Examinador Interno

Prof. Dr. Ives Gandra Martins Filho (TST/DF)

Examinador Externo

Prof. Dr. Fernando Antonio Dusi Rocha (UnB)

Examinador Suplente

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

dR482s de Paula, Ribanna
Sacrificium Christi: um estudo sobre o sacrificio das
personagens crísticas em O Senhor dos Anéis / Ribanna de
Paula; orientador Wiliam Biserra. -- Brasília, 2019.
113 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Literatura) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. O Senhor dos Anéis. 2. Sagrada Escritura. 3.
Intertextualidade. 4. Sacrificio. 5. Literatura e
espiritualidade. I. Biserra, Wiliam, orient. II. Título.

A Nosso Senhor Jesus Cristo.

*Aos meus pais, Rodrigo e Luciana, por toda
dedicação e esforço para que eu tivesse uma boa
formação.*

AGRADECIMENTOS

Ao Deus uno e trino pelas graças a mim concedidas e sem as quais nada disto seria possível. A Santíssima Virgem Maria por sua intercessão, seu colo maternal e por sempre me dar forças nos momentos em que pensei que não conseguiria continuar. Ao meu Santo Anjo da Guarda por sua constante companhia.

Aos meus pais, meus alicerces, por todo o apoio e amor incondicionais, bem como por sempre acreditarem no meu potencial. Aos meus familiares pela torcida.

Ao queridíssimo Victor Hugo pela valiosa amizade e parceria acadêmica, assim como pela revisão e apreciação desta dissertação. A todos os amigos que estiveram presentes nesta etapa de minha vida.

A minha terapeuta por toda dedicação, cuidado e pelas palavras de encorajamento que me possibilitaram finalizar este trabalho com saúde e equilíbrio.

Ao meu orientador e a banca examinadora por suas contribuições nesta dissertação.

A J. R. R. Tolkien por presentear a humanidade com sua arte literária.

A Capes pelo auxílio financeiro que viabilizou a execução desta pesquisa.

“Não existe triunfo sem perda, não há vitória sem sofrimento, não há liberdade sem sacrifício.”

Aragorn, O Senhor dos Anéis

RESUMO

A quantidade de estudos acadêmicos acerca da interpenetração entre literatura e espiritualidade tem aumentado consideravelmente desde o século passado, bem como o interesse pelas qualidades literárias dos textos sagrados do cristianismo. Pretendendo contribuir para esta área de pesquisa, propõe-se uma análise intertextual entre *O Senhor dos Anéis*, romance épico muito aclamado nas últimas décadas, e a *Bíblia Sagrada*, expoente da literatura religiosa ocidental. Tal análise buscou averiguar como as personagens Gandalf, Frodo e Aragorn constituem-se como símbolos crísticos para, então, explorar a maneira com que os sacrifícios realizados pelas mesmas personagens afiguram-se ao sacrifício de Jesus Cristo. Como forma de alcançar estes objetivos, considerou-se a relação entre a religião cristã e J. R. R. Tolkien, autor da trilogia de *O Senhor dos Anéis*, e seus propósitos ao escrever a obra. Ademais, a análise apresentada fundamentou-se na teoria dos símbolos, bem como na concepção de sacrifício desenvolvida desde os primórdios das civilizações humanas e na transformação que a noção de prática sacrificial sofreu após os eventos da Paixão de Cristo, grande marco na história do sacrifício. Percebeu-se, como resultado, a presença simbólica da pessoa de Jesus Cristo em *O Senhor dos Anéis* por meio de Gandalf, Frodo e Aragorn, que corporificam cada um dos ofícios crísticos: profético, sacerdotal e régio, respectivamente. Igualmente, constatou-se a presença de aspectos oriundos das narrativas bíblicas vinculadas ao sacrifício crístico imbricados no tecido literário da obra de Tolkien e manifestados de diferentes modos nas três personagens tolkienianas estudadas. Realizada a análise proposta, conclui-se que o *corpus* literário em questão é extremamente relevante para o estudo das relações entre literatura e espiritualidade, uma vez que a narrativa de *O Senhor dos Anéis* é permeada por um rico arcabouço simbólico que remete a uma das Escrituras e Tradições mais significativas para o Ocidente.

Palavras-chave: O Senhor dos Anéis; Símbolos; Sacrifício; Bíblia Sagrada; Intertextualidade.

ABSTRACT

The number of scholarly studies on the interpenetration between literature and spirituality has increased considerably since the last century, as well as the interest in the literary qualities of the sacred texts of Christianity. Intending to contribute to this area of research, it is proposed an intertextual analysis between *The Lord of the Rings*, an epic romance that has been widely acclaimed in the last decades, and the *Holy Bible*, an exponent of Western religious literature. This analysis aimed to ascertain how the characters Gandalf, Frodo and Aragorn constitute themselves as christic symbols in order to explore the way in which the sacrifices made by the same characters resemble the sacrifice of Jesus Christ. As a way to achieve these objectives, the relationship between the Christian religion and J. R. R. Tolkien, author of *The Lord of the Rings* trilogy, and his purposes of writing it were considered. In addition, the analysis presented was based on the theory of symbols, as well as on the concept of sacrifice developed since the beginning of human civilization and the transformation the sacrificial practice notion underwent after the events of the Passion of Christ, a great milestone in the sacrifice history. It was perceived, as a result, the symbolic presence of Jesus Christ person in *The Lord of the Rings* through Gandalf, Frodo and Aragorn, who embody each one of the christic offices: prophetic, priestly and royal, respectively. Likewise, it was verified the presence of aspects from biblical narratives linked to the christic sacrifice imbricated in the literary fabric of Tolkien's work and manifested in different ways in the three characters studied. Having accomplished the analysis proposed, it was concluded that the literary *corpus* in question is extremely relevant to the study about the relationship between literature and spirituality, since the narrative of *The Lord of the Rings* is permeated by a rich symbolic framework that refers to one of the most significant Scriptures and Traditions for the Occident.

Keywords: The Lord of the Rings; Symbols; Sacrifice; Holy Bible; Intertextuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. AUTOR, OBRA E TEORIA	17
1.1 CATOLICISMO E TOLKIEN	17
1.2 DE GÊNEROS LITERÁRIOS: UM ROMANCE ÉPICO.....	21
1.3 ACERCA DO PENSAMENTO SIMBÓLICO	31
2. SOBRE O SACRIFÍCIO	37
2.1 NOÇÕES DE UMA PRÁTICA HISTÓRICA	37
2.2 O SACRIFÍCIO NO CONTEXTO BÍBLICO.....	42
2.2.1 Antigo Testamento	42
2.2.2 A Paixão de Cristo: o limiar	50
2.3 RENÚNCIA E MORTIFICAÇÃO	56
3. ANÁLISE DAS PERSONAGENS DE <i>O SENHOR DOS ANÉIS</i>	62
3.1 GANDALF.....	64
3.1.1 O profeta	65
3.1.2 Um ato de amor e abnegação	70
3.2 FRODO	73
3.2.1 O sacerdote	75
3.2.2 O sacrifício que liberta	77
3.3 ARAGORN	87
3.3.1 O rei	88
3.3.2 Uma vida de renúncias	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

A partir do século XX a comunidade acadêmica testemunhou o aumento do número de pesquisas e publicações voltadas para o diálogo entre duas principais formas de expressão humana: literatura e religião. Conseqüentemente, é neste período que o interesse pelas qualidades literárias dos textos bíblicos renasce e a *Sagrada Escritura* torna-se objeto de estudos de teoria e crítica literária (ALTER & KERMODE, 1994). Apesar deste interesse tardio, Magalhães (2008) afirma que a relação entre os escritos religiosos judaico-cristãos – bem como os de outras religiões monoteístas, como o Corão – e o conceito de literatura é antiga, tendo sua origem ainda na criação da escrita. Isto se dá, pois ao passo que as religiões pagãs estabelecem uma relação intrínseca com a oralidade, as monoteístas fazem uso da escrita para preservar suas memórias e emancipá-las da obrigação da repetição. Assim, segundo o teórico, todas as religiões monoteístas são religiões do livro.

No que concerne ao Livro Sagrado do cristianismo, Magalhães (2000) alega que a *Bíblia* é uma das literaturas mais significativas para a construção e interpretação da história do Ocidente, pois:

São suas histórias, personagens, narrativas que conseguem se sedimentar nas culturas, constantemente integrados aos arquétipos e cosmovisões que essas culturas têm. Muito mais do que uma teologia voltada para a explicação dos dogmas da igreja, o poder do cristianismo residiu no fato de que seus personagens e narrativas foram transmitidos, contados com novas cores e disseminados dentro de novas tramas. (MAGALHÃES, 2000, p. 14-15)

Destarte, o teórico defende que cristianismo e literatura não podem ser separados visto que grandes obras da literatura universal foram produzidas devido à relação entre ambos. Frye (2002) é outro teórico a expressar este pensamento ao afirmar que todos os esquemas narrativos conhecidos na literatura ocidental são de alguma forma variações de enredos bíblicos e que, por esta razão, qualquer estudioso de literatura deveria considerar aprofundar-se no estudo dos aspectos literários da *Sagrada Escritura*. Ademais, o autor salienta a importância do texto bíblico também para o conhecimento de literatura como um todo ao dizer que:

Se não conhecemos a Bíblia e as histórias centrais da literatura grega e romana, por mais que leiamos livros e frequentemos o teatro, o nosso conhecimento da literatura não cresce, assim como não cresce o nosso conhecimento da matemática se não aprendemos a tabuada de multiplicação. (FRYE, 2017, p. 61)

Assim, esta dissertação pretende comparar a *Sagrada Escritura*, expoente literário cristão, e *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, considerado uma das maiores obras do século XX, a fim de explorar como a figura de Jesus Cristo e as narrativas bíblicas relacionadas a ela influenciaram a composição das personagens Gandalf, Frodo e Aragorn. O objetivo de tal análise é esclarecer, primeiramente, como as três personagens deste romance épico configuram-se como símbolos crísticos e, por fim, demonstrar que os sacrifícios realizados por cada uma delas na narrativa podem ser interpretados como semelhantes ao do Cristo.

Quanto ao método comparativo empregado neste estudo, este será norteado pela teoria da intertextualidade desenvolvida por Kristeva a partir da afirmação de que todo texto resulta do processo de “absorção e transformação de outro texto” (KRISTEVA, 1969, p. 68). Tendo esta noção como ponto de partida, outros autores trabalharam a ideia de intertextualidade. Trask (1999), por exemplo, defende tal teoria como a que apresenta maior aplicabilidade ao considerar que o texto não existe e nem pode ser interpretado de forma isolada, mas como algo produzido a partir de uma série de outros textos. Assim, o autor destaca que qualquer processo de interpretação requer a compreensão da origem, da forma e do propósito da obra literária a ser analisada, bem como o conhecimento de outros textos associados à mesma. Koch (2008) concordará com esta última afirmação e somará a ela a ideia de intertextualidade como elemento fundamental para a produção textual.

A intertextualidade ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade. Como vemos, a intertextualidade é elemento constituinte e constitutivo do processo de escrita/leitura e compreende as diversas maneiras pelas quais a produção e recepção de um dado texto depende de conhecimentos de outros textos por parte dos interlocutores, ou seja, dos diversos tipos de relações que um texto mantém com outros textos. (KOCH, 2008, p. 86)

A motivação deste estudo intertextual reside na constatação de elementos oriundos da *Bíblia Sagrada* presentes na obra literária de Tolkien. Em um primeiro momento, esta percepção ocorre mais facilmente na leitura de *O Silmarillion*, livro em que o autor narra a criação de seu mundo ficcional, bem como as primeiras eras de sua existência, aos moldes

do Gênesis e do Antigo Testamento bíblicos, respectivamente. Contudo, após uma leitura apurada de *O Senhor dos Anéis* torna-se possível observar a existência de elementos bíblicos – especialmente dos livros proféticos, epistolares e dos evangelhos – também na trilogia, publicada entre 1954 e 1955 e formada pelos volumes *A Sociedade do Anel*, *As Duas Torres* e *O Retorno do Rei*.

Por conta das similaridades entre a obra de Tolkien e a *Sagrada Escritura*, muitos leitores afirmavam que a primeira fosse uma alegoria da segunda, o que o autor sempre negou veementemente. Todavia, Tolkien reconheceu mais tarde a dimensão religiosa de seu texto literário ao admitir que este era fundamentalmente católico. Isto se dá, pois o próprio Tolkien era um católico devoto desde muito jovem e, inevitavelmente, a cosmovisão bíblica, profundamente enraizada em seu imaginário, perpassou sua arte literária (RYKEN, 2018). Cabe ressaltar, no entanto, que este aspecto da obra foi compreendido pelo autor, conscientemente, somente na revisão da mesma e não durante sua escritura. Por este motivo, toda e qualquer referência à religião na narrativa ocorre a nível simbólico, conforme o próprio Tolkien alegaria em uma de suas cartas.

Portanto, pode-se afirmar que *O Senhor dos Anéis* é permeado por símbolos, isto é, por elementos capazes de indicar o mundo compreendido e vivido “tal como o sujeito o experimenta, não segundo sua razão crítica e à luz de sua consciência, mas segundo todo seu psiquismo afetivo e representativo, principalmente de maneira inconsciente”¹ (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 26). Dado os objetivos desta dissertação, o aspecto simbólico da obra será considerado especificamente para a análise das personagens mencionadas como símbolos de Cristo. Assim, torna-se interessante resgatar uma das considerações feitas por Cândido (1968) acerca dos tipos de personagens do romance e suas construções.

Ao lado de tais tipos de personagens, cuja origem pode ser traçada mais ou menos na realidade, é preciso assinalar aquelas cujas raízes desaparecem de tal modo na personalidade fictícia resultante, que, ou não têm qualquer modelo *consciente*, ou os elementos eventualmente tomados à realidade não podem ser traçados pelo próprio autor. Em tais casos, as personagens obedecem a uma certa concepção de homem, a um intuito *simbólico*, a um impulso indefinível, ou quaisquer outros estímulos de base, que o autor corporifica, de maneira a

¹ [...] tal como lo experimenta el sujeto, no según su razón crítica y a la luz de su conciencia, sino según todo su psiquismo afectivo y representativo, principalmente de manera inconsciente.
Todas as traduções constantes nesta dissertação serão traduções próprias.

supomos uma espécie de arquétipo que, embora nutrido da experiência de vida e da observação, é mais interior do que exterior.² (CÂNDIDO, 1968, p. 73)

Ao ponderarmos sobre a relação entre Tolkien e a religião católica, bem como o papel que as verdades bíblicas podem ter desempenhado em sua vida e criação literária, não é impossível concluir que a figura de Jesus Cristo tenha influenciado, ainda que inconscientemente, a composição de importantes personagens da narrativa do autor. Logo, considerando o excerto citado acima, Gandalf, Frodo e Aragorn seriam produtos da corporificação de aspectos crísticos – profético, sacerdotal e régio – arraigados no imaginário de Tolkien, principalmente no que diz respeito ao seu sacrifício, ressurreição e glorificação. Conseqüentemente, estas três personagens são comumente percebidas como arquétipos do herói e de sua jornada, conforme definidos por Campbell (2008).

Por fim, como dito anteriormente, esta dissertação focará na análise dos sacrifícios das personagens identificadas como crísticas a fim de demonstrar como estes seguem os moldes do sacrifício de Jesus Cristo. Entretanto, é importante salientar que para este estudo não será considerado apenas o ato sangrento e redentor do Filho de Deus, mas também as renúncias realizadas por Ele a partir do momento de sua Encarnação. Logo, as duas práticas serão designadas como *sacrifício* ao longo deste trabalho.

Quanto à estruturação, o primeiro capítulo traz questões importantes para a compreensão desta análise. Primeiramente, é apresentado um breve estudo biográfico de Tolkien com a finalidade de contextualizar, a partir de sua experiência religiosa, o cenário em que se deu a criação de sua arte literária. Para tal, são utilizadas as biografias *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams and their Friends* (1997) de Humphrey Carpenter; *Tolkien. Man and Myth: A Literary Life* (1998) de Joseph Pearce e *J. R. R. Tolkien, o senhor da fantasia* (2016) de Michael White. De extrema importância para esta dissertação, consideram-se também as cartas escritas pelo próprio Tolkien, compiladas em *The Letters of J. R. R. Tolkien* (2013).

A seguir, realiza-se uma discussão acerca do gênero literário³ da obra tolkieniana em questão a partir dos pressupostos teóricos de Mikhail Bakhtin expostos em *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance* (2010) e *Estética da criação verbal* (2003),

² Grifos nossos.

³ Que não seguirá a classificação convencional. O gênero fantástico/maravilhoso não será abordado neste trabalho.

bem como os de Ian Watt expostos em *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding* (2010). Ademais, consideram-se os estudos de Aparecido D. Rossi em *O Senhor dos Anéis, o retorno da épica e o romance histórico no contexto da pós-modernidade* (2009) e Martin Simonson em *Epic and Romance in The Lord Of The Rings* (2016). Para concluir, é apresentada uma reflexão sobre o pensamento simbólico, fundamentada pelas contribuições de importantes teóricos do tema. Entre eles está Carl G. Jung com o seminal *O homem e seus símbolos* (1964), assim como Mircea Eliade com *Imagens e símbolos* (1979) e Mário Ferreira dos Santos com *Tratado de simbólica* (1955).

O segundo capítulo aborda o tema central desta dissertação, a ser explorado no estudo intertextual entre *O Senhor dos Anéis* e a *Sagrada Escritura*. Primeiramente, são apresentados os aspectos gerais da prática sacrificial. Para tal, utiliza-se principalmente o trabalho de Cristiano Grottanelli sobre as noções de sacrifício e o esquema ritual básico do mesmo, publicadas em *O sacrifício* (2008), bem como os estudos de Marcel Mauss, em parceria com Henri Hubert, acerca de conceitos e funções essenciais da prática sacrificial, descritos em *Sobre o sacrifício* (2005). Ademais, a explicação a respeito das motivações que originaram tal prática nas comunidades humanas pautam-se na obra seminal *A violência e o sagrado* (1990) de René Girard – sendo algumas de suas considerações revisadas e apresentadas em *O Sacrifício* (2011).

Ainda neste capítulo, é explorado como se deu a realização de sacrifícios no contexto específico do povo israelita conforme as informações contidas no Antigo Testamento da *Bíblia*. Para esta finalidade, esquadrinham-se as análises feitas por Moshe Halbertal em *On sacrifice* (2012), assim como as reflexões de Girard sobre o tema em *Eu via satanás cair do céu como um relâmpago* (2012). Seguindo, são perscrutadas as considerações acerca da Paixão de Cristo – uma vez que esta se caracteriza como grande marco na história da prática sacrificial – de acordo com a ótica clássica e reformulada de Girard, presentes em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2009) e *Aquele por quem o escândalo vem* (2011), tal qual a obra que influenciou a reformulação do pensamento girardiano: *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible* (1987) de Raymund Schwager. Por fim, utilizou-se o livro *Por que mortificar-se? O valor do*

sacrifício (2009) de Luiz Fernando Cintra, a fim de apresentar os conceitos de renúncia e mortificação⁴ – como modalidade do sacrifício – segundo a doutrina da Igreja Católica.

Finalmente, no terceiro capítulo é realizada a análise intertextual entre *O Senhor dos Anéis* e a *Bíblia Sagrada*, fundamentada no conhecimento acerca da obra e seu autor, bem como na teoria do símbolo e nas discussões acerca do sacrifício crístico e das modalidades da prática sacrificial, conformes vistos nos capítulos anteriores. Como ferramentas auxiliares para a análise proposta, são consideradas as contribuições de Craig Bernthal em *Tolkien's Sacramental Vision: Discerning the Holy in Middle Earth* (2014), Peter Kreeft em *The Philosophy of Tolkien: The Worldview Behind The Lord of the Rings* (2005), Peter Ryken em *O Messias vem à Terra-Média: Imagens do tríplice ofício de Cristo em O Senhor dos Anéis* (2018) e Ralph Wood em *The Gospel According to Tolkien: Visions of the Kingdom in Middle-Earth* (2003), além da cartas de Tolkien. Busca-se, assim, colaborar para os estudos acerca da relação entre *literatura e espiritualidade*.

⁴ Assunto que pode ser considerado como “demasiadamente religioso”. Contudo, saliento o quanto tais conceitos são significativos para este trabalho, uma vez que eles faziam parte da realidade de Tolkien.

1. AUTOR, OBRA E TEORIA

O objetivo deste capítulo é apresentar as bases fundamentais para a realização deste trabalho, principalmente no que concerne à sua motivação e à análise literária que se seguirá na última parte da presente dissertação. Assim, os seguintes tópicos consistirão em uma breve biografia de J. R. R. Tolkien, calcada no aspecto cristão católico de sua vida como forma de fundamentar a influência da religião em sua criação artística; uma discussão sobre os gêneros literários presentes no *corpus* deste trabalho, uma vez que este é, antes de mais nada, um trabalho de literatura; e, por fim, uma apresentação das reflexões acerca do pensamento simbólico realizadas por importantes teóricos da área, que nortearão a análise proposta por esta dissertação.

1.1 CATOLICISMO E TOLKIEN

John Ronald Reuel Tolkien nasceu no dia 03 de janeiro de 1892 na cidade de Bloemfontein, África do Sul, onde sua família residia em razão do trabalho de seu pai, Arthur. Ronald, como era chamado por todos, teve uma infância e adolescência difíceis por conta das constantes mudanças residenciais sofridas por sua família após a morte de seu pai em 1896. Sua mãe, Mabel, fez o melhor que podia para que seus filhos recebessem uma boa educação apesar da vida simples que a família levava. No entanto, ela encontrava-se sozinha em sua tarefa de criá-los, uma vez que a família de seu finado marido havia rompido relações com ela após sua conversão ao catolicismo romano em 1900. É a partir deste acontecimento que a religiosidade de Tolkien começa a ser desenvolvida e moldada.

Em 1902, Mabel Tolkien começou a frequentar o Oratório de Birmingham, onde conheceu e desenvolveu uma grande amizade com o Padre Francis Xavier Morgan, que se tornou conselheiro da família – e responsável pela guarda de seus filhos na ocasião de sua morte. Foi neste período que a saúde de Mabel piorou e descobriu-se que o que ela julgava ser apenas um cansaço era, na verdade, diabetes. Dois anos depois, sua morte em decorrência da doença foi um grande choque para os irmãos Tolkien, uma vez que nenhum deles tinha noção de quão doente sua mãe estava. Do momento da morte de Mabel até a

sua própria, Ronald culpou os familiares de seu pai de terem enviado sua mãe para o túmulo antes do tempo ao decidirem abandoná-la.

Em uma carta enviada para seu filho Michael em 1941, Tolkien descreveu sua mãe como uma mulher talentosa, bela e inteligente, que morreu jovem “de uma doença acelerada pela perseguição de sua fé⁵” (TOLKIEN, 2013, p. 63), evidenciando seu ressentimento pela falta de ajuda e apoio dos familiares. Michael White, na obra biográfica de Tolkien, escreve:

A morte de Mabel Tolkien teve ainda um efeito profundo sobre o desenvolvimento do caráter de Ronald e a sua própria relação com a religião. Mais tarde, já um senhor, Tolkien alegou que havia sido inspirado pelo catolicismo antes da morte da mãe [...] Isso bem pode ser verdade, mas há uma pequena dúvida no fato de que Tolkien também associou a mãe ao catolicismo e a enxergava como uma espécie de mártir tanto em relação à fé que ele tinha como ao bem-estar dos filhos. Para Ronald, aos 12 anos, a ligação entre os dois, sua mãe e a fé, era profunda. Desde aquele tempo ele foi um católico devoto, se não evangelista, certamente convertido e [...] esta devoção religiosa guiou sua vida e carreira, mas também indicou as raízes de sua mitologia e frequentemente guiou sua caneta. (WHITE, 2016, p. 40)

Assim, ele detestava o anglicanismo⁶, pois este representava aquilo que havia sido o culpado pela morte prematura de sua mãe. Apesar de manter relações cordiais com grande parte dos familiares responsabilizados pelo evento, Tolkien desprezava a instituição da qual eles participavam. Dessa forma, não são de surpreender as ações e opiniões de Ronald frente a um possível casamento em 1913.

Na primavera de 1909, Ronald conheceu Edith Bratt, menina que havia tido uma infância repleta de mudanças e perdas, assim como os meninos da família Tolkien. Os dois tiveram um breve relacionamento que foi interrompido pelo Padre Francis, então tutor de Ronald, que o aconselhou a focar nos estudos. O namoro estava distraído o menino de suas atividades escolares e de sua preparação para o teste de admissão da Universidade de Oxford. Os jovens se separaram, porém não sem antes prometerem um ao outro que dali a três anos eles se reencontrariam e continuariam de onde pararam. Quando Tolkien estava em seu segundo ano na universidade, ele e Edith se reencontraram e retomaram seu

⁵ [...] of a disease hastened by persecution of her faith.

⁶ Segundo a Enciclopédia Britannica, é a religião oficial da Igreja da Inglaterra desde o seu surgimento no século XVI. De matriz cristã protestante, o Anglicanismo foi instituído pelo rei Henrique VIII após este romper com a Igreja Católica Romana, uma vez que o Papa Clemente VII recusou-se em conceder ao rei a anulação do seu casamento com Catarina de Aragão. A partir deste momento, a autoridade sobre a Igreja da Inglaterra torna-se o soberano em exercício.

romance, como o prometido. Ronald, porém, impôs uma condição à moça para que houvesse casamento: ela deveria se converter ao catolicismo.

Este foi um período complicado para Edith, uma vez que, além de ser de família protestante, ela não apresentava nenhum interesse na religião. Contudo, a moça acabou cedendo e tornou-se católica em 1914. O casal precisou adiar a união em decorrência da Primeira Guerra Mundial, porém finalmente contraiu matrimônio no verão de 1916. Outro fato revelador da seriedade com que Tolkien encarava sua religiosidade é sua turbulenta amizade com o também escritor, C. S. Lewis. Ambos tornaram-se amigos em 1925, o que era inevitável considerando os interesses acadêmicos compartilhados pelos dois professores de Oxford. Entretanto, alguns anos depois, esta amizade começaria a se desfazer por algumas razões, sendo uma delas a posição religiosa de Lewis.

Apesar de sua origem cristã protestante, Lewis considerava-se mais como um agnóstico e encontrava-se fechado no centro de sua visão panteísta⁷ de Deus. Consequentemente, era impossível para ele adotar o dogma cristão, pois isto implicaria na crença em Jesus Cristo e na convicção resoluta de que Ele teria sido enviado para morrer na Cruz em virtude dos pecados humanos. White (2016) alega que naquele momento de sua vida, Lewis – que tinha conhecimento das mitologias pagãs antigas – acreditava que a história de Cristo não passava de um mito sem tamanha significância e, assim como qualquer outro mito, era uma mentira. O escritor expôs seu pensamento em uma conversa com Tolkien e outro amigo em 19 de setembro de 1931. Tolkien, ao ouvi-lo, reagiu de forma indignada e respondeu com um argumento que mudaria completamente a concepção religiosa de Lewis, mesmo que não instantaneamente.

Mitos, declarou ele, com certeza não são mentiras. Mitos derivam de um núcleo verdadeiro e carregam consigo um significado cultural muito específico. O cristianismo é baseado naquilo que Lewis considerava o “mito de Cristo”. Muito bem então, Tolkien argumentava, chame-o de mito se assim quiser, mas ele é construído a partir de eventos reais e inspirado em uma verdade profunda. Em última instância, nenhum mito é uma mentira, acreditava Tolkien, e o “mito” que reside no centro do cristianismo fornece um caminho a ser seguido em busca dos aspectos não materialistas de cada ser humano, uma estrada para uma verdade espiritual mais profunda. (WHITE, 2016, p. 131)

⁷ De acordo com a Enciclopédia Britannica, é uma doutrina em que Deus e o universo como um todo são concebidos como realidades conexas ou únicas. Portanto, para os panteístas, não existe Deus senão na combinação de substâncias, leis e forças manifestadas no universo.

Duas semanas após seu debate com os amigos, Lewis escreveu que “havia deixado suas convicções de longa data para assumir uma nova posição na qual poderia finalmente aceitar Cristo” (Idem). Conclui-se, então, que ele agora se considerava um cristão. Nesta época, Tolkien referiu-se à sua amizade com Lewis como algo prazeroso e estimulante, pois considerava o amigo um homem “ao mesmo tempo honesto, corajoso, inteligente – um acadêmico, um poeta e um filósofo – e um devoto, ao menos depois de uma longa peregrinação, de Nosso Senhor⁸” (CARPENTER, 1997, p. 52). Entretanto, qual não foi a decepção de Tolkien ao descobrir que Lewis, ao invés de aproximar-se do catolicismo, voltou-se para o protestantismo irlandês. Outro fator significativo para o estremecimento da relação entre os dois autores fora o uso deliberado, por parte de Lewis, da alegoria como recurso de criação literária para a manifestação de seu ponto de vista religioso (WHITE, 2016). Este é um dos motivos pelo qual Tolkien era contrário aos escritos do colega, uma vez que ele os julgava precipitados e uma forma simplista de retratar as verdades cristãs.

Considerando o exposto até aqui, é possível afirmar que Tolkien era extremamente conservador⁹ aos seus costumes e valores religiosos, característica mantida e acentuada conforme envelhecia. Seu filho John, padre católico, certa vez declarou que o catolicismo atravessava tudo na vida de seu pai e, em Pearce (1998), o autor é citado como um católico romano muito rígido. Ademais, Tolkien possuía “uma convicção inabalável na força da oração, acreditando que havia ‘ganhado’ histórias depois de rezar e que as preces haviam curado membros de sua família quando estavam doentes” (WHITE, 2016, p. 193).

Quanto à influência do cristianismo em sua criação literária, Tolkien deixa claro como esta aconteceu em resposta a uma carta de W. H. Auden, que questionava se a noção de orcs como criaturas irremediavelmente más não seria herética, ao afirmar: “Não me sinto obrigado a fazer minha história se encaixar com a teologia cristã formalizada, embora eu realmente pretendesse que ela fosse coerente com o pensamento e a crença cristãos”¹⁰ (TOLKIEN, 2013, p. 378). Dessa forma, não é de se surpreender que o escritor tenha colocado referências sutis ao catolicismo e à tradição bíblica em sua obra – como será

⁸ [...] at once honest, brave, intellectual – a scholar, a poet, and a philosopher – and a lover, at least after a long pilgrimage, of Our Lord.

⁹ Seu conservadorismo era explícito também em sua aversão pelo mundo moderno, bem como pelo progresso tecnológico (WHITE, 2016).

¹⁰ I don't feel under any obligation to make my story fit with formalized Christian theology, though I actually intended it to be consonant with Christian thought and belief.

explorado no terceiro capítulo – muitas vezes interpretada como uma narrativa baseada unicamente em mitologias pagãs.

1.2 DE GÊNEROS LITERÁRIOS: UM ROMANCE ÉPICO

Não é uma tarefa simples definir *O Senhor dos Anéis* em termos de gênero literário. Isto se deve ao fato de que a obra literária de Tolkien possui características particulares a mais de um gênero. Em uma entrevista concedida à Revista Galileu, o professor de literatura inglesa da Wheaton College, Michael Drouot – especialista em J. R. R. Tolkien e em literatura medieval e anglo-saxã – declara que a obra do autor “é um híbrido entre o romance e o gênero épico”, produto da apropriação de técnicas “que evoluíram para o romance realista” e sua aplicação “a materiais derivados da literatura medieval”, que fizeram com que Tolkien deslocasse “as imagens e ideias desta antiga literatura para o século XX”. Assim, faz-se necessário para esta dissertação considerar as reflexões de Mikhail Bakhtin acerca da epopeia, do romance e de algumas modalidades do gênero romanesco, bem como as observações de Ian Watt no que tange às propriedades do romance.

Bakhtin (2010) define a epopeia como um gênero acabado e afirma que esta é caracterizada por três traços constitutivos:

“1. O passado nacional épico, o ‘passado absoluto’, segundo a terminologia de Goethe e de Schiller, serve como objeto da epopeia; 2. A lenda nacional (e não a experiência pessoal transformada à base da pura invenção) atua como fonte da epopeia; 3. O mundo épico é isolado da contemporaneidade, isto é, do tempo do escritor (do autor e dos seus ouvintes), pela distância épica absoluta” (BAKHTIN, 2010, p. 405).

Em suma, as narrativas épicas se desenrolam em um passado inacessível e perfeito onde tudo é essencialmente bom, são centradas nas origens e fastígios de um povo e marcadas pela presença dos “primeiros” e dos “melhores”, fazendo com que a memória seja o principal elemento criador do gênero. Dado seu caráter impenetrável, o passado épico se manifesta sob a forma de uma lenda nacional – portanto, fundamentada na narração de feitos coletivos – digna de reverência e apreciação universal, porém intangível à experiência individual. Por fim, como consequência destas características, o mundo épico

se apresenta totalmente concluído e imutável, criando assim uma distância épica absoluta em relação aos seus eventos e heróis, bem como às opiniões e julgamentos sobre eles.

Por outro lado, sendo produto de um contexto histórico marcado por grandes transformações sociais e filosóficas¹¹, o gênero romanesco tem como matéria o presente e, portanto, é definido por Bakhtin como uma forma de expressão inacabada e em processo de evolução. Desta forma, diferente dos gêneros literários elevados – como a épica –, o romance não possui nenhuma unicidade e constitui-se como uma hibridização de outros gêneros, pois este “parodia os outros gêneros [...] revela o convencionalismo das suas formas e da linguagem, elimina alguns gêneros, e integra outros à sua construção particular, reinterpretando-os e dando-lhes um outro tom” (BAKHTIN, 2010, p. 399). É em razão desta particularidade do romance, nomeada por Bakhtin como *dialogismo*¹², que será possível o retorno da épica.

Tendo em vista o caráter atual do gênero romanesco, entende-se que este esteja diretamente associado ao contexto histórico em que é produzido e, conseqüentemente, à sociedade e cultura deste, bem como à realidade individual de seus autores e leitores. Destarte, Watt (2010) alega que o romance possui dimensão realista e individualista. A primeira dimensão se dá em razão da busca do gênero por retratar as mais diversas formas de experiência humana, uma vez que o realismo do gênero não está pautado “na espécie de vida representada, e sim na maneira como a apresenta” (WATT, 2010, p. 13). A segunda dimensão fundamenta-se no modo com que o romance ressalta e valoriza a experiência individual e pessoal que é “sempre única e, portanto, nova” (Ibidem, p. 15) e que será responsável por transformar e educar o herói romanesco¹³, inacabado e mutável.

Em um primeiro momento, após as reflexões apresentadas até aqui, é possível tomar *O Senhor dos Anéis* como uma narrativa épica considerando as características do gênero conforme Bakhtin. A trilogia de Tolkien se passa em um passado atemporal, mítico e sob a forma de uma lenda nacional – segundo Rossi (2009), inspirada nas lendas nórdicas, germânicas, celtas e anglo-saxônicas sob as quais o povo e a cultura inglesa

¹¹ A ascensão da burguesia e do Capitalismo, da Revolução Francesa, da Revolução Industrial e do Iluminismo.

¹² Conceito que explica a possibilidade de uma obra literária estabelecer uma conexão com outras obras ou autores.

¹³ Apesar de ser denominado herói do romance, Bakhtin afirma que este não é “heroico” no sentido épico ou trágico da palavra. Diferente dos protagonistas da epopeia, o herói romanesco “deve reunir em si tanto os traços positivos, quanto os negativos, tanto os traços inferiores, quanto os elevados, tanto os cômicos quanto os sérios” (BAKHTIN, 2010, p. 402).

formaram-se. Logo, o mundo de suas histórias é intangível ao tempo presente, seja este o presente do autor ou o do leitor, culminando assim em um universo acabado e imutável.

É interessante observar que estas características foram propositalmente escolhidas por Tolkien, pois este tem no desejo de criar uma mitologia para a Inglaterra o cerne da gênese de seu universo ficcional. White (2016) explica que uma das motivações do autor para tal empreitada residia no fato de que a Inglaterra não possuía nada¹⁴ em comparação à mitologia islandesa, representada pela *Edda em Prosa* – mito de criação e principal documento da antiga religião do país – ou à finlandesa, contida no *Kalevala* – composto por contos épicos e o famoso poema *Beowulf*. Antes de Tolkien, este fato foi sugerido por E. M. Forster na publicação *Howards End* de 1910, como mostra o seguinte excerto:

Por que a Inglaterra não possui uma grande mitologia? Nosso folclore jamais avançou além da delicadeza encantadora e as maiores melodias sobre o nosso mundo rural foram todas sopradas pelas flautas da Grécia. Por mais profunda e autêntica que possa ser a imaginação local, parece ter falhado nisso. Parou nas bruxas e nas fadas. (FORSTER, 2005, p. 306)

Ademais, reiterando este aspecto épico do texto literário em questão, tem-se o fato de que o mundo ficcional tolkieniano possui ainda seu próprio mito cosmogônico relatado em *O Silmarillion*, aos moldes do Gênesis bíblico, que contém também todos os eventos significativos precedentes aos acontecimentos que constituem *O Senhor dos Anéis*. Retornando à análise da narrativa deste, seu caráter épico é manifesto em diversos momentos, a saber:

Certas partes e passagens da narrativa, como a Batalha do Abismo de Helm, ou A Batalha dos Campos do Pelennor, exibem não apenas temas, ações e tipos de personagens que são singularmente típicos das antigas narrativas épicas estabelecidas em contextos pagãos, mas até reproduz a aliterativa dicção heroica das passagens descritivas – uma característica intimamente relacionada à transmissão oral original de tais histórias.¹⁵ (SIMONSON, 2016, p. 69)

¹⁴ White pontua que embora a Inglaterra contasse com os mitos e lendas registradas por Shakespeare e Chaucer, Tolkien não atribuía muita importância ao primeiro e não sentia-se suficientemente inspirado pelo segundo. Outro trabalho não apreciado pelo autor é a mitologia de William Blake, conforme carta escrita por Tolkien ao seu admirador americano, Sigrid Hanson Fowler em 1919 (HAMMOND & SCULL, 2005).

¹⁵ Certain parts and passages of the narrative, such as the Battle of Helm's Deep, or The Battle of the Fields of the Pelennor, exhibit not only themes, actions and character-types that are singularly typical of the old epic narratives set in pagan contexts, but even reproduce the heroic alliterative diction of the descriptive passages – a feature intimately related to the original oral transmission of such tales.

Todavia, ao voltarmos para as personagens da narrativa, evidencia-se a presença de aspectos do gênero romanesco na trilogia de Tolkien. Primeiramente, percebe-se no texto literário a presença da dimensão realista do romance, manifestada não na realidade fantástica da narrativa, mas nos conflitos, inquietações e escolhas de suas personagens e que são responsáveis pelo desenvolvimento das mesmas. Além disto, apesar de a obra não basear-se na narração dos feitos de somente um protagonista – a partir de *As Duas Torres*, a trama divide-se entre a jornada de Frodo e Sam e a dos outros integrantes da Comitiva do Anel – sabe-se que o principal fio condutor de seu enredo é o hobbit Frodo em sua incumbência de levar o Anel à Montanha da Perdição com a finalidade de destruí-lo. Assim, o foco da narrativa recai sobre o trajeto individual do herói, um dos traços essenciais do romance.

Durante o longo caminho em direção à Barad Dûr, Frodo entra em conflito consigo mesmo – cujo ápice será o impasse entre destruir ou não o Anel em *O Retorno do Rei* – bem como com as outras personagens que o rodeiam, em especial, seu companheiro de viagem, Sam Gamgi. Isto se dá, pois, ao passo que a sedução e influência exercida pelo Anel aumentam, Frodo passa a ter sua personalidade desarticulada. Destarte, é nesta experiência individual vivenciada pela personagem que esta se constitui em um herói romanesco – ou anti-herói, herança de Quixote.

É interessante considerar a reflexão realizada por Rossi (2009) acerca da capacidade do artefato mágico de dissociar a personalidade daquele que o possui. Por exemplo, o tranquilo e bondoso Bilbo manifesta um lado violento ao tentar tirar o Anel da posse de Frodo em Valfenda; Frodo desconfia do leal Sam e reage com violência quando este se oferece para carregar o Anel em seu lugar; e Sméagol, outrora um hobbit comum que, consumido pela maldade do Anel, tornou-se a criatura Gollum capaz de matar para possuir o mesmo. Segundo o autor, este poder resulta do fato de que o próprio objeto constitui-se como um fragmento da personalidade de Sauron que, na forja do item, “deixou uma grande parte de seu próprio poder de outrora passar para ele”¹⁶ (TOLKIEN, 2011b, p. 51), tornando o Anel necessário para que o grande inimigo reganhe seu poder e fisicalidade. Assim, Bilbo, Frodo e Sméagol “refletem a cisão do Senhor dos Anéis, a força maligna que, junto da benigna, move a trama” (ROSSI, 2009, p. 156).

¹⁶ [...] let a great part of his own former power pass into it.

Contudo, a fragmentação do herói não ocorre somente na forma da experiência individual. Embora Frodo possa ser reconhecido como a personagem principal, ele não se encontra sozinho para a construção da narrativa. Em *A Sociedade do Anel*, representantes das principais raças da Terra-Média reúnem-se para decidir o destino do poderoso objeto e, após inúmeras discussões, Frodo oferece-se voluntariamente para a missão de destruí-lo. Acerca de quem deveria auxiliar Frodo nesta árdua tarefa, Elrond, o meio-elfo e senhor de Valfenda, afirma que “a Comitativa do Anel deverá ser composta de Nove¹⁷; e os Nove Caminhantes serão colocados contra os Nove Cavaleiros, que são maus”¹⁸ (TOLKIEN, 2011b, p. 275). Assim, o grupo é formado pelos homens Aragorn e Boromir, o elfo Legolas, o anão Gimli, o mago Gandalf e os hobbits Sam, Merry, Pippin e Frodo.

Desta maneira, “a figura do herói, na obra prima de Tolkien, é uma instância fragmentada em nove partes¹⁹, em que cada parte tem uma função seminal para que ocorra o desfecho da trama” (ROSSI, 2009, p. 154). Porém, este aspecto das personagens do texto literário faz com que *O Senhor dos Anéis* se torne ainda mais complexo quando nossa atenção volta-se para Aragorn, por exemplo. Significativo personagem da trilogia, Aragorn pode ser considerado um típico personagem épico, aos moldes dos grandes heróis homéricos, uma vez que descende de linhagem nobre, é um guerreiro justo e corajoso, bem como, semelhante a muitos heróis épicos, não é mítico nem completamente humano, mas provém de uma raça humana superior relacionada aos deuses²⁰. Ademais,

Como todo grande herói épico, seu grande poder e importância só são revelados no momento em que desce ao Mundo dos Mortos e dele consegue sair ileso. É o que ocorre em *O Retorno do Rei* [...] quando o herói adentra o Dwimorberg, a montanha assombrada, reino da escuridão e dos fantasmas dos amaldiçoados, portanto alegoria do Mundo dos Mortos; e cobra a traição destes diante da Pedra de Erech, ao que é atendido. Assim Aragorn, remetendo ao que faz Ulisses no canto onze de *A Odisséia* e ao que faz Jasão na *Argonáutica* (ao ceifar o campo dos mortos de Eétes, por ele mesmo semeado com os dentes do dragão que guardava o Velo de Ouro), exerce poder sobre os mortos, algo que o torna superior ao próprio Aquiles (apesar deste ter sido banhado por sua mãe nas águas

¹⁷ Rossi (2009) relembra o fato de que o número nove é cabalístico, representando três vezes a trindade perfeita e inexorável.

¹⁸ The Company of the Ring shall be Nine; and the Nine Walkers shall be set against the Nine Riders that are evil.

¹⁹ O autor ressalta que até mesmo quando uma das personagens perece, este é substituído por outra de igual ou superior valor. Por exemplo, com a morte de Boromir é introduzido seu irmão, Faramir, que provará seu valor ao não ceder à tentação do Anel – diferente do primeiro – e conduzirá Frodo e Sam para fora da cidade de Osgiliath, mantendo o Anel em segurança.

²⁰ Aragorn provém da linhagem nobre dos Númenorianos, raça descendente de elfos e homens.

do Estige, o que o tornou imortal não fosse o calcanhar por onde foi segurado, que não recebeu a proteção das águas do rio). (Ibidem, p. 157)

Entretanto, este mesmo Aragorn manifesta elementos romanescos em certos momentos da narrativa. Simonson (2016) afirma que, se a personagem fosse completamente épica, esta deveria somente rumar para Gondor e reivindicar o trono que lhe pertence, enfrentando todos os inimigos que se apresentassem. Porém, após a partida de Frodo e Sam, a morte de Boromir e a captura de Merry e Pippin, Aragorn – acompanhado por Legolas e Gimli – parte em uma aventura fadada ao fracasso, do ponto de visto épico, em busca dos hobbits capturados e que naquele momento não possuem nenhuma significância para a missão determinada em Valfenda. Todavia, a atitude tomada pela personagem “faz muito sentido em uma narrativa romanesca centrada na busca pelo crescimento moral e espiritual, em que o protagonista se expõe a uma série de testes para avaliar suas virtudes e deficiências”²¹ (SIMONSON, 2016, p. 73).

Após falhar em sua missão de resgate, Aragorn e seus companheiros encontram Gandalf, ressurgido como o Branco, na Floresta Velha. Então, o mago dá a Aragorn uma espécie de autorização para que este abandone a busca pelos dois hobbits, uma vez que sua força moral fora testada e aprovada, e continue sua jornada pessoal e coletiva que contribuirá para a vitória na Guerra do Anel.

“Venha, Aragorn, filho de Arathorn!”, ele disse. “Não se arrependa da sua escolha no vale do Emyn Muil, nem a chame de uma busca vã. Você escolheu, em meio às dúvidas, o caminho que parecia certo: a escolha foi justa, e foi recompensada. Pois assim nos encontramos a tempo, de outra forma poderia teríamos nos encontrado tarde demais. Mas a busca de seus companheiros acabou. Sua próxima jornada é marcada pela palavra que você deu. Você deve ir à Edoras e procurar Théoden em seu palácio. Porque precisam de você. A luz de Andúril deve agora ser revelada na batalha pela qual esperou tanto tempo.”²² (TOLKIEN, 2011c, p. 501)

²¹ [...] makes a lot of sense in a romance narrative centred on the quest for moral and spiritual growth, in which the protagonist exposes himself to a series of tests to evaluate his virtues and shortcomings [...].

²² “Come, Aragorn son of Arathorn!” he said. “Do not regret your choice in the valley of the Emyn Muil, nor call it a vain pursuit. You chose amid doubts the path that seemed right: the choice was just, and it has been rewarded. For so we have met in time, who otherwise might have met too late. But the quest of your companions is over. Your next journey is marked by your given word. You must go to Edoras and seek out Théoden in his hall. For you are needed. The light of Andúril must now be uncovered in the battle for which it has so long waited.”

Terminada esta etapa, as personagens seguem para o reino de Rohan, a fim de encontrarem o rei Théoden. Contudo, aos chegarem diante dos portões do palácio real e ser-lhes requisitado que deixem as armas do lado de fora, Aragorn comporta-se de uma maneira completamente diferente de outrora. Ele recusa-se a deixar a espada Andúril para trás e desafia até mesmo a autoridade do rei ao afirmar que a vontade deste não deveria prevalecer sobre a sua própria, dada sua condição nobre. Não apresentando mais a figura do “cavaleiro romanesco que há algumas páginas estava pronto para enfrentar o risco do fracasso e da humilhação em prol do crescimento espiritual e do compromisso moral” (TOLKIEN, 2011c, p. 74), Aragorn assume completamente um aspecto épico.

Porém, a solução para esta problemática na categorização de Aragorn como uma personagem épica ou romanesca reside na consideração do conceito de *cronotopo*, desenvolvido e aplicado à teoria literária por Bakhtin (2010). Produto da justaposição das palavras gregas *chrónos* (Χρόνος) e *tópos* (τόπος) – significando tempo e espaço, respectivamente –, o cronotopo exprime a inseparabilidade de ambos os elementos na narrativa e seu conceito está intimamente ligado ao conteúdo e forma do texto literário, uma vez que tanto o gênero e suas variedades quanto a imagem do indivíduo na literatura são essencialmente cronotópicos. Portanto, ao discorrer sobre a significância dos cronotopos para a narrativa, Bakhtin defende:

Em primeiro lugar, é evidente seu significado temático. Eles são os centros organizadores dos principais acontecimentos temáticos do romance. É no cronotopo que os nós do enredo são feitos e desfeitos. Pode-se dizer francamente que a eles pertence o significado principal gerador do enredo. Ao mesmo tempo nos salta aos olhos o significado figurativo dos cronotopos. Neles o tempo adquire um caráter sensivelmente concreto; no cronotopo, os acontecimentos do enredo se concretizam, ganham corpo e enchem-se de sangue. [...] Dessa forma, o cronotopo, como materialização privilegiada do tempo no espaço, é o centro da concretização figurativa, da encarnação do romance inteiro. Todos os elementos abstratos do romance – as generalizações filosóficas e sociais, as ideias, as análises das causas e dos efeitos, etc. – gravitam ao redor do cronotopo, graças ao qual se enchem de carne e de sangue, se iniciam no caráter imagístico da arte literária. (BAKHTIN, 2010, p. 255-256)

Tendo em vista este conceito bakhtiniano, torna-se possível interpretar *O Senhor dos Anéis* como um romance formado por diversos cronotopos, cada qual apresentando aspectos de gêneros específicos conforme a relação entre tempo e espaço. Desta forma, segundo Simonson (2016), estariam explicadas as diferenças de atitude e discurso de

Aragorn, ora romanesco em sua busca até a Floresta Velha por Merry e Pippin, ora épico nos portões do palácio de Rohan. Não somente a situação de Aragorn, mas também a de outras personagens esclarece-se como, por exemplo, a provação sofrida por Gandalf em Moria ao enfrentar o Balrog, que continua após sua queda no abismo e cujo triunfo é recompensado na forma de sua ressurreição como Gandalf, o Branco. Na contramão deste episódio romanesco, tem-se a caracterização da mesma personagem em sua missão de auxiliar o herói na sua jornada, aos moldes do mago mitológico celta Merlin, ou até mesmo em sua figura de herói-mago semelhante ao épico Väinämöinen do *Kalevala*.

Portanto, pode-se afirmar que *O Senhor dos Anéis* é constituído por uma quantidade de cronotopos – ou zonas narrativas – e “a construção de cada um deles depende dos elementos dominantes nos diálogos particulares entre diferentes gêneros literários extraídos da tradição narrativa ocidental como um todo”²³ (SIMONSON, 2016, p. 78).

Por fim, tendo demonstrado como a trilogia de Tolkien entretete elementos dos gêneros épico e romanesco em sua narrativa, ponderar-se-á quanto às modalidades do romance presentes na obra. Ao discorrer sobre o assunto, Bakhtin (2003) elenca quatro delas, a saber: *romance de viagens*, *romance de provações da personagem*, *romance biográfico* e *romance de educação*. Para esta pesquisa, as considerações do autor acerca do romance de viagens e de provações são essenciais, uma vez que seu *corpus* literário da mesma possui características que permitem classificá-lo como pertencente a ambas as modalidades.

Sobre o romance de viagens, Bakhtin alega que o deslocamento da personagem através do espaço narrativo é o principal elemento que o constitui e, por isso, “permitem ao artista desenvolver e mostrar a diversidade espacial e socioestática do mundo” (BAKHTIN, 2003, p. 206). Ademais, carecendo de um tempo histórico, neste tipo de romance acentuam-se as diferenças e os contrastes, favorecendo a percepção do exótico. Tais características são claramente identificadas em *O Senhor dos Anéis*, sendo esta uma narrativa sobre a jornada de personagens pela vasta Terra-Média, formada e habitada por diversos espaços, povos e culturas ricamente descritos por Tolkien. Assim, as personagens da obra relacionam-se com Elfos de Lothlórien e Valfenda, Ents da Floresta Velha, orcs de

²³ [...] the construction of each of these depends on the dominant elements in the particular dialogues between different literary genres taken from the Western narrative tradition as a whole.

Isengard e Mordor, anões de Moria, homens de Rohan e Minas Tirith, águias gigantes, espectros, entre outros.

No que concerne ao romance de provações, Bakhtin o divide em quatro tipos: *o romance grego, a hagiografia, o romance medieval de cavalaria e o romance barroco*. De maior interesse para este trabalho, a segunda modalidade tem suas bases na hagiografia dos mártires e santos da fase inicial do cristianismo e, conseqüentemente, pauta-se na concepção de provação pelas seduções e sofrimentos. Neste tipo de romance, a provação em questão realiza-se a partir de um ideal pronto e dogmaticamente aceito. Igualmente, “o herói da provação é acabado e predeterminado, as experimentações [...] não se tornam para ele uma experiência formadora nem o modificam, e nessa imutabilidade da personagem está toda a questão” (Ibidem, p. 209).

Bakhtin afirma ainda que, independente da modalidade, todo romance de provações possui traços comuns referentes ao *enredo, tempo e representação do mundo*. Quanto ao enredo, o teórico russo defende que este “sempre se constrói com desvios em face do fluxo normal da vida das personagens, em acontecimentos excepcionais e situações que não existem na biografia típica, normal, comum do homem” (Ibidem, p. 210). Este tipo de romance tem seu início a partir deste desvio e seu final no retorno à normalidade do cotidiano das personagens e, portanto, a vida das mesmas permanece inalterada fora do contexto dos acontecimentos da obra.

Seguindo a explicação de Bakhtin, o tempo no romance de provações é anormal, pois anos podem passar em instantes ou muito pode ser realizado em um átimo. Ademais, nesta modalidade não há determinações e nem vínculos com uma época histórica – possivelmente um produto do diálogo com o gênero épico. No que se refere à representação do mundo, este tipo de romance foca em uma personagem central, enquanto as personagens secundárias e o mundo exterior atuam apenas como pano de fundo. Desta forma, não há influência genuína da personagem sobre o mundo, que permanece o mesmo após as experiências do herói.

A trilogia de Tolkien configura-se como uma hagiografia, primeiramente, por conta dos sofrimentos e das seduções enfrentados pelas personagens. Tem-se como exemplos de sofrimento a dura trajetória de Frodo em direção à Montanha da Perdição, marcada pela falta de água, capturas e traições. Há também a queda de Gandalf em Moria, sofrida por toda a comitiva do Anel, bem como a batalha no Abismo de Helm, inicialmente sem

perspectiva de vitória, e a captura de Merry e Pippin pelos Uruk-hai. Por outro lado, exemplos de seduções são as exercidas pelo Anel, que a todos atrai com promessas veladas de poder, aproveitando-se da ganância dos seres – sendo alguns mais suscetíveis ao seu poder de sedução do que outros.

Outro traço característico do romance hagiográfico presente em *O Senhor dos Anéis* é o aspecto imutável do ideal a partir do qual a provação ocorre que é destruir o Anel de Poder. Apesar dos conflitos sofridos pelo herói romanesco Frodo, este ideal permanece incontestável para todas as personagens, que perduram até a realização de sua missão. Contudo, no que concerne a imutabilidade das personagens, a obra não caracteriza-se como uma hagiografia, pois as personagens principais – ou seja, as da comitiva do Anel – passam por tipos de evolução durante a narrativa.

A saber: Gandalf, o Cinzento torna-se o Branco após sua provação contra o Balrog; Aragorn realiza feitos que o habilitam a tomar o trono de Gondor, seu por direito; Legolas e Gimli rompem as barreiras de aversão entre suas raças e desenvolvem uma grande amizade; Merry e Pippin, antes imaturos e inconsequentes, têm sua maturidade forjada pelas batalhas das quais participam nos campos de Pelennor e na fortaleza de Minas Tirith, respectivamente; Sam, outrora medroso a ponto de temer trespassar a fronteira para fora do Condado, torna-se valente para salvar Frodo de Shelob e de orcs; até mesmo o orgulhoso e ganancioso Boromir se transforma ao dar a vida para proteger os hobbits e reconhecer Aragorn como seu rei; por fim, o alegre e jovial Frodo torna-se sóbrio após a resolução de sua missão e sofre até mesmo feridas incuráveis que farão com que a personagem deixe a Terra-Média.

Quanto ao enredo de *O Senhor dos Anéis*, este também possibilita sua identificação como um romance de provações. Embora exponha informações adicionais para fins de contextualização, introdução e conclusão, o enredo da obra concentra-se principalmente nos eventos que ocorrem a partir do momento em que Gandalf revela a Frodo a verdadeira natureza e história do Anel até a partida do mesmo para terras além-mar. Desta maneira, a trama propriamente dita começa mediante um desvio na biografia do herói e termina uma vez que a vida do mesmo volta à normalidade – em termos de paz e felicidade.

Por fim, ainda dentro do conjunto de elementos que caracterizam esta modalidade romanesca, a trilogia tolkieniana não estabelece vínculo com alguma época histórica – produto de seu caráter épico. Todavia, na contramão do que rege o romance de provações,

os heróis de *O Senhor dos Anéis* são capazes de transformar o mundo após suas experiências, uma vez que o libertam da tirania de vilões e o conduzem para o fim de uma era e o início de outra, conforme o discurso de Gandalf após a coroação de Aragorn: “A Terceira Era do mundo está terminada e a nova era se inicia [...] Porque chegou o tempo do Domínio dos Homens, e o Povo Antigo deve desaparecer ou partir”²⁴ (TOLKIEN, 2011d, p. 971).

Assim, após este breve estudo, pode-se concluir que a obra de Tolkien em questão constitui-se como um entrelaçamento entre os gêneros épico e romanesco. No caso do primeiro, infere-se que sua presença se dá em razão do desejo do autor de produzir uma mitologia para seu país e, portanto, é possível supor que haja uma relação intertextual entre *O Senhor dos Anéis* e as epopeias mitológicas tão conhecidas e caras a Tolkien. Quanto à presença do segundo gênero, não é impossível que esta resulte da leitura de romances cristãos medievais por parte do autor, que poderia ter assimilado aspectos de tais narrativas à sua obra²⁵. Todavia, no que concerne à *Sagrada Escritura*, as provas da existência de uma relação intertextual entre esta e *O Senhor dos Anéis* são ainda mais sutis, uma vez que neste último qualquer “elemento religioso é absorvido na história e no *simbolismo* [grifo nosso]”²⁶ (TOLKIEN, 2013, p. 172).

1.3 ACERCA DO PENSAMENTO SIMBÓLICO

Originário da palavra grega *symbolon* (σύμβολον), Santos (1955) explica que símbolo era o nome genérico dado pelos gregos a qualquer sinal que apontasse a algum outro como, por exemplo, as insígnias dos deuses, augúrios e presságios, os emblemas, etc. Ainda segundo o filósofo, a primeira utilização do termo remonta às práticas realizadas na Grécia Antiga quando um indivíduo recebia a visita de um hóspede e, como demonstração de afeição, lhe dava um objeto como gesto de reconhecimento. Outro costume era o de amigos partirem uma moeda, ficando cada um com uma parte como sinal de amizade ou

²⁴ The Third Age of the world is ended, and the new age is begun [...] For the time comes of the Dominion of Men, and the Elder Kindred shall fade or depart.

²⁵ É necessário ressaltar, no entanto, que estas conclusões são apenas suposições, uma vez que tal investigação não faz parte do escopo deste trabalho.

²⁶ [...] the religious element is absorbed into the story and symbolism.

para o reconhecimento de pessoas depois de uma longa separação, como faziam os pais quando se apartavam de seus filhos por um longo período.

Almejando explorar como que se dá a influência do sagrado e do pensamento religioso em uma obra literária por meio do simbolismo que permeia a mesma, é imprescindível retomar pressupostos teóricos psicanalíticos voltados para o estudo do inconsciente e sua íntima relação com símbolos, imagens e arquétipos²⁷. Tais estudos tornaram-se amplamente discutidos após serem contemplados por Carl Gustav Jung – fundador da psicologia analítica e grande contribuinte para o estudo da religião, literatura e áreas afins – que, diferente de Freud que via o inconsciente como um “quarto de despejos” dos desejos reprimidos (JUNG, 1964, p. 12), encarava o mesmo como igual ao consciente, ou seja, real e essencial para o homem.

Ao debruçar-se sobre a psique humana, Jung conceitua como símbolo aquilo que exprime algo figurado e difícil de ser decodificado²⁸, e defende que os mesmos seriam receptáculos dos conteúdos do inconsciente, capazes de estabelecer comunicação com o consciente através dos sonhos que, segundo o psicanalista, deveriam ser interpretados de uma forma unicamente particular e pessoal. Ademais, de acordo com Jung, para que algo seja considerado simbólico é necessário que ele possua conotações além de seu significado imediato, uma vez que o símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem “que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós.” (Ibidem, p. 16).

Destarte, uma vez que há várias coisas de impossível compreensão para o homem, Jung julgava que a utilização constante de elementos simbólicos teria como finalidade exprimir conceitos cuja completa definição e compreensão imediata estão para além da capacidade humana. Por este motivo, é atribuído às instituições religiosas o uso de linguagem e imagens simbólicas como, por exemplo, a cruz para o cristianismo, o

²⁷ Dado os objetivos deste trabalho, torna-se interessante lembrar a interpretação psicológica realizada por Jung (2008) acerca do Cristo como arquétipo que se manifesta por meio do símbolo de “um ser superior, universal, perfeito e completo, representado por um homem revestido de determinadas qualidades” (p. 43). Neste contexto, o autor afirma que o Cristo elucidava o arquétipo do Si-mesmo. Estas conclusões, portanto, não serão consideradas para a análise a ser realizada no último capítulo desta dissertação.

²⁸ À vista disto, o uso de símbolos está intimamente ligado à prática sacrificial – a ser discutida no próximo capítulo. A fisicalidade do símbolo é o que torna o imaterial em material. Por exemplo, a utilização de animais que representam deuses ou que funcionam como substitutos daqueles que deveriam ser as verdadeiras vítimas do sacrifício.

hexagrama (“Estrela de Davi”) para o judaísmo, a roda do Dharma para o budismo, o Yin-Yang para o taoísmo, entre outros.

Sobre o estudo dos simbolismos, Mircea Eliade (1979) alega que este, ainda que indiretamente, é indispensável para o conhecimento da própria pessoa humana. Conforme o filósofo das religiões, o pensamento simbólico precede a linguagem e a razão discursiva, sendo da mesma essência transcendente que fundamenta o homem. A criação de símbolos, imagens e mitos pela psique humana resultariam de uma necessidade de expressão, sendo sua função revelar as mais secretas particularidades do ser e da realidade. Logo, os estudos de tais elementos simbólicos desafiam qualquer outro meio de conhecimento, pois possibilita uma melhor compreensão do homem a-histórico, denominado por Eliade como o “homem sem mais” – não condicionado pela História, porém portador de grande parte da humanidade anterior a esta.

Ainda segundo o autor, longe de se perder e ser motivo de regressão da humanidade, esta parte não histórica do ser, responsável por carregar a memória de uma existência mais rica e completa, é capaz de elevar o homem historicamente condicionado ao estágio paradisíaco do homem primordial. É por meio de símbolos e imagens que o homem, invadido por sua parte destituída de historicidade, se reintegra e vivencia um mundo espiritual infinitamente mais rico do que aquele do seu momento histórico. Eliade defende que as forças capazes de motivar este fenômeno são as imagens das nostalgias, desejos e entusiasmos humanos, bem como os devaneios e os sonhos, ou seja, produtos do inconsciente – muito mais poético, filosófico e mítico do que o consciente. Sobre isto o autor comenta que:

Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Porque o inconsciente não é apenas povoado por monstros: os deuses, as deusas, os heróis, as fadas também lá habitam; e, além do mais, os monstros do inconsciente são também mitológicos, uma vez que continuam a desempenhar as mesmas funções que lhes pertenceram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, completar a sua iniciação. (ELIADE, 1979, p. 14-15)

O sentimento de nostalgia, por exemplo, por mais diferente que esta seja, oculta a chamada “nostalgia do paraíso” comum a toda humanidade, afirma Eliade. Este sentimento pode se fazer presente por meio das imagens subitamente liberadas por qualquer tipo de música, uma vez que estas imagens são capazes de revelar a nostalgia de um passado

mitificado e transformado em arquétipo por infinitos motivos: a expressão de tudo que poderia ter sido e não foi, saudade de uma época que não existe mais, a tristeza de não fazer parte do tempo e da paisagem evocados pela música, etc. Enfim, para Eliade, a “nostalgia do paraíso” manifesta o desejo pelo inacessível ou irremediavelmente perdido, em outras palavras, qualquer coisa que seja completamente diferente do momento presente.

Por conta da incapacidade da linguagem analítica de manifestar os acontecimentos do inconsciente, Eliade alega que as imagens da “nostalgia do paraíso” sempre dirão mais do que as palavras daquele que a vivenciou, uma vez que este sempre será incapaz de descrevê-la. Assim, estas imagens serão mais eficazes na aproximação entre os homens do que qualquer linguagem analítica, visto que, segundo o autor, a solidariedade do gênero humano só pode ser operada no nível das imagens.

Ao discutir a tradução das imagens da psique, Eliade afirma que esta não deve basear-se somente no plano concreto e imediato, uma vez que as imagens são multivalentes e possuem significados de ordem cosmológica, antropológica, psicológica e – conforme a psicanálise junguiana – espiritual. Exemplo do exposto, o complexo de Édipo não pode ser interpretado somente como o desejo do filho de possuir, no sentido lato, a própria mãe – como proposto por Freud e seus discípulos – sem considerar a Imagem da Mãe então evocada, que pode significar muitas coisas ao mesmo tempo, como o anseio de “reintegrar a beatitude da Matéria viva ainda não formada, [...] a atração exercida sobre o Espírito pela Matéria, a nostalgia da unidade primordial e, portanto, o desejo de abolir os opostos, as polaridades, etc.” (ELIADE, 1979, p. 16). Ademais:

É pois a Imagem como tal, na qualidade de feixe de significações, que é verdadeira, e não uma só das suas significações ou um só dos seus numerosos pontos de referência. Traduzir uma Imagem numa terminologia concreta, reduzindo-a a um só dos seus planos de referência, é pior elo que mutilá-la: é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento. (Idem)

O autor segue com suas considerações e diz que considerar as imagens como fragmentos psíquicos sem significado é esquecer que a vida do homem moderno, apesar de sua dessacralização contínua e a conseqüente alteração do conteúdo de sua vida espiritual, é ainda calcada sobre símbolos e imagens que já não possuem a sua finalidade inicial, à

semelhança de mitos semiesquecidos e hierofanias²⁹ decadentes. Para Eliade, todo um resquício mitológico é conservado no que ele chama de “zonas mal controladas” do imaginário humano e tais imagens apenas mudam seu aspecto, se transformando em algo familiar a fim de garantir sua sobrevivência.

Santos (1955), como citado anteriormente, é outro teórico que dedicou parte de seu trabalho ao estudo de simbólica, definida por ele como o estudo da gênese, evolução, vida e morte dos símbolos. O autor alega que o símbolo é o meio através do qual a natureza se expressa, elementos identificados e vivenciados pelo artista, interpretados pelo filósofo e traduzidos pelo cientista na forma de leis que conduzem os fatos do acontecer cósmico. Segundo o teórico, por meio dos símbolos transmitimos o que não é transmissível, como os desejos, inquietações e arroubos de nosso inconsciente, muitas vezes oprimidos pelas censuras e inibições de nossa razão. Por este motivo, os elementos simbólicos estão presentes em todos os lugares e se manifestam de muitas formas, visto que “tudo indica, tudo aponta, tudo se refere a algo, que escapa aos nossos olhos, mas nem sempre escapa aos nossos corações” (SANTOS, 1955, p. 9).

Ao explicar as características básicas do símbolo, o filósofo salienta que este possui uma dualidade, uma vez que nele se encontram uma analogia reveladora de algo em comum com o simbolizado, bem como uma parte ficcional quanto ao mesmo. Outros aspectos dos símbolos listados por Santos são sua polissignificabilidade (capacidade de se referir a mais de um simbolizado, que também pode ser referenciado por mais de um símbolo), gradatividade (níveis de significabilidades a um simbolizado), fusionabilidade (fusão entre símbolo e o que o mesmo simboliza), singularidade (capacidade de alguns símbolos de alcançarem a significabilidade única – por exemplo, o Ser Supremo como símbolo de Deus), universabilidade (todas as coisas são símbolos) e, por fim, sua própria função simbólica.

Quanto à escrita literária, Santos defende que o pensamento simbólico seria um elemento essencial no desenvolvimento de uma forma de linguagem criadora, tendo em vista a deficiência dos signos verbais na expressão dos afetos humanos. Segundo o autor, isto se dá pelo fato de que os signos verbais, ao serem assimilados pelo que ele chama de

²⁹ Produto da justaposição das palavras gregas *hieros* (ἱερός) – “sagrado” – e *faneia* (φαίνειν) – “manifesto” –, é um termo cunhado por Eliade para indicar o ato de manifestação do sagrado. O autor explica que “este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 1992, p. 13).

esquemas abstratos da razão – produtos da ação anti-singularizante e anti-heterogeneizante da mesma –, são despojados de sua heterogeneidade, uma vez que só o homogêneo poderá ser absorvido. Em contrapartida, a afetividade humana é assimilada por aquilo que Santos denomina esquemas páthicos³⁰ – ainda singular e heterogêneo apesar das constantes ações despojadoras da razão – cuja assimilação é simbólica, vivida como realidade. Em função disto, o artista necessita do uso de elementos simbólicos para a manifestação do que busca exprimir e torna-se, conforme o filósofo, um criador de símbolos:

O artista, como afetivo que é, tem de lançar mão do símbolo como meio que lhe oferece suficiência capaz de transmissão, pois tem ele uma grande capacidade de referência ao singular, enquanto o esquema abstrato, assinalado pelo termo verbal tem-no menos. Mas como o artista (na literatura pelo menos) não pode deixar de usar sinais verbais, vê-se obrigado a coordená-los de modo que ultrapassem sua rígida esquematização abstrata e possam receber um conteúdo vivencial, para poder expressar o que deseja. Por isso o estrutura em símbolos, força um conteúdo não meramente abstrato aos termos, mas fático, singular, “esta vivência... aquela vivência”. (SANTOS, 1955, p. 41)

Eis o porquê da inevitabilidade da utilização de símbolos não somente na arte, mas também na filosofia e na religião. Dada à insuficiência dos conceitos abstratos na expressão do comunicável, apenas o símbolo pode cumprir a missão de, efetivamente, transmitir a ciência pertencente a estas áreas do conhecimento humano, pois “a singularidade estética ou divina é sempre intransmissível” (Ibidem, p. 43). Considerando uma obra literária tão densa e complexa como *O Senhor dos Anéis*, possivelmente influenciada pelo catolicismo e seu rico arcabouço simbólico – ainda que inconscientemente, visto a importância da religião na vida de seu autor –, pode-se inferir que seu texto é repleto de elementos simbólicos. Tolkien, ao apresentar uma história em que literatura e espiritualidade estão intimamente associadas, encontra no símbolo uma forte ferramenta na criação de sua narrativa, inclusive na elaboração de suas personagens principais, conforme será explanado no último capítulo deste trabalho.

³⁰ Vivenciais, segundo Santos (1963).

2. SOBRE O SACRIFÍCIO

Desde as origens das diversas civilizações, o ser humano busca, mesmo que inconscientemente, estabelecer uma conexão com o transcendente. Desta necessidade, aliada ao desejo de encontrar sentido para sua existência e resposta para seus dilemas, o homem deu início a práticas que constituiriam sua experiência do transcendente, principalmente, por meio da criação de mitologias que, segundo Joseph Campbell, “é um instrumento para nos ajudar a experienciar o transcendente. [...] As divindades em todas as imagens do mito apontam para o transcendente” (CAMPBELL *apud* KELEMAN, 1999, p. 106). Assim, a religião torna-se responsável pela preservação desta experiência, daquilo que é “absoluto” para uma determinada sociedade, de acordo com Schillebeeckx (1994).

Uma das práticas desenvolvidas no decorrer da história da humanidade e, conseqüentemente, parte integrante do fundamento de toda religião tradicional, é a do *sacrifício*, derivada da palavra latina *sacrificium*. Etimologicamente, o termo é composto pelo adjetivo *sacer*, “sagrado”, e o verbo *facere*, que em seu sentido próprio pode significar “fazer” e “executar”. Dessa forma, o sacrifício consiste em um ato de produção do sagrado por meio de práticas e ritos específicos estabelecidos por cada religião.

Destarte, o tema do sacrifício será o cerne do segundo capítulo desta dissertação que abordará as noções da prática sacrificial, de uma forma geral; a ocorrência da mesma no Antigo e Novo Testamento da Sagrada Escritura, tendo na Paixão de Cristo seu limiar e; a renúncia e a mortificação como outra modalidade do sacrifício.

2.1 NOÇÕES DE UMA PRÁTICA HISTÓRICA

O sacrifício integra um conjunto de características comuns às religiões, desde as mais antigas até as mais recentes. Já nos primórdios das práticas religiosas era comum o uso do termo *oferenda* para aludir ao ato sacrificial. Porém, conforme Grottanelli (2008), para isso era necessário que houvesse a noção de restituição de parte do que se produziu para seu verdadeiro dono, ou seja, a divindade. Ainda segundo o autor, com o transcorrer do tempo foi adicionada a ideia de comunhão ao sacrifício, possibilitando que os responsáveis pelo mesmo se alimentassem dele ou que a parte que restasse servisse de

comida para os demais membros da comunidade. A comunhão³¹ é considerada por Smith (2003) como função primordial da prática sacrificial, pois esta consiste na refeição compartilhada que propicia a reparação da relação entre deuses e homens, bem como o estabelecimento de laços entre ambos. Por fim, desenvolvida a partir de um sentimento de culpa, surge a noção de sacrifício como expiação dos pecados de um povo.

Sendo uma prática religiosa, os atos sacrificiais são permeados por elementos simbólicos, especialmente em seus ritos. O rito é um elemento indispensável ao sacrifício, pois, segundo Halbertal (2012), é um procedimento prescrito com a função de garantir o sucesso do ato sacrificial, uma vez que este pode ser rejeitado pela divindade – conforme será visto na segunda parte deste capítulo. Mauss & Hubert (2005) propõem um esquema geral para os rituais, afirmando que todos os sacrifícios ocorrem em três estágios: entrada no espaço³² onde o ato será realizado, destruição da vítima, e saída; podendo variar de acordo com a finalidade de cada sacrifício. Aprofundando-se mais sobre o assunto, Grotanelli (2008) afirma que o rito sacrificial pode ser compreendido de acordo com o seguinte sistema:

1) A indução, [...] isto é, a ação de cuidar – especialmente quando se trata de caça ou de um inimigo – e de preparar a vítima; 2) a matança; 3) a renúncia, isto é, o ato de abdicar de uma parte da vítima para o consumo humano (ou às vezes da vítima inteira), que pode ser abandonada, ou sepultada, ou queimada, ou até mesmo jogada fora – tratada de modos que não implicam necessariamente uma doação, porque não é legítimo interferir, a partir desse renunciar, em um doar [...] e enfim 4) o consumo, a parte mais social e festiva do rito [...] o ápice do sacrifício (GROTANELLI, 2008, p. 17).

Uma vez que o ato sacrificial é um meio pelo qual seres humanos estabelecem conexões com divindades, é fundamental destacar seu caráter sacralizante. Mauss e Hubert (2005), em sua tarefa de definir o sistema sacrificial, afirmam que “o sacrifício sempre implica uma consagração³³: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao

³¹ Segundo McClymond (2008), a noção de sacrifício como uma refeição ritual é creditada a William Robertson Smith (1894), que destaca sua universalidade e importância, principalmente nas comunidades em que animais específicos são vistos como representações de uma deidade.

³² Eliade ressalta o caráter hierofânico do templo em todas as religiões, uma vez que este atua simbolicamente como uma “abertura” para o alto e para a comunicação com o mundo das divindades. Assim, o autor afirma que “no interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. [...] Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.” (ELIADE, 1992, p. 19-20).

³³ É interessante observar que, no conceito judaico de consagração, as palavras “sagrado” e “santo” são representadas pelo termo *kadosh*, que em hebraico também significa “separado”.

domínio religioso – ele é consagrado” (MAUSS & HUBERT, 2005, p. 15), não sendo esta consagração exclusiva da coisa sacrificada, pois se irradia para além dela, transformando religiosamente aquilo à qual se dirige – sacrificante ou objeto ao qual o sacrifício é realizado, como por exemplo, a colheita.

É denominado *sacrificante* o responsável por recolher os benefícios do ato sacrificial ou aquele que se submete a seus efeitos, podendo ser representado por um indivíduo ou por uma coletividade – nação, família ou tribo que exerce em conjunto o ofício de sacrificante ou delega a função a algum de seus membros. Entretanto, mesmo nos casos em que a consagração sacrificial não irradia diretamente para o sacrificante – mas no objeto – este é atingido, seja pela sua presença e participação na cerimônia ou no seu interesse na mesma. Dessa forma, o sacrifício produz um duplo efeito: “um sobre o objeto pelo qual é oferecido e sobre o qual se quer agir, outro sobre a pessoa moral que deseja e provoca esse efeito” (Ibidem, p. 17).

Dessa maneira, ainda segundo os autores, o sacrifício pode ser distinguido de “alianças pelo sangue” ou oferendas³⁴, pelo fato de que nele algo é consagrado para servir de intermediário entre aquele que receberá os efeitos do ato e a divindade à qual é oferecido, pois estes não estão em contato imediato. Ademais, tendo em vista que todo sacrifício constitui uma oblação em que ocorre a destruição do objeto consagrado, é importante lembrar que até mesmo as oblações vegetais podem ser denominadas sacrifício, e não somente os atos cruentos.

Para Mauss e Hubert, o ato sacrificial é dividido em duas categorias: sacrifício de *sacralização* e de *dessacralização*. Fazem parte da primeira os sacrifícios que tem por finalidade fazer com que o sacrificante adquira um caráter sagrado e mantenha algo do caráter adquirido mesmo quando de volta à vida profana – um exemplo, os sacrifícios de iniciação e ordenação. Para tal, o sacrificante deve ser intimamente associado à vítima, uma vez que é devido à religiosidade acumulada nela, por meio da consagração, que o sacrificante ou objeto adquirirá o caráter almejado. Assim, ambos os elementos são postos em contato somente após a imolação, quando acontece a comunhão alimentar.

³⁴ Na chamada “aliança pelo sangue” ocorre a fusão direta das vidas humana e divina, semelhante ao que acontece em oferendas. Entretanto, no caso desta última, quando o objeto é destruído pela consagração – morte ou consumação pelo fogo – há sacrifício (diferente de quando a consagração não altera a natureza do objeto consagrado, mas somente passa-o para o domínio religioso).

Por outro lado, os sacrifícios de dessacralização são aqueles que acontecem no sentido inverso, pois o sacrificante já está marcado por um caráter sagrado. Nesse caso, o contato com coisas impuras – doenças, pecado, morte – funciona como uma espécie de consagração e confere sacralidade ao sacrificante, sendo necessária a realização de um sacrifício para livrá-lo dessa mácula. Sendo assim, os sacrifícios curativos e expiatórios têm por finalidade comunicar à vítima as máculas do sacrificante e, por fim, eliminá-la. A Paixão de Cristo configura-se como sacrifício de dessacralização, porém este sacrifício em particular será discutido posteriormente. Assim, outro exemplo é o ritual praticado pelo povo de Israel no Dia do Perdão:

No Dia do Perdão escolhiam-se dois bodes. O sumo sacerdote, após diversos *hattât*³⁵, punha as duas mãos na cabeça de um deles, confessava sobre ele os pecados de Israel e depois o enviava ao deserto. O bode levava consigo os pecados que lhe eram comunicados pela imposição das mãos. No sacrifício da purificação do leproso sacrificador tomava duas aves. Cortava o pescoço de uma delas acima de um vaso de argila contendo água. A outra era molhada nessa água sangrenta, com a qual uma aspersão era feita sobre o leproso. A ave viva era então solta e levava a lepra consigo. O doente precisava fazer apenas uma ablução, ele estava purificado e curado. O *hattât* apresenta uma eliminação igualmente clara nos casos em que os restos da vítima eram levados para fora do acampamento e queimados completamente (MAUSS & HUBERT, 2005, p. 58-59).

Importante estudioso da prática sacrificial nas sociedades, Girard (1990) aborda o tema do sacrifício a partir da perspectiva de que este se torna necessário uma vez que a violência – componente intrínseco às comunidades humanas que, tornando-se generalizada, põe em risco a existência da mesma – precisa ser purgada diversas vezes ao longo do tempo. Para o antropólogo, a violência seria um produto do caráter mimético do desejo humano³⁶, no qual também se manifesta o fenômeno conhecido como *Ressentiment*, trabalhado pelo filósofo alemão, Max Scheler. Este fenômeno está fundamentado em certos tipos de afeições e movimentos internos do homem como, por exemplo, a vingança, o ódio, a maldade, a inveja, o ciúme e a rivalidade. De acordo com o filósofo:

[...] no ressentimento, se estabelece a repetição, através e a partir do viver, de uma determinada reação de resposta emocional contra um outro. Através destas

³⁵ Forma de sacrifício hebraico que servia, particularmente, para a expiação dos pecados (MAUSS & HUBERT, 2005).

³⁶ O que ficou conhecida como *teoria do desejo mimético* foi postulada por René Girard em 1961 e serviria de base para suas teses futuras, como a da sacralidade da violência.

reações, cada emoção recebe um elevado aprofundamento e descida ao centro da personalidade, tanto como um manifestante afastamento da expressão e da zona de sustentação da pessoa. Este sempre-denovo-através (sic) e a partir do viver da emoção e dos antecedentes sobre os quais ela ‘responderia’. O ressentimento é um revivenciar da emoção mesma – um sentir de novo. Destarte, a palavra traz em si o fato da qualidade desta emoção ser um negativo, o que significa dizer, um movimento da hostilidade... (SCHELER *apud* GINETTI, 2010, p. 20)

Dessa forma, o sacrifício surge como uma solução social pacificadora – direcionada para uma vítima expiatória – incumbida de regulamentar ou racionalizar a violência. Girard então define o sacrifício como a primeira instituição social, uma vez que é responsável pela sobrevivência de toda a sociedade.

É por meio do ato sacrificial que a violência que ameaça a comunidade é transferida para um bode expiatório, conforme denomina Girard. Segundo o teórico, o sacrifício ocorre quando “a sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima ‘sacrificiável’, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo” (GIRARD, 1990, p. 14). Assim, “a ameaça coletiva é condensada numa só vítima; do ameaçador ‘um contra o outro’ passa-se para pacificador ‘todos contra um’” (SCHULTZ, 2004, p. 11) e a sobrevivência do grupo é possível, uma vez que:

O sacrifício opera sempre uma dupla transferência: a) a violência acumulada na sociedade é transferida para o ódio homicida contra a vítima, e assim o grupo camufla, dissimula sua própria violência, e designa a vítima como uma causa da crise [...]; b) estando toda a violência social concentrada na vítima, agora ela sobrevive na memória coletiva como fonte de paz, sendo transferido para ela um espectro de transcendência (Ibidem, p. 12).

Para que o sacrifício cumpra seu objetivo, é importante que o grupo siga alguns critérios na escolha da vítima. De acordo com Girard, o primeiro é a hipótese da substituição, baseada em desviar e redirecionar a violência para indivíduos cuja morte pouco ou nada importa³⁷, devendo este possuir similaridades em relação à vítima original. Ademais, é indispensável que haja ausência de relação social entre a vítima escolhida e o grupo, pois somente assim será possível recorrer à violência contra um indivíduo sem sofrer as retaliações de terceiros, como familiares e amigos, que considerariam seu dever

³⁷ Ao longo da história, as vítimas normalmente escolhidas eram os animais, prisioneiros de guerra, mulheres, escravos e, até mesmo, crianças e adolescentes.

vingá-lo. Uma vez que as vítimas são escolhidas, realizam-se sacrifícios com o objetivo de eliminar conflitos e restabelecer a harmonia da comunidade.

Retomando o caráter sacralizante do sacrifício, Girard discute um paradoxo central: “É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (SCHULTZ, 2004, p. 11). O autor refere-se ao fato de que nas sociedades primitivas o sacrifício sempre foi apresentado com algo muito sagrado ou como uma espécie de crime, não havendo a possibilidade de este ser cometido sem produzir efeitos graves. Considerando a raiz da palavra sacrifício apresentada no início deste capítulo, este pode ser entendido como um mecanismo social produtor de sagrado. Isso se dá, pois “uma morte produz a vida! Um ser de fora é o culpado das mazelas do grupo e, ao mesmo tempo, será a fonte de salvação depois de sacrificado” (Ibidem, p. 13).

Portanto, conclui-se que a violência do sacrifício, além de produzir o sagrado, também é responsável por sacralizar a violência. Esta violência, acrisolada da comunidade em razão de seus efeitos maléficos, ao mesmo tempo possui uma virtude benéfica que é reverenciada pela própria comunidade. A vítima transita em um espaço ambíguo entre o bem e o mal, uma vez que “ela tem poder maléfico por condensar a maldade social enquanto bode expiatório, mas tem poder redentor ao libertar os perseguidores de suas recriminações recíprocas e, ao mesmo tempo, trazer benefícios sociais” (Idem).

2.2 O SACRIFÍCIO NO CONTEXTO BÍBLICO

2.2.1 Antigo Testamento

Quanto às formas e funções do sacrifício na tradição hebraica, Mauss e Hubert (2005) relembram que o livro do Levítico (1-5) é responsável por dividir a prática sacrificial em quatro formas básicas, a saber: *hattât*, *shelamin*, *ôlâ* e *minhâ*. A primeira tinha como função fundamental expiar os pecados do povo, enquanto a segunda era um sacrifício comunal, cujo objetivo era render graças ao Senhor e com Ele estabelecer uma aliança. Quanto às outras duas formas de sacrifício, os autores ressaltam que estas são usadas apenas para descrever as operações particulares do mesmo, sendo a terceira

utilizada para indicar o envio da oferenda à divindade, e a quarta para referir-se a apresentação da vítima, caso ela seja de natureza vegetal.

Entretanto, a realização de sacrifícios é uma prática presente no contexto bíblico desde seu início. Ainda no livro do Gênesis identifica-se o primeiro relato de sacrifício no episódio dos irmãos Caim e Abel, filhos de Adão e Eva, na oferenda espontânea de seus produtos a Deus. A aceitação e rejeição divina de tais produtos, bem como os acontecimentos consequentes, servem de base para o entendimento do ato sacrificial conforme o Livro Sagrado.

Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim, lavrador. Passado algum tempo, ofereceu Caim frutos da terra em oblação ao Senhor. Abel, de seu lado, ofereceu dos primogênitos de seu rebanho e das gorduras dele; e o Senhor olhou com agrado para Abel e para sua oblação, mas não olhou para Caim, nem para os seus dons. Caim ficou extremamente irritado com isso, e o seu semblante tornou-se abatido. [...] Caim disse então a Abel, seu irmão: “Vamos ao campo”. Logo que chegaram ao campo, Caim atirou-se sobre seu irmão e matou-o. (Gn. 4, 2-8)

Primeiramente, é importante ressaltar que os dois irmãos tinham a esperança de ter suas oferendas aceitas por Deus e, então, considerar o resultado da rejeição das ofertas de Caim. Infere-se, a partir da narrativa citada, o estabelecimento de um vínculo entre aquele que oferece e o que recebe, e a continuidade do fluxo de bens resultante deste vínculo. Dessa forma, o professor de filosofia judaica Moshe Halbertal, em sua tentativa de providenciar uma teoria do sacrifício no contexto da Sagrada Escritura, afirma que “o objetivo do sacrifício é produzir um ciclo de doação”³⁸ (HALBERTAL, 2012, p. 8) e defende a conexão essencial entre rejeição e sacrifício, sendo o primeiro inerente ao segundo.

A possibilidade de rejeição intrínseca ao ato sacrificial torna-se evidente ao considerar-se o termo hebraico usado para se referir às oferendas no contexto bíblico: *minchah*. Segundo Halbertal, o termo está relacionado ao verbo *lehaniach* que significa “entregar” ou “colocar à frente”, além de ser usado para contrastar com o termo relacionado ao verbo que significa “dar”, *latet*. Assim, enquanto *matanah* indica um presente transferido de forma imediata de um que dá para um que recebe, *minchah* indica o privilégio do recebedor em decidir receber ou não o que é oferecido diante de si – estabelecendo uma lacuna entre dar e receber.

³⁸ The goal of the sacrifice is to produce a gift cycle.

Considerando o fenômeno linguístico apresentado, o termo *minchah* será sempre utilizado para se referir ao presente oferecido de um inferior para um superior, ao passo que *matanah* indicará o presente dado por um superior a um inferior e entre pessoas da mesma hierarquia. Destarte, no caso do oferecimento de um presente a partir do Homem (inferior) para Deus (superior), o primeiro termo é utilizado e destaca a possibilidade de rejeição por parte de Deus. Porém, cabendo ao superior aceitar ou recusar o que é posto diante de si – ou seja, decidir entrar voluntariamente neste ciclo de doação – Halbertal afirma que este ato de recebimento voluntário é caracterizado mais como um ato de amor do que dever.

Retornando ao episódio de Caim e Abel, Girard (1990) declara que o ato de assassinato resulta da conexão existente entre o ciúme que Caim sente por seu irmão e a inexistência de uma válvula de escape sacrificial que definiria o personagem, pois este não dispõe de um artifício contra a violência, uma vez que suas oferendas a Deus são constituídas por frutos de sua colheita. Assim, a rejeição do sacrifício de Caim estaria pautada no fato de este apresentar um culto não-sacrificial a Deus – diferente de Abel que oferece culto sacrificial ao imolar as ovelhas de seu rebanho.

Halbertal, em contrapartida, propõe uma leitura alternativa dos acontecimentos e alega que o primeiro assassinato não foi motivado somente por ciúme, mas pela rejeição de sua oferenda, fonte da violência de Caim contra Abel. Ao apresentar a Deus seus frutos, Caim demonstra o desejo de participar do vínculo significativo com o Criador, porém é rejeitado e excluído deste ciclo de doação. Como resultado, Caim destrói o vínculo do qual foi excluído ao matar seu irmão e, ao mesmo tempo, impõe sua presença no mesmo por meio deste ato de violência, conforme a passagem “de ora em diante, serás maldito e expulso da terra, que abriu sua boca para beber de tua mão o sangue de teu irmão. Quando a cultivares, ela te negará os seus frutos” (Gn. 4, 11-12). Pode-se concluir então que “a resposta à rejeição do ciclo de recompensa, à marginalização do que constitui o próprio ser, pode ser o elemento mais profundo da violência” (HALBERTAL, 2012, p. 20)³⁹.

O privilégio divino de receber ou não uma oferenda está enraizado no fato de que “o sacrifício é, na verdade, mais um ato de retorno do que de doação” (Ibidem, p. 11)⁴⁰, pois aquele que oferece sacrifício a Deus dá, simbolicamente, aquilo que recebeu de Deus

³⁹ The response to rejection from the cycle of bounty, to marginalization from what constitutes being itself, might be the deepest element in violence.

⁴⁰ [...] the sacrifice is actually an act of returning rather than giving.

em primeiro lugar. Os episódios de Jacó e Ana fundamentam o exposto. O primeiro, ao escapar da ira de Esaú, jurou oferecer a Deus uma porção do que recebesse dEste caso retornasse para casa em segurança (Cf. Gen. 28, 22). A promessa da estéril Ana, no entanto, foi mais drástica: se Deus concedesse a ela um menino, ela o entregaria para servi-Lo no Templo (Cf. 1Sam. 1, 11). Ana concebeu um menino e cumpriu sua promessa, enquanto o Senhor, por sua vez, abençoou-a com mais cinco filhos (Cf. 1Sam. 2, 21), estabelecendo um vínculo de doação ainda mais completo.

Esta noção de sacrifício como retorno, é embasada na passagem bíblica do livro do Deuteronômio que diz que em determinadas celebrações “ninguém aparecerá diante do Senhor com as mãos vazias. Cada um dará segundo o que tiver, em proporção às bênçãos que o Senhor, teu Deus, lhe tiver dado” (Dt. 16, 16-17). Portanto, o sacrifício oferecido Àquele que é, em primeiro lugar, o provedor autossuficiente e independente de todos os bens “funciona como um sinal de submissão e gratidão, e sua recepção não é motivada por necessidade ou interesse, mas é uma expressão de acolhimento e boa vontade”⁴¹ (HALBERTAL, 2012, p. 13).

Logo no livro do Gênesis vê-se a prática sacrificial como um ato de gratidão pela misericórdia de Deus quando Noé, após sair com seus filhos e os animais da arca, erigiu um altar onde ofereceu representantes puros de todas as espécies em holocausto ao Senhor. Ele, aceitando o sacrifício, promete então a Noé não mais amaldiçoar a terra e ferir seus seres vivos por causa do homem (Cf. Gn. 8, 21-22). Mais adiante, ao estabelecer uma aliança com Abraão por meio da promessa de terra e descendência, Deus demanda que seu servo sacrifique “uma novilha de três anos [...] uma cabra de três anos, um cordeiro de três anos, uma rola e um pombinho” (Gn. 15, 9) quando este O questiona como saberá se possuirá o que lhe é prometido. Conforme o texto do capítulo citado deixa claro, o Senhor estava decidido a abençoar Abrão, podendo-se inferir que o sacrifício exigido atua como um gesto de submissão do homem para com Deus.

Ao tratar do tema do sacrifício, é de extrema importância destacar outro sentimento associado a esta prática além da violência, segundo Halbertal: o amor. Dado o caráter não instrumental do amor – tão contrário ao sistema de trocas apresentados até aqui, uma vez que se ama alguém por ele mesmo e não pelo que ele pode proporcionar – este se torna um

⁴¹ [...] functions as a token of submission and gratitude, and its reception is not driven by need or interest but rather is an expression of welcoming and goodwill.

elemento delicado na relação entre Criador e criatura por conta de sua assimetria de poder. O fato de o homem ser completamente dependente de Deus resulta na constante tentação humana de instrumentalizar seu relacionamento com Ele, atitude contrária à desejada por Deus, que não quer ser somente temido e admirado, mas também amado. Assim, o filósofo assinala que Deus sofreria da mesma situação que um esposo rico que nunca está certo de ser amado verdadeiramente ou somente por seu dinheiro. Este pressuposto explicaria toda a narrativa de Jó.

Ainda como consequência do caráter não instrumental do amor, o sacrifício em prol de outrem constitui uma prova deste. Porém, considerando a necessidade de garantir a participação no ciclo de doação com Deus como principal objetivo de uma oferenda, será possível a existência de um sacrifício por amor genuíno, uma vez que Sua retribuição sempre será maior e melhor? Como exemplo de oferenda excluída do sistema de trocas imanente ao ciclo de doação, Halbertal destaca o caso de Isaac como outra narrativa fundadora da prática sacrificial bíblica.

Sacrificar um filho não serviria para o propósito do ciclo de doação, pois nada compensaria sua perda dado o seu valor e, por essa razão, Deus demanda que Abraão o faça como forma de testar se seu amor era devido ao fato de ter-lhe dado um filho na velhice ou por Ele mesmo. Para Halbertal, o teste serve para garantir que a doação é parte do relacionamento e não a razão deste. Ao mostrar sua vontade em oferecer algo que nunca poderia ser retribuído, Abraão prova seu amor e Deus, por sua vez, renuncia a oferenda e ordena que um carneiro, encontrado nos arbustos, seja sacrificado no lugar de Isaac. Dessa forma, a oferenda animal substitui simbolicamente o autossacrifício ou o sacrifício de algo de valor inestimável, como um filho, podendo-se concluir que “o sacrifício, que como presente parece ser parte de um ciclo de troca, é na verdade um símbolo para um presente que não pode ser retribuído” (HALBERTAL, 2012, p. 25)⁴².

De acordo com o autor, o papel de substituto desempenhado pelo ato sacrificial contribui para o entendimento da diferença entre uma troca de presentes e uma troca mercadológica. Para exemplificar a primeira forma de troca, Halbertal cita as lembranças dadas pelas famílias de pacientes aos funcionários do hospital, destacando o caráter simbólico de tais objetos e sua indicativa de gratidão – ao invés de compensação –,

⁴² The sacrifice that as a gift seems to be part of an exchange cycle, is actually a symbol for a gift that cannot be reciprocated.

exatamente como que deve ser no sacrifício. Assim, na troca de presentes a retribuição representa um dever moral, diferente do que acontece na troca mercadológica em que retribuir é um dever legal daquele que recebe. Em outras palavras, na primeira situação o ato de dar é considerado parte do relacionamento e não justificativa para a existência do mesmo.

Após a compreensão da conexão existente entre sacrifício e substituto, torna-se necessário explorar a característica importante e central do sacrifício que é a expiação, procedimento em que a punição ora merecida é transposta para o reino do simbólico. Esta simbolização pode ser alcançada uma vez que a punição é dirigida a uma representação do sujeito ou substituída por uma punição menos dolorosa infligida no mesmo sujeito. Neste contexto, são identificadas na tradição bíblica duas funções para o sangue sacrificial empregado com a finalidade de expiação (*kaparah*): limpeza (*kuppuru*) e resgate (*kofer*). Uma vez que Deus retira sua presença do templo por conta do acúmulo de pecado dentro da comunidade, é necessário limpá-lo do templo – por meio do ritual sacrificial, como por exemplo, o do Yom Kippur – para garantir o retorno da presença protetora de Deus. Para isso, o sangue do sacrifício é aspergido sobre o altar fazendo com que o templo seja purificado da mancha do pecado.

Já a segunda função do sangue sacrificial, o resgate, é mencionada na Sagrada Escritura nos livros de Números e Levítico. No primeiro livro, ao estipular a punição para os homicidas, Deus institui ao povo que não aceite “resgate pela vida de um homicida que merece a morte: deve morrer” (Nm. 35, 31) e acrescenta “o sangue derramado não poderá ser expiado pela terra senão pelo sangue daquele que o tiver derramado” (Nm. 35, 33b). Por outro lado, no livro do Levítico, Deus ameaça repudiar todo israelita ou estrangeiro que comer qualquer espécie de sangue, “pois a alma da carne está no sangue, e dei-vos esse sangue para o altar, a fim de que ele sirva de expiação por vossas almas, porque é pela alma que o sangue expia” (Lv. 17, 11). Sobre esta segunda referência, Halbertal alude ao comentário de Perushei Rashi que, ao refletir sobre esta passagem, pontua que o sangue enquanto representação da vida servirá como resgate, pois representa um substituto simbólico da vida daquele que oferece o sacrifício.

Entretanto, para que o sacrifício funcione como um substituto simbólico é essencial que o sacrificante crie uma relação representacional entre ele e o sacrifício a fim de designá-lo como substituto. Isto acontecerá nos atos precedentes à oferenda propriamente

dita, pois assim a doação e a expiação serão associadas. Exemplo disto pode ser visto na passagem que diz “porá a mão sobre a cabeça da vítima, que será aceita em seu favor para lhe servir de expiação” (Lv. 1, 5), onde a expiação é alcançada por meio da substituição simbólica do sujeito.

Há ainda outro procedimento possível no ritual de expiação em que o ente a ser sacrificado não é trazido para o altar, mas dispersado como aquele que carrega o pecado. Neste caso, a vítima não constitui uma representação simbólica, mas um veículo de projeção, como pode ser visto na passagem em que a imposição das mãos aliada ao ato de confissão⁴³ faz com que o fardo do pecado seja transferido ao animal que será enviado para longe:

Concluída a expiação do santuário, da tenda de reunião e do altar, Aarão trará o bode vivo. Imporá as duas mãos sobre sua cabeça e confessará sobre ele todas as iniquidades dos israelitas, todas as suas desobediências, todos os seus pecados e os porá sobre a cabeça do bode e o enviará ao deserto pelas mãos de um homem encarregado disso. O bode levará, pois, sobre si, todas as iniquidades deles para uma terra selvagem. (Lv. 16, 20-22)

Ao discorrer sobre as motivações daquele que oferece o sacrifício no contexto bíblico, Halbertal alega que estas não são baseadas na violência, como afirma Girard⁴⁴. Ao contrário de sacrificar um substituto como forma de liberar sua ira e satisfazer seu desejo de vingança evitando, assim, a abertura de um novo ciclo de violência, o sacrifício torna-se a ferramenta que desviará para a vítima a violência que o sacrificante merece. Assim, surge um segundo tipo de ansiedade resultante da lógica sacrificial – sendo o medo da rejeição o primeiro, como visto anteriormente.

Essa ansiedade se baseia em um firme sentimento de sua própria culpa ou criminalidade – que alguém errou; que algum ato de violência deve ocorrer em retribuição; e aquele substituto proposto – a vítima ou bode expiatório ao que se espera que a violência seja dirigida – é basicamente inocente. Os próprios criminosos não podem se tornar vítimas de sacrifícios. A inocência da vítima é o que a torna capaz de se tornar um veículo para a projeção final. Por essa razão, as regras bíblicas que orientam a escolha da vítima sacrificial prescrevem que se encontre uma criatura inocente e imaculada. Um crime contra um substituto

⁴³ Aqui, a confissão é entendida não como a divulgação de uma informação, mas como um ato que liberta o indivíduo do peso de suas culpas, passando-as adiante. Este conceito de confissão e sua ideia de transferência são preservados até hoje, até mesmo em contextos seculares, como a psicoterapia.

⁴⁴ Importante ressaltar que as ideias de Girard as quais Halbertal é contrário são as que se referem aos sacrifícios míticos, apresentadas na seção anterior. As considerações do antropólogo francês frente à narrativa bíblica serão vistas adiante.

inocente deve ocorrer para permitir a expiação. (HALBERTAL, 2012, p. 32-33)⁴⁵

Ainda para o autor, a inocência do sujeito sacrificado constitui a base do desenvolvimento linguístico responsável pela expansão do termo de sacrifício como uma oferta para a descrição de vítimas de crimes, não só em hebraico, mas em outras línguas. Por exemplo, o termo árabe *adcha*, o alemão *opfer*, o espanhol *victima* e o inglês *victim* referem-se tanto a um sacrifício a Deus quanto à vítima de um crime – apesar de ser raro o uso para indicar o primeiro na contemporaneidade. Entretanto, é importante ressaltar que esta expansão do termo não é somente um fenômeno linguístico, mas também uma influência do desenvolvimento da tradição cristã.

Além das considerações de Halbertal acerca da prática sacrificial no Antigo Testamento, a ótica girardiana também se mostra relevante para esta pesquisa. Ao discorrer sobre o assunto, Girard (2012) resalta que a Bíblia hebraica apresenta um processo que visa à superação do sagrado violento, uma vez que desde seu início retrata um Deus que se coloca a favor das vítimas da violência coletiva. Como é possível ser visto em “aquele que matar Caim será punido sete vezes” (Gn. 4, 15), Deus defende o assassino no que pode ser interpretado como uma forma de pôr fim ao ciclo de violência iniciado pelo mesmo.

Para o autor, que afirma que “antes da revelação bíblica só existia a mitologia, o sagrado violento, onde as vítimas eram sempre culpadas” (GIRARD, 2012, p. 160), a Bíblia hebraica torna-se singular ao apresentar vítimas que são inocentes, enquanto seus perseguidores são os culpados e, assim, “desmascara as ilusões míticas do imaginário religioso das sociedades arcaicas” (GODOY, 2009, p. 71). Exemplo do exposto é o caso de José, filho de Jacó, que é inocentemente vendido como escravo por seus irmãos, que o invejam. Anos depois, uma vez que os filhos de Jacó descobrem a identidade do irmão outrora injustiçado, José – agora detentor de poder concedido pelo próprio faraó do Egito – torna-se o salvador da comunidade e, perdoadando aqueles que o maltrataram, rompe o ciclo de violência.

⁴⁵ This anxiety is predicated on a firm sense of one's own guilt or criminality – that one has done wrong; that some act of violence must occur in retribution; and that one's proposed substitute – the victim or scapegoat on which one hopes the violence will be directed – is basically innocent. Criminals themselves cannot become sacrificial victims. The victim's innocence is what makes him capable of becoming a vehicle for ultimate projection. For this reason, the biblical rules guiding the choice of the sacrificial victim prescribe that one find an innocent, unblemished creature. A crime against an innocent substitute has to occur in order to allow for atonement.

Em suma, o texto bíblico contém uma gradativa visão antissacrificial que encontrará seu ápice na crucificação de Jesus Cristo⁴⁶, sacrifício perfeito que porá fim ao mecanismo vitimário, conforme será visto a seguir.

2.2.2 A Paixão de Cristo: o limiar

“Pela sua morte expiou os pecados cometidos no decorrer do primeiro testamento, para que os eleitos recebam a herança eterna que lhes foi prometida.”
(Hb. 9, 15)

Os acontecimentos definidos na Sagrada Escritura como a Paixão⁴⁷ de Cristo – que culmina no maior e principal evento do cristianismo, a crucificação – narram os sofrimentos de Jesus que, se dispondo a tornar-se vítima da violência humana⁴⁸, entrega-se em sacrifício a Deus Pai pela salvação da humanidade pecadora. Consoante aos Evangelhos, trinta e três anos após esvaziar-se de sua divindade e assumir humildemente a forma humana, semelhante em tudo ao homem exceto no pecado, Jesus Cristo aceita ser inocentemente crucificado, punição mais humilhante de sua época. Motivo de escândalo para aqueles que seguiam a segunda Pessoa da Santíssima Trindade (Cf. 1Co. 1, 23), a Paixão do Senhor caracteriza-se como o grande marco na história da prática sacrificial, conforme será apresentado nos próximos parágrafos.

Após debruçar-se sobre o estudo do sacrifício nas civilizações arcaicas e sugerir um mecanismo vitimário, Girard (2009) não pôde deixar de voltar-se para o caso de Jesus de Nazaré. Seu posicionamento clássico sobre o tema, conforme apresentado em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, era o da impossibilidade de uma leitura sacrificial do evento da Cruz, uma vez que interpretá-lo dentro da concepção de sacrifício até então desenvolvida seria o mesmo que admiti-lo como mais um sacrifício mitológico e negar a singularidade cristã. Para Girard, a compreensão não-sacrificial da Paixão é fundamentada

⁴⁶ Após algumas revisões de seus pressupostos teóricos, Girard (2011b) afirmará que as religiões arcaicas constituem o início da revelação gradativa que culmina com a vinda do Cristo. Esta conclusão fundamenta-se no fato de que, segundo o autor, a simbologia cristã não rejeita totalmente o passado mítico e sacrificial das comunidades humanas, porém o “reinterpreta integrando-o a nível simbólico, sobretudo em relação ao princípio que está na base do religioso: o sacrifício da vítima inocente” (p. 20).

⁴⁷ Do grego *páthos* (πάθος) e, posteriormente, do latim *passio*, significa “dor” e “sofrimento”.

⁴⁸ Produto do ciúme e inveja – consequências do desejo mimético, segundo Girard (1965) – dos sacerdotes judeus.

na imagem de um Deus amoroso pregada por Jesus (Cf. Mt. 5, 44-45) e, portanto, dessacralizadora de qualquer violência. Assim, a morte de Jesus na cruz é um ato de obediência à lógica do amor que parte do Pai e sua consequência é a superação da violência humana.

A morte de Jesus responde a motivos que não têm nada de sacrificial. Jesus, entre todas as vítimas que já existiram, é a única capaz de revelar a verdadeira natureza da violência e de desmascará-la profundamente. Sobre todos os aspectos, a sua morte é algo exemplar, nessa morte, o significado de todas as perseguições é revelado. Jesus é a vítima por excelência, na qual, a história anterior da humanidade é assumida, consumada e transformada. (GIRARD, 2009, p. 267-268)

Uma vez que para Girard os deuses arcaicos são bodes expiatórios sacralizados, presumir Jesus como bode expiatório que se sacrifica pela humanidade era inconcebível, pois indicaria que sua divindade provém da sacralização violenta e sua paz seria transitória, assim como a que provém dos sacrifícios mitológicos, e não a que ultrapassa o entendimento humano. Ademais, segundo a ótica do autor, a entrega de Cristo mostra-se completamente contrária à rivalidade mimética responsável por abrir o ciclo da violência que culmina com o sacrifício de uma vítima expiatória.

Todavia, visto que para um cristão Jesus salva por meio do fenômeno do bode expiatório manifesto na Paixão, a visão girardiana apresentava uma problemática à teologia no que concerne ao valor redentor ou sacrificial dos acontecimentos da Cruz, fazendo com que suas ideias fossem duramente criticadas. Neste contexto, Schwager (1987) sente-se impelido a realizar uma interpretação teológica dos pressupostos de Girard na obra *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible*, abordando o caso particular de Jesus Cristo como bode expiatório do mundo. Sobre as consequências das reflexões do teólogo e padre jesuíta, Kirwan escreveu que “o entendimento de ‘sacrifício’ de Girard se desenvolveu em importantes aspectos sob a influência de Schwager”⁴⁹ (KIRWAN, 2009, p. 33).

Schwager, ao tratar da violência divina na Sagrada Escritura, concorda com a afirmação de Girard referente ao fato de que a face violenta de Deus, apresentada no Antigo Testamento, não passa de uma projeção da agressão humana, uma vez que Deus se

⁴⁹ Girard’s understanding of ‘sacrifice’ developed in important respects under Schwager’s influence.

mostra amoroso e não violento⁵⁰ ao favorecer vítimas inocentes como Jó, Isaac, José, entre outros – iniciando, assim, um processo de dessacralização da violência. Quanto ao Novo Testamento, ambos os autores destacam que a conspiração contra Jesus, narrada nos Evangelhos e no Ato dos Apóstolos, confirmam a tese de que o coração humano possui um desejo homicida⁵¹. A violência contra o Filho de Deus revela o secreto ressentimento humano contra Deus e sua vontade inconsciente de atacá-Lo, da qual todos os bodes expiatórios anteriores à Paixão são prova⁵². Assim, Deus, na pessoa do Filho, torna-se o bode expiatório necessário da humanidade e ao tomar sobre si toda a violência, sem nenhuma resposta violenta, “deixa-se destruir pela violência do mundo, mas sem contaminar-se pela mesma lógica, ao contrário, pagando a violência com um amor insondável” (GODOY, 2009, p. 274).

Contudo, enquanto que para Girard o evento da morte de Jesus na Cruz é único somente por desmascarar o mecanismo vitimário, para Schwager o mesmo se faz singular por conta de seu caráter salvífico e redentor. Voltando-se contra Jesus, todos transferem para Ele a violência contra Deus e, ao não reagir à violência, mas retribuir o mal com perdão e amor, o Filho cancela os pecados de todos na cruz (Cf. 1Pd. 2, 24). Assim, em concordância com a tradição cristã, Schwager defende que a diferença entre o sacrifício de Cristo e os sacrifícios arcaicos reside no fato de que somente no primeiro ocorre a transferência do mal sobre o verdadeiro bode expiatório: aquele que converte o mal em salvação para todos.

Após as considerações teológicas de Schwager, Girard começa a rever seu posicionamento inicial, admitindo seu pobre conhecimento sobre as posições teológicas que, não intencionalmente, suas teorias opunham-se. Em *Aquele Por Quem o Escândalo Vem*, Girard (2011a) afirma que seu equívoco era pautado na ambivalência do termo

⁵⁰ *Os Cânticos do Servo*, que são quatro, presentes nos livros de Isaías (Cf. Is. 42, 1-40; Is. 49, 1-6; Is. 50, 4-9; Is. 52, 13 e 53, 12) seriam a revelação da não violência de Deus, apesar de permanecer o mistério acerca da rejeição das oferendas por parte de Deus e a violência que esta gera – conforme visto na seção anterior.

⁵¹ A violência humana e seu desejo de matar podem ser vistos também no início do ministério de Jesus na Galiléia. Ao ler uma passagem do livro de Isaías (61, 1-2a) e proferir o discurso que segue a conhecida frase “nenhum profeta é bem aceito na sua pátria” (Lc. 4, 24), Jesus torna-se alvo da cólera que invadiu a todos na sinagoga, que “levantaram-se e lançaram-no fora da cidade; e conduziram-no até o alto do monte sobre o qual estava construída a sua cidade, e queriam precipitá-lo dali abaixo” (Lc. 4, 29).

⁵² Schwager (1987) afirma que a violência e agressividade presente nas relações humanas são transferidas para Deus e, então, interpretadas como agir de Deus – realidade exposta na fala do próprio Cristo a seus discípulos que diz que “todo aquele que vos tirar a vida julgará prestar culto a Deus” (Jo. 16, 2). Exemplo disso é a passagem da mulher adúltera (Cf. Jo. 8, 4-11) onde escribas e fariseus julgam que apedrejá-la será realizar um serviço a Deus.

“sacrifício” que, por sua vez, baseava-se em sua análise do episódio do julgamento de Salomão diante das duas prostitutas que disputam um bebê e as reações de ambas que revelam ao rei quem é a verdadeira mãe do menino (Cf. 1Rs 3, 16-27). Segundo a visão tradicional do antropólogo, somente o ato de cortar e dividir a criança proposto por Salomão e aceito pela má prostituta, pode ser denominado como sacrifício, enquanto a atitude da boa nunca poderia, considerando o abismo existente entre as duas.

Contudo, ao reformular sua ótica sobre o tema, Girard passa a reconhecer o valor positivo do termo “sacrifício” e a defender a superação da oposição entre o sacrifício mítico e o cristão por meio da consciência do abismo que separa os dois. Retomando a já citada passagem de Salomão, o autor afirma que esta sugere tal superação ao aproximar os dois extremos. Ao ceder a criança à rival por amor e não pelo sacrifício sangrento proposto pelo rei, a boa prostituta anula a rivalidade mimética e “assim como Cristo morre para que a humanidade emerga dos sacrifícios violentos, [...] sacrifica sua própria maternidade ‘para que a criança viva’” (GIRARD, 2011a, p. 91). Assim, para o antropólogo, este episódio prova que “não se pode renunciar ao primeiro modo de sacrifício, que é o sacrifício do outro, violência contra o outro, senão assumindo o risco do segundo modo de sacrifício, o sacrifício do Cristo que morre por seus amigos” (Ibidem, p. 93).

Destarte, Girard reconhece a dimensão positiva do sacrifício no contexto dos acontecimentos da Paixão, pois esta permite a compreensão do ato sacrificial como dom de si mesmo e renúncia à violência mimética. O sacrifício crístico – ou sacrifício antissacrificial – se opõe ao sacrifício arcaico uma vez que representa uma transformação total onde, diferente de ser simplesmente negada, a violência se manifesta em um gesto de amor absoluto, por meio da doação de si até a morte pela vida do próximo. Esta maturação da ótica girardiana é expressa no seguinte excerto da entrevista de Girard ao professor James Williams.

Eu tornei-me mais positivo com relação à palavra "sacrificial", então eu gostaria em primeiro lugar de fazer uma distinção entre sacrifício como assassinato e sacrifício como renúncia. Bem, penso que uma leitura não-sacrificial, ou uma leitura sacrificial que expresse genuína renúncia, é encontrada em muitas passagens nos escritos dos Padres da Igreja⁵³. (GIRARD, 2000, p. 271)

⁵³ I have come to be more positive about the word "sacrificial," so I would like first of all to make a distinction between sacrifice as murder and sacrifice as renunciation. The latter is a movement toward freedom from mimesis as potentially rivalrous acquisition and rivalry. Well, I think a nonsacrificial reading,

Dessa forma, o processo de dessacralização da violência iniciado no Antigo Testamento é então cumprido no Novo Testamento com a Paixão de Cristo, evento no qual a violência humana volta-se contra aquele que a denuncia. Enquanto nos sacrifícios primitivos os homens canalizam a violência contra uma vítima inocente a fim de proteger-se da mesma, Cristo faz o contrário e, não oferecendo nenhuma resistência, volta-se ao sacrifício para “pôr fim a ele ao modo como a teoria mimética permite [...] apreender” (GIRARD, 2011a, p. 90). Assim, o mecanismo vitimário é neutralizado por meio da revelação do poder do ato sacrificial e a humanidade é redimida de sua inclinação à violência. Portanto, segundo Godoy (2009), Jesus de Nazaré inicia uma nova civilização alicerçada no amor (Cf. Jo. 15, 12) e em uma mimesis boa centrada na imitação de Cristo e da cultura do Evangelho.

Isto posto, a cruz constitui sinal revelador do amor insondável de Deus pelo homem corrompido pelo pecado e carente de redenção, que só poderia ser realizada por Jesus – o “Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo. 1, 29) – por meio do Seu sacrifício de amor. Assim, anteriormente vista somente como símbolo de morte, vergonha e humilhação, a cruz torna-se expressão do amor misericordioso do Filho de Deus que, em sua suposta derrota, mostra seu poder de redenção na profissão de fé do centurião romano ao ter seus olhos abertos para a Verdade: “Este homem era realmente o Filho de Deus” (Mc. 15, 39).

Nesse sentido, podemos afirmar que apenas a redenção, ou seja, o poder redentor de Jesus de Nazaré poderá plenificar o homem, tornando-o absolutamente livre dessas fragilidades que constituem o mecanismo vitimário. A amortização total do humano e a libertação dos sentimentos e atitudes sombrias como: ódio, rancor, rivalidade, intolerância, perseguição e violência transferida é obra do poder redentor de Deus, através de Jesus Cristo. (GODOY, 2009, p. 294)

É necessário, entretanto, salientar que as considerações até então expostas abordam apenas um dos propósitos do sacrifício da segunda Pessoa da Trindade. De acordo com a teologia católica, além da redenção do gênero humano, a morte do Cristo era necessária para fins de reparação da ofensa cometida pela humanidade pecadora contra Deus.

or a sacrificial one expressing genuine renunciation, is found in many passages in the writings of the church fathers.

Considerando que o pecado é uma ofensa cuja gravidade está diretamente atrelada à dignidade daquele que é objeto da mesma, torna-se possível afirmar que o ultraje cometido contra o Criador possui dimensão infinita e, por isto, somente o sacrifício de um Deus feito homem seria capaz de repará-lo, dado seu valor igualmente infinito.

Tendo demonstrado como o grande evento da Paixão de Cristo configura-se como um divisor na história da prática sacrificial, cabe agora apresentar como este mesmo sacrifício faz-se presente ainda nos dias atuais. Sua presença é possível, pois, segundo a ótica da Igreja Católica, algumas horas antes do início de sua Paixão, Jesus instituiu o sacramento que seria chamado de Sagrada Eucaristia. Conforme narram os Evangelhos (Cf. Mt. 26, 29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 17-20), em sua Última Ceia, o Filho de Deus oferece pão e vinho convertidos em seu corpo e sangue a seus discípulos para que comam e bebam, instruindo-os para que façam o mesmo em sua memória. Assim, de acordo com a doutrina católica, em todas as missas, conforme é proferida a fórmula da consagração pelo sacerdote, hóstia e vinho transubstanciam-se em Corpo e Sangue de Jesus Cristo e convertem-se em alimento espiritual para todos os fiéis que os comungam.

Muitos foram os Santos e estudiosos católicos a explorar a primazia da Sagrada Eucaristia. Por exemplo, ao discorrer sobre as excelências da Santa Missa, São Leonardo de Porto-Maurício (2015) afirma que a principal excelência é que o sacrifício realizado durante a celebração é essencialmente e absolutamente o mesmo que o realizado na Cruz. Ademais, o Santo salienta que enquanto o ato sangrento e único oferecido por Cristo foi satisfatório para a remissão dos pecados de toda a humanidade, o sacrifício do altar⁵⁴ constitui um “sacrifício sem derramamento de sangue, que se pode renovar infinitas vezes, e que foi instituído para que cada um em particular pudesse receber o preço universal que Jesus pagou por nós no Calvário” (PORTO-MAURÍCIO, 2015, p. 17). Ou seja, ao passo que o primeiro foi a via por meio da qual se realizou a redenção humana, o segundo proporciona ao homem as graças de sua redenção.

Dessa forma, a Santa Missa é a reprodução real e verdadeira – ao invés de somente simples representação ou memória – dos eventos da Paixão, sendo a Eucaristia a majestade oculta do Amor Divino, segundo denominada por Schneider (2014). Por esta razão,

⁵⁴ Segundo a teologia católica (PIO X, 2010), são quatro as funções do oferecimento do Santo Sacrifício da Missa a Deus, a saber: latrêutica, eucarística, propiciatória e impetratória. A primeira consiste em honrar a Deus, a segunda em render-Lhe graças pelos benefícios recebidos, a terceira em pedir-Lhe perdão pelos pecados cometidos e, por fim, a quarta refere-se à obtenção das graças necessárias.

conforme texto do Concílio Ecumênico Vaticano II, “na Sagrada Eucaristia ‘está contido todo o tesouro espiritual da Igreja, isto é, o próprio Cristo, a nossa Páscoa e o pão vivo que dá aos homens vida mediante a sua carne vivificada e vivificadora pelo Espírito Santo” (BURKE, 2017, p. 18).

2.2 RENÚNCIA E MORTIFICAÇÃO

Conta a Escritura que, após a expressão de fé de Pedro, Jesus anuncia a todos os seus discípulos: “Se alguém quer vir após mim, renegue-se a si mesmo, tome cada dia a sua cruz e siga-me. Porque quem quiser salvar a sua vida, irá perdê-la; mas quem sacrificar a sua vida por amor de mim, irá salvá-la” (Lc. 9, 23-24). Assim, tendo como modelo o próprio Cristo que renuncia a sua condição divina⁵⁵ ao abraçar sua natureza humana na Encarnação, a doutrina católica alega que todos os cristãos são chamados a experimentar o caminho de sofrimento e humilhação pelo qual o próprio Salvador quis percorrer. Segundo esta ótica, este chamado torna-se evidente na epístola de São Paulo aos Filipenses, quando este exorta o povo a imitar a humildade de Jesus.

Sendo Ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso, Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é o Senhor. (Fl. 2, 6-11)

Dessa forma, sendo a vida Eterna o objetivo dos cristãos e a imitação de Cristo o meio para alcançá-la, desenvolveu-se desde os primórdios da Igreja a prática da mortificação – palavra derivada do termo latino *mortificatio*, que significa “morte” e/ou “destruição” –, necessária uma vez que como proclama o apóstolo, “se morrermos com Ele, com Ele viveremos” (2Tm 2, 11-12). Ademais, o Catecismo da Igreja Católica, relembando a máxima de que todos são chamados à santidade e que não há caminho para

⁵⁵ Ação conhecida como *kenosis* – do grego *κένωσις*, que significa “esvaziamento”. Na teologia cristã, o termo é utilizado para “expressar a realidade de Jesus Cristo, Filho/Verbo de Deus que, sendo Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, aniquilou-se, humilhou-se e assumiu a condição humana” (XAVIER, 2005, p. 87).

a mesma fora da cruz, declara que “não há santidade sem renúncia e combate espiritual. O progresso espiritual implica a ascese⁵⁶ e a mortificação, que conduzem gradualmente a viver na paz e na alegria das bem-aventuranças” (CIC, §2015).

Considerando que os sofrimentos comuns à vida continuarão a existir independente da vontade humana, Cintra (2009) afirma que é necessário atribuir um sentido para o sacrifício para que a existência do mesmo não seja absurda. Portanto, o autor elenca alguns motivos para a realização da mortificação, sendo a principal delas a identificação com o Cristo, conforme citada acima. Ainda segundo Cintra, vê-se nos Evangelhos que Jesus ansiava por seu sacrifício, apesar de todos os sofrimentos dos quais Ele sabia que seria vítima. Isto se dá, pois “desejava resgatar a humanidade, reconciliá-la com Deus ao preço do seu sangue” (CINTRA, 2009, p. 16), salvação esta que poderia ser realizada com um simples levantar de olhos ao Pai. Contudo, querendo dar uma prova insofismável de seu amor, Cristo aceita padecer em sua natureza humana.

A prova do amor insondável de Deus, que amou tanto o mundo a ponto de lhe entregar o Filho unigênito (Cf. Jo. 3, 16), leva a outro motivo para a prática da mortificação, que é a retribuição deste amor que chega ao sacrifício. Sendo justo que haja semelhança de qualidade entre o amor divino e aquele com o qual a humanidade deve correspondê-lo, Cintra destaca que o amor a Deus é manifestado igualmente por meio da aceitação das provações e dificuldades, fazendo com que este seja a grande razão de ser da mortificação. Além disso, textos da Igreja Católica afirmam que tal prática faz-se importante também para a progressão nas virtudes necessárias ao homem na superação de suas limitações e para seu sucesso na jornada pela via da cruz. Sobre esta necessidade, expressa São Gregório Magno:

Há alguns que querem ser humildes, mas sem serem desprezados; querem contentar-se com o que têm, mas sem padecer necessidade; ser castos, mas sem mortificar o corpo; ser pacientes, mas sem que ninguém os ultraje. Quando procuram adquirir virtudes, e ao mesmo tempo fogem dos sacrifícios que as virtudes trazem consigo, assemelham-se aos que, fugindo do campo de batalha, queriam ganhar a guerra vivendo comodamente na cidade. (MAGNO *apud* CINTRA, 2009, p. 22-23)

⁵⁶ Termo derivado da palavra grega *askesis* (ἄσκησις), isto é, “exercício”. No contexto da Igreja Católica, a ascese compreende a realização de renúncias e penitências como meio para alcançar a perfeição, ou seja, a santidade.

A mortificação também é um meio pelo qual se faz apostolado, defende Cintra. “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, caído na terra, não morrer, fica só; se morrer, produz muito fruto” (Jo. 12, 24), proclamou o Salvador e, mediante seu sacrifício na Cruz, selou suas palavras. De acordo com o Novo Testamento, ao exemplo do Mestre, todos os apóstolos⁵⁷ derramaram seu sangue para que o Evangelho fosse semeado pelos quatro cantos da terra. Da mesma forma, inúmeros são os homens e mulheres reconhecidos pela Igreja em razão de seu martírio por amor ao Cristo, sacrifícios que contribuíram e ainda contribuem para a disseminação da palavra de Deus, pois como escreveria Tertuliano: “O sangue dos mártires é a semente da Igreja” (TERTULIANO *apud* CURTIS, LANG & PETERSEN, 2003, p. 12). Porém, fazer apostolado não implica, necessariamente, no derramamento de sangue. Diz Cintra que todos os cristãos, em sua tarefa de evangelização, são advertidos a perseverar nesta missão que, muitas vezes repleta de decepções e humilhações, requer a renúncia de si.

A última das finalidades da mortificação elencadas por Cintra fundamenta-se na condição pecadora da humanidade e, conseqüentemente, sua necessidade de penitência – que, conforme o autor, não tem razão de justiça, mas de amor. Consoante à pregação católica, o homem que ama a Deus compreende a gravidade até mesmo da menor das faltas e, por esta razão, aceita a penitência como forma de reparar a ofensa causada por si e pelo próximo⁵⁸ a Ele. Por sua vez Deus, em sua infinita misericórdia, perdoa e acolhe seus filhos, assim como na parábola do filho pródigo (Cf. Lc. 15, 11-32).

Ainda conforme Cintra, as mortificações podem ser *passivas*, isto é, provações e dissabores inevitáveis aos quais o indivíduo deve buscar abraçar sem lamentar-se, e *ativas*, ou seja, sofrimentos voluntários que funcionam como expressão de generosidade do homem. No que concerne ao objeto de purificação, estas são divididos em *mortificação interior* – que compreende a *inteligência, curiosidade, língua, vontade, apegamentos, imaginação e memória* – *mortificação do corpo* e, por fim, *do coração*.

⁵⁷ Segundo a tradição, o apóstolo São João foi lançado em um caldeirão de óleo fervente, porém miraculosamente escapou da morte (CINTRA, 2009).

⁵⁸ Como pontua Cintra, todas as almas santas realizavam penitência por si e pelos outros. Alguns exemplos de santos conhecidos por fazerem penitência pelos pecadores de que se tem relato são os Santo Antônio de Pádua, São Francisco de Assis, Santa Faustina Kowalska, Santa Teresinha do Menino Jesus, São Pio de Pietrelcina, São Josemaria Escrivá e, canonizados recentemente, as crianças São Francisco Marto e Santa Jacinta Marto.

Avançando na explicação do teórico, sabe-se que a mortificação da inteligência é indispensável para o combate do orgulho humano, o pecado de Adão e Eva ao sucumbirem à promessa da serpente de que seriam como deuses (Cf. Gn. 3, 5), que leva à soberba. Segundo o Magistério da Igreja, originam-se desta exaltação do eu sentimentos baixos como a ira, a inveja, a mentira, o ódio e a vingança. Componente do domínio da inteligência, a curiosidade também precisa ser purificada para que se evite a dissipação da mente em assuntos que nada agregam tais como a vida alheia, fofocas, escândalos e afins. Consequentemente, tendo como objetivo evitar ocasiões de vanglória, lamentação, maldizer, calúnia, entre outros atos resultantes de uma inteligência desordenada, torna-se imprescindível a mortificação da língua, que é “um fogo, um mundo de iniquidade” (Tg. 3, 6), pois como diria o Santo espanhol: “De calar, não te arrependerá nunca; de falar, muitas vezes” (ESCRIVÁ, 1999, p. 200).

Seguindo, a purificação da vontade reside na identificação da vontade humana com a divina, que deve ser buscada nas atividades diárias, realizadas de forma completa e sem comodismos a fim de que se desenvolva uma vontade forte. Entretanto, conforme Cintra, para que haja a identificação entre as vontades humana e divina, é indispensável ao homem desapegar-se dos bens materiais, bem como da saúde e do bem-estar físico. Dessa forma, a mortificação dos apeamentos implica na “soltura do coração [que] dá uma leveza à alma [e] que a permite voar em direção aos outros e a Deus” (CINTRA, 2009, p. 67). O autor afirma ainda que somente a partir desta perspectiva é que os versos de São João da Cruz, muitas vezes desconcertantes, podem ser inteiramente compreendidos e apreciados.

Para chegares a saborear tudo,
 não queiras ter gosto em coisa alguma.
 Para chegares a possuir tudo,
 não queiras possuir coisa alguma.
 Para chegares a ser tudo,
 não queiras ser coisa alguma.
 Para chegares a saber tudo,
 não queiras saber coisa alguma.
 (CRUZ *apud* CINTRA, 2009, p. 69)

Quanto à imaginação, chamada de “a louca da casa” por Santa Tereza D’Ávilla, Cintra destaca que esta precisa ser purificada de forma que não gere fantasias desordenadas que culminem em ansiedades e falsos juízos de valores, por exemplo. Pelo contrário, a imaginação deve ser voltada para o relacionamento com Deus, pois constitui uma poderosa

ferramenta na meditação dos mistérios do Criador. Enfim, a necessidade de mortificação da memória, último elemento interior a ser expurgado, se dá por conta de sua capacidade de reter sentimentos negativos tais como o rancor e as amarguras, assim como ser fonte de lembranças pecaminosas. Por conseguinte, o teórico afirma que, purificada por meio do Sacramento da reconciliação, a memória estará pronta para reter somente a condição humana de pecador necessitado da misericórdia divina. Tal lembrança servirá, então, de valioso auxílio para as mortificações anteriormente citadas.

Porém, Cintra relembra que não é somente por intermédio de mortificações interiores que o homem alcança a perfeita renúncia de si, mas também mediante a mortificação do corpo e do coração. No referente ao corpo, aconselha São Josemaria Escrivá a tratá-lo “com caridade, mas não com mais caridade que a que se tem com um inimigo traidor” (ESCRIVÁ, 1999, p. 85), uma vez que é por meio do mesmo que se cometem muitas faltas, entre elas a gula, luxúria e a preguiça. Cintra cita então alguns santos como São Jerônimo, São João Maria Vianney, São Francisco, São Bento e São Bernardo, conhecidos também por seus exemplos de purificação corporal. Testemunha-se que o primeiro dormia sobre o chão, enquanto o segundo se alimentava frugalmente e dormia muito pouco. Os outros três, buscando defender sua pureza e com uma vontade forte, revolviam-se de neve, jogavam-se em arbustos espinhosos e mergulhavam em água gelada, respectivamente.

Entretanto, ainda segundo Cintra, é com o sentido de penitência que surgem mortificações corporais⁵⁹ – que devem ser realizadas com moderação e senso comum, além de sempre com a consulta e autorização de um diretor espiritual – bastante conhecidas, como as disciplinas, o cilício⁶⁰, o jejum, o ato de dormir sobre tábuas e afins. Isto se dá, pois, percebendo a gravidade do pecado, o indivíduo que busca ter verdadeiramente uma vida cristã “sente a necessidade de que também o corpo participe do processo purificador que nos assemelha a Jesus Cristo” (CINTRA, 2009, p. 80). Porém, necessário ressaltar que tais métodos de purificação não devem ser ocasião de arrogância espiritual e que as mortificações corporais e interiores devem estar associadas.

⁵⁹ “E quando alguns argumentam que essas penitências poderiam fazer mal à saúde do corpo, talvez venha a propósito lembrar-lhes aquela conhecida história que se passou quando Urbano V quis mitigar os rigores da regra dos cartuxos, por considerar excessiva a austeridade em que viviam. Os monges pediram-lhe que não a suavizasse e, para demonstrar-lhe que não prejudicava a saúde, enviaram-lhe uma comissão de vinte e sete cartuxos, em que o mais jovem tinha oitenta e oito anos...” (CINTRA, 2009, p. 80).

⁶⁰ Túnica, cinto ou cordão feito de tecidos áspero ou metal, no caso dos dois últimos, trazidos junto à pele com o objetivo de causar incômodo e mortificar o sentido do tato.

Por fim, a mortificação do coração – onde confluem sentidos externos e internos, matéria e espírito – é necessária, pois, como adverte o próprio Cristo, “é do coração que provém os maus pensamentos, os homicídios, os adultérios, as impurezas, os furtos, os falsos testemunhos, as calúnias” (Mt. 15, 19). Contudo, Cintra pontua que o coração humano é aquele que recebeu o maior de todos os dons que é o de amar a Deus. Desta forma, o autor afirma que o homem deve possuir um coração vigilante e dominante das sensibilidades e paixões, fazendo com que os sentimentos sejam subordinados à razão e esta, por sua vez, ao espírito. Assim, em consonância com o maior e primeiro mandamento que é amar “o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt. 22, 37), o coração humano estará completamente direcionado para a origem e fim do verdadeiro Amor, segundo a ótica católica.

Assim, em razão do exposto até aqui, “o cristão não encara o espírito de sacrifício, a mortificação, como um fim, mas como meio para que se manifeste em nós a vida de Jesus” (CINTRA, 2009, p. 5), manifestação esta que se configura como o principal objetivo de sua vida. Impelidos pelo Amor insondável do Cristo que renuncia a sua divindade para percorrer o caminho de sofrimento que culmina na Cruz, a doutrina católica defende que o homem é chamado a afigurar-se ao Salvador mediante o completo sacrifício de si. Diz São Paulo aos Gálatas que “é para que sejamos homens livres que Cristo nos libertou” (Gl. 5, 1) e é somente por meio do sacrifício, afirma Cintra, que o ser humano alcançará a liberdade de espírito daquele que, dominando os ímpetos do *homo animalis*, não converte-se em escravo dos sentidos e das paixões desordenadas.

3. ANÁLISE DAS PERSONAGENS DE *O SENHOR DOS ANÉIS*

Como visto na breve contextualização biográfica no primeiro capítulo, J. R. R. Tolkien começou a seguir os princípios da Igreja Católica ainda muito jovem, fazendo com que todos os aspectos de sua vida fossem baseados e gravitassem em torno de tais ensinamentos. Portanto, não é de se admirar que sua escrita literária também tenha sido fortemente influenciada pelas narrativas bíblicas e por valores cristãos, ambos tão estimados pelo autor. Não há dúvidas de que sua criação e educação católicas, profundamente significativas na constituição de seu ser, o tenham inspirado na criação de seu universo ficcional, como o próprio Tolkien (2013) deixou claro em carta endereçada ao seu amigo, o padre Robert Murray, no dia 02 de dezembro de 1953, ao escrever que:

O Senhor dos Anéis é, obviamente, uma obra fundamentalmente religiosa e católica; inconscientemente, a princípio, mas conscientemente na revisão. É por isso que eu não coloquei, ou cortei praticamente todas as referências a qualquer coisa como "religião", a cultos e práticas no mundo imaginário. Pois o elemento religioso é absorvido na história e no simbolismo⁶¹. (TOLKIEN, 2013, p. 172)

Cabe ressaltar no excerto citado o caráter simbólico da obra de Tolkien, em oposição à alegoria usada como recurso literário por seu contemporâneo C. S. Lewis, por exemplo. Tolkien, inclusive, ao falar sobre as histórias da Terra-Média em uma carta enviada a Houghton Mifflin, sua editora americana, afirma que as mesmas não têm nenhuma intenção alegórica, religiosa, política ou moral (Ibidem, p. 210). Ademais, é o fato de *O Senhor dos Anéis* estar repleto de elementos simbólicos que torna possível a sua interpretação sob diversos prismas, dada a polissignificabilidade do símbolo, conforme visto no primeiro capítulo.

Tendo em vista a confirmação de que a narrativa do romance épico *O Senhor dos Anéis* é permeada de símbolos, este capítulo explorará a existência de personagens que remetam à figura de Cristo em seu tríplice ofício – *munus triplex*: profético, sacerdotal e régio. Eusébio de Cesaréia foi pioneiro em abordar Jesus em seus três ministérios, no século IV. O bispo de Cesaréia (2000) observa que Cristo – termo grego que significa,

⁶¹ *The Lord of the Rings* is of course a fundamentally religious and Catholic work; unconsciously so at first, but consciously in the revision. That is why I have not put in, or have cut out practically all references to anything like 'religion,' to cults and practices in the imaginary world. For the religious element is absorbed into the story and symbolism.

literalmente, “o ungido” – é frequentemente usado na Bíblia hebraica não somente para se referir aos sumos pontífices ungidos, mas também aos reis e alguns dos profetas que, por meio da unção, tornavam-se figuras de Cristo. Segundo o teólogo, todos “de algum modo se assemelharam ao verdadeiro Cristo, Verbo divino e celeste, único sumo sacerdote universal e rei único de toda a criação, único chefe dos profetas dentre os profetas do Pai” (CESARÉIA, 2000, p. 40-41).

Além do bispo, Ryken (2018) pontua que São João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla no século IV, também menciona em uma de suas homilias a unção de profetas, sacerdotes e reis nos tempos antigos. Da mesma forma, São Pedro Crisólogo, Doutor da Igreja e bispo de Ravena no século V, afirma em um sermão que Jesus recebeu o nome de Cristo por meio da unção, do derramamento do mesmo óleo com que eram ungidos profetas, sacerdotes e reis, e que era “agora derramado como a plenitude do Espírito divino numa única pessoa, o Reis dos reis, Sacerdote dos sacerdotes, Profeta dos profetas” (CRISÓLOGO *apud* RYKEN, 2018, p. 25).

No caso da trilogia de Tolkien, Kreeft (2005) defende que, apesar desta não possuir uma figura crística concreta, visível e completa, Cristo está presente de forma real no romance, e compara:

O Senhor dos Anéis é como a Eucaristia. Sob suas aparências, encontramos Cristo, que, sob essas (pagãs, universais) figuras (símbolos, não alegorias), está verdadeiramente oculto: quae sub his figuris vere latitat. Ele está mais claramente presente em Gandalf, Frodo e Aragorn, as três figuras de Cristo. Primeiro de tudo, todos os três passam por diferentes formas de morte e ressurreição [...]. Segundo, os três são salvadores: através de seu autossacrifício, eles ajudam a salvar toda a Terra-Média da influência demoníaca de Sauron. Terceiro, eles exemplificam o triplo simbolismo messiânico, do Antigo Testamento, do profeta (Gandalf), sacerdote (Frodo) e rei (Aragorn).⁶² (KREEFT, 2005, p. 222-223)

Convém salientar que esta noção de que Gandalf, Frodo e Aragorn simbolizam o Cristo em cada um de seus ofícios é reconhecida por Tolkien em carta a Clyde S. Kilby. Entretanto, o autor observa mais uma vez que, embora os estudiosos de sua obra – cristãos

⁶² *The Lord of the Rings is like the Eucharist. Under its appearances we find Christ, who under these (pagan, universal) figures (symbols, not allegories), is truly hidden: quae sub his figuris vere latitat. He is more clearly present in Gandalf, Frodo, and Aragorn, the three Christ figures. First of all, all three undergo different forms of death and resurrection [...]. Second, all three are saviors: through their self-sacrifice they help save all of Middle-earth from the demonic sway of Sauron. Third, they exemplify the Old Testament threefold Messianic symbolism of prophet (Gandalf), priest (Frodo), and king (Aragorn).*

ou não – tenham esta impressão, ele não “tinha qualquer ‘esquema’ como esse em minha mente antes ou durante a composição” (TOLKIEN *apud* RYKEN, 2018, p. 71).

Considerando o exposto por Kreeft citado acima, pode-se dizer que as três personagens passam, de alguma forma, pela ressurreição e glória, porém, assim como o Cristo, o primeiro passo reside no sacrifício. Desta forma, intenciona-se mostrar nesta pesquisa como os sacrifícios das personagens identificadas como figuras do Cristo, independente da forma em que ocorrem, seguem os moldes do sacrifício crístico.

Muitas são as similaridades entre *O Senhor dos Anéis* e a *Sagrada Escritura*, porém este trabalho ater-se-á somente àquelas relevantes à análise das personagens mencionadas. Tais estudos serão apresentados de acordo com a ordem cronológica da narrativa, norteados pela ocorrência dos eventos denominados como sacrifícios. Assim, a investigação proposta seguirá o seguinte esquema: Gandalf, Frodo e Aragorn, sendo a análise de cada um composta pelo resumo de sua origem e história anterior aos episódios narrados na trilogia, a explicação detalhada de porque a personagem caracteriza-se como símbolo crístico e, por fim, a exposição de como o sacrifício realizado pela mesma reproduz, de certo modo, o sacrifício do próprio Cristo. Destarte, com este capítulo pretende-se esclarecer uma das formas pela qual o Evangelho se faz presente na obra de Tolkien que, até mesmo na criação de seu aclamado universo, “não se separou da teologia católica, mas a abraçou e acalentou”⁶³ (KERRY, 2011, p. 236).

3.1 GANDALF

Para entender a origem do mago, é inevitável rever os acontecimentos que marcaram o início do universo mágico de Tolkien, descritos no primeiro capítulo de *O Silmarillion*, denominado *Ainulindalë*. A narrativa começa com a criação dos Ainur por Eru Ilúvatar – único criador onisciente e onipresente, possuidor do Fogo Secreto capaz de criar vida a partir do nada. Os Ainur são seres sagrados, divididos entre as ordens dos Valar e dos Maiar, responsáveis pela formação de Arda, o mundo, e governantes do mesmo sob a autoridade de Ilúvatar. Da grande ordem dos Valar é que surge Melkor, ou Morgoth, Senhor do Escuro e, posteriormente, mestre de Sauron, da ordem dos Maiar. Esta

⁶³ [...] had not separated himself from Catholic theology, but rather embraced and cherished it.

última é formada pelos Ainur menos poderosos que auxiliaram os Valar no estabelecimento do mundo, muitos deles não possuindo forma física. A este grupo pertencem os Istari – Magos, em Quenya⁶⁴ –, espíritos imortais enviados pelos Valar para assistir os povos da Terra-Média contra as ameaças de Sauron durante a Terceira Era.

Os cinco magos que chegaram ao continente e assumiram forma humana são, a saber: Curumo, conhecido como Saruman, o Branco; Olórin, que se tornou Gandalf, o Cinzento; Aiwendil, apelidado de Radagast, o Marrom; Alatar e Pallando, conhecidos como os Magos Azuis⁶⁵. Não estabelecendo residência fixa, por muitos séculos Gandalf vagou pela Terra-Média, atento a qualquer sinal do Senhor do Escuro. Durante suas viagens por Eriador, o mago afeiçoou-se aos hobbits do Condado, principalmente a Bilbo Bolseiro, com quem viveu as aventuras narradas em *O Hobbit*. Alguns anos após o retorno de Sauron, Gandalf descobre que Bilbo possui um anel mágico, que é deixado para seu sobrinho como herança. As suspeitas do mago de que o objeto é o Um Anel provam-se verdadeiras e é a partir deste momento que terá início sua missão como “principal conselheiro e guia daqueles que trabalham pela ruína de Sauron” (GORDON *apud* RYKEN, 2018, p. 32).

3.1.1 O profeta

Como visto acima, Gandalf é o nome dado à forma humana assumida pelo Maiar Olórin ao chegar à Terra-Média para auxiliar seus povos na luta contra o Senhor do Escuro. Esta ajuda consistia em “treinar, aconselhar, instruir, incitar os corações e as mentes daqueles ameaçados por Sauron a uma resistência com suas próprias forças; e não simplesmente fazer o trabalho por eles”⁶⁶ (TOLKIEN, 2013, p. 216) e, por isto, parte do poder dos magos – especialmente de Gandalf, conforme mostrará a narrativa – reside em suas palavras, que são sábias e verdadeiras. Tais aspectos serão explorados mais adiante, porém já nos é possível afirmar que devido ao caráter da missão de Gandalf, o mago figura o Cristo em seu ofício profético.

⁶⁴ Uma das línguas faladas pelos Altos Elfos que chegaram à Terra-Média. Por isso, também conhecida como Alto Élfico (Cf. TOLKIEN, *The Lord of the Rings: The Return of the King*, Appendix F).

⁶⁵ Sabe-se que estes foram para Leste e, por isso, sua participação nos acontecimentos da Terra-Média são inexistentes.

⁶⁶ [...] train, advise, instruct, arouse the hearts and minds of those threatened by Sauron to a resistance with their own strengths; and not just to do the job for them.

Assim como a personagem tolkieniana fora enviada à Terra-Média por vontade dos Valar, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade fora enviada ao mundo para cumprir os desígnios do Pai, que não consistem somente no grande ato redentor a ser realizado e que trará salvação à humanidade, mas também na revelação e no testemunho da palavra de Deus, isto é, da Verdade (Cf. Jo. 3, 34). Como preparação para tal missão, Jesus foi batizado por João Batista a fim de receber o Espírito Santo e, logo depois, retirou-se para o deserto onde foi submetido a penitências e tentações. Conta a Escritura que, após estes acontecimentos, Jesus “cheio da força do Espírito, voltou para a Galiléia. E a sua fama divulgou-se por toda a região. Ele ensinava nas sinagogas e era aclamado por todos” (Lc. 4, 14).

O fato de que era necessário ao Filho de Deus ser fortificado pelo Espírito Santo para dar início à Sua evangelização é relevante para a análise comparativa entre Ele e Gandalf, uma vez que o mago também portava algo que fora de muita importância para a realização de sua missão. Em *O Silmarillion*, no capítulo acerca dos Anéis do Poder e da Terceira Era, descobre-se que Gandalf era o portador de um dos três Anéis destinados aos Elfos. O Anel do Fogo havia sido confiado a Círdan, Senhor dos Portos, mas este, desejando permanecer na costa e sabendo a origem do mago, transmitiu-o a Mithrandir – nome pelo qual Gandalf é conhecido pelos Elfos – dizendo:

Toma agora este Anel [...], pois tuas aflições e cuidados serão grandes, mas em tudo ele te dará apoio e te defenderá do cansaço. Pois este é o Anel do Fogo e, com ele, talvez tu consigas reativar nos corações a bravura de outrora num mundo que está esfriando. (TOLKIEN, 2011a, p. 388)⁶⁷

É significativo também o fato de este ser o Anel do Fogo, pois o elemento está muito presente na Sagrada Escritura, sendo usado para simbolizar a presença de Deus (Cf. Ex. 3, 2; Nm. 9, 15; Ez. 1, 4) e Seu poder (Cf. Jz. 13, 20; 1Rs. 18, 38). Ademais, o fogo é usado para representar o Espírito Santo no Novo Testamento (Cf. Lc. 3, 16; At. 2, 3; Hb. 12, 28), bem como na iconografia cristã desde os primeiros séculos da Igreja.

Quanto à aparência de Gandalf, o longo cabelo branco e a barba prateada remetem às imagens comumente associadas aos profetas bíblicos, que prefiguram o Cristo no

⁶⁷ Uma vez que as edições de *O Silmarillion*, *A Sociedade do Anel*, *As Duas Torres* e *O Retorno do Rei* são do mesmo ano, estas obras serão referenciadas por 2011a, 2011b, 2011c e 2011d, respectivamente.

Antigo Testamento. O mago possui, ainda, um cajado por meio do qual manifesta seu poder e realiza seus prodígios – à semelhança dos profetas Moisés e Eliseu.

Aspecto importante, e mencionado anteriormente, para a identificação de Gandalf como símbolo do Cristo profeta é a sabedoria que o mago possui. Vê-se ao longo da narrativa que Gandalf é o responsável por aconselhar outras personagens quanto ao caminho ou decisão que devem tomar. Por exemplo, Frodo somente sairá do Condado e levará o Anel para Valfenda após o mago lhe dizer para fazê-lo e lhe dar instruções. Ademais, Gandalf se juntará à Comitiva do Anel justamente com a função de guiá-los, pois, apesar de outros membros saberem a direção a seguir – como Aragorn –, nada se compara à sabedoria do mago para discernir quanto ao melhor caminho a trilhar. Isto fica evidente quando, depois da queda de Gandalf em Moria, Aragorn afirma a Frodo não poder aconselhá-lo, dizendo: “Não sou Gandalf, e embora eu tenha tentado desempenhar seu papel, não sei que desígnio ou desejo ele tinha para este momento”⁶⁸ (TOLKIEN, 2011b, p. 396).

Por isto, estando na ausência do mago até o fim de sua jornada, Frodo sempre tentará recordar suas palavras e imaginar o que ele faria diante de determinadas situações como, por exemplo, no sopé do Amon Hen e no Portão Negro. Neste último, o hobbit, não conseguindo lembrar-se de nenhum conselho, lamenta que “de fato a orientação de Gandalf lhes fora tomada cedo demais”⁶⁹ (Idem, 2011c, p. 644). Além do mais, é devido à lembrança das palavras de Gandalf que Frodo irá poupar a vida de Gollum em um ato de piedade. O mago havia profetizado ao hobbit que a criatura ainda teria algum papel essencial a desempenhar antes do fim, para bem ou para o mal, o que se prova verdadeiro. Assim, pode-se concluir que parte da sabedoria de Gandalf reside também em seu conhecimento de futuro – habilidade que o próprio mago alega possuir em diálogo com Gimli na Floresta de Fangorn.

Quanto a Sagrada Escritura, a sabedoria era o principal dom dos profetas do Antigo Testamento e que, sendo proveniente de Deus, encontra sua plenitude em Jesus Cristo. Ele, que é “sabedoria de Deus” (1Co. 1, 24) e “no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (Cl. 2, 3) – por essa razão, denominado como Sabedoria Eterna e Encarnada de Deus por Santo Afonso Maria de Ligório e São Luís Maria de Montfort –,

⁶⁸ I am not Gandalf, and though I have tried to bear his part, I do not know what design or hope he had for this hour [...].

⁶⁹ Indeed Gandalf's guidance had been taken from them too soon [...].

por três anos dedicou-se a instruir o povo no caminho pelo qual deveriam seguir a fim de merecer e alcançar as promessas do Reino. Ademais, portando a sabedoria do Alto, Jesus é capaz de predizer acontecimentos futuros que são manifestados a seus discípulos, como Sua Paixão e ressurreição, a traição de Judas e a tripla negação de Pedro.

Entretanto, tanto Gandalf quanto o Cristo enfrentam a sina dos profetas: o desprezo por suas palavras sejam elas proféticas ou não. No caso da personagem tolkieniana, este é acusado por Denethor de se deliciar em trazer más notícias ao chegar para ajudar Minas Tirith, que está sendo atacada pelo exército de Sauron. Já em Rohan, ele é tratado ironicamente como “Gandalf, Corvo da Tempestade”⁷⁰ e “arauto da aflição”⁷¹ (TOLKIEN, 2011c, p. 512-513), uma vez que sua presença se dá quase sempre em momentos de dificuldade e, portanto, suas notícias nunca são agradáveis aos ouvidos. Porém, o mago retorque às acusações dizendo que ele é apenas “aquele que não interfere no que está bem, e só vem para trazer auxílio em tempos de necessidade”⁷² (Idem).

De forma semelhante, as pregações do Filho de Deus são consideradas desagradáveis para muitos em razão de sua “dureza”. Isto mostra a passagem em que muitos dos discípulos de Jesus o abandonaram após scandalizarem-se com Seu discurso acerca do pão da vida (Cf. Jo. 6, 22-66), bem como a do jovem rico que desiste de seguir o divino Mestre, pois tinha seu coração preso aos seus bens (Cf. Mt. 19, 16-22). Além disto, os ensinamentos do Cristo são recebidos com desprezo por aqueles que sentem sua autoridade ameaçada por Ele, como os sacerdotes judeus e os fariseus que mais de uma vez conspiraram para prender e matar Jesus (Cf. Mt. 12, 14; Jo. 7, 32). Contudo, bem como as de Gandalf, as palavras do Cristo são verdadeiras e fundamentais.

Ademais, os conselhos e ensinamentos de ambos não são pautados na promessa de bem-estar ou segurança, mas no que deve ser feito. No caso do mago, Aragorn pontua que “o conselho de Gandalf não era fundamentado na previsão de segurança, para si mesmo ou para outros [...] Há algumas coisas que é melhor começar do que recusar, mesmo que o fim seja obscuro”⁷³ (TOLKIEN, 2011c, p. 441). Exemplo disto é quando o mago aconselha Frodo a levar o Anel até Valfenda e quando orienta o rei Théoden a partir para o Abismo de Helm, onde seu exército será cercado. De forma semelhante, Jesus exorta todos a seguir

⁷⁰ Gandalf Stormcrow.

⁷¹ Herald of woe.

⁷² [...] such as leaves well alone, and comes only to bring aid in time of need.

⁷³ The counsel of Gandalf was not founded on foreknowledge of safety, for himself or for others [...] There are some things that it is better to begin than to refuse, even though the end may be dark

pela “porta estreita” (Mt. 7, 13-14), isto é, o único caminho que conduz à Vida Eterna, mas que é árduo e que exige sacrifício e perseverança.

Como mencionado no início desta seção, a missão de Gandalf é somente auxiliar os povos da Terra-Média e, por isto, sua ajuda jamais é coercitiva, dependendo sempre da vontade daqueles a quem ela é direcionada aceitá-la ou não. O mago deixa isto claro em diálogo com o rei Théoden, então dominado por Saruman por meio de seu servo Grima: “Nem tudo está escuro. Tenha coragem, Senhor da Terra dos Cavaleiros; pois melhor ajuda você não encontrará. Não tenho conselhos para dar àqueles que se desesperam. Mas eu poderia dar conselho, e poderia dizer umas palavras a você. Vai ouvi-los?”⁷⁴ (TOLKIEN, 2011c, p. 514). Assim também age o Cristo que, mesmo pregando insistentemente a palavra de Deus, respeita a liberdade de escolha daqueles que O ouvem e salienta que cabe a eles decidir escutá-lo ou não (Cf. Mt. 7, 7-8; Ap. 3, 20).

Enfim, o último aspecto a ser analisado na comparação entre Gandalf e o Cristo em seu ofício profético é a figura da luz à qual ambos estão vinculados e que, quando interpretada a partir da ótica cristã, simboliza vida e salvação (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986). No que concerne a Jesus, Ele é a luz que veio ao mundo (Cf. Jo. 3, 19; 9, 5; 12, 46) e quem o seguir “não andarás em trevas, mas terá a luz da vida” (Jo. 8, 12). Em outras palavras, Ele é aquele que revela ao mundo a Verdade que vem de Deus a fim de que todos que a conhecerem não sejam ignorantes e, conseqüentemente, escravizados pelo pecado. Assim como o Cristo, Gandalf se apresentará como a principal luz que dissipa as trevas na narrativa de Tolkien.

Em *O Senhor dos Anéis*, não são raros os momentos em que Gandalf aparece como uma figura luminosa ou utiliza-se da luz emitida por seu cajado para socorrer outras personagens. Durante a jornada da Comitiva pela escuridão das minas de Moria, é o mago que os guia pelas perigosas passagens subterrâneas iluminando o caminho. Outro exemplo é quando tudo parece perdido na batalha do Abismo de Helm e eis que surge o mago branco “brilhando ao sol nascente”⁷⁵ (TOLKIEN, 2011c, p. 541), causando terror aos seus inimigos. Mais tarde em Minas Tirith, quando Faramir e seus homens são atacados por Nazgûl antes de chegar aos portões da cidade, Gandalf parte em seu socorro como “um clarão branco e prateado vindo do norte, como uma pequena estrela nos campos sombrios”

⁷⁴ Not all is dark. Take courage, Lord of the Mark; for better help you will not find. No counsel have I to give to those that despair. Yet counsel I could give, and words I could speak to you. Will you hear them?

⁷⁵ [...] shining in the rising sun [...].

(Idem, 2011d, p. 809). Pippin, que está observando tudo, exclama: “Gandalf! Ele sempre aparece quando as coisas estão pretas”⁷⁶ (Idem). Uma vez que um dos Cavaleiros Negros volta-se para o mago, este levanta sua mão e dela “um raio de luz branca cortou os ares acima”⁷⁷ (Ibidem, p. 810), fazendo seu inimigo recuar.

Para encerramento deste tópico, cabe ressaltar que, de acordo com a *Sagrada Escritura*, foi por meio dos profetas que o povo de Israel alcançou muitas bênçãos e favores de Deus, que adquiriram valor máximo com a Encarnação de Jesus Cristo, o maior de todos os profetas. Da mesma forma, é por causa de Gandalf que os povos da Terra-Média saem vitoriosos na guerra contra o mal, pois “ele foi o promotor de tudo o que foi realizado”⁷⁸ (TOLKIEN, 2011d, p. 968). Esta conclusão também é exposta no final de *O Silmarillion* quando são considerados os acontecimentos da Guerra do Anel e determina-se que todos os grandes feitos “foram realizados em grande parte graças aos conselhos e à vigilância de Mithrandir; e nos dias finais revelou-se que ele era um senhor digno de enorme reverência; e, trajado de branco, entrou em combate” (Idem, 2011a, p. 388).

3.1.2 Um ato de amor e abnegação

O sacrifício realizado por Gandalf mostra-se singular, pois o mago é o único das três personagens crísticas analisadas a ser vítima de morte corporal em consequência do ato sacrificial. Ademais, Gandalf também é aquele que personifica mais claramente a fala de Cristo acerca do amor fraterno, isto é, de que “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a sua vida por seus amigos” (Jo. 15, 13). Conforme mencionado no tópico anterior, o mago é o responsável por guiar a Comitiva do Anel pelas perigosas e sombrias passagens de Moria. A possibilidade de o mago sacrificar-se pelo grupo durante sua trajetória pela mina já havia sido expressa na seguinte afirmação de Aragorn:

Não tenham medo! Estive com ele em muitas jornadas, apesar de nunca em uma tão escura; e há histórias em Valfenda sobre seus feitos, maiores que quaisquer outras que eu já tenha visto. Ele não se perderá – se houver algum caminho para encontrar. Ele nos trouxe aqui contra nossos temores, mas nos conduzirá para

⁷⁶ Gandalf! He always turns up when things are darkest.

⁷⁷ [...] a shaft of white light stabbed upwards.

⁷⁸ [...] he has been the mover of all that has been accomplished [...].

fora de novo, a qualquer preço que tenha que pagar.⁷⁹ (TOLKIEN, 2011b, p. 311)

Nos dias em que ficou presa em Moria, a Comitiva enfrentou muitos perigos, sendo atacada pelos Orcs que agora habitavam a mina que se tornara um enorme túmulo, porém todos conseguiram escapar e estavam quase perto da saída quando algo inesperado aconteceu: um Balrog havia despertado nas profundezas. Assim como Gandalf, os Balrogs eram criaturas da ordem dos Maiar que haviam, porém, sido corrompido por Morgoth durante a criação de Arda. Desta forma, assim como na *Sagrada Escritura* somente o Cristo podia, mediante Seu sacrifício, destruir “aquele que tinha o império da morte, isto é, o demônio, e libertar aqueles que, pelo medo da morte, estavam toda a vida sujeitos a uma verdadeira escravidão” (Hb. 2, 14-15), somente o mago poderia confrontar a besta demoníaca e assegurar a passagem da Comitiva em segurança para fora da montanha.

Todavia, este embate representava um grande desafio para Gandalf, uma vez que este estava fatigado e nunca havia lutado contra um Balrog antes. Sabendo ser o único capaz de enfrentar a criatura, o mago permaneceu firme no arco da ponte que conduzia para fora de Moria a fim de que os outros membros do grupo pudessem fugir. Até mesmo quando a besta estalou seu chicote para intimidá-lo, Gandalf, apoiando-se em seu cajado e portando a brilhante espada Glamdring, não vacilou e respondeu: “Você não pode passar [...] Eu sou um servo do Fogo Secreto, manejador da chama de Anor. Você não pode passar. [...] Volte para a Sombra! Você não pode passar”⁸⁰ (TOLKIEN, 2011b, p. 330). O Balrog, então, saltou e abriu as suas asas, fazendo com que a escuridão aumentasse e Gandalf parecesse uma pequena e solitária figura. Contudo, brandindo sua espada em um estrondoso golpe de fogo branco – novamente tem-se o caráter salvífico da luz –, o mago destruiu a espada do Balrog, que, após cair para trás, saltou para cima da ponte.

Naquele momento, Gandalf levantou o cajado e, gritando bem alto, golpeou a ponte diante dele. O cajado quebrou e caiu de sua mão. Um lençol ofuscante de chama branca se ergueu. A ponte estalou. Bem aos pés do Balrog se quebrou, e a pedra sobre a qual este se encontrava caiu dentro do abismo, enquanto o restante permaneceu, oscilando como uma língua de pedra lançada no vazio. Com um grito terrível, o Balrog caiu para frente e sua sombra mergulhou na escuridão e

⁷⁹ Do not be afraid! I have been with him on many a journey, if never on one so dark; and there are tales in Rivendell of greater deeds of his than any that I have seen. He will not go astray – if there is any path to find. He has led us in here against our fears, but he will lead us out again, at whatever cost to himself.

⁸⁰ You cannot pass [...] I am a servant of the Secret Fire, wielder of the flame of Anor. You cannot pass. [...] Go back to the Shadow! You cannot pass.

desapareceu. Mas mesmo enquanto caía, balançou o chicote, e as correias bateram e se enrolaram em volta dos joelhos do mago, arrastando-o para a borda. Ele cambaleou e caiu, agarrou-se em vão à pedra, e escorregou para dentro do abismo. "Fujam, seus tolos!" ele gritou, e desapareceu.⁸¹ (Ibidem, p. 331)

Buscando analisar comparativamente o sacrifício de Gandalf e o do Cristo, é necessário destacar o caráter de renúncia que ambos possuem. No caso do mago, o próprio Tolkien (2013) alega que o que confere valor sacrificial ao ato realizado por ele é o fato de que este se caracteriza como um ato de “humilhação e abnegação de si mesmo em conformidade com as ‘Regras’”⁸² (TOLKIEN, 2013, p. 217). Gandalf tinha total conhecimento de que ele era o único membro da Comitativa, naquele momento, capaz de comandar efetivamente a resistência a Sauron e, portanto, perecer em Moria significava que toda sua missão fora em vão. Entretanto, percebendo que seu sacrifício possibilitaria ao grupo fugir da mina e dar continuidade à incumbência estipulada em Valfenda, Gandalf aceita seu destino e entrega tudo à Autoridade que estabeleceu as “Regras” – provavelmente Eru, criador de tudo, ou os Valar, que o enviaram –, “desistindo da esperança pessoal de sucesso”⁸³ (Idem).

Esta situação experimentada pela personagem tolkieniana é parecida com a vivida pelo Cristo no Calvário. Ele, que é consubstancial ao Criador e Deus encarnado (Cf. Credo Niceno-Constantinopolitano; Jo. 1, 1-14), aceita entregar-se em sacrifício por obediência ao Pai e por amor à humanidade que deseja salvar. Porém, para isto, precisa esvaziar-se de si mesmo e morrer da forma mais humilhante de sua época, o que será visto por outros como uma grande derrota pessoal e motivo de escândalo.

O pós-sacrifício de Gandalf e Jesus também é semelhante, uma vez que ambos descem às profundezas do mundo. Em *As Duas Torres*, o mago contará um pouco do que aconteceu logo depois de sua queda à parte inferior do abismo, onde habitam seres sem nome e que está além da luz e do conhecimento. Gandalf revela que sua luta com o Balrog continuou por muito tempo pelas profundezas até que conseguiu derrubá-lo do pico do

⁸¹ At that moment Gandalf lifted his staff, and crying aloud he smote the bridge before him. The staff broke asunder and fell from his hand. A blinding sheet of white flame sprang up. The bridge cracked. Right at the Balrog's feet it broke, and the stone upon which it stood crashed into the gulf, while the rest remained, poised, quivering like a tongue of rock thrust out into emptiness. With a terrible cry the Balrog fell forward, and its shadow plunged down and vanished. But even as it fell it swung its whip, and the thongs lashed and curled about the wizard's knees, dragging him to the brink. He staggered and fell, grasped vainly at the stone, and slid into the abyss. "Fly, you fools!" he cried, and was gone.

⁸² [...] a humbling and abnegation of himself in conformity to "the Rules".

⁸³ [...] giving up personal hope of success.

Celebdil, matando-o. Diz o mago que foi neste momento que “a escuridão tomou conta de mim; e me perdi do pensamento e do tempo, e vaguei por estradas longínquas que não vou contar”⁸⁴ (TOLKIEN, 2011c, p. 502). Todavia, os Valar enviaram Gandalf de volta à Terra-Média para cumprir sua missão e, devido a corrupção e traição de Saruman, o mago toma o lugar deste e ressurge como o Branco.

No que concerne ao Cristo, Este desceu ao “lugar dos mortos” – o Hades, segundo tradução grega do Novo Testamento – após a Sua morte de Cruz a fim de anunciar a libertação àqueles que antecederam à Nova Aliança e resgatá-los (Cf. 1Pd. 3, 18-19). A crença na descida de Jesus à mansão dos mortos também é expressa no Credo dos Apóstolos, que diz: “Creio em Deus Pai, todo-poderoso, Criador do céu e da terra, e em Jesus Cristo, um só seu Filho, Nosso Senhor, o qual [...] desceu aos infernos [...]”⁸⁵ (PIO X, 2010, p. 29). Assim como o pós-morte de Gandalf é um mistério para as outras personagens da narrativa, a passagem de Cristo pela mansão dos mortos é o único acontecimento do qual se tem conhecimento. Não se sabe se algo mais ocorreu nos três dias em que o Filho de Deus esteve no sepulcro.

Em suma, Gandalf, o Cinzento sacrifica-se por seus amigos para depois retornar da morte como Gandalf, o Branco, cuja “cabeça agora é sagrada”⁸⁶ (TOLKIEN, 2011c, p. 503). Conclui-se, portanto, que “em sua morte salvadora e gloriosa ressurreição, Gandalf tornou-se – como Cristo – um profeta que morreu e ressurgiu” (RYKEN, 2018, p. 44).

3.2 FRODO

Diferente das outras duas personagens analisadas, Frodo Bolseiro pertence a uma raça nunca vista antes na mitologia e na literatura. Frodo é um hobbit, uma criatura criada por J. R. R. Tolkien e que, segundo o autor, além de pequenos:

[...] são um povo discreto, mas muito antigo, mais numeroso outrora do que são hoje em dia; amam a paz, a tranquilidade e a boa terra cultivada: um campo bem

⁸⁴ [...] darkness took me; and I strayed out of thought and time, and I wandered far on roads that I will not tell.

⁸⁵ Versão traduzida diretamente do latim, onde se tem “*Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, et in Iesum Christum, Filium Eius unicum, Dominum nostrum, qui [...] descendit ad inferos [...]*”.

⁸⁶ [...] head is now sacred.

ordenado e bem cuidado era o seu lugar favorito. Assim como no passado, eles não entendem ou gostam de máquinas mais complicadas do que um fole de forja, um moinho de água ou um tear manual, embora fossem habilidosos com ferramentas. Mesmo nos tempos antigos, eles se sentiam, em geral, intimidados pelas "Pessoas Grandes", como nos chamam, e hoje em dia nos evitam com pavor e estão se tornando difíceis de encontrar. Possuem ouvidos apurados e olhos aguçados e, embora tenham a tendência a engordar e a não se apressar desnecessariamente, são ágeis e hábeis em seus movimentos. Possuem, desde o início, a arte de desaparecer rápida e silenciosamente quando pessoas grandes que não desejam encontrar aparecem em seu caminho aos trambolhões; e esta arte desenvolvida por eles pode parecer magia até para os homens. Mas hobbits nunca estudaram magia de nenhum tipo, e sua habilidade de se esquivar se deve exclusivamente a um talento profissional que a hereditariedade, a prática, e uma íntima relação com a terra tornaram inimitáveis por raças maiores e mais desajeitadas.⁸⁷ (TOLKIEN, 2011b, p. 1)

Apesar de serem criaturas simples, os hobbits possuem um papel central na obra de Tolkien, começando em *O Hobbit* e alcançando seu ápice na posterior trilogia de *O Senhor dos Anéis*. No primeiro, tem-se a figura de Bilbo Bolseiro em sua aventura junto dos anões, liderados por Thorin, cujo objetivo era recuperar Erebor da posse do dragão Smaug. É durante esta aventura que Bilbo encontra o Um Anel, até então portado por Gollum, e com ele permanece até a sua festa de cento e onze anos narrada no início de *A Sociedade do Anel*, quando, após a insistência de Gandalf, deixa-o para seu sobrinho, bem como todas as suas posses, antes de partir para Valfenda.

Após viver por um tempo com a família de sua mãe – que havia morrido junto com seu pai em um acidente de barco –, Frodo foi adotado por seu tio Bilbo e levado para sua propriedade no Bolsão. Bilbo, então, o ensina a ler e lhe conta as lendas e histórias do passado, assim como lhe dá também alguma instrução na língua élfica. A vida de Frodo começa a mudar no momento em que seu tio retira-se para Valfenda e lhe deixa de herança um anel mágico, que Gandalf o adverte a não usar. Desconfiando que este anel seja o mesmo forjado por Sauron na Montanha da Perdição, o mago parte em busca de respostas e retorna dezessete anos depois com a certeza de que o artefato é, de fato, o Anel do Poder.

⁸⁷ [...] are an unobtrusive but very ancient people, more numerous formerly than they are today; for they love peace and quiet and good tilled earth: a well-ordered and well farmed countryside was their favourite haunt. They do not and did not understand or like machines more complicated than a forge-bellows, a water-mill, or a hand-loom, though they were skilful with tools. Even in ancient days they were, as a rule, shy of "the Big Folk", as they call us, and now they avoid us with dismay and are becoming hard to find. They are quick of hearing and sharp-eyed, and though they are inclined to be fat and do not hurry unnecessarily, they are nonetheless nimble and deft in their movements. They possessed from the first the art of disappearing swiftly and silently, when large folk whom they do not wish to meet come blundering by; and this art they have developed until to Men it may seem magical. But Hobbits have never, in fact, studied magic of any kind, and their elusiveness is due solely to a professional skill that heredity and practice, and a close friendship with the earth, have rendered inimitable by bigger and clumsier races.

Gandalf, então, revela sua descoberta a Frodo, bem como o fato de que o Senhor do Escuro, após capturar e torturar a criatura Gollum, sabe que seu precioso objeto encontra-se no Condado. Assim, por segurança, o mago instrui o hobbit a sair de suas terras, acompanhado de seu jardineiro Samwise Gamgee – para este, como uma forma de castigo por ter sido pego bisbilhotando sua conversa com Frodo.

Assim, Frodo e Sam, com a ajuda dos hobbits Merry e Pippin – que posteriormente revelam ter conhecimento acerca do Anel –, deixam o Condado e partem em direção a Valfenda, onde julgam que o artefato mágico estará em segurança. É, portanto, na cidade élfica que a função de Frodo na narrativa será definida.

3.2.1 O sacerdote

Como se sabe, a jornada de Frodo na narrativa de Tolkien consiste exclusivamente na perigosa e arriscada missão de levar o Anel do Poder a Mordor para destruí-lo, o que, em outras palavras, significa lançar-se na realização de um sacrifício final que, se bem sucedido, libertaria os povos da Terra-Média da tirania de Sauron. Partindo de uma interpretação cristã do exposto, a tarefa do hobbit é semelhante àquela para qual a segunda Pessoa da Santíssima Trindade foi enviada ao mundo: entregar sua vida em um sacrifício perfeito a fim de libertar o gênero humano da opressão do demônio e do pecado. Desta forma, sendo responsável por realizar o sacrifício e também entregar-se nele, Frodo se caracteriza como símbolo de Cristo em seu ofício sacerdotal.

Para fins de recapitulação, no Antigo Testamento Deus delegou à tribo dos levitas a função de sacerdotes e cuidadores do templo, isto é, de ensinar a Lei ao povo, bem como por ele interceder e realizar sacrifícios para expiação dos pecados, entre outros – conforme exposto no capítulo anterior desta dissertação. Jesus, por sua vez, ao fazer propiciação pelos pecados da humanidade mediante a entrega de Sua vida em sacrifício na Paixão, pôs fim a todos os outros ao ter uma eficácia definitiva (Cf. Hb. 9, 1-14; 10, 12) e tornou-se o “grande Sumo Sacerdote que penetrou nos céus” (Hb. 4, 14).

De volta à análise a qual esta pesquisa se propõe, o ofício desempenhado por Frodo torna-se análogo ao de Jesus, primeiramente, devido ao seu caráter voluntário. No Conselho de Elrond, após ser declarado que alguém deveria incumbir-se da missão de

destruir o Anel, Frodo apresenta-se e assume tal responsabilidade apesar do desejo de permanecer em paz e descansar ao lado de Bilbo. O próprio hobbit é surpreendido pelas palavras que saem de sua boca, mas este se mantém resoluto em sua decisão de carregar aquilo que é um fardo tão pesado que, segundo Elrond, “ninguém poderia impô-lo a outra pessoa”⁸⁸ (TOLKIEN, 2011b, p. 270). Assim, mortificando a vontade de seu coração, Frodo está disposto a realizar o sacrifício necessário para a salvação da Terra-Média.

É importante salientar que Frodo compreendia o caráter sacrificial de sua missão, isto é, que a possibilidade de retornar dela com vida era mínima, independente de conseguir ou não realizá-la. Tal conhecimento fica evidente em diálogo entre o hobbit e Sam acerca da comida necessária para seu retorno, como mostra o seguinte excerto:

“Não sei quanto tempo levaremos para – para terminar”, disse Frodo. “[...] Mas Samwise Gamgee, meu querido hobbit [...] não acho que precisamos pensar no que vem depois disso. Para *fazer o trabalho*, como você diz – que esperança há de conseguirmos? E se o fizermos, quem sabe o que virá disso? Se o Um for para o fogo, e nós estivermos por perto? Pergunto a você, Sam, será que precisaremos de pão novamente? Eu acho que não. Se pudermos alimentar nossas pernas para que nos levem à Montanha da Perdição, isso é tudo que poderemos fazer. Mais do que eu posso, começo a sentir.”⁸⁹ (TOLKIEN, 2011c, p. 624)

Quanto ao Cristo, Este veio ao mundo voluntariamente a fim de cumprir a vontade do Pai – que não se agradara com os atos sacrificiais expiatórios realizados no Antigo Testamento (Cf. Hb. 10, 6-7) – e entregar o único sacrifício capaz de remir a humanidade pecadora. Por conta disto, Jesus diz: “[...] dou a minha vida para a retomar. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou de mim mesmo e tenho o poder de a dar, como tenho o poder de a reassumir. Tal é a ordem que recebi de meu Pai” (Jo. 10, 17-18). Tal afirmação é comprovada quando Jesus não resiste e deixa-se prender pelos guardas no Jardim das Oliveiras, ordenando a Pedro que guarde sua espada, pois “não hei de beber eu o cálice que o Pai me deu?” (Jo. 18, 11).

Por fim, o segundo aspecto em comum entre o ofício sacerdotal exercido por Frodo e pelo Cristo consiste nos fardos que ambos carregam e que somente serão aniquilados por

⁸⁸ [...] none could lay it on another.

⁸⁹ “I don't know how long we shall take to – to finish,” said Frodo. “[...] But Samwise Gamgee, my dear hobbit [...] I do not think we need give thought to what comes after that. *To do the job* as you put it – what hope is there that we ever shall? And if we do, who knows what will come of that? If the One goes into the Fire, and we are at hand? I ask you, Sam, are we ever likely to need bread again? I think not. If we can nurse our limbs to bring us to Mount Doom, that is all we can do. More than I can, I begin to feel.”

meio de seus sacrifícios. Enquanto Jesus carrega os pecados da humanidade e é por eles esmagado (Cf. 1Pd. 2, 24; Is. 53, 5), o fardo do hobbit é o Anel do Poder no qual Sauron colocou toda sua maldade, malícia e vontade de dominar os seres. À medida que se aproxima de Mordor, Frodo percebe que “o Anel na corrente em seu pescoço torna-se mais difícil de carregar. Começava agora a senti-lo como um verdadeiro peso puxando-o para o leste”⁹⁰ (TOLKIEN, 2011c, p. 630). Isto se dá, pois o objeto mágico deseja retornar a seu mestre. Conseqüentemente, portar o Anel torna-se muito mais árduo na reta final da jornada do hobbit, que, à semelhança do Cristo, é oprimido por seu fardo.

Uma vez que o que torna possível a Frodo configurar-se como um símbolo crístico é o ato sacrificial que este realiza, a narrativa da personagem será mais bem explorada na próxima seção deste capítulo, onde pretende-se mostrar de que maneira o sacrifício do hobbit pode ser comparado ao da segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

3.2.2 O sacrifício que liberta

Ao debruçar-se sobre o estudo de elementos que aludem à presença de sacramentos católicos na narrativa de *O Senhor dos Anéis*, Bernthal (2014) divide a trajetória de Frodo em três partes, a saber: a jornada batismal, que compreende os acontecimentos entre a saída do Condado até a chegada em Valfenda; o período da confirmação, a partir de Valfenda até a colina Amon Hen e; por fim, a mais difícil etapa que é denominada pelo autor como Eucarística, que tem seu início ainda em Amon Hen. Desta forma, tem-se o momento da preparação da personagem para a tarefa que deve desempenhar, a aceitação da mesma e, então, o início propriamente dito da missão, que envolve “sacrificar a si mesmo para aniquilar o Anel, para jogar um imenso pedaço de pecado cósmico nas Fendas da Perdição”⁹¹ (BERNTHAL, 2014, p. 300). Portanto, a terceira parte da trajetória da personagem será a mais significativa para este tópico, visto que esta representa simbolicamente os acontecimentos da Paixão de Cristo, desde seu início no Getsêmani até sua conclusão no Calvário, conforme será explorado neste tópico.

⁹⁰ [...] the Ring on its chain about his neck grow more burdensome. He was now beginning to feel it as an actual weight dragging him earthwards.

⁹¹ [...] sacrificing himself to annihilate the Ring, to dump an immense piece of cosmic sin into the Cracks of Doom.

Tendo viajado pelo rio Anduin, a Comitiva do Anel, liderada por Aragorn após a queda de Gandalf em Moria, decide parar para descansar próximo ao sopé da colina Amon Hen e determinar que caminho deveriam trilhar a seguir. Aragorn alega que deve ser Frodo a escolhê-lo, uma vez que ele é o portador do Anel. Porém, o hobbit pede que lhe concedam uma hora a sós para que possa ponderar sobre sua escolha e, assim, se afasta da Comitiva caminhando em direção às encostas da colina. Sentando-se em uma rocha para pensar, Frodo perde-se em meio a seus devaneios, repassando o que lhe havia acontecido até o presente momento e lembrando as palavras de Gandalf, até ser surpreendido pela presença de Boromir.

O diálogo entre as duas personagens mostra-se relevante no que concerne à identificação de Frodo como uma figura crística, em especial, no contexto do sacrifício que deverá ser realizado. A sós com Boromir, Frodo reconhece seus sentimentos em relação à missão ao dizer “sei o que devo fazer, mas tenho medo de fazê-lo, Boromir: medo”⁹² (TOLKIEN, 2011b, p. 397), ao que o homem de Gondor retorque perguntando se o hobbit não estaria sofrendo desnecessariamente e sugere poder aconselhá-lo. O hobbit alega já saber o conselho que lhe seria dado e afirma que “poderia considerá-lo sábio se não fosse a advertência de meu coração”⁹³ (Idem). Quando indagado sobre a natureza de tal advertência, Frodo responde: “Contra a demora. Contra o caminho que parece mais fácil. Contra a recusa do fardo colocado sobre mim. Contra – bem, se deve ser dito, contra a confiança na força e sinceridade dos Homens”⁹⁴ (Idem).

De acordo com Bernthal (2014), Tolkien pode ter encontrado a inspiração para a composição desta cena na seguinte passagem bíblica:

[...] Jesus começou a manifestar a seus discípulos que precisava ir a Jerusalém e sofrer muito da parte dos anciãos, dos príncipes dos sacerdotes e dos escribas; seria morto e ressuscitaria ao terceiro dia. Pedro, então, começou a interpelá-lo e protestar nestes termos: “Que Deus não permita isso, Senhor! Isto não te acontecerá!”. Mas Jesus, voltando-se para ele, disse-lhe: “Afasta-te, Satanás! Tu és para mim um escândalo; teus pensamentos não são de Deus, mas dos homens!” (Mt. 16, 21-23)

⁹² “I know what I should do, but I am afraid of doing it, Boromir: afraid.”

⁹³ “And it would seem like wisdom but for the warning of my heart.”

⁹⁴ “Against delay. Against the way that seems easier. Against refusal of the burden that is laid on me. Against – well, if it must be said, against trust in the strength and truth of Men.”

Destarte, assim como Pedro que só é capaz de enxergar a situação do ponto de vista humano, Boromir instiga Frodo a desistir do sacrifício que este sabe ser necessário e o hobbit, à semelhança de Jesus, alega que “a força e sinceridade dos Homens” não deve ser confiada e censura Boromir por colocar sua fé sobre eles – posição evidenciada pela personagem desde sua primeira aparição na narrativa.

Após alguns momentos, Boromir, completamente seduzido pelo poder do Anel e querendo-o para si, ataca Frodo, que consegue fugir ao colocar o objeto mágico em seu dedo e tornar-se invisível. O homem de Gondor finalmente toma consciência de seus atos e, arrependido, chama pelo hobbit que, tendo corrido colina acima, já está longe. No topo do Amon Hen, Frodo encontra-se nas ruínas da antiga torre de vigia usada no passado para monitorar as fronteiras de Gondor e, mais uma vez, senta-se para pensar. Sob a influência do Anel, Frodo começa a visualizar imagens da Terra-Média e constata que, para onde quer que olhe, há sinais de guerra e destruição.

Por fim, seu olhar detém-se na terrível e sombria terra de Mordor, bem como na Montanha da Perdição e Barad-dûr, a Fortaleza de Sauron. É neste momento que Frodo sente o Olho do Senhor do Escuro procurá-lo e, sabendo que logo seria encontrado, joga-se no chão e cobre-se com sua capa. Então, uma batalha interna é travada pelo hobbit, que ouve a si mesmo gritar o que, confuso, não sabia se era “nunca, nunca!”⁹⁵ ou “em verdade eu irei, irei até você”⁹⁶ (TOLKIEN, 2011b, p. 401). Contudo, outro pensamento vem a sua mente dizendo-lhe para tirar o Anel – provavelmente a voz de Gandalf – e, assim:

As duas forças lutavam. Por um momento, perfeitamente equilibrado entre os dois pontos perfurantes, ele se contorceu, atormentado. De repente tomou consciência de si novamente, Frodo, nem a Voz, nem o Olho: livre para escolher e um único instante para fazê-lo. Ele tirou o Anel de seu dedo. Estava ajoelhado em plena luz do sol diante do alto trono. [...] Frodo se levantou. Estava tomado por um grande cansaço, mas sua determinação era firme e seu coração estava mais leve. Falou alto para si mesmo. “Farei agora o que devo”, ele disse.⁹⁷ (Idem)

⁹⁵ Never, never!

⁹⁶ Verily I come, I come to you.

⁹⁷ The two powers strove in him. For a moment, perfectly balanced between their piercing points, he writhed, tormented. Suddenly he was aware of himself again, Frodo, neither the Voice nor the Eye: free to choose, and with one remaining instant in which to do so. He took the Ring off his finger. He was kneeling in clear sunlight before the high seat. [...] Frodo rose to his feet. A great weariness was on him, but his will was firm and his heart lighter. He spoke aloud to the fellowship of the ring himself. “I will do now what I must”, he said.

Esta luta interna vivenciada por Frodo, que teme sua missão ao mesmo tempo em que é atraído para ela por sua razão, pode ser interpretada como análoga à experiência de Jesus no Getsêmani. De acordo com os Evangelhos, após a última ceia e instituição da Santíssima Eucaristia, Jesus tomou três de seus discípulos e retirou-se para orar no sopé do Monte das Oliveiras. Este momento de oração fora marcado por tristeza e angústia, uma vez que o Cristo tinha conhecimento de todos os sofrimentos dos quais seria vítima e, ademais, encontrava-se sozinho – pois seus discípulos não conseguiram permanecer acordados em vigia com Ele. Com a alma triste até a morte e um coração tão angustiado a ponto de transformar seu suor em sangue, Jesus prostra-se completamente e suplica ao Pai que “se é possível, afasta de mim este cálice! Todavia, não se faça o que eu quero, mas sim o que tu queres” (Mt. 26, 39).

É interessante ressaltar que, segundo São Lucas, apareceu um anjo do céu para confortar o Messias durante sua suprema angústia, intervenção similar à realizada por Gandalf a Frodo na narrativa de Tolkien. Conforme Dayet (2012), Jesus sofre o desassossego e a perturbação em sua sensibilidade humana e, portanto, propensa ao pavor e à aversão diante do sofrimento e da morte. Entretanto, as altas regiões de sua alma, sua razão e vontade, permaneciam unidas e submissas às do Pai e, por isto, uma batalha interna foi travada pelo Filho de Deus em sua existência humana. Por fim, tendo orado insistentemente, o Cristo conquista a vitória sobre si mesmo e levanta-se para aguardar a vinda daquele que O traiu, pois havia chegado a hora: “O Filho do Homem vai ser entregue nas mãos dos pecadores” (Mt. 26, 45).

De volta à narrativa tolkieniana, Frodo, agora resoluto em sua decisão de seguir sozinho seu trajeto à Mordor, caminha de volta para a margem do rio e pega um dos barcos da Comitiva. Tendo deslizado para a água, o hobbit é seguido por Sam, que quase se afoga ao ir atrás de Frodo, porém este o salva e, depois de uma discussão para determinar se Sam irá ou não acompanhar seu mestre em sua missão, ambos começam a árdua jornada em direção à Montanha da Perdição. Cabe ressaltar que, a partir do próximo parágrafo, esta análise seguirá a linha do tempo dos acontecimentos da narrativa de *O Senhor dos Anéis*, cuja ordem não é paralela a dos eventos da Paixão de Cristo. Assim, salienta-se que o foco deste trabalho reside somente no conteúdo e nos aspectos de tais acontecimentos.

A viagem de Frodo e Sam tem origem no conjunto de colinas denominado Emyr Muil, cuja difícil travessia faz com que os hobbits se percam e gastem muito tempo na

região. Contudo, é neste período que Frodo captura Gollum, que há muito seguia a Comitiva. O encontro entre as duas personagens é significativo na narrativa, pois evidencia uma mudança sofrida pelo hobbit desde o início da trilogia. Ainda no Bolsão, ao ouvir sobre Gollum, Frodo lamenta para Gandalf que era uma pena que Bilbo não tivesse apunhalado tal criatura quando tivera a chance, ao que o mago retruca: “Pena? Foi justamente pena que conteve sua mão. Pena e misericórdia: não atacar sem necessidade”⁹⁸ (TOLKIEN, 2011b, p. 59). Estas palavras ecoam nos pensamentos do hobbit quando este se vê diante de Gollum. Portanto, abaixando a espada então apontada para a criatura, Frodo declara que não a matará “pois agora que o vejo, eu sinto pena dele” (Idem, 2011c, p. 615).

Assim, Frodo expressa piedade por Gollum apesar de este tentar matá-lo, bem como a Sam. De forma parecida, o Cristo crucificado manifesta misericórdia por seus algozes apesar de todos os sofrimentos que lhe causaram, chegando ao ponto de pedir ao Pai que os perdoe, uma vez que eles “não sabem o que fazem” (Lc. 23, 34). Ademais, momentos depois, um dos malfeitores que fora crucificado junto com Jesus começa a blasfemar contra Ele, enquanto o outro põe-se em defesa do inocente condenado e lhe pede que lembre-se dele ao entrar em seu Reino. Jesus, reconhecendo a fé do bom ladrão, compadece-se e promete: “hoje estarás comigo no paraíso” (Lc. 23, 43). É interessante constatar que, tanto no caso do Cristo quanto no de Frodo, os objetos de sua misericórdia – os soldados romanos e Gollum, respectivamente – desempenham papel relevante em seus sacrifícios. Os primeiros, pois era necessário que Cristo padecesse pelos pecadores e, o segundo, pois é por causa de Gollum que o Anel cairá nas Fendas da Perdição – conforme será visto mais diante.

Frodo decide confiar em Gollum para ser seu guia até Mordor. Desta maneira, a criatura, que havia jurado pelo Anel que os ajudaria, leva os hobbits até os bem guardados Portões Negros, por onde Frodo planejava entrar a fim de alcançar a Montanha da Perdição. Porém, temendo que Sauron recuperasse o Anel, Gollum o impede de tentar cruzar os portões e o convence a seguir por outro caminho ao sul que também o levará a seu destino. Durante o percurso deste novo trajeto, os hobbits são capturados pelos Guardiões de Ithilien liderados por Faramir, capitão de Gondor e irmão de Boromir. Destarte, de forma semelhante ao que aconteceu ao Cristo, Frodo será preso e interrogado por uma figura que detém o poder para condená-lo ou libertá-lo – diferente do Messias,

⁹⁸ Pity? It was Pity that stayed his hand. Pity, and Mercy: not to strike without need.

para o hobbit a condenação significa ser impedido de realizar o sacrifício necessário, enquanto a liberdade implica a continuação de sua missão.

Enquanto mantido prisioneiro, Frodo é então interrogado por Faramir acerca do motivo de sua presença na região. O hobbit conta à personagem sobre o grupo que havia saído de Valfenda para a realização de uma determinada tarefa, porém não revela ao capitão a natureza de tal incumbência, despertando sua curiosidade. Consequentemente, Frodo será questionado mais de uma vez e, ainda assim, nada revelará sobre o Anel ou sua missão (Cf. TOLKIEN, 2011c, p. 657-677). Faramir somente descobrirá sobre o objeto mágico por meio de um descuido de Sam.

No que concerne aos eventos narrados na *Sagrada Escritura*, também Jesus é interrogado por Pilatos e Herodes sobre as acusações sofridas e, igualmente, nada responde. Contudo, na breve conversação estabelecida entre o Cristo e Pilatos, o primeiro revela ao segundo, ainda que velada e indiretamente, sua identidade divina ao admitir ser rei e que seu Reino não é deste mundo. Da mesma forma, é revelada também a necessidade de sua vinda e da inevitabilidade de sua missão, a ser cumprida logo mais, nas palavras: “É para dar testemunho da verdade que nasci e vim ao mundo” (Jo. 18, 37) e “não terias poder algum sobre mim, se de cima não te fora dado” (Jo. 19, 11), respectivamente.

Assim, comparando ambas as situações narradas, cabe àqueles que interrogam definir, a partir do conhecimento adquirido, o curso dos acontecimentos que se seguirão. Todavia, Faramir não é nenhum Pilatos. Diferente deste, que entregará Jesus para ser crucificado por medo de ir contra o desejo dos judeus, (Cf. Jo. 19, 12-16), o Capitão de Gondor provará o seu valor ao não ser corrompido pela sedução do Anel e deixar Frodo partir apesar da represália que sofrerá de seu pai, que o culpará por não trazer arma tão poderosa na guerra contra Sauron para Minas Tirith. Porém, independente da forma como tais julgamentos acontecem, Frodo e Jesus serão enviados para dar continuação a seus sacrifícios.

Após serem libertados por Faramir, Frodo e Sam são traídos por Gollum, que os conduz à morte certa no covil de Shelob⁹⁹. O portador do Anel é ferroadado pela monstruosa aranha e posto em um estado de inconsciência capaz de fazer Sam acreditar que ele estava morto. Em vista disto, o jardineiro, tendo matado Shelob, toma o Anel para si decidido a terminar a missão por conta própria. Entretanto, ao ouvir um dos orcs na posse do corpo de

⁹⁹ Criatura demoníaca em forma de aranha gigante, cuja origem remonta às Eras antigas.

Frodo dizer que este estava vivo, Sam parte em perseguição ao grupo a fim de salvar seu mestre. Quando Sam finalmente encontra e se aproxima de Frodo, este está nu (TOLKIEN, 2011d, p. 910). Assim como aconteceu ao Cristo nas Escrituras, Frodo fora despojado de suas vestes por seus captores que, encontrando a preciosa cota de malha feita de *mithril*¹⁰⁰ que o hobbit havia ganhado de Bilbo, começaram uma briga para decidir quem a possuiria.

O despojamento das vestes de Jesus, bem como a disputa por sua túnica, já haviam sido preditos no Salmo que diz: “Repartiram entre si as minhas vestes e deitaram sorte sobre a minha túnica” (Sl. 21, 19). Esta passagem se cumpriu logo após a crucificação da inocente vítima, que viu suas vestes serem divididas em quatro partes pelos soldados romanos. A túnica, contudo, não possuía costura e por isso os guardas não quiseram rasgá-la, mas a sortearam entre si para ver quem ficaria com ela. Momentos depois, Jesus diz aos soldados que tem sede a fim de que se cumpra a passagem que diz que “na minha sede deram-me vinagre para beber” (Sl. 68, 22). Desta forma, como era esperado pelo Cristo, os guardas embeberam uma esponja de vinagre e levaram-na à sua boca mediante o uso de uma vara. Este acontecimento também é significativo para esta análise, uma vez que Frodo passa por algo parecido. Ao relatar a Sam os horrores que teve ao acordar e encontrar-se rodeado por orcs, o hobbit alega: “Eu acho que eles estavam derramando uma bebida horrível na minha garganta”¹⁰¹ (TOLKIEN, 2011d, p. 910).

Tomado pelo cansaço e por dores em seu corpo, Frodo consegue escapar da torre de Cirith Ungol com o auxílio de Sam. É importante destacar que, do ponto de vista simbólico, Samwise pode ser interpretado como dois importantes personagens presentes na Paixão de Cristo: João, o discípulo amado, e Simão, o cireneu. O primeiro se dá, pois Sam é o único membro da Comitiva do Anel a permanecer ao lado de Frodo durante toda sua trajetória até Mordor, assim como João foi o único dos discípulos a não abandonar o Cristo e permanecer junto dele até sua morte de Cruz (Cf. Jo. 19, 25-27). Quanto ao segundo, Sam é aquele que ajuda Frodo a carregar seu pesado fardo durante os momentos finais de sua jornada em Mordor, à semelhança de Simão que auxiliou Jesus a carregar sua Cruz na travessia da via dolorosa. Destarte, Sam como símbolo do cireneu será o próximo aspecto a ser considerado na comparação entre os caminhos sacrificiais de Frodo e de Cristo.

¹⁰⁰ Precioso metal prateado mais forte e mais leve do que o aço, sendo muito raro durante a Terceira Era.

¹⁰¹ I think they had just been pouring some horrible burning drink down my throat.

Depois de escaparem, os hobbits iniciam a perigosa e difícil travessia pelo vale de Mordor. Frodo está mais fraco do que nunca devido ao peso do Anel, que aumenta à medida que ele se aproxima de seu destino e, assim como o Cristo caiu três vezes sob o peso da Cruz, o hobbit cai diversas vezes e prossegue com extrema dificuldade. Sabendo que seu mestre está “tão exausto por conta de suas longas dores, do ferimento de faca, e ferrão venenoso, e da tristeza, do medo, e do tempo vagando sem um lar”¹⁰² (TOLKIEN, 2011d, p. 941) e não resistirá por muito tempo, Sam está decidido a carregar Frodo até o fim se for necessário. Em vista disto, o fiel jardineiro tem ainda uma última tarefa a realizar na Guerra do Anel: carregar Frodo até a Montanha da Perdição e assim o faz.

Ele se inclinou sobre Frodo, despertando-o gentilmente. Frodo gemeu; mas com grande esforço de vontade levantou-se vacilante; e então caiu de joelhos novamente. [...] Sam olhou para ele e chorou em seu coração, mas nenhuma lágrima chegou aos seus olhos secos e ardentes. "Eu disse que iria levá-lo, mesmo se quebrasse minhas costas", murmurou, "e eu vou!" "Venha, Sr. Frodo!", gritou. "Eu não posso carregar esta coisa para você, mas posso carregar você e ela também. Então, suba! Venha, Sr. Frodo, meu querido! Sam vai lhe dar uma carona. Diga-lhe para onde ir e ele irá."¹⁰³ (Ibidem, p. 940)

Sam carrega Frodo até o momento em que ambos são atacados por Gollum, que quer apoderar-se do Anel. Frodo consegue se desvencilhar da criatura e corre em direção às Fendas da Perdição para cumprir sua missão, enquanto Sam lida com Gollum fazendo-o se afastar. O hobbit, então, parte atrás de seu mestre e o encontra diante do fogo onde o objeto mágico fora forjado por Sauron. Para sua surpresa e terror, Sam ouve Frodo falar, em uma voz forte e poderosa nunca ouvida antes e que ecoou dentro da montanha: “Eu vim, [...] Mas agora escolho não fazer o que vim aqui para fazer. Não vou realizar este feito. O Anel é meu!”¹⁰⁴ (Ibidem, p. 945). Tendo dito estas palavras, Frodo coloca o Anel em seu dedo e desaparece até que Gollum, ressurgindo para brigar por seu “precioso”, arranca-o junto com seu dedo em uma mordida. A criatura, então em um momento de

¹⁰² [...] so worn by his long pains, wound of knife, and venomous sting, and sorrow, fear, and homeless wandering [...].

¹⁰³ He bent over Frodo, rousing him gently. Frodo groaned; but with a great effort of will he staggered up; and then he fell upon his knees again. [...] Sam looked at him and wept in his heart, but no tears came to his dry and stinging eyes. “I said I'd carry him, if it broke my back,” he muttered, “and I will!” “Come, Mr. Frodo!” he cried. “I can't carry it for you, but I can carry you and it as well. So up you get! Come on, Mr. Frodo dear! Sam will give you a ride. Just tell him where to go, and he'll go”.

¹⁰⁴ “I have come, [...] But I do not choose now to do what I came to do. I will not do this deed. The Ring is mine!”

alegria por recuperar o objeto há muito perdido, vacila e cai nas Fendas da Perdição, destruindo o Anel de uma vez por todas.

Os eventos resumidos no parágrafo anterior representam uma surpreendente reviravolta na narrativa de Frodo. Para esta análise, faz-se necessário lembrar que, ainda que o hobbit possa ser interpretado como uma personagem simbolicamente crística, ele não é o Cristo e, por isso, é suscetível ao erro e ao fracasso. O próprio Tolkien (2013), em cartas escritas em 1956 para J. Bum e Amy Ronald, afirma que a derrota de Frodo era claramente inevitável, considerando a lógica do enredo. Isto se dá, pois, segundo o autor, “é possível que os bons, mesmo os santos, sejam submetidos a um poder do mal que é demasiado grande para eles vencerem – em si mesmos”¹⁰⁵ (TOLKIEN, 2013, p. 269) e que criaturas encarnadas, no fim das contas, não resistem ao poder do Mal no mundo. É interessante destacar que nestas afirmações evidencia-se a crença cristã católica – extremamente presente na vida de Tolkien – da necessidade do auxílio da graça divina para a vitória do homem contra as tentações e o pecado¹⁰⁶.

Ademais, o autor defende que o fracasso de Frodo é um evento muito mais real e significativo, pois “a causa (não o ‘herói’) foi triunfante, porque mediante o exercício de piedade, misericórdia, e perdão de injúrias, produziu-se uma situação na qual tudo foi corrigido e o desastre foi evitado”¹⁰⁷ (Idem). Desta forma, é no momento em que Frodo é derrotado que a vitória é alcançada. Este paradoxo torna-se relevante para a análise comparativa entre o sacrifício de Cristo e da personagem tolkieniana, uma vez que é considerado o fato de que a crucificação e consequente morte de Jesus foram interpretadas como sinal de uma grande derrota até mesmo pela maioria de seus discípulos. Todavia, foi por meio desta que a salvação da humanidade e a vitória contra o mal foram alcançadas. Tendo em vista tal semelhança entre os dois acontecimentos, Wood (2003) defende que o final da jornada de Frodo em sua missão de destruir o Anel é análogo ao mistério da Cruz, uma vez que:

¹⁰⁵ It is possible for the good, even the saintly, to be subjected to a power of evil which is too great for them to overcome – in themselves.

¹⁰⁶ Na carta endereçada a J. Bum, Tolkien cita as duas últimas petições da oração do Pai Nosso, ensinado pelo próprio Cristo – *não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal* –, dizendo que não haveria sentido uma petição contra algo que não pode acontecer.

¹⁰⁷ [...] the cause (not the 'hero') was triumphant, because by the exercise of pity, mercy, and forgiveness of injury, a situation was produced in which all was redressed and disaster averted.

Este é certamente o momento mais surpreendente e anticlimático do romance. Depois de sua longa luta crepuscular para levar o Anel de volta às Fendas da Perdição, Frodo fracassa no final – não por causa de sua fraqueza de vontade, mas porque o Anel finalmente o subjuga. Assim, a Demanda não termina em uma vitória jubilosa, mas em uma derrota decepcionante, pois Tolkien esvazia as esperanças de todos os seus leitores por um final heroico convencional. No entanto, ele realiza algo muito mais importante – a terrível justaposição do bem radical e do mal radical. Tolkien demonstra que o mal mais poderoso pode invocar o bem mais sublime em uma personagem como Frodo, mesmo quando o derrota. Assim o Getsêmani acaba no Gólgota, no momento em que Jesus morreu com um grito que dificilmente é um brado de conquista. A cruz é a grande eucatástrofe cristã, porque é uma derrota total superada pela vitória total.¹⁰⁸ (WOOD, 2003, p. 73)

Assim, nas palavras de Tolkien, Frodo é merecedor de toda honra apesar de seu aparente fracasso, pois a personagem “esgotou cada gota de sua força de vontade e de corpo, e isso foi suficiente para levá-lo ao ponto destinado, e não mais que isso. Outros poucos, possivelmente nenhum outro de seu tempo, teriam chegado tão longe”¹⁰⁹ (TOLKIEN, 2013, p. 269). Além do mais, o fato de o hobbit sobreviver à Guerra do Anel não anula o valor sacrificial de sua trajetória na narrativa, pois, no fim das contas, ele terá que renunciar ao que mais ama: o Condado.

Dois anos após contribuir para a salvação da Terra-Média e retomada do Condado – que havia sido dominado por salteadores liderados por Saruman – Frodo ainda era atormentado pelo ferimento causado por um Espectro do Anel no Topo do Vento¹¹⁰. Por conta disto, o hobbit decide partir para o Oeste com Galadriel, Elrond, Gandalf e Bilbo no último navio a deixar a Terra-Média. Diante desta decisão, Sam diz a Frodo que achava que este fosse desfrutar de muitos anos no Condado depois de tudo o que fizera para salvá-lo, ao que seu mestre responde:

Eu também já pensei assim. Mas fui profundamente ferido, Sam. Tentei salvar o Condado, e ele foi salvo, mas não para mim. Muitas vezes deve ser assim, Sam,

¹⁰⁸ This is surely the most surprising and anti-climactic moment in the novel. After his long twilight struggle to carry the Ring back to the Cracks of Doom, Frodo fails at the very last – not because of his own weakness of will but because the Ring finally overwhelms him. Thus does the Quest end not in jubilant victory but disappointing defeat, as Tolkien deflates all his readers' hopes for a conventional heroic ending. Yet he accomplishes something far more important – the awful juxtaposition of radical good and radical evil. Tolkien demonstrates that the mightiest evil can summon forth the very highest good in a character such as Frodo, even as it defeats him. So did Gethsemane end in Golgotha, as Jesus died with a shout that is hardly a cry of conquest. The cross is the great Christian eucatastrophe because it is sheer defeat overcome by sheer victory.

¹⁰⁹ [...] spent every drop of his power of will and body, and that was just sufficient to bring him to the destined point, and no further. Few others, possibly no others of his time, would have got so far.

¹¹⁰ O episódio aconteceu pouco antes de Frodo, Sam, Merry, Pippin e Aragorn chegarem a Valfenda e ocorrer o Conselho de Elrond a fim de definir o destino do Anel.

quando as coisas estão em perigo: alguém tem que desistir delas, perdê-las, para que outros possam tê-las.¹¹¹ (TOLKIEN, 2011d, p. 1029)

Destarte, Frodo renuncia a uma vida de alegrias no Condado, porém apenas para navegar em direção à Valinor, um reino imaculado no qual não há sofrimento ou corrupção, onde gozará de uma vida imortal. Em outras palavras, à semelhança do Cristo que ressuscita gloriosamente após entregar-se à morte em prol da salvação da humanidade, Frodo recobra sua vida somente depois de perdê-la em benefício dos povos da Terra-Média.

3.3 ARAGORN

Em *O Senhor dos Anéis*, Aragorn é apresentado como o herdeiro de Isildur, verdadeiro rei de Gondor e Arnor, Elessar – a Pedra Élfica, em Quenya – e Chefe dos Dúnedain¹¹². Entretanto, a fim de compreender sua ascendência nobre e direito ao trono faz-se necessário retornar ao *Silmarillion* e aos apêndices deixados por Tolkien. Aragorn descende de Elendil, que por sua vez deriva da linhagem de Elros Tar-Minyatur, Meio-Elfo, proveniente dos Primeiros Elfos e dos Maiar, e primeiro rei de Númenor. Elendil, conhecido como grande guerreiro e sábio, foi o responsável por liderar os númenorianos leais aos Valar contra a revolta de Sauron na Terra-Média após a Queda de Númenor, onde fundaram os reinos de Gondor e Arnor, dos quais Elendil foi rei. Após ser morto por Sauron no cerco de Barad-dûr¹¹³, seu filho, Isildur tornou-se rei de Gondor e Arnor, governando (e possuindo secretamente o Um Anel) até sua morte em uma emboscada forjada por Orcs, no segundo ano da Terceira Era.

Milênios após estes acontecimentos nasce Aragorn, filho de Arathorn e Gilraen. Depois da morte de seu pai, Aragorn, então com dois anos, é levado para Valfenda e criado por Elrond, que mantêm sua verdadeira identidade em segredo e o renomeia de Estel –

¹¹¹ So I thought too, once. But I have been too deeply hurt, Sam. I tried to save the Shire, and it has been saved, but not for me. It must often be so, Sam, when things are in danger: some one has to give them up, lose them, so that others may keep them.

¹¹² Homens de ascendência nobre proveniente de Númenor que povoaram a Terra-Média durante a Segunda e Terceira Era (Cf. TOLKIEN, *The Lord of the Rings: The Return of the King*, Appendix A).

¹¹³ Último conflito armado que pôs fim à Guerra da Última Aliança de Elfos e Homens, formada com o objetivo de conter Sauron, e à Segunda Era. Nesta batalha diante da Torre Negra, Sauron pereceu, perdendo sua forma física e o Um Anel, cortado de seu dedo por Isildur empunhando a espada quebrada de seu pai, a Narsil.

Esperança, em Sindarin¹¹⁴. A identidade e ascendência nobre do personagem lhe são reveladas quando este está com vinte e um anos e ele então assume seu posto como décimo sexto Chefe dos Dúnedain e Guardiões do Norte antes de partir para terras ermas. Cinco anos depois, Aragorn conhece e torna-se amigo de Gandalf, o Cinzento, que o aconselha a prestar atenção nos acontecimentos e movimentações do Condado, onde Aragorn passa a ser conhecido como Passolargo.

Durante vinte e três anos, Aragorn realizou grandes missões a serviço dos reinos de Rohan e Gondor, agora governada por Regentes, onde era conhecido pelo nome de Thorongil – Águia da Estrela, em Sindarin. Passadas duas décadas, Aragorn começa a auxiliar Gandalf em sua busca por Gollum, pois descobre-se que Sauron está recuperando seu poder em Mordor e, conseqüentemente, procurando pelo Anel do Poder que o mago desconfia estar na posse de Bilbo Bolseiro. Após anos de busca, Aragorn captura Gollum e o leva como prisioneiro para Mirkwood antes de retornar para Gandalf e descobrir os planos de Frodo de partir do Condado portando o Anel. Aragorn parte então em suas expedições, porém, ao retornar à região do Condado, a personagem é avisada que os Cavaleiros Negros estão pelas redondezas e que não há notícias de Gandalf. Assim, Aragorn começa a jornada que o levará ao seu trono por direito, narrada na trilogia.

3.3.1 O rei

Ao nos voltarmos para a análise do personagem, bem como de sua história, é difícil para qualquer pessoa com conhecimentos da *Sagrada Escritura*, ainda que somente a nível literário, não identificar características comuns entre Aragorn e Jesus Cristo, principalmente, no que se refere à Sua dimensão régia. Primeiramente, tem-se a figura grandiosa do rei guerreiro Elendil, a qual Aragorn está intimamente ligado por meio do título de seu descendente e herdeiro. O próprio personagem, reconhecendo a autoridade atrelada ao nome do grande rei, faz uso do mesmo ao ser confrontado por Éomer de Rohan, cuja reação é de temor e admiração.

¹¹⁴ Língua élfica mais comumente falada na Terceira Era (Cf. TOLKIEN, *The Lord of the Rings: The Return of the King*, Appendix F).

Aragorn jogou para trás o manto. A bainha élfica brilhou quando ele a segurou, e a brilhante lâmina de Andúril¹¹⁵ brilhou como uma chama súbita enquanto ele a sacava. “Elendil!” Ele gritou. “Sou Aragorn, filho de Arathorn, e sou chamado Elessar, a Pedra Élfica, Dúnadan, o herdeiro de Isildur, filho de Elendil, de Gondor. Eis a espada que foi quebrada e forjada novamente! Você vai me ajudar ou me impedir? Escolha rapidamente!”¹¹⁶ (TOLKIEN, 2011c, p. 433)

De forma análoga, um dos títulos de Jesus é Filho de Davi, segundo e mais famoso rei do Reino Unificado de Israel, do qual a história é narrada nos livros 1 e 2 de Samuel, além de ser o autor do livro de Salmos. Davi também foi um guerreiro e seu exército – com a ajuda de Deus – trouxe muitas vitórias para Israel, consolidando seu poder. Durante seu reinado, Davi tornou Jerusalém capital de Israel, para onde trouxe a Arca da Aliança e fez os preparativos para a construção do templo, que só seria realizada no governo de seu filho, Salomão. Destarte, Jesus possui ascendência nobre – por parte de seu pai adotivo, José – profetizada muito antes de sua Encarnação (Cf. Jr. 33, 14-16).

Nos Evangelhos, muitas são as referências a Jesus como descendente de Davi, começando no momento da Anunciação do anjo Gabriel a Virgem Maria quando este diz que o menino que ela conceberá “será grande e será chamado de Filho do Altíssimo e o Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi, e reinará eternamente na casa de Jacó” (Lc. 1, 32). Após um de seus milagres, Jesus é seguido por dois cegos que gritam “‘Filho de Davi, tem piedade de nós!’” (Mt. 9, 27); “A multidão, admirada [com seus milagres], dizia: ‘Não será este o filho de Davi?’” (Mt. 12, 23); nos arredores de Tiro e Sidônia, lhe gritava uma cananéia “‘Senhor, filho de Davi, tem piedade de mim! Minha filha está cruelmente perturbada por um demônio’” (Mt. 15, 22); após sair de Jericó, “dois cegos, sentados à beira do caminho, ouvindo dizer que Jesus passava, começaram a gritar: ‘Senhor, filho de Davi, tem piedade de nós!’” (Mt. 20, 30) e; ao entrar em Jerusalém, “toda aquela multidão, que o procedia e que o seguia, clamava: ‘Hosana ao filho de Davi! Bendito seja aquele que vem em nome do Senhor! Hosana no mais alto dos céus!’” (Mt. 21, 9).

Outra semelhança compartilhada por Aragorn e Jesus é o simbolismo da pedra a qual ambos fazem referência. O primeiro, conhecido como Pedra Élfica, recebeu este nome

¹¹⁵ Nome dado por Aragorn à espada de Elendil, Narsil, após ser reforjada. Seu significado é Chama do Oeste, em Quenya, em uma clara referência a terra e aos homens de Númenor, que ficava a oeste da Terra-Média. Gravada em sua lâmina havia sete estrelas situadas entre o Sol radiado e a Lua crescente – símbolos de Elendil e seus filhos, Isildur e Anárion – além de runas (TOLKIEN, 2011b).

¹¹⁶ Aragorn threw back his cloak. The elven-sheath glittered as he grasped it, and the bright blade of Andúril shone like a sudden flame as he swept it out. “Elendil!” he cried. “I am Aragorn son of Arathorn, and am called Elessar, the Elfstone, Dúnadan, the heir of Isildur Elendil’s son of Gondor. Here is the Sword that was Broken and is forged again! Will you aid me or thwart me? Choose swiftly!

por conta da pedra presenteada a ele pela senhora Galadriel antes de a Comitiva partir de Lothlórien¹¹⁷. Uma das lendas envolvendo a pedra conta que ela foi trazida de Valinor por Gandalf que a deu a Galadriel, profeticamente, dizendo-lhe que esta deveria ser dada a alguém que receberia o nome de Elessar (TOLKIEN, 2009). Ao presentear Aragorn, Galadriel lhe diz: “Nesta hora, tome o nome que lhe foi predito, Elessar, a Pedra Élfica da Casa de Elendil!”¹¹⁸ (Idem, 2011b, p. 375) e, deste momento em diante, Aragorn assume Elessar como seu nome real.

Quanto ao Cristo, já no Antigo Testamento há a menção da pedra que é a própria figura dEle. “A pedra rejeitada pelos arquitetos que tornou-se a pedra angular” (Sl. 117, 22) diz Davi em seu canto de ação de graças, trecho comentado por Jesus diante dos príncipes dos sacerdotes, escribas e anciãos no templo após proferir a parábola dos vinhateiros. Jesus lhes diz que “todo o que cair sobre esta pedra ficará despedaçado; e sobre quem ela cair, este será esmagado!” (Lc. 20, 18), deixando-os enfurecidos. Esta fala do Cristo também está relacionada às palavras proferidas pelo profeta Isaías: “Por isso, o Senhor Deus lhes diz: ‘Eu coloquei em Sião uma pedra, um bloco escolhido, uma pedra angular preciosa, de base: quem confiar nela não tropeçará’” (Is. 28, 16).

Ainda fazendo referência ao Salmo, São Pedro se dirige aos chefes do povo e anciãos dizendo: “Esse Jesus, pedra que foi desprezada por vós, edificadores, tornou-se a pedra angular. Em nenhum outro há salvação, porque debaixo do céu nenhum outro nome foi dado aos homens, pelo qual devamos ser salvos” (At. 4, 11-12). Em sua carta aos Efésios, São Paulo, ao escrever sobre os pagãos e judeus reunidos pela cruz de Cristo, chama-os de “concidadãos dos santos e membros da família de Deus, edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, tendo por pedra angular o próprio Jesus Cristo” (Ef. 2, 19-20). Por fim, São Pedro em sua primeira epístola, exclama:

Achegai-vos a ele, pedra viva que os homens rejeitaram, mas escolhida e preciosa aos olhos de Deus; e quais outras pedras vivas, vós também vos tornais os materiais deste edifício espiritual, um sacerdócio santo, para oferecer vítimas espirituais, agradáveis a Deus por Jesus Cristo. Por isso lê-se na Escritura: *Eis que ponho em Sião uma pedra angular, escolhida, preciosa: quem nela puser sua confiança não será confundido*. Para vós, portanto, que tendes crido, cabe a honra. Mas, para os incrédulos, a pedra que os edificadores rejeitaram tornou-se

¹¹⁷ Reino dos Élfos da Floresta, considerado um dos lugares mais bonitos da Terra-Média.

¹¹⁸ In this hour take the name that was foretold for you, Elessar, the Eflstone of the House of Elendil!

*a pedra angular, uma pedra de tropeço, uma pedra de escândalo.*¹¹⁹ (1Pd. 2, 4-7)

A nível semântico, “pedra angular” apresenta duas definições. A primeira diz respeito à área da construção, sendo, pois “pedra fundamental de um edifício” (HOUAISS & VILLAR, 2009, p. 1457), enquanto a segunda traz o sentido figurado, que é “base sólida que legitima ou autoriza alguma coisa; fundamento” (Idem). As duas estão de acordo com um dos significados de “pedra” a nível simbólico, conforme o dicionário de símbolos:

A construção, pedra sobre pedra, evidentemente evoca a Pedra de um edifício espiritual. Esta ideia [...] encontra a sua fonte em duas passagens do Evangelho: a que faz de Pedro (*Kephas*) a pedra angular da construção eclesiástica (Mt. 16,18), a primeira pedra do edifício; e aquela de Mt. 21,42 a Lc. 20,17, que repete o texto do Salmo 118¹²⁰ [...] Esta noção de pedra angular [...] é a pedra do acabamento, da coroação e o símbolo de Cristo, descido do céu para consumir a lei e os profetas.¹²¹ (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 829)

Assim, a imagem da pedra associada a Aragorn e a Jesus evoca o caráter régio de ambos, marcada pelas imagens do rei profetizado e do rei rejeitado. No caso da primeira imagem, ainda no prólogo de *A Sociedade do Anel* é introduzido ao leitor o tema da falta de um soberano na Terra-Média quando diz que nesta “não havia tido um rei por quase mil anos”¹²² (TOLKIEN, 2011b, p. 9). Em um dos apêndices providos por Tolkien tem-se a informação de que no Condado, por exemplo, os hobbits escolheram um Thain¹²³ para governar no lugar de um rei e ficaram satisfeitos, porém por muito tempo muitos ainda tinha esperança no retorno do rei. Entretanto, por fim “esta esperança foi esquecida, permanecendo apenas na frase *Quando o Rei retornar*, usada no sentido de algo bom que não se podia alcançar, ou de algum mal que não se pudesse corrigir”¹²⁴ (Idem, 2011d, p. 1042).

¹¹⁹ Grifos do próprio autor.

¹²⁰ Equivalente ao Salmo 117.

¹²¹ La construcción, piedra sobre piedra, evoca evidentemente la Piedra de un edificio espiritual. Esta idea [...] encuentra su fuente en dos pasajes del Evangelio: el que hace de Pedro (*Kephas*) la piedra fundamental de la construcción eclesiástica (Mt 16,18), la primera piedra del edificio; y aquel que de Mt. 21,42 a Lc. 20,17, repite el texto del Salmo 118 [...] Esta noción de piedra angular [...] es la piedra del acabamiento, de la coronación, y el símbolo de Cristo, bajado del cielo para consumir la ley y los profetas.

¹²² [...] there had been no king for nearly a thousand years [...]

¹²³ Tradicional líder militar dos Hobbits do Condado.

¹²⁴ [...] that hope was forgotten, and remained only in the saying *When the King comes back*, used of some good that could not be achieved, or of some evil that could not be amended.

A esperança pela volta do rei também é clara entre o povo de Minas Tirith. Em *As Duas Torres* quando interrogado por Faramir sobre o precioso objeto que carrega, Frodo declara não ter sido sua escolha mantê-lo em segredo e que tal objeto não pertence a ele ou qualquer mortal, porém, se fosse para alguém reivindicá-lo, deveria ser Aragorn. O Capitão de Gondor então questiona o porquê de este direito pertencer a Aragorn ao invés de a Boromir, príncipe da cidade fundada pelos filhos de Elendil, ao que o hobbit responde: “Porque Aragorn é descendente em linhagem direta, pai para pai, do próprio Isildur, filho de Elendil. E a espada que ele carrega era a espada de Elendil!”¹²⁵ (TOLKIEN, 2011c, p. 664), fazendo os homens de Gondor presentes espantarem-se e alguns gritarem “a espada de Elendil! A espada de Elendil vem a Minas Tirith! Grandes notícias!”¹²⁶ (Idem).

A esperança entre o povo da cidade é igualmente percebida na sua crença de que a *Árvore Branca*¹²⁷ somente floresceria novamente uma vez que o rei retornasse, manifestada por Faramir ao dizer:

Quanto a mim [...] gostaria de ver a *Árvore Branca* novamente em flor nos pátios dos reis, e a Coroa de Prata retornar, e Minas Tirith em paz: Minas de Arnor de novo como era antigamente, cheia de luz, ativa e bela, bonita como uma rainha entre outras rainhas: não uma senhora de muitos escravos, não, nem mesmo uma gentil senhora de escravos voluntários.¹²⁸ (Ibidem, p. 671-672)

Ryken (2018) afirma também que a esperança pelo retorno do rei fora conservada apenas por profecias, algumas delas bem específicas. Por exemplo, havia profecias referentes à Pedra Élfica que o rei portaria em sinal de sua nobreza, algumas que indicavam que este traria consigo a espada de Elendil reforjada, outras que aludiam à Arwen, dizendo que ela não seria noiva de ninguém além do rei de Gondor e de Arnor, e até mesmo uma profecia de que o herdeiro de Isildur passaria incólume pelas Sendas dos Mortos – conforme será visto adiante. Entretanto, a mais famosa de todas é a escrita em forma de poema por Gandalf em uma carta para Frodo, que a recebe no Pônei Saltitante, e

¹²⁵ Because Aragorn is descended in direct lineage, father to father, from Isildur Elendil's son himself. And the sword that he bears was Elendil's sword.

¹²⁶ The sword of Elendil! The sword of Elendil comes to Minas Tirith! Great tidings!

¹²⁷ Símbolo de Gondor no Pátio da Fonte em Minas Tirith, é predecessora de uma muda de Nimloth – árvore de Númenor – plantada em Minas Ithil por Isildur e destruída antes do final da Segunda Era.

¹²⁸ For myself [...] I would see the White Tree in flower again in the courts of the kings, and the Silver Crown return, and Minas Tirith in peace: Minas Arnor again as of old, full of light, high and fair, beautiful as a queen among other queens: not a mistress of many slaves, nay, not even a kind mistress of willing slaves.

que tinha como objetivo revelar a verdadeira identidade do então desconhecido Passolargo como rei de Gondor.

Nem tudo que é ouro brilha,
 Nem todas as pessoas que vagam estão perdidas;
 O velho que é forte não murcha,
 As raízes profundas pela geada não são atingidas.
 Das cinzas a chama será despertada,
 Das sombras uma luz jorará;
 A lâmina que foi quebrada será renovada,
 O sem-coroa novamente reinará.¹²⁹
 (TOLKIEN, 2011b, p. 170)

Da mesma forma, apesar de sofrer com a dominação de poderosos opressores durante os séculos, Israel conservava a esperança da vinda do Messias prometido de Deus. Este sentimento do povo pode ser representado por Simeão que “esperava a consolação de Israel” (Lc. 2, 25b) e teve a graça de vislumbrá-la quando José e Maria levavam o menino Jesus para ser apresentado no templo em Jerusalém. Da mesma forma, tal esperança foi preservada por conta das profecias concedidas por Deus aos seus profetas ainda no Antigo Testamento.

Estas profecias não se referiam somente à vinda de um enviado de Deus (Cf. Is. 7, 14), mas também à chegada de um rei perfeito como, por exemplo, em “[...] um menino nos nasceu [...] a soberania repousa sobre seus ombros [...] Seu império será grande e a paz sem fim sobre o trono de Davi e em seu reino” (Is. 9, 5-6) e em “farei nascer de Davi um rebento justo que exercerá o direito e a equidade na terra”¹³⁰ (Jr. 9, 15). Há ainda a profecia que alude ao local de nascimento do governante prometido, como em “mas tu, Belém de Éfrata, tão pequena entre os clãs de Judá, é de ti que sairá para mim aquele que é chamado a governar Israel”¹³¹ (Mq, 5, 1), bem como à sua chegada à Jerusalém em “exulta de alegria, filha de Sião, solta gritos de júbilo, filha de Jerusalém; eis que vem a ti o teu rei, justo e vitorioso; ele é simples e vem montado num jumento, no potro de uma jumenta” (Zc 9, 9).

¹²⁹ All that is gold does not glitter/Not all those who wander are lost/The old that is strong does not wither/Deep roots are not reached by the frost/From the ashes a fire shall be woken/A light from the shadows shall spring/Renewed shall be blade that was broken/The crownless again shall be king.

¹³⁰ “Notar que a palavra *justiça* tem o sentido de *salvação*” (BÍBLIA SAGRADA, 2010, p. 1082).

¹³¹ Esta passagem atrela mais uma vez a figura de Jesus à de Davi, uma vez que o segundo também é oriundo de Belém.

Como dito anteriormente, além da imagem do rei profetizado tem-se a do rei rejeitado tanto em Aragorn, como em Jesus Cristo. Diz Ryken (2018) que logo na primeira aparição de Aragorn, após o poema de Gandalf lido por Frodo no Pônei Saltitante, já é possível a um leitor atento desconfiar de sua verdadeira identidade. Contudo, para os hobbits ele é apenas um Guardião que talvez não mereça sua total confiança, pois, como exclama Sam Gamgi, “ele vem de lugares ermos e eu nunca ouvi coisa boa desse tipo de pessoa”¹³² (TOLKIEN, 2011b, p. 165). No Conselho de Elrond, ao ver a figura de rosto magro e capa surrada de Passolargo empunhando a espada quebrada de Isildur, Boromir pergunta o que aquele homem pode ter a ver com Minas Tirith e, por meio de Elrond, descobre ser este o herdeiro do trono de Gondor. Apesar desta revelação, que o surpreende, Boromir continua portando-se de forma orgulhosa perante Aragorn, não aceitando sua realeza, ao que o Guardião responde: “De minha parte, perdoo sua dúvida [...] Pouco me assemelho às figuras de Elendil e Isildur entalhadas em sua majestade nos salões de Denethor”¹³³ (Ibidem, p. 248).

Todavia, Boromir permanece irredutível e deseja tomar o Anel para si e, trazendo a vitória contra Sauron, tornar-se um “rei poderoso, benevolente e sábio”¹³⁴ (Ibidem, p. 398). Sua postura somente mudará em seus últimos minutos de vida, momento em que encontrará a redenção de suas faltas. Ainda nos eventos finais da narrativa, Aragorn será escarnecido por seus inimigos diante dos Portões de Morannon, onde, acompanhado de Gandalf e dos Capitães do Oeste, encontrará o arauto e embaixador de Sauron. Requisitando alguém com autoridade para lhe dirigir a palavra, o mensageiro volta-se com desprezo para Aragorn afirmando que “é necessário mais do que um pedaço de vidro élfico ou uma ralé como esta para se fazer um rei. Ora, qualquer bandido das colinas pode exibir tal séquito”¹³⁵ (TOLKIEN, 2011d, p. 888-889), ao que a personagem nada responde.

A realeza de Aragorn não é percebida até mesmo por alguns dos que com ele convivem, embora muitos sejam os indícios de sua identidade – sendo um dos mais marcantes quando Gandalf entrega-o o *palantír*¹³⁶. Ryken (2018) relembra a surpresa com

¹³² He comes out of the Wild, and I never heard no good of such folk.

¹³³ For my part I forgive your doubt [...] Little do I resemble the figures of Elendil and Isildur as they stand carven in their majesty in the halls of Denethor.

¹³⁴ [...] mighty king, benevolent and wise.

¹³⁵ It needs more to make a king than a piece of Elvish glass, or a rabble such as this. Why, any brigand of the hills can show as good a following.

¹³⁶ Pedra usada para comunicação com quem também a possuísse, bem como para ver virtualmente qualquer outra parte do mundo. Somente os poderosos e sábios poderiam utilizá-la, pois as visões mostradas pela

que Pippin recebe a notícia de que alguém está chegando para reivindicar o trono, sendo censurado por Gandalf, que diz: “Se você andou todos esses dias com os ouvidos tapados e a mente adormecida, acorde agora!”¹³⁷ (TOLKIEN, 2011d, p. 754). Igualmente, Sam também fica confuso ao saber da existência de um novo rei e enche-se de admiração ao ver Aragorn sentado em seu trono.

Desta rejeição e desprezo foi também vítima o Cristo, sendo que até mesmo seus discípulos tardam em reconhecer que Ele é o Messias de Deus. Não obstante as profecias de sua vinda, para muitos Ele não era o tipo de rei que os judeus esperavam. Exemplo disso é a atitude de Herodes em ordenar o assassinato de todos os meninos menores de dois anos em Belém e seus arredores, uma vez temia ser destronado por este rei prometido. Todavia, seu reino não é deste mundo (Cf. Jo. 18, 36) e, por amor Ele abriu mão de todas as riquezas e se fez o menor de todos, conforme visto no capítulo anterior. Em razão disto, Jesus foi desprezado em sua própria pátria, durante a pregação na sinagoga, por aqueles que, escutando suas palavras de graça, tentavam diminuí-lo ao perguntar “não é este o filho de José?” (Lc. 4, 22).

Durante os eventos de Sua Paixão, Cristo encarará não somente a rejeição dos seus, mas também a ridicularização por parte dos soldados romanos. Estes irão arrancar suas vestes, cobri-lo com um manto escarlate, por uma vara em sua mão – com a qual o golpearão – e colocar uma coroa de espinhos em sua cabeça para, então, se ajoelharem diante dEle e proferirem palavras de escárnio: “Salve, rei dos judeus!” (Mt. 27, 29). Além disto, dividirão e sortearão Suas vestes, bem como lhe darão vinagre para beber ao invés de água. Da mesma forma, os príncipes dos sacerdotes, aos pés da Cruz do Senhor que se entrega pelos pecadores, escarnecerão, dizendo: “Salvou a outros, que se salve a si próprio, se é o Cristo, o escolhido de Deus!” (Lc. 23, 35).

Retornando a Aragorn, pode-se afirmar que a jornada do personagem apresentada na trilogia de Tolkien é, em partes, semelhante à vida pública de Cristo narrada nos quatro Evangelhos. Isto se dá, primeiramente, pois o caráter régio do herdeiro do trono de Minas Tirith é mostrado ao longo dos acontecimentos do romance. Um dos primeiros indícios do exposto é quando, ao passar pelos gigantes Pílares dos Reis (Argonath), Aragorn confessa ter desejado por muito tempo contemplar as figuras de seus antepassados, Isildur e

pedra seriam capazes de levar os de vontade fraca à loucura. Em tempos antigos, o palantír era usado pelos grandes senhores de Gondor.

¹³⁷ If you have walked all these days with closed ears and mind asleep, wake up now!

Anárion, e que “sob suas sombras Elessar, a Pedra Élfica, filho de Arathorn da Casa de Valandil, filho de Isildur, herdeiro de Elendil, nada tem a temer!”¹³⁸ (TOLKIEN, 2011b, p. 393). Enquanto o personagem profere estas palavras, Frodo percebe que aquele homem já não era Passolargo, o Guardiã, mas que em suas feições, postura e brilho no olhar o que se via era Aragorn, “um rei retornando do exílio para sua própria terra”¹³⁹ (Idem).

Da mesma forma, a postura assumida pela personagem no momento em que esta revela sua identidade a Éomer em seu primeiro encontro – citado no início desta análise –, faz com que Legolas e Gimli fiquem maravilhados, pois nunca o haviam visto de tal maneira. Uma vez que Aragorn parecia ter aumentado em estatura quando comparado ao capitão dos rohirrim, o elfo e o anão reconheciam no rosto do primeiro “uma breve visão do poder e da majestade dos reis de pedra”¹⁴⁰ e “por um momento pareceu aos olhos de Legolas que uma chama branca cintilou na frente de Aragorn como uma coroa reluzente”¹⁴¹ (TOLKIEN, 2011b, p.433-434).

Durante a trajetória do personagem, testemunha-se também uma crescente afeição das outras personagens por Aragorn, que é confirmada por Legolas quando este alega que “todos aqueles que vêm a conhecê-lo passam a amá-lo à sua própria maneira”¹⁴² (Idem, 2011d, p. 874). Exemplo disto é a disposição dos cavaleiros de Rohan em seguir Aragorn em uma desesperançada aventura à morada dos mortos sob a montanha, segundo Éowyn, por conta do amor que nutrem por ele. Em razão desta mesma afeição, Merry e Pippin se surpreendem ao pegarem-se ansiando pela presença de Passolargo durante sua espera pela decisão tomada no debate entre os Ents, decisiva para a vitória contra Saruman e seu exército. Consequentemente, deste sentimento brota a lealdade e a obediência que não precisam ser exigidas pelo rei, pois “seu caráter o faz espontaneamente. Nas palavras de Imrahil, o majestoso príncipe de Dol Amroth, ‘um desejo seu é uma ordem’” (RYKEN, 2018, p. 135).

A realeza de Jesus Cristo foi primeiramente reconhecida logo após o Seu nascimento pelos magos que, na presença do rei Herodes, perguntaram-no: “Onde está o rei dos judeus que acaba de nascer? Vimos a sua estrela no Oriente e viemos adorá-lo”

¹³⁸ Under their shadow Elessar, the Elfstone son of Arathorn of the House of Valandil Isildur’s son, heir of Elendil, has naught to dread!

¹³⁹ [...] a king returning from exile to his own land.

¹⁴⁰ [...] a brief vision of the power and majesty of the kings of stone.

¹⁴¹ For a moment it seemed to the eyes of Legolas that a white flame flickered on the brows of Aragorn like a shining crown.

¹⁴² [...] all those who come to know him come to love him after their own fashion [...].

(Mt. 2, 2). Guiados pela estrela, os magos chegam ao lugar onde estava o Menino-Deus e, encontrando-o com sua mãe, “prostraram-se diante dele, o adoraram” (Mt. 2,11b) e o regalaram com ouro, incenso e mirra¹⁴³, presentes nobres para um rei. Durante sua vida pública, muitos foram os que o reconheceram como Filho de Davi – como visto anteriormente – e Filho de Deus, títulos intimamente relacionados à sua majestade. Por exemplo, no momento da entrada de Jesus em Jerusalém, a multidão que o recebeu exclamava: “Bendito o Reino que vai começar, o reino de Davi, nosso pai!” (Mc. 11, 10) e “Bendito o rei que vem em nome do Senhor” (Lc. 19, 38).

Além do caráter régio de Cristo, evidencia-se nos Evangelhos a doçura e mansidão que dEle irradiavam, capaz de maravilhar e atrair os corações dos que O conhecem. Em um de seus sermões, proferido em abril de 1716, São Luís Maria Grignon de Montfort afirma que a “beleza e a majestade de Sua face, diz São João Crisóstomo, eram tão doces e tão respeitáveis ao mesmo tempo, que os que o conheciam não podiam deixar de amá-lo” (MONTFORT *apud* DAYET, 2012, p. 223). Este fato ajuda-nos a entender a forma com que seus discípulos não tardaram em deixar tudo para trás ao seguir Seu chamado, bem como o publicano Mateus que, estando a coletar os impostos, levantou-se e largou tudo ao ouvir o “segue-me” proferido pelo Mestre.

Quanto a Aragorn, outro aspecto importante do personagem é o poder curativo que este possui, mostrado ainda no primeiro livro da trilogia. Após Frodo receber um golpe mortal da espada de um Nazgûl em Topo do Vento, é Passolargo que o salva mediante o uso da erva chamada folha-do-rei (*athelas*), trazida à Terra-Média pelos Númenorianos – conta-se que a erva torna-se especialmente poderosa nas mãos de reis deste povo, provavelmente por conta de sua ascendência élfica. Após a batalha dos campos de Pelennor, Aragorn utiliza a mesma planta nas Casas de Cura para salvar os feridos, entre eles Faramir, Éowyn e Merry. Quanto ao primeiro, é interessante observar que, mesmo sem tê-lo conhecido anteriormente, Faramir amou Aragorn e desejou obedecê-lo no instante em que o viu – da mesma forma que Mateus amou o Cristo a ponto de largar tudo para segui-Lo.

¹⁴³ É interessante resgatar a interpretação literal e mística de cada presente oferecida pelo Papa São Gregório Magno (Cf. *Homiliae in Evangelia*, I, 10, 6). Quanto à primeira, ele explica que o ouro corresponde a um rei, o incenso ao sacrifício – uma vez que era usado nos atos sacrificiais oferecidos a Deus –, enquanto a mirra era utilizada para embalsamar o corpo dos mortos. No que concerne a interpretação mística, o Santo afirma que cada presente evidencia uma característica do Cristo: Ele é rei (ouro), Deus (incenso) e mortal (mirra).

Aragorn se ajoelhou ao lado de Faramir e pôs uma mão sobre sua testa. Aqueles que observavam sentiam que alguma grande luta estava acontecendo. Pois o rosto de Aragorn ficou cinzento de cansaço; de vez em quando ele chamava o nome de Faramir, porém sua voz saía cada vez mais fraca, como se o próprio Aragorn se afastasse, caminhando em algum vale escuro e distante, chamando alguém que estivesse perdido. E finalmente Bergil entrou correndo carregando seis folhas em um pano. “É folha-do-rei, senhor” ele disse [...] Pegando duas folhas, [Aragorn] as colocou em suas mãos e soprou sobre elas, amassando-as, e imediatamente um frescor de vida encheu o quarto como se o próprio ar acordasse e fiascasse, brilhando de alegria. [...] Aragorn levantou-se reconfortado e seus olhos sorriam enquanto segurava uma tigela diante do rosto dormiente de Faramir. [...] De repente, Faramir se mexeu, abriu os olhos e fitou Aragorn, que se inclinava sobre ele; e uma luz de consciência e amor se acendeu em seus olhos, e ele falou suavemente. “Meu senhor, você me chamou. Eu vim. Qual é a ordem do rei?” “Não ande mais nas sombras, desperte!” disse Aragorn. “Você está cansado. Descanse um pouco, coma e esteja pronto quando eu voltar. “Farei isso, senhor” disse Faramir. “Pois quem ficaria deitado sem fazer nada quando o rei está de volta?”¹⁴⁴ (TOLKIEN, 2011d, p. 865-866)

Uma vez que as notícias se espalharam e as habilidades curativas de Aragorn tornaram-se conhecidas, muitos foram os que o seguiram pedindo-lhe que curasse seus entes queridos da Sombra Negra e as portas das Casas de Cura estavam repletas de pessoas para vê-lo, pois era evidente para todos que o rei, há muito esperado, estava de volta (Ibidem, p. 871).

Durante os três anos de sua vida pública, Jesus realizou inúmeros milagres de cura que contribuíram para que muitas pessoas o seguissem e acreditassem que Ele era verdadeiramente o Messias. O primeiro destes milagres de que se tem registro nos Evangelhos é a cura de um leproso (Cf. Mt. 8, 1-4; Mc. 1, 40-45; Lc. 5, 12-16), seguido pela do servo do centurião, cuja fé admirou o próprio Salvador (Cf. Mt. 8, 5-13; Lc. 7, 1-10). Depois, narra-se que Jesus fez com que a sogra de Pedro se recuperasse da febre e que durante a tarde daquele mesmo dia muitos se apresentaram a Ele a fim de serem livrados de suas enfermidades (Cf. Mt. 8, 14-16; Mc. 1, 29-34; Lc. 4, 38-41), acontecimento que,

¹⁴⁴ Aragorn knelt beside Faramir, and held a hand upon his brow. And those that watched felt that some great struggle was going on. For Aragorn's face grew grey with weariness; and ever and anon he called the name of Faramir, but each time more faintly to their hearing, as if Aragorn himself was removed from them, and walked afar in some dark vale, calling for one that was lost. And at last Bergil came running in, and he bore six leaves in a cloth. “It is kingsfoil, Sir” he said [...] Then taking two leaves, [Aragorn] laid them on his hands and breathed on them, and then he crushed them, and straightway a living freshness filled the room, as if the air itself awoke and tingled, sparkling with joy. [...] Aragorn stood up as one refreshed, and his eyes smiled as he held a bowl before Faramir's dreaming face. [...] Suddenly Faramir stirred, and he opened his eyes, and he looked on Aragorn who bent over him; and a light of knowledge and love was kindled in his eyes, and he spoke softly. “My lord, you called me. I come. What does the king command?” “Walk no more in the shadows, but awake!” said Aragorn. “You are weary. Rest a while, and take food, and be ready when I return.” “I will, lord,” said Faramir. “For who would lie idle when the king has returned?”

segundo a Escritura, cumpriu a profecia de que “ele tomou sobre si nossas enfermidades, e carregou os nossos sofrimentos” (Is. 53, 4).

Há ainda a cura de um paralítico em Cafarnaum que, às palavras de autoridade do Cristo, levantou-se e foi para casa (Cf. Mt. 9, 1-8; Mc. 2, 1-12; Lc. 5, 17-26), bem como o episódio da mulher hemorrágica que, acreditando poder curar-se apenas ao tocar Suas vestes, salvou-se por sua fé (Cf. Mt. 9, 20, 22; Mc. 5, 25-34; Lc. 8, 43-48). Após isto, Jesus dirigiu-se à casa de Jairo, chefe da sinagoga, para curar sua filha que havia morrido. Porém, uma vez que Jesus entrou na casa e pegou-a pela mão, a menina pôs-se de pé (Cf. Mt. 9, 23, 26; Mc. 5, 35-42; Lc. 8, 51-55). Igualmente, os Evangelhos contam que “Jesus percorria todas as cidades e aldeia. [...] curando todo mal e toda enfermidade” (Mt. 9, 35), incluindo a cura de um homem que tinha uma mão seca (Cf. Mt. 12, 9, 13; Mc. 3, 1-5; Lc. 6, 6-10) e de dois cegos em Jericó (Cf. Mt. 20, 29-34; Mc. 10, 46-52; Lc. 18, 35-43). Consequentemente, uma grande multidão O seguia em busca de cura e Ele, tomado de piedade pelo Seu povo, dava-a a todos.

Assim, torna-se possível afirmar que Aragorn constitui um símbolo de Jesus Cristo em seu ofício régio, uma vez que muitos aspectos de caracterização da personagem remetem à figura do rei há muito aguardado e que retornara trazendo esperança para seu povo. Portanto, seguindo a estruturação deste capítulo, a seguir será analisado o sacrifício realizado pela presente personagem tolkieniana e como o mesmo está relacionado ao sacrifício de Cristo, principalmente, do ponto de vista de suas renúncias.

3.3.2 Uma vida de renúncias

Conta-se, em um dos apêndices de Tolkien denominado *A história de Aragorn e Arwen*, que Aragorn tinha o conhecimento de seu destino desde seus vinte anos de idade. Este destino, há muito previsto, consistia em uma longa vida de dificuldades e provações contra os inimigos da Terra-Média que, se vencidas, culminariam em sua coroação como rei de Gondor e Arnor. Apesar de sua linhagem nobre e em favor dos povos da Terra-Média, Aragorn aceita humildemente sua sina e parte para terras ermas, renunciando aos confortos de Valfenda e ao seu amor por Arwen, filha de Elrond. Assim,

Por quase trinta anos ele trabalhou na causa contra Sauron [...] Seus caminhos eram difíceis e longos, e ele se tornou de certa forma carrancudo à vista, a menos que por um acaso sorrisse; e, no entanto, parecia aos homens dignos de honra, como um rei que está no exílio, quando não escondia sua verdadeira forma. Pois ele se apresentava em muitas formas e ganhou renome sob muitos nomes. Ele cavalgou no exército dos Rohirrim e lutou pelo Senhor de Gondor por terra e por mar; e então, na hora da vitória, ele retirou-se do conhecimento dos homens do Oeste, e foi sozinho para o Leste e para o Sul, explorando os corações humanos, maus e bons, e descobrindo as conspirações e as armas dos servos de Sauron.¹⁴⁵ (TOLKIEN, 2011d, p. 1060)

Neste excerto, é interessante perceber a humildade da personagem no contexto de suas missões em Gondor. Aragorn sabe que é o rei por direito daquele reino e mesmo assim diminui-se a ponto de torna-se somente um soldado a serviço de seu governante. Este tipo de esvaziamento de si manifestado pela personagem tolkieniana é muito semelhante à realizada por Jesus Cristo desde o momento de sua Encarnação.

No prólogo de seu Evangelho, ao falar sobre a segunda Pessoa da Trindade por meio do título de Verbo divino, São João diz que “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito” (Jo. 1, 1-3). Assim, em sua condição de criador e de Verbo encarnado de Deus, Cristo é rei por natureza e direito. Contudo, este rei, despojando-se de sua divindade, vem ao mundo para servir a humanidade que deseja salvar. “Porque o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em redenção de muitos” (Mc. 10, 45) e “eu estou no meio de vós, como aquele que serve” (Lc. 22, 27) afirma Jesus aos discípulos.

Além do esvaziamento da majestade e da condição de servo assumida por Aragorn e por Jesus, ambos também são vítimas do desprezo dos homens. Apesar de ser o Chefe dos Dúnedain e com eles garantir a paz da região, Aragorn afirma ser desprezado por viajantes e receber nomes depreciativos dos homens do campo. “Sou ‘Passolargo’ para um homem gordo que mora a um dia de marcha de inimigos que congelariam seu coração, ou deixariam sua pequena cidade em ruínas, não fosse ele protegido incessantemente”¹⁴⁶

¹⁴⁵ For nearly thirty years he laboured in the cause against Sauron [...] His ways were hard and long, and he became somewhat grim to look upon, unless he chanced to smile; and yet he seemed to Men worthy of honour, as a king that is in exile, when he did not hide his true shape. For he went in many guises, and won renown under many names. He rode in the host of the Rohirrim, and fought for the Lord of Gondor by land and by sea; and then in the hour of victory he passed out of the knowledge of Men of the West, and went alone far into the East and deep into the South, exploring the hearts of Men, both evil and good, and uncovering the plots and devices of the servants of Sauron.

¹⁴⁶ “Strider” I am to one fat man who lives within a day’s march of foes that would freeze his heart, or lay his little town in ruin, if he were not guarded ceaselessly.

(TOLKIEN, 2011b, p. 248), diz o guardião a Boromir. Situação similar foi a vivida por Jesus de Nazaré que, já segundo o profeta, “era desprezado, era a escória da humanidade, homem das dores, experimentado nos sofrimentos; como aqueles, diante dos quais se cobre o rosto, era amaldiçoado e não fazíamos caso dele” (Is. 53, 3). Da mesma forma, na ocasião de sua vinda, diz o apóstolo que Ele “estava no mundo e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam” (Jo. 1, 10-11), afirmação evidente na expulsão de Cristo da sinagoga em Nazaré.

De volta a Aragorn, este também revela a Boromir, no conselho de Elrond, ter tido “uma vida dura e longa [...] Atravessei muitas montanhas e muitos rios, e trilhei muitas planícies, até nos longínquos países de Rhûn e Harad, onde as estrelas são estranhas”¹⁴⁷ (TOLKIEN, 2011b, p. 248). Estas informações permitem ao leitor inferir que por muito tempo a personagem não possuiu um lugar fixo para morar, muitas vezes tendo que dormir no chão desconfortável e caçar/colher ele mesmo a comida necessária à sua sobrevivência. Ademais, acerca de sua vivência como Dúnedain, Aragorn declara, sobre si e sobre o grupo, que “somos homens solitários, Guardiões das terras ermas, caçadores – mas sempre caçadores dos servos do Inimigo”¹⁴⁸ (Idem). Tais condições nada dignas de um rei até então vividas por Aragorn serão sua realidade ainda no decorrer da trilogia, evidenciando o espírito de desapego da personagem que é também manifestado pelo Cristo desde seu nascimento.

Conta o Evangelho que os anjos, ao guiarem os reis magos em direção ao Salvador que havia nascido, lhes dão este sinal: “acharei um recém-nascido envolto em faixas e posto numa manjedoura” (Lc. 2, 12). Acontecimento impressionante, uma vez que Jesus, sendo o “Rei do Céu e da terra, poderia ter vindo em meio aos esplendores de um palácio. Preferiu a pobreza de um estábulo” (DAYET, 2012, p. 38). De acordo com os Evangelhos, toda sua vida foi vivida de forma muito humilde, seja durante a sujeição ao trabalho manual de carpinteiro nos anos ocultos em Nazaré, seja durante sua vida pública, que compreende sua morada em um casebre à margem do lago em Cafarnaum e, até mesmo, a falta de um lugar para repousar. Esta situação é exposta pelo próprio Jesus ao responder a um homem, que desejava segui-Lo, que até mesmo “as raposas têm covas e as aves do céu, ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Lc. 9, 58).

¹⁴⁷ [...] a hard life and a long [...] I have crossed many mountains and many rivers, and trodden many plains, even into the far countries of Rhûn and Harad where the stars are strange.

¹⁴⁸ Lonely men are we, Rangers of the wild, hunters – but hunters ever of the servants of the Enemy.

Voltando-nos novamente para Aragorn, é de extrema relevância a reflexão acerca do que pode ser considerado como o episódio mais significativo de sua jornada: sua passagem pelas Sendas dos Mortos. Conforme mencionado anteriormente, havia uma profecia de que o verdadeiro rei seguiria pela morada dos mortos e dela sairia incólume.

Sobre a terra se estende uma longa sombra,
Lançando para o oeste asas de escuridão.
A Torre treme; dos túmulos dos reis
A perdição se aproxima. Os Mortos despertam;
porque chegou a hora para os que quebraram o juramento;
na Pedra de Erech eles de pé ficarão novamente
e de lá ouvirão tocar a corneta nas colinas.
De quem será a corneta? Quem chamará
da dúbia meia-luz o povo esquecido?
O herdeiro daquele a quem juraram.
Do norte ele virá, a necessidade o conduzirá:
ele passará pela Porta para as Sendas dos Mortos.¹⁴⁹
(TOLKIEN, 2011d, p. 781)

Galadriel envia uma profecia semelhante a Aragorn, por meio de Gandalf, em *As Duas Torres*.

Onde estão agora os Dúnedain, Elessar, Elessar?
Por que longe está teu povo a vagar?
Próxima é a hora em que os Perdidos devem surgir,
E os Cinzentos do Norte hão de vir.
Mas sombrio é o caminho a ti destinado:
Os Mortos guardam a estrada que leva ao Mar.¹⁵⁰
(TOLKIEN, 2011c, p. 503)

Os Mortos mencionados pelas profecias referem-se aos espíritos dos homens que habitavam as Montanhas Brancas ainda na Segunda Era. Antes da construção de Gondor, este povo era fiel a Sauron, porém, após a fundação do reino, seu rei jurou lealdade a Isildur e aos Dúnedain. Contudo, ao serem convocados para juntarem-se à Última Aliança e lutar contra Sauron, os Homens das Montanhas, quebrando sua palavra, recusaram-se a ir

¹⁴⁹ Over the land there lies a long shadow/westward reaching wings of darkness/The Tower trembles; to the tombs of kings/doom approaches. The Dead awaken/for the hour is come for the oathbreakers/at the Stone of Erech they shall stand again/and hear there a horn in the hills ringing/Whose shall the horn be? Who shall call them/from the prey twilight, the forgotten people?/The heir of him to whom the oath they swore/From the North shall he come, need shall drive him/he shall pass the Door to the Paths of the Dead.

¹⁵⁰ Where are now the Dúnedain, Elessar, Elessar?/Why do thy kinsfolk wander afar?/Near is the hour when the Lost should come forth/And the Grey Company ride from the North/But dark is the path appointed for thee/The Dead watch the road that leads to the Sea.

para a batalha e esconderam-se. Por conta de sua deslealdade, Isildur os amaldiçoou a nunca encontrarem descanso até que cumprissem o seu juramento a Gondor e, assim, seus espíritos permaneceram sob a montanha esperando o dia em que um herdeiro de Isildur apareceria e eles seriam libertos da maldição.

Desta forma, era necessário que Aragorn trilhasse as Sendas dos Mortos e cumprisse a profecia antes de firma-se como rei de Gondor. Todavia, apesar da condição de Aragorn como herdeiro de Isildur, este era um caminho perigoso e que poderia culminar na morte da personagem ou, pelo menos, de seus companheiros, uma vez que não era garantido que os Mortos cumpririam seu juramento desta vez. Éomer é um dos que se opõe a esta missão, bem como sua irmã Éowyn que, chocada ao descobrir as intenções de Aragorn, lhe pergunta: “então sua missão é procurar a morte? Pois isto é o que encontrará naquela estrada. Eles não permitem que os vivos passem”¹⁵¹ (TOLKIEN, 2011d, p. 783). Porém, sabendo que esta era a última esperança para os povos livres da Terra-Média, Aragorn decide percorrer o caminho a ele destinado. Mais tarde, ao ser questionado por Éowyn sobre o porquê de ele tomar aquele caminho mortal, a personagem – reforçando o caráter autossacrificial de seu dever – responde:

Porque eu devo [...] Só assim posso ver qualquer esperança de fazer minha parte na guerra contra Sauron. Eu não escolho caminhos de perigo, Éowyn. Se eu fosse para onde meu coração habita, estaria agora longe ao norte, vagando pelo belo vale de Valfenda.¹⁵² (Ibidem, p. 784)

Acompanhado de Legolas, Gimli e trinta Dúnedain, Aragorn adentrou as Sendas dos Mortos e, na Pedra de Erech, convocou os espíritos perjuros que, desejando cumprir sua promessa e libertarem-se da maldição, seguiram-no até o porto de Pelargir, onde se encontravam os navios dos servos de Sauron. Lá, após provocar a fuga dos amedrontados Corsários de Umbar, os Homens das Montanhas foram finalmente libertados por Aragorn que, então, encheu os navios abandonados com sua própria tropa, formada por Guardiões do Norte e homens vindos de Lebennin, Ethir e Lamedon. Destarte, Aragorn parte em direção a Gondor, aonde chega durante a Batalha dos Campos de Pelennor para juntar

¹⁵¹ Is it then your errand to seek death? For that is what you will find on that road. They do not suffer the living to pass.

¹⁵² Because I must [...] Only so can I see any hope of doing my part in the war against Sauron. I do not choose paths of peril, Éowyn. Were I to go where my heart dwells, far in the North I would now be wandering in the fair valley of Rivendell.

forças com o exército de Rohan e, finalmente, livrar Minas Tirith do cerco imposto pela hoste do Senhor do Escuro. Em suma, o rei retorna a seu reino trazendo-lhe vida e esperança, porém somente é capaz de fazê-lo após passar pela morte – ainda que simbólica.

Esta experiência vivida pela personagem tolkieniana pode ser interpretada com análoga àquela experimentada pelo Cristo, uma vez que são considerados seu caráter profético e salvífico. Ambos os aspectos são expostos conjuntamente no final dos Evangelhos no episódio em que Jesus, já ressuscitado, junta-se a dois discípulos advindos de Emaús que, em seu caminho rumo à Jerusalém, discorriam muito tristemente sobre o que acontecera ao profeta de Nazaré. “Ó gente sem inteligência! Como sois tardos de coração para crerdes em tudo que anunciaram os profetas! Porventura não era necessário que Cristo sofresse essas coisas e assim entrasse na sua glória?” (Lc. 24, 25-26), exclama o Filho de Deus antes de começar a explicar-lhes o que todos os profetas haviam predito sobre Ele nas Escrituras. Isto posto, pode-se inferir que entre as profecias relembradas por Jesus está aquela que destaca o caráter salvífico de sua Paixão ao dizer que nela “o castigo que nos salva pesou sobre ele; fomos curados graças às suas chagas” (Is. 53, 5).

De volta a Aragorn, este tem ainda mais uma batalha decisiva a travar depois de sua chegada em socorro de Minas Tirith, desta vez diante dos portões negros de Mordor com o objetivo de desviar o Olho de Sauron da Montanha da Perdição, onde Frodo está prestes a destruir o Anel do Poder. Assim, liderado pelo herdeiro de Isildur que havia retornado, o Exército do Oeste confronta o Senhor do Escuro uma última vez antes que se cumpra a missão iniciada pela Comitiva do Anel em Valfenda. Quando a esperança parecia desvanecer, o Anel é finalmente jogado no fogo da montanha e destruído, assim como Sauron e seus lacaios e, então, está terminada a Guerra do Anel.

Logo, Aragorn está pronto para ser coroado rei e adentrar a Cidade Branca que, sob seu governo, prosperará como nos tempos antigos. Sua coroação, que evidencia o quanto Tolkien fora inspirado pelas promessas do reino e pela figura do rei glorificado presentes na *Sagrada Escritura*, terá a participação de Frodo e Gandalf, que lhe levará a coroa e a colocará em sua cabeça, respectivamente. Por fim, a vitória completa e definitiva contra o mal fora alcançada – como mostra a união dos três ofícios crísticos – e Aragorn, após uma vida de sacrifícios e renúncias, finalmente será, à semelhança do Cristo ao ascender os Céus, estabelecido como rei por natureza e conquista do reino de Gondor e Arnor.

Assim, em virtude de todos os aspectos considerados e analisados neste capítulo, depreende-se que as personagens Gandalf, Frodo e Aragorn podem ser interpretadas, à luz da teoria dos símbolos, como figuras de Jesus Cristo. Isto significa dizer que tais personagens apontam, a nível inconsciente, para a imagem da segunda Pessoa da Trindade e não que sejam Ela. Cada qual simboliza, portanto, o Cristo em um de seus três ofícios: Gandalf figura como o profeta, Frodo como o sacerdote e Aragorn como o rei. Quanto aos sacrifícios realizados pelas referidas personagens, pode-se afirmar que todos seguem de alguma maneira os moldes do sacrifício crístico. Ademais, de forma análoga ao que acontece ao Filho de Deus, em *O Senhor dos Anéis* cada uma das três personagens analisadas “entrega sua vida, apenas para retomá-la novamente” (RYKEN, 2018, p. 41).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado procurou realizar uma análise intertextual entre a narrativa da trilogia de *O Senhor dos Anéis* e os textos da *Bíblia Sagrada* relacionados à figura de Jesus Cristo, a fim de perscrutar como as personagens Gandalf, Frodo e Aragorn constituem-se como símbolos crísticos. Tal estudo objetivou demonstrar como os sacrifícios das três personagens de Tolkien afiguram-se ao realizado por Cristo, manifestado não somente em Sua Paixão, mas também em suas renúncias.

Após considerar as teorias acerca do pensamento simbólico, bem como a forma com que Tolkien vivia sua religiosidade e o quanto esta era significativa para ele, viu-se que a imagem do Cristo e a cosmovisão bíblica, ambos tão profundamente arraigados no imaginário do autor, desempenharam um papel importante na criação de seu universo literário. Quanto à figura da segunda Pessoa da Trindade, esta apresentou a Tolkien aspectos que comporiam as três personagens principais de *O Senhor dos Anéis*, ainda que inconscientemente em um primeiro momento. Destarte, este trabalho expôs que Gandalf, Frodo e Aragorn resultam de um processo de corporificação, por parte do autor durante sua escrita, das qualidades proféticas, sacerdotais e régias de Jesus Cristo, respectivamente. Somente assim é que poderia haver salvação para a Terra-Média, isto é, mediante a ação, ainda que fragmentada e simbólica, do Único e Verdadeiro Salvador – segundo a fé de Tolkien. Portanto, em *O Senhor dos Anéis*

A salvação do reino exige nada menos que os esforços conjuntos de todas as três figuras de Cristo – os messias da Terra-Média. [...] a convergência do profetismo, do sacerdócio e da realeza mostra-se suficiente para destruir as muralhas de Mordor, derrotar as forças tenebrosas do mal e estabelecer um reino próspero. (RYKEN, 2018, p. 151).

Além do tríplice ofício do Cristo, as personagens tolkienianas também realizam sacrifícios análogos ao do Filho de Deus – tão significativo para Tolkien devido a sua devoção – cada qual ao seu modo. Gandalf é o único a sofrer morte física após um ato de amor, humilhação e abnegação. Aceitando abrir mão de sua vida para que os outros membros da Comitativa do Anel pudessem fugir em segurança, o mago torna-se a personificação do perfeito amor fraterno. Frodo, por sua vez, escolhe voluntariamente percorrer um caminho de sofrimentos em que precisará despojar-se de tudo para alcançar

sucesso em sua tarefa de destruir o mal e libertar a Terra-Média. Contudo, é por meio de sua derrota que a vitória é atingida. Finalmente, Aragorn renuncia aos desejos de seu coração e às honras da qual é digno para seguir o seu destino. Por meio de uma vida de desapego e servidão, assim como da morte – simbólica – de si mesmo, é que ele comprovará ser merecedor da glória que é sua por natureza e direito. Todas estas formas de sacrifício são de alguma maneira similares ao realizado pelo Cristo durante os trinta e três anos de sua vida terrena.

Logo, percebe-se a influência das verdades bíblicas na arte literária de Tolkien ao constatarmos que o final feliz é a principal recompensa das personagens crísticas que se sacrificam pelo bem maior. Após seu sacrifício, Gandalf ressurgue como o Branco e, no final da narrativa, parte para terras imortais junto de Frodo. Da mesma forma, Aragorn torna-se o mais nobre dos reis a governar aquele que será o mais próspero dos reinos. Ademais, quando a derrota parece iminente em *O Senhor dos Anéis*, ela transforma-se em uma grande vitória. Isto se dá, pois Tolkien possuía uma fé indelével no que ele chamou de “Consolo do Final Feliz” e que acreditava ser o elemento mais importante e mais frequente da literatura.

Ao tratar sobre o assunto, Tolkien (2014) criou o termo *eucatástrofe* para designar o que seria a boa catástrofe, a reviravolta repentina dos acontecimentos finais de uma história e que conduz a uma alegria extraordinária. O autor afirma, ainda, que esta alegria “não nega a existência da *discatástrofe*, do pesar e do fracasso; [...] ela nega [...] a derrota final universal, e nesta medida é *evangelium*, dando um vislumbre fugaz da Alegria [...]” (TOLKIEN, 2014, p. 66). A partir destas perspectivas, para Tolkien “o nascimento de Cristo é a eucatástrofe da história do Homem. A Ressurreição é a eucatástrofe da história da Encarnação” (Ibidem, p. 69).

Portanto, pode-se concluir que é por este motivo que a eucatástrofe de *O Senhor dos Anéis* está intimamente associada às personagens crísticas. Quando Frodo chega ao seu destino e é derrotado ao ser subjugado pelo Anel, a reviravolta acontece por meio de Gollum que, após arrancar o dedo do hobbit, cai nas Fendas da Perdição em posse do objeto mágico. Todavia, tal acontecimento não seria possível se Frodo não houvesse considerado o conselho de Gandalf e poupado a vida da criatura. Da mesma forma, os eventos na Montanha da Perdição não ocorreriam se Aragorn, liderando o Exército do

Oeste, não desviasse a atenção de Sauron que, à menor desconfiança da presença do Um Anel em Mordor, enviaria suas hostes em direção aos hobbits.

Sendo assim, a análise proposta por esta dissertação elucida uma das maneiras pela qual a religião cristã católica influenciou a criação artística de J. R. R. Tolkien, por meio de suas Sagradas Escritura e Tradição. Tendo apresentado os resultados deste estudo, fica evidente que ainda há muitas questões a serem trabalhadas no que concerne à interpenetração entre literatura e espiritualidade em *O Senhor dos Anéis*, bem como em toda a obra ambientada na Terra-Média, e assim deve ser, pois a intenção desta dissertação nunca foi esgotar o assunto ou os questionamentos que dele derivam. Pelo contrário, buscou-se esquadrihar apenas um dos muitos aspectos cristãos da arte literária de Tolkien que, assim como sua vida, contam uma história sobre o que ele acreditava ser a verdade eterna, pois “cada um de nós é uma alegoria, incorporada em um conto particular e vestido com os trajes do tempo e do lugar, da verdade universal e da vida eterna”¹⁵³ (TOLKIEN, 2013, p. 227).

¹⁵³ [...] each of us is an allegory, embodying in a particular tale and clothed in the garments of time and place, universal truth and everlasting life.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: The Belknap Press, 1994.
- ANGLICANISM. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Anglicanism>. Acesso em 15 fev. 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- _____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BERNTHAL, Craig. *Tolkien's Sacramental Vision: Discerning the Holy in Middle Earth*. Oxford: Second Spring Books, 2014.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ave-Maria, 2010.
- BURKE, Raymond. *O amor divino encarnado: a Sagrada Eucaristia como sacramento da caridade*. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Novato: New World Library, 2008.
- CÂNDIDO, Antônio, et al. *A Personagem de ficção*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968.
- CARPENTER, Humphrey. *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams and their Friends*. London: HarperCollins, 1997.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 24 jan. 2019.
- CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- CINTRA, Luiz Fernando. *Por que mortificar-se? O valor do sacrifício*. São Paulo: Quadrante, 2009.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- CURTIS, A. Kenneth; LANG, J. Stephen; PETERSEN, Randy. *Os 100 acontecimentos mais importantes da história do cristianismo: do incêndio de Roma ao crescimento da igreja na China*. São Paulo: Editora Vida, 2003.
- DAYET, J. M. *Exercícios preparatórios para a consagração de São Luís Maria de Montfort*. Brasília: Pinus, 2012.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- _____. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Editora Arcádia, 1979.
- ESCRIVÁ, São Josemaria. *Caminho*. São Paulo: Quadrante, 1999.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.
- FORSTER, E. M. *Howards End*. São Paulo: Globo, 2005.
- FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. São Paulo: Vide Editorial, 2017.
- _____. *The Great Code: the Bible and Literature*. Boston: Mariner Books, 2002.
- GINETTI, Emerson. *A crise dos valores éticos segundo Max Scheler*. 2010. 137f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um relâmpago*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- _____. *Aquele por quem o escândalo vem*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- _____. *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.
- _____. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GODOY, Edevilson de. *O sacrifício de Cristo como superação do sacrifício antigo*. 340f. Tese de Doutorado: PUC-SP, 2009, p. 340.
- GROTTANELLI, Cristiano. *O sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008.
- HALBERTAL, Moshe. *On Sacrifice*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- HAMMOND, Wayne G.; SCULL, Christina. *The Lord of the Rings: A Reader's Companion*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2005.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JUNG, Carl G. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.
- KELEMAN, Stanley. *Mito e corpo: uma conversa com Joseph Campbell*. São Paulo: Summus Editorial, 1999.
- KERRY, Paul E. *The Ring and the Cross: Christianity and The Lord of the Rings*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011.
- KIRWAN, Michael. *Girard and Theology*. London: T&T Clark, 2009.

- KOCH, Ingedore G. V. *Introdução à linguística textual*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- KREEFT, Peter. *The Philosophy of Tolkien: The Worldview Behind The Lord of the Rings*. San Francisco: Ignatius, 2005.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. São Paulo: Debates, 1969.
- MAGALHÃES, Antônio. In: FERRAZ, Selma, et al. *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/>. Acesso em: 10 mar. 2019.
- _____. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAGNO, São Gregório. *Homiliae in evangelia*. Turnhout: Brepols, 1999.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge Classics, 2002.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MCCLYMOND, Kathryn. *Beyond sacred violence: a comparative study of sacrifice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- MELO, William Agel de. *Obras completas: volume VI – dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Goiânia: Ars, 2008.
- OLIVEIRA, André Jorge de. “Toda a fantasia moderna deriva de Tolkien”. *Revista Galileu*, 2014. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Cultura/Livros/noticia/2014/07/especial-senhor-dos-aneis-trilogia-comecava-ser-publicada-ha-60-anos.html>. Acesso em: 09 jan. 2019.
- PANTHEISM. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Anglicanism>. Acesso em 15 fev. 2019.
- PEARCE, Joseph. *Tolkien. Man and Myth: A Literary Life*. London: HarperCollins, 1998.
- PIO X, São. *Catecismo Maior de São Pio X: terceiro catecismo da doutrina cristã*. Niterói: Permanência, 2010.
- PORTO-MAURÍCIO, São Leonardo. *Excelências da Santa Missa*. São Paulo: Cultor de Livros, 2015.
- ROSSI, Aparecido D. O Senhor dos Anéis, o retorno da épica e o romance histórico no contexto da pós-modernidade. *Revista Iuminart, Sertãozinho*, v. 1, n. 3, p. 136-165, dez. 2009.

- RYKEN, Peter. *O Messias vem à Terra-Média: Imagens do tríplice ofício de Cristo em O Senhor dos Anéis*. Brasília: Monergismo, 2018.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *O homem perante o infinito*. São Paulo: Logos, 1963.
- _____. *Tratado de Simbólica*. São Paulo: Logos, 1955.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHNEIDER, Athanasius. *Corpus Christi: A Sagrada Comunhão e a renovação da Igreja*. São Paulo: Katechesis, 2014.
- SCHULTZ, Adilson. A violência e o sagrado segundo René Girard. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*, São Leopoldo, v. 3, p. 8-18, jan./abr. 2004.
- SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987.
- SIMONSON, Martin. Epic and Romance in The Lord Of The Rings. *El Futuro del Pasado*, Salamanca, n. 7, p. 65-84, jan./dez. 2016.
- SMITH, William Robertson. *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. In: CARTER, Jeffrey. *Understanding Religious Sacrifice*. London: Continuum, 2003.
- TOLKIEN, John Ronald Reuel. *Árvore e folha*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *The Letters of J. R. R. Tolkien*. Boston: Houghton Mifflin, 2013.
- _____. *O Hobbit*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *O Silmarillion*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *The Fellowship of the Ring*. London: Harper Collins Publisher, 2011.
- _____. *The Two Towers*. London: Harper Collins Publisher, 2011.
- _____. *The Return of the King*. London: Harper Collins Publisher, 2011.
- _____. *Contos Inacabados*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- TRASK, Robert Lawrence. *Key Concepts in Language and Linguistics*. London: Routledge, 1999.
- WATT, Ian. *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- WHITE, Michael. *J. R. R. Tolkien, o senhor da fantasia*. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2016.
- WOOD, Ralph, C. *The Gospel According to Tolkien: Visions of the Kingdom in Middle-earth*. Louisville: Westminster John Knox, 2003.

XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade – Kénosis das Pessoas Divinas como manifestações do amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece Editora, 2005.