



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA**

**JAFFI CARVALHO DA SILVA NETO**

**ELEMENTOS ANTIMODERNOS NA OBRA DE J.R.R. TOLKIEN:**

uma análise da obra Sobre Contos de Fadas

**SÃO LUÍS – MA**

**2024**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA**

**JAFFI CARVALHO DA SILVA NETO**

**ELEMENTOS ANTIMODERNOS NA OBRA DE J.R.R. TOLKIEN:**

uma análise da obra Sobre Contos de Fadas

Dissertação apresentada como requisito ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Acadêmico, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), para a obtenção do grau de Mestre.

**Orientador:** Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu Baccega

**Linha de pesquisa:** Linguagens, religiosidades e culturas

**SÃO LUÍS – MA**

**2024**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva Neto, Jaffi Carvalho da.

Elementos antimodernos na obra de J.R.R.Tolkien: : uma análise da obra Sobre Contos de Fadas / Jaffi Carvalho da Silva Neto. - 2024.

183 f.

Orientador(a): Marcus Vinícius de Abreu Baccega.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís/ma, 2024.

1. Tolkien. 2. Metafísica. 3. Antimodernidade. 4. Romantismo. 5. Catolicismo. I. Baccega, Marcus Vinícius de Abreu. II. Título.

**JAFFI CARVALHO DA SILVA NETO**

**ELEMENTOS ANTIMODERNOS NA OBRA DE J.R.R. TOLKIEN:**

uma análise da obra Sobre Contos de Fadas

Dissertação apresentada como requisito ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado Acadêmico, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), para a obtenção do grau de Mestre.

**Linha de pesquisa:** Linguagens, religiosidades e culturas

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Marcus Vinícius de Abreu Baccega – Orientador / Presidente  
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

---

Prof. Dr. João Batista Bitencourt – Examinador Externo  
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira – Examinador Interno  
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

**SÃO LUÍS**

**2024**

Para minha amada Beatriz, que acreditou neste trabalho mesmo quando todas as luzes pareciam se apagar. *Elen síla lúmenn' omentielvo.*

*Tudo o que temos de decidir é o que fazer com o tempo que nos é dado.*

*Gandalf em A Sociedade do Anel*

## RESUMO

O presente trabalho tem como finalidade analisar o discurso antimoderno na literatura de J.R.R. Tolkien. De acordo com o discurso católico da passagem do século XIX para o XX, observa-se uma constante desavença institucional da Igreja com a Modernidade e seus defensores, fazendo com que o posicionamento da Santa Sé frente aos novos tempos tenha tomado tons de crítica e rejeição, além de uma própria defesa da fé cristã contra os ditos modernos. Da mesma forma, observa-se uma vasta tradição romântica na Europa, em especial na Inglaterra, que aponta as bandeiras contra o capitalismo e a sociedade de mercado. Dessa forma, busca-se analisar o ensaio *Árvore e Folha* (1945) como forma discursiva da concepção de uma ética católica, entendendo que para tanto o autor tenha (1) se apoiado na tradição e ideologia católica para a concepção das suas teorias sobre os contos de fada e (2) utilize-se do amparo da tradição romântica como forma de demonstrar a falência das relações advindas da sociedade industrial. Para tanto, nosso trabalho ampara-se na não linearidade do tempo e em sua estratificação, segundo o pensamento de Reinhart Koselleck, na análise da rejeição da metafísica na modernidade proposta por Urbano Zilles, na conceituação de romantismo e de sua totalidade a partir do conceito de Michael Löwy e nos textos de J.R.R. Tolkien, especialmente As Cartas de J.R.R. Tolkien e no ensaio *Sobre contos de fadas*.

**Palavras – chave:** Tolkien, Metafísica, Antimodernidade, Romantismo, Catolicismo.

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the anti-modern discourse in J.R.R. Tolkien's literature. According to the Catholic discourse at the turn of the 19th to the 20th century, there was a constant institutional disagreement between the Church and Modernity and its defenders, which meant that the Holy See's position towards the new times took on tones of criticism and rejection, as well as a defense of the Christian faith against the so-called moderns. Likewise, there was a vast romantic tradition in Europe, especially in England, which raised flags against capitalism and the market society. In this way, we seek to analyze the essay *Tree and Leaf* (1945) as a discursive form of the conception of a Catholic ethic, understanding that for this purpose the author (1) relied on Catholic tradition and ideology to conceive his theories on fairy tales and (2) used the support of the romantic tradition as a way of demonstrating the bankruptcy of relationships arising from industrial society. To this end, our work is based on the non-linearity of time and its stratification, according to the thinking of Reinhart Koselleck, on the analysis of the rejection of metaphysics in modernity proposed by Urbano Zilles, on the conceptualization of romanticism and its totality based on the concept of Michael Löwy and on the texts of J.R.R. Tolkien, especially *The Letters of J.R.R. Tolkien* and the essay *On Fairy stories*.

**Keywords:** Tolkien, Metaphysics, Antimodernity, Romanticism, Catholicism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: The Land of Pohja .....	106
Figura 2: Tanaqui (1915) .....	108
Figura 3: The Shores of Faëry (1915).....	109
Figura 4: Piper of Dreams.....	130
Figura 5 - A Colina: O Condado Através do Água .....	164

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO - POR UMA HISTÓRIA NÃO – LINEAR</b> .....	6
<b>2. MODERNIDADE EM MOVIMENTO: IGREJA, MODERNIZAÇÃO E SECULARISMO</b> .....	16
2.1. A Igreja e a Modernidade .....	16
2.2. Ultramontanismo, saudosismo e o papa Gregório XVI: Mirari vos .....	22
2.3. Pio IX e o Concílio Vaticano I .....	25
2.4. Pio X contra as doutrinas modernas: Pascendi Dominici Gregis .....	33
2.5. O advento do secularismo e a rejeição da metafísica .....	36
<b>3. O FANTÁSTICO E A MODERNIDADE</b> .....	49
3.1. O fantástico e a teoria .....	49
<b>4. TOLKIEN: BIOGRAFIA, ESCRITOS E CATOLICISMO</b> .....	71
4.1. Dos primeiros dias até a os tempos da Primeira Guerra Mundial .....	73
4.2. Tolkien e a Grande Guerra .....	83
4.3. Tolkien, o pós-guerra e a criação de mundos .....	98
<b>5. SOBRE CONTOS DE FADA E A CRÍTICA À MODERNIDADE</b> .....	120
5.1. Introdução .....	120
5.2. A fantasia, o Belo Reino e o mundo desconhecido .....	122
5.3. O processo de subcriação e o homem como fazedor de histórias .....	139
5.4. Natureza, tecnologia e o Escapismo .....	153
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	167
<b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	171

## 1. INTRODUÇÃO - POR UMA HISTÓRIA NÃO – LINEAR

Julho de 1969. Três astronautas norte-americanos – Michael Collins, Buzz Aldrin e Neil Armstrong – protagonizam uma desafiadora aventura nos confins do espaço. O destino específico: a Lua, nosso satélite natural. A chamada “corrida espacial”, evento que despendeu recursos das principais potências econômicas da época – EUA e URSS – já havia feito avanços consideráveis na empreitada de “conquista” do espaço: basta lembrar que, em 4 de outubro de 1957, os soviéticos já haviam lançado o primeiro satélite artificial, o Sputnik I – uma versão remota e não tripulada. Em resposta, os norte-americanos enviaram o Explorer I, além de criarem a NASA – *National Aeronautics and Space Administration*. O espaço estava em disputa: em abril de 1961, os soviéticos enviaram Yuri Gagarin até a órbita da Terra; os americanos, em maio do mesmo ano, enviaram Alan Bartlett Shepard Jr; o presidente norte-americano da época, John F. Kennedy anunciou, então, o programa Apollo, que, junto com os programas de apoio, Gemini e Mercury, seriam responsáveis por enviar a primeira missão tripulada à Lua.

Sobre este fato, avancemos agora para dois anos diferentes: 2009 – ano em que a viagem à lua fez seu aniversário de 40 anos – e 2020 – 51 anos depois.

Em setembro de 2009, o portal Globo.com publicou uma interessante matéria sobre o aniversário do fato acima citado. No título, uma surpresa: “Brasileiros não acreditam, 40 anos depois, que o homem foi à Lua”<sup>1</sup>. Uma série de entrevistas com pessoas de diferentes localidades redundou nesta conclusão – ainda existem pessoas que não acreditam na factualidade dos feitos do programa Apollo. “Pensava que eles queriam ser mais que Deus” – afirmou o agricultor José Andreazi, que havia acompanhado o feito de Armstrong pelo rádio – “Eles subiram, mas parar e descer na Lua, não sei se é verdade”<sup>2</sup>. O roupeiro Osni dos Santos, de Londrina, teorizou sobre: Só pode ser montagem. Em filme, você vai para Marte, para todo lado, passa para outra dimensão. Por que não voltaram até hoje, 40 anos depois? ” (...) “Parece uma alegoria de carnaval, cheia de ponta para todo lado. Como vai chegar com um negócio desses até a Lua? ”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> <https://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0..MUL1235803-5603.00-BRASILEIROS+NAO+ACREDITAM+ANOS+DEPOIS+QUE+O+HOMEM+FOI+A+LUA.html> Acessado em: 10/07/2021

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Idem.

A desconfiança, na época, não estava presente apenas em partes do país. No Maranhão, mais especificamente no município de Alcântara – que, por sinal, possui um Centro Aeroespacial – as pessoas também questionaram o feito estadunidense. "Como é que você vai entrar na Lua se ela é redonda e ela não tem porta?" – questionou Raimundo Vieira<sup>4</sup>. Para outros, a Lua faz parte de uma visão religiosa do espaço físico: "São Jorge fica lá, com aquela espada" – afirmou a agricultora Maria José Vieira – "Mas o homem, para a Lua, nunca vai"<sup>5</sup>. Em Aracaju, entre um público de mais de 60 anos, a percepção era a mesma: "Enganaram o povo, o homem não foi à Lua e nunca vai", garante a aposentado Ildo Tompson Dantas.<sup>6</sup>

Em 2020, 51 anos após a viagem e 11 anos após a reportagem, um desenvolvedor da empresa Apple, Forrest Heller, fez uma minuciosa pesquisa sobre o hardware do computador de bordo da sonda da NASA que pousou na lua em 1969 e chegou a uma impressionante conclusão: o AGC (sigla do computador) tinha o poder operacional inferior ao de um carregador USB de smartphone dos dias de hoje. Sumariamente, em termos de frequência, ele atingia o máximo de 1 MHz; em comparação, um carregador USB-C Anker PowerPort Atom PD 2 roda a 48 MHz, tendo o dobro de memória RAM e quase o dobro de armazenamento<sup>7</sup>. Mesmo que, para efeitos de comparação, a funcionalidade destes dispositivos não seja compatível (um carregador USB, por melhor que seja sua operacionalidade, não cumpriria a função de guiar uma espaçonave nos perigos do espaço), é interessante perceber que, passadas algumas décadas, a diferença técnica entre dispositivos é acentuada.

Dito isto, e comparando os três fatos aqui citados: a ida do homem à Lua, a existência de pessoas que desacreditam da factualidade deste feito e a discrepância tecnológica em um período de mais ou menos meio século, pode-se perceber um problema conceitual a postos: como convivem, em um espaço de tempo tão próximo, concepções de verdade tão distintas? – ou, em outras palavras, como pode existir, em um período em que a técnica chegou a níveis consideráveis, o discurso que nega uma técnica obsoleta? Se se observarem estas questões, em suas entrelinhas, a real problemática é, indubitavelmente, a imprecisão na conceituação e compreensão do tempo – ou ainda mais claramente, a possibilidade de múltiplas percepções temporais coexistindo.

---

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> <https://www.tecmundo.com.br/produto/150251-computador-apollo-11-perde-carregador-usb-celular.htm>  
Acessado em: 10/07/2021

As primeiras reflexões sobre o tempo incorrem nas chamadas aporias, ou seja, na discussão de um problema não resolvido/solucionado. Para Aristóteles, por exemplo, o tempo (ou a experiência temporal) só pode ser explicada pela inserção da intriga (*mythos*), sendo decodificado pelos homens a partir de uma articulação narrativa (Dosse, 2012, p. 146); daí provém a importância da atividade mimética, o processo ativo de imitação e representação, que, para o filósofo de Estagira, é uma tendência natural nos homens e diferenciador destes em relação aos outros animais (Dosse, 2012, p. 147). Como aponta Dosse (2012), Aristóteles desemboca numa aporia, porque pensa um tempo imutável, uniforme, simultaneamente o mesmo em toda a parte. Dessa forma, o universo aristotélico é subtraído do tempo, ou melhor, Aristóteles não concebe a constatação de que as coisas e os homens sofrem com a ação do tempo; daí percebe-se uma tendência curiosa em separar um tempo cosmológico, físico, dos astros e da natureza, e um tempo humano e mutável, sujeito à própria apreensão do homem.

Em Agostinho, essa vertente cosmológica do tempo angaria oposição a uma vertente psicológica, intimista, ao esbarrar em duas questões – O que é o tempo e, mais profundamente, se o passado não é mais e o futuro ainda não é, como entender o que é o tempo? (E como medir o que não é?) Esse aparente paradoxo encontra uma tentativa de resposta em Ricoeur. Para o filósofo, há uma tentativa de conciliação entre um suposto tempo cosmológico e o tempo humano, que seria o tempo histórico.

Entre esses conectores, encontramos categorias familiares ao historiador: a da cronologia, do calendário: esse “tempo do calendário é a primeira ponte lançada pela prática historiadora entre o tempo vivido e o tempo cósmico”. Ele se aproxima do tempo físico pela mensurabilidade e serve-se do tempo vivido. O tempo do calendário “cosmologiza o tempo vivido” e “humaniza o tempo cósmico”. (...) Portanto, inserção na intriga impõe-se a todo historiador, mesmo àquele que mais se distancia do recitativo clássico do acontecimento político, militar ou diplomático. E a narração constitui a mediação indispensável para fazer obra histórica e ligar o espaço da experiência e o horizonte de expectativa. Ela é o próprio sinal do caráter humano da história (Dosse, 2012, p. 151-152).

Koselleck (2006), ao refletir sobre o tempo histórico, percebe a necessidade de (1) atrelar o conceito de tempo à própria concepção da experiência humana e (2) de analisar o complexo trâmite entre antigo e novo, ultrapassado e moderno, que também é uma forma de perceber as diversas gerações que coexistem num mesmo lastro temporal.

Quem busca encontrar o cotidiano do tempo histórico deve contemplar as rugas no rosto de um homem, ou então as cicatrizes nas quais se delineiam as marcas de um destino já vivido. Ou ainda, deve evocar na memória a presença, lado a lado, de prédios em ruínas e construções recentes, vislumbrando assim a notável transformação de estilo que empresta uma profunda dimensão temporal a uma

simples fileira de casas; que observe também o diferente ritmo dos processos de modernização sofrido por diferentes meios de transporte, que, do trenó ao avião, mesclam-se, superpõem-se e assimilam-se uns aos outros, permitindo que se vislumbrem, nessa dinâmica, épocas inteiras. Por fim, que contemple a sucessão das gerações dentro da própria família, assim como no mundo do trabalho, lugares nos quais se dá a justaposição de diferentes espaços da experiência e o entrelaçamento de distintas perspectivas de futuro, ao lado de conflitos ainda em germe. Esse olhar em volta já é suficiente para que se perceba a impossibilidade de traduzir, de forma imediata, a universalidade de um tempo mensurável e natural — mesmo que esse tempo tenha uma história própria — para um conceito de tempo histórico (Koselleck, 2006, p. 13-14).

Desta forma, advém a percepção de que existe uma impossibilidade de separação de um tempo histórico e de um tempo natural, que se dá pelo fato de que o tempo só pode ser mensurável, como conceito, na ação social e política dos homens.

A própria singularidade de um tempo histórico único, distinto de um tempo natural e mensurável, pode ser colocada em dúvida. Pois o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que lhes são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio. (Koselleck, 2006, p. 14)

Por certo, não há um único tempo histórico, mas vários, sobrepostos uns aos outros. Além disso, mesmo que se mensurem cronologicamente as várias possibilidades produtivas de determinada época, não se pode manter apenas a questão como natural, mas sim histórica. Ademais, algumas perspectivas podem conviver entre si ou justapor-se uma as outras. Dessa forma, como aponta o autor, é no processo de determinação entre o passado e o futuro, ou em termos antropológicos, experiência e expectativa, que se constituiu o tempo histórico. Para Koselleck, a própria forma com que os sujeitos percebem o tempo é configurada/permeada pela metáfora) (Koselleck, 2014, p. 9); desta forma, se a percepção do tempo é metafórica, alegórica e, em alguns casos, espacial, a estratificação do tempo (do alemão, *Schichten*, estratos) pode ser compreendida ou remete a diversos planos, com durações diferentes e origens distintas, mas que, apesar disso, estão presentes e atuam simultaneamente. Observa-se, dessa maneira, que num mesmo momento podem acontecer um conjunto diverso de possibilidades, emergindo, em diacronia ou sincronia, de contextos completamente heterogêneos. Daí a ideia de que os tempos históricos e os tempos naturais são claramente distinguíveis, embora ambos se influenciem reciprocamente.

O percurso regular e repetitivo do Sol, dos planetas, da Lua e das estrelas, assim como a rotação da Terra, remetem a medidas temporais constantes - anos, meses, dias e “constelações” -, bem como à sucessão das estações do ano. Todos esses

decurso de tempo foram impostos ao ser humano, mesmo que ele tenha aprendido a interpretá-los e, sobretudo, a calculá-los graças a realizações culturais e intelectuais. Calendários e cronologias, séries de dados e estatísticas se apoiam nessas medidas de tempo derivadas da natureza, que os seres humanos descobriram como usar, mas das quais não podem dispor ao seu bel-prazer. Por isso, a linguagem dos tempos naturais preestabelecidos conserva um sentido incontestável. (Koselleck, 2014, p. 9)

Daí a utilização das metáforas, que façam alusão a temas das ciências naturais, na conceituação do tempo e da história. Koselleck compreende os estratos do tempo como remetentes a formações geológicas que remontam a tempos e profundidades diferentes, que se transformaram e se diferenciaram umas das outras em velocidades distintas no decurso da chamada história geológica (Koselleck, 2014, p. 19). As formas linear e circular são insuficientes, por si só, para explicar a problemática do tempo, pois não são nem antagônicas entre si, nem abarcam suficientemente a discussão conceitual sobre o tempo. Como aponta o autor

Normalmente os historiadores organizam o tratamento do tempo em torno de dois polos: o primeiro concebe o tempo de forma linear, como uma flecha, quer teleologicamente, quer com um futuro indefinido; nesse caso, trata-se de uma forma irreversível de decurso. O outro imagina o tempo como algo recorrente e circular. Esse modelo, que destaca o retomo do tempo, é frequentemente atribuído aos gregos; em contraposição, judeus e cristãos teriam desenvolvido o modelo linear. Momigliano já demonstrou que essa oposição é ideologicamente enviesada. Ambos os modelos são insuficientes, pois toda sequência histórica contém elementos lineares e elementos recorrentes. A circularidade também deve ser pensada em termos ideológicos, pois o fim do movimento é o destino previsto desde o início: o decurso circular é uma linha que remete a si mesma (Koselleck, 2014, p. 19).

Para ele, os tempos históricos consistem em vários estratos que remetem uns aos outros, mas que não dependem completamente uns dos outros (Koselleck, 2014, p. 19-20). Os estratos seriam basicamente três. O primeiro, quando da investigação do historiador há a constatação experiencial da singularidade. Essa constatação vestibular faz parte da experiência do historiador em perceber, no primeiro contato com os acontecimentos passados, a ocorrência surpreendente e irreversível destes acontecimentos (Koselleck, 2014, p. 21).

Contudo, a singularidade constitui apenas parte da verdade, pelo fato de a história repousar em estruturas de repetição que não se esgotam nas singularidades (Koselleck, 2014, p. 21). Ou seja, mesmo que se perceba a existência de momentos singulares, é no âmbito da repetição ou, para nós, de um lugar comum social que se observa a operacionalidade da história.

Exemplo prático desta relação entre a singularidade e as estruturas de repetição, entre particular e geral, é a relação entre fala e linguagem. Ora, como bem aponta Koselleck, a singularidade da expressão falada só consegue encontrar ambiente de entendimento fértil, ou

melhor, só consegue galgar a plena comunicação quando está associada a uma estrutura específica de repetição, que é a língua existente, que permite que aquele que fala seja compreendido pelo seu interlocutor. Em suas palavras, para que o ato singular da fala possa ser compreendido, o patrimônio linguístico precisa estar à disposição como algo preestabelecido (Koselleck, 2014, p. 22). Esta visão não é, de maneira alguma, um enrijecimento estruturalista; para o autor, não só acontecimentos súbitos e singulares produzem mudanças; as estruturas de maior duração - que possibilitam as mudanças - parecem estáticas, mas também mudam (Koselleck, 2014, p. 22).

Como se dá a mudança nessa relação entre o singular e as estruturas?

Esse mínimo temporal entre um antes e um depois irreversíveis cria surpresas. Por isso, nunca desistimos de tentar entendê-las. A comunidade dos historiadores pergunta não só pelo que ocorreu, pela singularidade do evento, mas também indaga como aquilo pôde ocorrer. Nesse sentido, procura causas cuja força probatória reside em sua repetibilidade; a singularidade só pode ser explicada por meio de causas se estas se repetirem (Koselleck, 2014, p. 23).

O terceiro estrato, no entanto, não está submetido à experiência específica de uma geração, ou melhor, transcende a experiência de indivíduos e gerações. Desta forma, essas experiências já estariam dispostas antes das gerações contemporâneas e que provavelmente continuarão a atuar depois do desaparecimento delas (Koselleck, 2014, p. 24). Exemplos dessas disposições são as verdades religiosas ou metafísicas que se fundamentam em enunciados básicos e que se modificam muito lentamente ao longo dos séculos, permanecendo disponíveis, mesmo que não sejam compartilhadas por todos (Koselleck, 2014, p. 25). Desse modo, transcendente significaria um alongamento por várias gerações.

Quem bem percebe este movimento do tempo frente aos paralelismos que, em um primeiro momento, parecem irreconciliáveis – e daí vem a própria percepção da contradição – é o sociólogo Francisco de Oliveira. Ao analisar sociedades capitalistas e o conceito de subdesenvolvimento, ele percebe que existem diferentes estratos pelos quais o capitalismo opera e que coexistem entre si diferentes realidades num mesmo período. Para o capitalismo nos países “subdesenvolvidos”, ou melhor, periféricos, nomeia como *ornitorrinco*, uma anomalia “biológica” que é e não é capitalista, tal como é mamífero monotremado e ao mesmo tempo é subaquático e ovíparo.

O ornitorrinco é uma das sociedades capitalistas mais desigualitárias – mais até que as economias mais pobres da África que, a rigor, não podem ser tomadas como economias capitalistas –, apesar de ter experimentado as taxas de crescimento mais expressivas em período longo; sou tentado a dizer com a elegância francesa, et pour

cause. As determinações mais evidentes dessa contradição residem na combinação do estatuto rebaixado da força de trabalho com dependência externa (Oliveira, 2003, p. 143).

Daí advém a premissa de que o tempo, no seu caráter intrinsecamente humano e historicamente percebido, não pode ser captado ou se fazer inteligível em uma dimensão puramente linear ou mecanicista. O pensamento é antigo: Christoph Keller (ou, em sua alcunha latina, Celarius) escrevera uma “História da Idade Média dos tempos de Constantino Magno até a tomada de Constantinopla pelos Turcos”, um manual que fazia parte de uma coleção de História Universal que dividia suas edições em Antiguidade – Idade Média – Modernidade. O problema já foi apontado: como identificar na passagem ínfima de um ano uma mudança temporal tal que diga que uma sociedade é antiga, medieval, moderna? Tomando como exemplo os marcos de passagem da Idade Média para a Modernidade, e supondo existir a possibilidade de entrevistar alguém em 1453 (tomada de Constantinopla), 1500 (“descobrimento” do Brasil), 1517 (Publicação das 95 Teses por Martinho Lutero): os “entrevistados” se autodenominariam “medievais” ou “modernos”? A imprecisão vai mais além: no caso citado no começo deste trabalho, como identificar essas pessoas – e, mais importante, seria preciso fazer uma identificação puramente pelo grau de sofisticação técnica que estas pessoas ou estas sociedades tomam como normativo?

O cerne, que está posto nas entrelinhas, é que a noção linear do tempo depende de uma aceitação da própria noção de progresso e, ao mesmo tempo, de que todas as sociedades tendem a um fim único e, mesmo estando em supostos “níveis” diferentes de concepção material, tendem a uma consumação futura desta reprodução técnica. Daí o progresso avalia o exemplo das comunidades que negam a possibilidade de o homem realmente ter viajado à Lua como apenas um sintoma passageiro de atraso tecnológico (e intelectual). Ledo engano. Como bem apontou Walter Benjamin, na sua conhecida 9ª tese sobre o conceito de História, essa tempestade o impele [impele o anjo da história] irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso<sup>8</sup>.

Ademais, é o movimento, ou seja, o devir histórico que permite compreender, para além do esquematismo linear, que o antigo e o moderno, ou o antigo e o novo, estão em constante embate e adequação, e que a supressão de um não significa sua extinção, mas também forma novos padrões sociais, culturais e operacionais.

---

<sup>8</sup> BENJAMIM, Walter. Teses sobre o conceito da história, 1940. Acessado em: [www.benjamin.org.br/teses\\_sobre\\_o\\_conceito\\_de\\_historia\\_1940.pdf](http://www.benjamin.org.br/teses_sobre_o_conceito_de_historia_1940.pdf)

Dessa maneira, o presente trabalho busca compreender a concepção da obra *Árvore e Folha*, especialmente uma parte dessa obra, correspondente a uma palestra intitulada *Sobre Contos de Fada*, do autor inglês J.R.R. Tolkien, em especial a querela (imaginária, ideológica) do autor com a Modernidade ou, de maneira mais direta, sua crítica à sociedade industrial.

É fato que os críticos da sociedade industrial - que se formou a partir dos últimos anos do século XVIII e corporificou-se durante todo o século XIX - se configuraram como diversos, tanto no elemento ideológico/político quanto na forma da crítica. Dessa forma, buscamos demonstrar que J.R.R. Tolkien é influenciado e sofre o hibridismo de dois setores especiais, ambos críticos ao capitalismo: o catolicismo e o romantismo. Para além dos tipos ideais, observa-se que o autor coaduna elementos da crítica de ambos os movimentos, justapondo estes elementos na sua teorização sobre a escrita da literatura fantástica.

O elemento católico revela-se tanto nas questões biográficas do autor quanto em suas teorizações. Sabe-se que Tolkien foi educado, em grande medida, pela mãe, Mabel Tolkien, e pelo Padre Francis Morgan, que foi preceptor e grande apoiador da família após a morte do pai, Arthur Tolkien. Estes elementos são mesclados com diversos fatores, desde a memória que o autor tem da mãe, da infância, dos dias de estudo no Oratório até a aprovação na King Edward's School e, posteriormente, na sua vida de jovem adulto como soldado na Primeira Guerra Mundial e mesmo seus interesses acadêmicos (foi professor em Leeds e em Oxford). Advoga-se aqui que os elementos do catolicismo, o que chamamos de “lentes” tal como o autor decodifica a realidade, influenciaram decisivamente a concepção de criação do mesmo, no sentido imaginativo, de criação literária. Este elemento é essencial para compreender os sentidos do texto e, principalmente, seus *objetivos*.

Da mesma maneira e entrelaçado com a criação, está o contato com os autores românticos, em especial com os autores que se ocuparam dos contos de fada e da literatura fantástica. Observa-se que o romântico e o fantástico são terreno fértil para a crítica social, e assim a configuram, pois, foram gestados para tal: o elemento da totalidade do romântico é a sua crítica ao capitalismo e à sociedade de mercado; ao mesmo tempo, o fantástico, que é uma forma de conceituar narrativas de maneira específica e que, em vários momentos, está justaposto<sup>9</sup> ao romantismo, é concebido, *grosso modo*, por um apreço ao sobrenatural, ao não compreendido, ao mistério. Observa-se que, dadas as condições materiais e intelectuais determinadas, J.R.R. Tolkien se utiliza do substrato romântico/fantástico que o precedeu,

---

<sup>9</sup> Justaposto no sentido de que vários autores do fantástico são autores do romantismo, como, por exemplo, os clássicos Charles Nodier e Guy de Maupassant.

alocando elementos e criando uma teorização própria do fantástico. Entre o componente inventivo/autoral/inédito estão entremeados os ombros daqueles que antes vieram, que antes escreveram e teorizaram. Isto não se configura exatamente como uma anulação da originalidade, mas uma análise pautada na intertextualidade e nas reentrâncias entre o texto e os outros textos que o influenciaram, as discussões postas e, em especial, os litígios entre as partes que discursam. Vale a pena perceber que, se é gestado um discurso híbrido, entre o católico e o romântico, este discurso defende algo, propõe algo e combate algum elemento/discurso/grupo.

Dessa forma, observando as querelas entre antigo e moderno, entre catolicismo conservador e modernidade, norteando os objetivos deste trabalho, estruturou-se o presente em quatro capítulos. Com a permissão para metáfora, pensei nos capítulos como peças de um mosaico: em formas individuais, podem parecer (ao menos inicialmente) sem sentido próprio ou fio que os coadune num mesmo senso. Mas assim como o mosaico é composto de partes diversas, e tem sua totalidade compreendida pela união e “cola” de diversas peças, este trabalho também o faz. Em resumo, está estruturado da seguinte maneira.

O primeiro capítulo busca nortear minimamente (e de maneira generalista) o conservadorismo católico. Para mim, ao menos pareceu fazer mais sentido explicar, antes mesmo de entrar na vida de J.R.R. Tolkien, a tradição ideológica a qual noto sua influência. Que ele tenha sido influenciado pelo conservadorismo católico, isto é um ponto; é importante dizer que é este conservadorismo católico a que me refiro, quais eram suas principais preocupações, seus representantes, os documentos em que se assentavam, os papados que lhe foram próximos, as posições que defendiam, e os inimigos contra quem lutavam. Logo, neste capítulo trato de prescrutar o século XIX, donde advém encíclicas e movimentos essenciais para a fundamentação do conservadorismo católico em relação aos modernos e à Modernidade. Sigo o risco de recuar muito no tempo, mas é um risco que considero necessário: J.R.R. Tolkien não é o primeiro nem o maior dos conservadores católicos, mas é um exemplo importante para entender este movimento na primeira metade do século XX.

No segundo capítulo, analisei a outra faceta de influência que considero essencial: a literatura fantástica. Neste capítulo, procurei perceber a teoria literária relacionada a literatura fantástica não como um constructo por si só, mas sim os elementos que esta teorização que convergem com a crítica à Modernidade, em especial como os autores da literatura fantástica estão, desde a gestação dessa forma de conceber a literatura, fugindo e refletindo (ao mesmo tempo) a realidade racionalista em que estão inseridos. Fiz questão de, na segunda parte do capítulo, citar autores que considero importantes para a formação de Tolkien. A seleção

sempre corre o risco do esquecimento e, dessa forma, de certa injustiça. Procurei ser o mais sucinto possível: Lewis Carrol foi mencionado pelo próprio Tolkien como exemplo (ou anti-exemplo) no documento principal analisado neste trabalho; George MacDonald e William Morris, avô e pai da fantasia moderna, foram autores que influenciaram decididamente na formação de Tolkien na juventude e com certeza em sua maturidade (vale lembrar que sua última história escrita, *Ferreiro do Bosque Maior*, foi feita como uma tentativa de prefácio nunca lançado de um livro de MacDonald). A Morris, Tolkien deve parte do fascínio pela criação de mundos e pela forma de escrever compassada entre a prosa e a poesia, além da influencia do medievalismo como substrato da literatura.

O terceiro capítulo foi pensado após exame de qualificação, quando a professora Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira sugeriu que uma parte em que comecei a escrever sobre a juventude de Tolkien merecia um capítulo próprio. Ao pensar sobre a questão, percebi que, para além de um capítulo de biografia frio, valeria a pena mediar uma biografia que estivesse ligada especificamente ao contexto de conexão do autor com o catolicismo, pela conversão de sua mãe à religião; ao contexto de sua formação e do aprendizado de línguas; e especificamente, o desenvolvimento de sua escrita, desde os versos pós-guerra até a concepção de histórias para os filhos e dos mitos sobre a Terra Média e Valinor. Este percurso foi traçado neste capítulo, dividido entre a juventude, a participação na guerra e os anos como professor universitário e de criação de mundos imaginários.

Por fim, o quarto capítulo trata especificamente de analisar o livro *Árvore e Folha* e, especialmente, a palestra transcrita *Sobre Contos de Fadas*, que se ocupa primariamente de teorizar sobre os conto de fadas. É neste documento que encontraremos a consumação e a hibridação entre os elementos do primeiro capítulo – o catolicismo conservador – do segundo capítulo – a nostalgia dos literatos românticos de literatura fantástica – e do terceiro capítulo – a ligação entre prática literária e teoria do fantástico. Buscou-se perceber como a teorização do fantástico é ancorada no conservadorismo católico, e em especial como a fantasia, para Tolkien, é tributária da concepção cristã e crítica à Modernidade como horizonte ético para os homens e como propõe a naturalidade do homem como criatura e de sua capacidade de criar e fantasiar como alternativa antagônica à criação “mágica, técnica e decadente” do mundo moderno.

## 2. MODERNIDADE EM MOVIMENTO: IGREJA, MODERNIZAÇÃO E SECULARISMO

### 2.1. A Igreja e a Modernidade

No caso do catolicismo, em especial da passagem do século XIX ao XX, que é o período que nos interessa, o embate entre antigo/moderno, tradição e inovação, é patente: pelo menos desde o século XIX, a Igreja convive de maneira ambígua em relação ao processo de modernização técnica e à consolidação da modernidade.

Como apontam Clark e Kaiser, a historiografia sobre esta passagem e estes conflitos entre Igreja e Modernidade privilegia visões segmentadas para cada país – ou seja, uma visão do que seria o catolicismo especificamente em cada país. “A literatura – afirma – sobre o conflito confessional ou secular-clerical tendeu até pouco tempo a focar mais ou menos exclusivamente a alta política. A ênfase esteve voltada aos debates parlamentares, à legislação, aos conflitos partidários e à escaramuça dos jornalistas” (Clark e Kaiser, 2003, p. 2). Contudo, segundo os autores, a mobilização dos católicos europeus em relação à agenda papal cria a possibilidade de conceituar como transnacional o fenômeno dessa guerra cultural, *Kulturkampf* ou pan-europeu. Dessa forma, “a mobilização dos católicos europeus ao redor da agenda papal constituiu-se como um fenômeno transnacional, tal como as profundas mudanças que transformaram a cultura devocional católica ao longo do continente” (Clark e Kaiser, 2003, p. 2).

A relação entre a Igreja Católica e a Modernidade, nos aspectos teóricos, técnicos e práticos, foi conflituosa até pelo menos o Concílio Vaticano II, entre 1962-65, ou seja, durante o século XIX e metade do século XX. Para a Igreja, a modernidade foi vista como um inimigo do Cristianismo a ser combatido, externa e internamente (Filho e Araújo, 2020, p. 2). Ademais, a Igreja sobreviveu ao colapso das instituições que eram suas aliadas desde o Império Romano, o *Antigo Regime*, procurando adaptar-se às novas circunstâncias.

Apesar de a Cúria Romana ter levado mais de um século para se adaptar às transformações morais, políticas, culturais e sociais da modernidade, em nível local, várias adaptações tornaram possível a sobrevivência do catolicismo em frente ao colapso dos regimes nos quais era baseado (Filho e Araújo, 2020, p. 2).

No século XIX, tratava-se, principalmente no caso alemão, do catolicismo como supersticioso, ligado às massas; já o protestantismo, dito liberal, era considerado superior, por

levar, como apontou Droysen, a uma melhora, uma elevação pessoal e um enobrecimento (Filho, 2019, p. 789). Ao mesmo tempo, é esse elemento “popular” que dará fôlego aos católicos: apoio popular, ou melhor dizendo, por um catolicismo popular em um local marcado pelo biconfessionalismo; e o desenvolvimento de um catolicismo iluminado, ou seja, pautado nos ideais iluministas, que foi apoiado pela burguesia ascendente (Filho e Araújo, 2020, p. 3).

Essa ambiguidade aparente de um catolicismo que precisava se adaptar, mas resistia aos modernos e seus conhecimentos, conduz a própria política da Sé em relação aos “inimigos da Cristandade”. Pode-se falar tanto em inimigos externos quanto inimigos internos. Tratem-se de elencar um panorama de ambos.

Em relação aos inimigos externos, já no século XIX desenvolveu-se um movimento chamado de ultramontano, uma reação teológica/eclesial às novas tendências políticas pós Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Este movimento é parte da própria forma política oficial da Igreja, que, desde o Congresso de Viena (1814-1815), vinha apresentando-se como uma instituição assumidamente reacionária (Filho, 2019, p. 789). Salvo as divergências episcopais, como bem atestou Jean Delumeau, existe uma continuidade de Pio IX a João Paulo II, passando por Pio XII: rigidez doutrinária, mas abertura às inovações técnicas, desde que elas sirvam ao Homem (Delumeau *apud* Filho, 2019, p. 789). Como exemplo desta relação entre fé-razão, sendo a segunda submissa à primeira, Tolkien apontou, tratando sobre os contos de fadas, que a Fantasia é uma atividade humana natural que não destrói a Razão, ao contrário, quanto mais arguta e clara a razão, melhor fantasia produzirá (Tolkien, 2017, p. 53). Dessa forma, estabeleceu que a razão e a inovação são possíveis pela sua sujeição à fé, uma vez que a fantasia, para Tolkien, será submetida à sua relação com a própria vida e missão do Cristo.

Tal como afirma Rémond, o progresso do ultramontanismo, ao mesmo tempo como doutrina e como organização e o reforço da centralização romana, a afirmação da soberania do papa acentuam ainda mais a oposição entre o espírito do século e a fé tradicional (Rémond, 1974, p. 170).

Na segunda metade do século XIX, parece absoluto e irrevogável o divórcio entre dois universos, duas sociedades, duas mentalidades. A Igreja Católica representa o passado, a tradição, a autoridade, o dogma, a coação. A razão, a liberdade, o progresso, a ciência, o futuro, a justiça estão no campo contrário. A vitória desta passa portanto como derrota das forças conservadoras e reacionárias, indissolavelmente associada à religião (Rémond, 1974, p. 170).

Segundo Santirocchi (2010), a palavra ultramontanismo foi novamente empregada após a Reforma Protestante, sendo derivada do latim *ultra montes* (para além dos montes). Neste período, era utilizada principalmente entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu a tendência de considerar o papado como uma potência estrangeira, principalmente quando o Sumo Pontífice interferia nas questões temporais (Santirocchi, 2010, p. 24). No século XVII, o termo foi associado àqueles que defendiam a primazia dos papas frente aos reis e os Concílios, mesmo em questões temporais (Santirocchi, 2010, p. 24).

No século XIX, o ultramontanismo caracterizou-se por uma série de atitudes da Igreja, num movimento de reação a correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas pós-Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna (Santirocchi, 2010, p. 24). De acordo com Santirocchi, este movimento se resume às seguintes características:

(...) o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (Santirocchi, 2010, p. 24).

Partindo desta perspectiva, Coppe Caldeira (2007) observa que a ascensão da Igreja ultramontana ocorre com Gregório XVI e tem impulso com os papas Pio IX e Pio X; a perspectiva “intransigente” desses papados frente ao liberalismo, ao socialismo e aos pressupostos iluministas que acabaram sendo utilizados nos estudos bíblicos foi também acentuadamente dominante na primeira metade do século XX (Coppe Caldeira, 2007, p. 79).

Ainda segundo Caldeira, a Igreja vivenciou um ciclo modernidade-antimodernidade, ou seja, o período que tem sua gênese a partir do século XIX, com a Igreja Ultramontana, em que o modelo da Igreja foi caracterizado por forte reação diante dos ataques do liberalismo contra seu poder temporal e rejeição dos pressupostos iluministas contra qualquer tipo de verdade que fosse proferida sem a referida constatação empírica (Coppe Caldeira, 2007, p. 86). O ultramontanismo foi, dessa forma, a reação antimoderna de vários papados contra os ideais e valores modernos que visavam a desestabilizar as bases do catolicismo romano (Coppe Caldeira, 2007, p. 86). Este projeto eclesial tinha como problemática a seguinte questão: como manter a plausibilidade da mensagem cristã frente a um mundo marcado por transformações profundas e velozes e, muitas vezes, perpassado por espírito anticatólico? (Coppe Caldeira, 2007, p. 87).

Segundo Verdoy (2014), uma pré-história desta relação paradoxal e complexa da Igreja com a Modernidade pode ser traçada. Para o autor, ela se inicia com o progresso das Luzes, com a publicação da *Enciclopedia* e sobretudo com a supressão da Companhia de Jesus pelas cortes “bourbônicas” em 1773. Essa pré-história estaria entrelaçada com as divergências entre os interesses de Roma e das igrejas nacionais em relação ao eclesialismo estatal em suas diferentes versões: o galicanismo na França, o josefinismo no Império Austríaco, o regalismo na Espanha e o episcopalismo no que anos mais tarde se tornaria o novo Império Alemão (Verdoy, 2014, p. 600-601). Paradoxalmente, a Igreja passava por um processo de crescimento em países liberais, tais como nos Estados Unidos da América, na Inglaterra (berço da primeira Revolução Industrial) e na Bélgica.

A Revolução Francesa, contudo, traria, na feitura dos direitos humanos, o laicismo como sistema universal e o liberalismo como sistema de governo que, como novo sistema, acabou asfixiando a Igreja, perseguindo os clérigos e empobrecendo a instituição em recursos econômicos, patrimônio cultural e artístico, tornando-se um obstáculo para sua missão apostólica, caritativa e educativa (Verdoy, 2014, p. 601).

Segundo Gonçalves e Favretto (2016), o período ultramontano também pode ser denominado de intolerante à liberdade de consciência – e, por conseguinte, condenando a liberdade religiosa cujo princípio era o indiferentismo religioso estimulado pela interferência dos poderes temporais (Estados nacionais) e sua oposição à função social e aos valores espirituais da Igreja. Dessa forma, a reação foi a elaboração de uma doutrina crítica ao Estado, ao processo de laicização e a oposição às novas teorias sociais em seus fundamentos liberais e de indiferentismo religioso, condenando-se os representantes do racionalismo, que fundamentavam a liberdade de consciência unicamente no indivíduo, que não estaria sujeito a nenhuma espécie de norma divinamente revelada (Gonçalves e Favretto, 2016, p. 670).

Para Caldeira, a instituição religiosa atravessava momentos conturbados: frente à gestação de um novo sujeito, perpassado pela subjetividade e pela derrocada causada por uma exponencial crítica e deslegitimação de qualquer tipo de autoridade, a Igreja seguia um cortejo de incertezas, elevando à categoria de erro as novas abordagens calcadas na ciência e no historicismo em expansão e negando a possibilidade de transformação do conteúdo de fé e de qualquer convergência entre o Magistério e os valores modernos (Coppe Caldeira, 2007, p. 88). Segundo os autores, que parafraseou esclarecedora frase de Menozzi, a Igreja católica é “uma Igreja que não consegue decidir se mostra sua face de mãe misericordiosa ou de sombria madrasta” (Coppe Caldeira, 2007, p. 85). Para o autor, o pensamento antimoderno também segue nas encruzilhadas teóricas da Igreja no século XX, apontando que

A atitude antimoderna dos papados que se seguiram refletia o drama que era vivido nas bases da fé e da polarização das respostas. A sensibilidade católica antimoderna e seu antagonista, o catolicismo liberal ou progressista, tomaram novos rumos no século XX, reinventando-se e demonstrando novas facetas. Sem dúvida, a sensibilidade e o pensamento antimoderno católico saíram do século XIX vitoriosos. Pelo menos hipoteticamente era ele que influenciava a política oficial vaticana, transparecendo assim a contradição entre Igreja *societas perfecta* e mundo. Se a modernidade surge e desenvolve-se tendo como uma de suas antagonistas principais a Igreja de Roma, interpretada como aquela instituição do período das “trevas” que se queria dissipar, não é de admirar-se que os “chefes” do catolicismo durante décadas se posicionassem contra tal movimento, com prudência acertada ou descabida, de acordo com o intérprete (Coppe Caldeira, 2007, p. 87).

Nesta mesma linha de raciocínio, Buarque afirma que a recepção de discursos teológicos se tornava cada vez mais desafiante para a Igreja, em um Ocidente que paulatinamente secularizava sua compreensão do real, outorgando à racionalidade – tida como inerente à natureza humana, e não à ação da Providência Divina – o papel de tutelar a dinâmica civilizatória. Para a autora, formulava-se uma cultura histórica que minava a representatividade do discurso religioso pautado em referenciais eminentemente transcendentos (Buarque, 2010, p. 63). Nesse sentido, observa-se em Tolkien uma crítica à concepção secularizada da realidade, uma vez que, ao observar a fantasia como constructo da natureza humana, também observa os seus produtos como dotados de realidade, de uma realidade mais profunda que a realidade moderna. O mais louco castelo que já saiu da sacola de um gigante numa selvagem história gaélica – afirma o autor – além de ser muito menos feio que uma fábrica robótica, também é, “num sentido muito real”, imensamente mais real (Tolkien, 2017, p. 61-62).

Uma das divergências dos ultramontanos com a Modernidade foi a inovação técnica, que pode ser vista, pelo prisma daqueles como uma forma de transcrição da natureza – sendo entendido como uma corrupção da ordem natural. Não raro se remetiam ao trecho de Quintus Tertulianos (e outros autores clássicos):

O que o próprio Deus não produziu não lhe agrada. Vós direis que ele não teria podido ordenar as ovelhas a nascerem púrpura ou cor do céu? Se ele poderia e não o fez, é porque não o quis; o que Deus não quis, não se tem o direito de fabricar. O que não vem de Deus, autor da natureza, não é bom para a natureza. Logo, pode-se compreender que estas coisas vêm do diabo, o falsificador da natureza (Filho, 2019, p. 800).

A inovação técnica é tratada por Tolkien de maneira intensamente crítica. O autor aponta a própria fantasia como fábrica eficaz de produtos da realidade dotados de beleza e de profundidade moral, em detrimento dos produtos materiais que são tomados, pela

modernidade, como símbolos do progresso e da civilização. Para Tolkien, não se deve condenar o escapismo, mas buscá-lo. Por que não deveríamos escapar ao sinistro absurdo assírio das cartolas, ou condená-lo, ou ao horror morlockiano das fábricas? – indaga o autor – Essas coisas estão condenadas até mesmo pelos escritores da mais escapista de todas as formas de literatura, as histórias de Ficção Científica (Tolkien, 2017, p. 62).

Na França, assim como em outros locais, esta discussão foi bem acirrada, principalmente entre os jornais, que tinham várias tendências: Jornais Ultramontanos, Galicistas (católicos de tendência liberal – como preparar os católicos para a modernidade), Republicanos (anticlericais) (Filho, 2019, p. 800). Como exemplo, o – *L'Univers*, jornal ultramontano, fundado em 1833 pelo padre Jacques-Paul Migne, chefiado após 1840 por Louis Veillot, se posicionava em defesa da

agricultura sobreposta à indústria, do campo sobre a cidade, do catolicismo sobre o protestantismo e da medievalidade sobre a modernidade. Sobre a suposta superioridade protestante em relação aos católicos, no que tange ao progresso material, Veillot defendia que a oposição do catolicismo à indústria era muito menos grave do que seu culto pelos protestantes. Ademais, alegava que a riqueza britânica advinha da estabilidade política, não do protestantismo, servindo o mesmo para os Estados Unidos da América, cujo potencial basear-se-ia somente na grandeza de seu território, ou mesmo a Prússia, que deteria o progresso material apenas por seu poderio militar; portanto, sem qualquer ligação estreita com sua maioria protestante (Filho, 2019, p. 804).

De acordo com Veillot, sobre as supostas adequações dos católicos à indústria, afirma:

Os baixos salários e o trabalho infantil não dependiam “da má vontade dos chefes de usina. Eles também estão submetidos à lei da concorrência”. A concorrência e todas as suas consequências evidentemente não existiam na época das corporações cristãs, ao passo que “a indústria aplica o princípio protestante: cada um por si”. A indústria não era má em si, e a Igreja a tomara sob sua proteção “em outros tempos [...], mas as condições da indústria mudaram; representando para todo católico um motivo de desconfiança.” [...] Se os católicos queriam investir, era na agricultura que eles deveriam fazê-lo (Filho, 2019, p. 804).

Dessa forma, mesmo aqueles favoráveis ao louvor da indústria estavam atrelados ao fato de que era necessário que a matéria permanecesse submissa ao Homem, e esse ao próprio Deus. Assim, as *consequências* deste tipo de processo, a urbanização, a aceleração do ritmo de trabalho, o agravamento dos conflitos sociais e a mentalidade técnica como substituta de uma mentalidade religiosa eram as principais preocupações dos críticos, sendo os valores modernos condenados (racionalismo, deísmo, maçonaria e protestantismo) (Filho, 2019, p. 809). Ao considerar o profetismo da literatura de ficção científica e suas sociedades

construídas, seus futuros descritos e seus horizontes, Tolkien coloca-se num tensionamento entre antigo e moderno: os personagens abandonarão a plena panóplia vitoriana em favor de trajés folgados com zíperes, mas usarão a liberdade principalmente para brincar com brinquedos mecânicos no jogo de mover-se a alta velocidade; o mundo previsto será análogo a uma grande estação ferroviária com telhado de vidro, uma grande cidade mundial, e os “idealistas do mal” não conseguem elaborar outro ideal além de construir mais cidades do mesmo tipo em outros planetas (Tolkien, 2017, p. 62).

Deste modo, o Ultramontanismo ganhou força institucional principalmente com Gregório XVI (papa de 1831-1846) e Pio IX (1846-1878); as referências à nostalgia medieval seriam ligadas à aristocracia, principal financiadora do clero, encontradas desde o final do século XVIII em Louis Gabriel Ambroise, Conde de Bonald, filósofo francês contrarrevolucionário (para ele, é a indústria que leva a um ateliê de revoluções, além de desumanizar os trabalhadores) (Filho, 2019, p. 805). A influência destes dois papas leva não apenas à análise dos inimigos externos, mas dos internos.

Mesmo dentro da própria Igreja existiram movimentos que apoiaram a Modernidade e tentaram adaptar a instituição aos padrões modernos – podem ser chamados de Modernismo Católico ou Iluminismo Católico (Filho e Araújo, 2020, p. 2). Essas divergências episcopais, com alguns bispos elogiando o novo mundo industrial, eram baseadas em uma espécie de saint-simonismo com toques de cristianismo.

## **2.2. Ultramontanismo, saudosismo e o papa Gregório XVI: *Mirari vos***

Em 1832 Gregório XVI editou a encíclica *Mirari vos*, uma encíclica criticando a política dos reformistas, de jornais como o *L'Avenir* e também muitas doutrinas morais e sociais defendidas por escolas revolucionárias, sua rejeição dos valores liberais ganhou expressão mais considerável. A encíclica gerou uma série de críticas por toda a Europa, embora alguns autores considerem que os adversários não tivessem lido com atenção e criticado proposições que não estavam no texto (Gasparetto, 2009, p. 51-52).

Através da *Ageance pour la défense de la liberté religieuse*, fundada no fim do ano de 1830 por Félicité Robert de Lamennais, a campanha francesa foi internacionalizada com o objetivo de agrupar numa federação não apenas os católicos da França, Bélgica, Polônia e Alemanha, mas ainda os de todos os países (Martins, 1989, p. 43). É certo que o articulador

do jornal *L'Avenir* enfrentou forte oposição interna: vinda de vários bispos franceses, criticam a posição do filósofo de minar as autoridades dos bispos em detrimento à autoridade papal - o liberalismo de Lamennais e dos liberais franceses congregava ao mesmo tempo as ditas liberdades (de imprensa, de opinião, de ofício, etc) a uma fidelidade ao papa, sobrepondo regionalmente a autoridade dos bispos. Monsenhor d'Astros, arcebispo de Toulouse, enviou à Santa Sé um catálogo de erros teológicos do *L'Avenir*, enquanto outros bispos proibiram a sua leitura nos seminários (Martins, 1989, p. 43).

Em 30 de agosto de 1832, em Munique, Lamennais recebe notícia da publicação da encíclica *Mirari Vos*, juntamente com a carta explicativa do Cardeal Pacca; em termos violentos, o Sumo Pontífice denuncia na encíclica o amplo programa de liberdades defendidas por Lamennais, tendo como alvo principal o indiferentismo com a sua redução subjetiva da Verdade (Martins, 1989, p. 44).

Na encíclica, o papa Gregório XVI aponta algumas questões de relevância ao combate dos cristãos em relação à verdade. Discorre sobre o escárnio frente à fé, expressando que “a maldade rejubila alegre, a ciência se levanta atrevida, a dissolução é infrene. Menospreza-se a santidade das coisas sagradas, e o culto divino, que tanta necessidade encerra, não é somente desprezado, mas também vilipendiado e escarneado<sup>10</sup>.” Denunciava os ensinamentos de academias e liceus (na verdade, denunciando o ensinamento de correntes iluministas nestes locais), que supostamente “contestam abertamente a fé católica, não já ocultamente e por circunlóquios, mas com guerra cura e nefária; e, corrompidos os corações dos jovens pelos ensinamentos e exemplo dos mestres, cresceram desproporcionadamente o prejuízo da religião e a depravação dos costumes<sup>11</sup>”.

A tese da Encíclica consiste na afirmação de que, para além de toda e qualquer ordem humana, existe a ordem divina, fundamento daquela. O indiferentismo, a liberdade de opinião e de consciência são condenados em nome da verdade objectiva, válida por si mesma, garante de toda a ordem e fundamento último da sociedade. Trata-se, pois, da recusa de um antropocentrismo subjectivista, que rejeita qualquer princípio teológico para a realidade, sujeitando-a unicamente ao domínio exclusivo da razão. O que o Documento reprova é sobretudo uma apologia da liberdade e das liberdades, que então apareciam como deduzidas de uma concepção naturalista do homem (Martins, 1989, p. 45).

Condenava o moderno e a novidade, conclamando aos cristãos à necessidade de ter sempre presente que a Igreja universal repele toda novidade (...) pois, conforme conselho do

---

<sup>10</sup> "Mirari Vos" MONTFORT Associação Cultural Link:  
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/> Acessado em 15/07/2021.

<sup>11</sup> Idem, ibidem.

Pontífice Santo Agatão, “nada se deve tirar daquelas coisas que não são definidas, nada mudar, nada acrescentar, mas que se devem conservar puras, quanto à palavra e quanto ao sentido”<sup>12</sup>. Há aproximação com o pensamento de Tolkien, que concebe a grandeza do fato e das coisas naturais frente os simulacros produzidos pelo mundo moderno. Ao refletir sobre a relação entre beleza e bondade, o autor aponta que no Reino Encantado pode-se conceber um ogro que possui um castelo medonho como um pesadelo, pelo próprio desejo proveniente do mal do ogro, mas não se pode conceber uma casa construída com bom propósito (uma taverna, uma estalagem, o salão de um rei virtuoso) que seja ao mesmo tempo repugnantemente feia. Dessa forma, o autor observa que a conservação da pureza das coisas e dos fundamentos da Criação também estão assentados na recusa da inversão desses sentidos morais, uma vez que, para Tolkien, em seus tempos, era temerário “esperar ver alguma coisa que não fosse feia” (Tolkien, 2017, p. 63)

Desse jeito, e tendo como argumento o recebimento da Doutrina Apostólica pelo próprio Cristo e pelos Apóstolos, barrava a necessidade de qualquer “*restauração ou regeneração*, para fazê-la voltar à sua primitiva incolumidade, dando-lhe novo vigor, como se fosse de crer que a Igreja é passível de defeito, ignorância ou outra qualquer das imperfeições humanas<sup>13</sup>”. Condena também o indiferentismo<sup>14</sup>; a liberdade de consciência que, segundo aquele, levava à corrupção da juventude, ao desprezo das coisas sagradas e profanas no meio do povo<sup>15</sup>; a liberdade de imprensa<sup>16</sup>, a rebeldia contra autoridades legítimas<sup>17</sup>. Em várias dessas premissas, utiliza elementos da história da Igreja (e, por conseguinte, da tradição), de figuras exemplares, para ilustrar os argumentos. Assim o é no trecho em que são utilizados, como exemplo, Santo Agostinho, São Maurício e Tertuliano:

Os soldados cristãos, diz Santo Agostinho, serviram fielmente aos imperadores infiéis, mas quando se tratava da causa de Cristo, outro imperador não reconheceram

---

<sup>12</sup> "Mirari Vos" MONTFORT Associação Cultural Link: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/> Acessado em 15/07/2021.

<sup>13</sup> Idem, ibidem.

<sup>14</sup> “Há um só Deus, uma só fé e um só batismo (Ef 4, 5): entendam, portanto, os que pensam poder-se ir de todas as partes ao porto da Salvação que, segundo a sentença do Salvador, eles estão contra Cristo, já que não estão com Cristo (Lc 11,23).” Idem, ibidem.

<sup>15</sup> Idem, ibidem.

<sup>16</sup> Horroriza-Nos, Veneráveis Irmãos, o considerar que doutrinas monstruosas, digo melhor, que um sem-número de erros nos assediam, disseminando-se por todas as partes, em inumeráveis livros, folhetos e artigos que, se insignificantes pela sua extensão, não o são certamente pela malícia que encerram, e de todos eles provém a maldição que com profundo pesar vemos espalhar-se por toda a terra. Idem, ibidem.

<sup>17</sup> *toda autoridade vem de Deus e todas as que existem foram ordenadas por Deus. Aquele, pois, que resiste à autoridade, resiste à ordem de Deus e se condena a si mesmo* (Rom 13, 2). Portanto, os que com torpes maquinações de rebelião se subtraem à fidelidade que devem aos príncipes, querendo tirar-lhes a autoridade que possuem, ouçam como contra eles clamam todos os direitos divinos e humanos. Idem, ibidem. Grifo do autor.

que o dos céus. Distinguiam o Senhor eterno do senhor temporal; e não obstante, pelo primeiro obedeciam ao segundo (In Ps. 124. n. 7.). Assim o entendia certamente o glorioso mártir S. Maurício, invicto chefe da legião Tebana, quando, segundo refere Euquério, disse ao seu imperador: Somos, ó imperador, teus soldados, mas também servos que com liberdade confessamos a Deus; vamos morrer, e não nos rebelamos; nas mãos temos nossas armas, e não resistimos porque antes de nos rebelarmos preferimos morrer (S. Eucher. *apud* Ruinart, Act. ss. mm. de Ss Maurit. et Soc., n. 4). E esta conduta dos primeiros cristão brilha com esplêndidos fulgores; pois é de se notar que, além da razão, não faltava aos cristãos, nem a força do número nem o esforço da valentia, se quisessem lutar contra seus inimigos. Somos de ontem, diz Tertuliano, e já ocupamos todas as vossas casas, cidades, ilhas, municípios, os mesmos acampamentos com suas tribos e decúrias, os palácios, o senado, o fórum... De que luta não seremos capazes, mesmo com forças inferiores, os que morremos tão alegremente, só porque em nossa disciplina é mais lícito morrer do que matar? Se, negando-vos a cooperação de nossas forças, nos retirássemos a um lugar distante da terra, a perda de tantos e tais cidadãos teria enfraquecido vosso domínio, digo melhor, quiçá o houvésseis perdido; não há duvidar que vos espantareis com vossa própria solidão... não encontrareis a quem comandar, teríeis mais inimigos que cidadãos; mas agora, ao contrário, deveis ao grande número dos cristãos o terdes menos inimigos (In apologet., cap. 37).<sup>18</sup>

Na encíclica percebeu-se, então, tanto uma resistência contra os próprios movimentos modernos exteriores quanto aos reformistas do interior da Igreja.

### 2.3. Pio IX e o Concílio Vaticano I

Sucedendo Gregório XVI em 1846, Pio IX começa o pontificado procurando satisfazer os súditos nas questões relacionadas às liberdades; porém, segundo Martins (1989), por ocasião dos acontecimentos de 1848 na França, que desencadeiam um amplo processo revolucionário na Europa, que não deixa o Papado de fora do conflito. O Piemonte liberal declara guerra à Áustria e a recusa de Pio IX de enredar-se no confronto desencadeia tumultos em Roma, que, em situação de violência e conturbada, leva o Papa à fuga para Gaeta e a peticionar auxílio militar francês. O regresso só se dará em 1850, e Pio IX não ousará mais dialogar com os liberais, radicalizando sua política e instaurando o regime absolutista no governo dos Estados Pontifícios (Martins, 1989, p. 51).

Neste contexto, foi papel de Louis Veuillot, liderança ultramontana representante do jornal *L'Univers*, o estímulo da querela que inflamaria os ânimos entre os intransigentes e os liberais. Por meio do ultramontano, os intransigentes vão repetindo a necessidade do respeito integral dos direitos da Igreja e o regresso ao *antigo regime* de privilégios, em oposição a

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*. Grifo do autor.

Charles Forbes René de Montalembert<sup>19</sup>, que defendia a autonomia da Igreja e a liberdade face ao poder (Martins, 1989, p. 53). Neste contexto, decorre o conflito entre católicos e liberais e intransigentes, tendo ponto de convergência o I Congresso dos Católicos Belgas, ocorrido em 20 de agosto de 1862, em Malines. Martins descreve a defesa de Montalembert no seguinte excerto

Aí Montalembert faz a defesa do regime liberal, preferível ao absolutista. De igual modo elogia os católicos belgas e reprova os católicos de outros países de se não darem conta de que o antigo regime não admite nem a igualdade, nem a liberdade política, nem a liberdade de consciência. (...) Pio IX encontra-se, de facto, numa situação embaraçosa. Reconhece a Montalembert a sua submissão à Igreja. Todavia, em Março de 1864, através de duas cartas, o Papa faz uma censura discreta a Montalembert e outra mais vaga ao arcebispo de Malines (Martins, 1989, p. 54-55).

No mesmo ano, no mês de dezembro, o Sumo Pontífice publica a encíclica *Quanta Cura*, em que condena os supostos erros modernos: o racionalismo, que nega a divindade de Cristo; o galicanismo, que sobrepõe o poder civil em relação à autoridade eclesiástica; o estatismo, que procura monopolizar o ensino (de onde advém as formas de educação pública tecnocráticas e utilitaristas), o socialismo, que submeteria a família ao Estado e ao direito civil e, sobretudo, o naturalismo, que considerava que o progresso da sociedade humana seria constituído com uma governança alheia às questões religiosas (Martins, 1989, p. 55)..

Observa-se que é preocupação de Pio IX, na esteira de Gregório XVI, a reafirmação da autoridade da revelação, estando a sociedade num limbo entre a religião e a possibilidade da existência de um fundamento transcendente. A intenção do Papa seria a promoção do homem, cuja razão de ser e de existir seria o próprio Deus, fundamento da dignidade humana. Negar o princípio transcendente seria, nesta lógica, negar o próprio valor absoluto do homem (Martins, 1989, p. 55-56). A aproximação com as concepções tolkieanas de fantasia podem ser observadas: tendo o homem o fundamento da existência no próprio Deus, as práticas virtuosas de produção de mundos imaginados são, em seu âmago, atreladas a premissa de que o homem é criatura, e Deus, Criador. O Consolo é como elemento indispensável do conto de fadas e a Eucatástrofe como sua função mais elevada. No entanto, enquanto o homem pode produzir a Eucatástrofe em suas narrativas literárias, estas estão remetidas, para Tolkien, a uma Eucatástrofe primordial: o nascimento do Cristo é a eucatástrofe da história do Homem (Tolkien, 2017, p. 69).

---

<sup>19</sup> Conde de Montalembert (1810 – 1870), escritor, político e polemista da corrente neocatólica, que serviu na Câmara de Pares e defendeu a modernização da Igreja.

Juntamente com a encíclica é publicado um índice com 20 preposições de erros considerados inaceitáveis: o *Syllabus*. O documento enumera erros referentes ao socialismo, ao panteísmo, ao indiferentismo, ao naturalismo e às sociedades secretas, além dos erros relativos à sociedade civil e suas relações com a Igreja e o primado do Romano Pontífice e sobre os problemas do liberalismo (Martins, 1989, p. 56-57).

(...) a grande questão que o Iluminismo filosófico e o liberalismo político colocaram à Igreja foi a da ordem política como ordem de liberdade. Pressupunha este desafio, que encontrou em Kant o seu grande teórico, que a autonomia deveria substituir a teonomia, e em consequência desta revolução mental, os ordenamentos político-jurídicos das resoluções liberais que triunfaram na Europa e nas Américas ao longo do século XIX já não aparecem como teónomas e condicionantes da liberdade humana, mas antes como forma de assegurar e propagar a livre iniciativa e a expressão dos cidadãos (Pinho, 2013, p. 134).

A preparação do *Syllabus*, idealizada como uma síntese dos erros do mundo moderno, foi primeiramente pensada pelo cardeal neotomista Giuseppe Pecci, futuro Leão XIII, então cardeal – arcebispo de Perugia, que, aproveitando a celebração de um concílio provençal em Spoleto (1849), dirigiu súplica ao Papa para que este publicasse um texto ordenado à altura dos tempos em que apareciam toda sorte de erros contra a Igreja, a autoridade e a propriedade (Verdoy, 2014, p. 604). Aproveitando o aceno político, Pio IX constituiu um grupo de trabalho com direção do cardeal Raffaele Fornari, com o objetivo de redatar a lista dos erros da nova civilização (Verdoy, 2014, p. 605).

Dentre as questões propostas no *Syllabus*, que encontraram consonância com os erros da civilização moderna apontados na já citada encíclica *Mirari vos*, o indiferentismo em matéria religiosa assume preponderante destaque. Segundo Verdoy (2014), o indiferentismo tornava válida todas as religiões, colocando a religião católica ao nível de qualquer outra experiência religiosa, deixando de ser, por consequência, a religião da salvação eterna; somado a essa questão, o indiferentismo derrocava a capacidade humana de discernir entre a virtude e o vício, entre a verdade e o erro, entre a honestidade e a vilania (Verdoy, 2014, p. 607).

Esta tendência continuaria operante no Concílio Vaticano I, convocado pelo papa Pio IX em 1869, para tratar sobre o racionalismo, o liberalismo e o materialismo e que foi idealizado nas vésperas de publicação do *Syllabus*, que, juntamente com o Concílio e o dogma da Imaculada Conceição da Mãe de Jesus foram representados pelo papa como três atos sucessivos de um mesmo programa, desenvolvido para a defesa da ordem sobrenatural (Souza, 1998, p. 32).

Em março de 1865 foram delimitados os contornos para a preparação do Concílio, tendo o Papa Pio IX constituído uma comissão de cardeais intitulada “Congregação Geral e Especial para os serviços do futuro Concílio”, sendo este anunciado em ocasião do martírio dos Santos Pedro e Paulo, em junho de 1867 (Souza, 1998, p. 32-33). Segundo o Pontífice, o Concílio visava a aprontar necessário e salutar remédio para os males que recaíam sobre a Igreja, sendo a convocação feita através de bula datada de 29 de junho de 1869.

Como atesta Ney de Souza, os bispos organizavam-se de maneira heterogênea, dividindo-se em grupos regionais, como no caso dos italianos, ou em grupos distintos relacionados pela convergência sobre determinadas teses teológicas (Souza, 1998, p. 34). Para o autor, pode-se constatar três grupos principais: o primeiro, a ‘maioria’, formada por bispos que durante a preparação conciliar defendiam a repulsa dos valores modernos – tal como preconizava o *Syllabus*, o valor da autoridade eclesiástica e da Igreja frente à sociedade; por outro lado, um número reduzido e moderado de bispos criticavam a concepção da infalibilidade pontifícia; e, por fim, um ‘terceiro partido’, não tão radical em relação à questão da infalibilidade, mas tendencioso à recuperação das doutrinas teológicas antigas sobre a questão, além de mostrar-se contrário a posições radicais nas relações Igreja e Estado (Souza, 1998, p. 35). Exemplo desse terceiro grupo foram o secretário do Concílio, Joseph Fessler, o arcebispo de Baltimore Martin Spalding e um grupo de bispos franceses tendo como líder o arcebispo de Rouen. No entanto, a polarização da discussão foi dada pelos primeiros grupos citados.

Segundo Barbosa (1989), o concílio tentaria ultrapassar as novas dificuldades postas à Igreja e lançar base sólida para o processamento de uma restauração espiritual na sociedade, procedendo contra o radicalismo teórico e prático tal como havia praticado a Igreja no século XVI contra o protestantismo (Barbosa, 1989, p. 12). Atrelada a isto, observa-se a busca por renovação de prestígio frente à celebração ecumênica, buscando revigoramento da Igreja frente ao poder temporal, por ocasião propícia: Roma, recentemente declarada capital do Reino da Itália, seria, para o mundo católico, o próprio centro da catolicidade, segundo os padres conciliares (Barbosa, 1989, p. 12).

Algumas das proposições conciliares foram a adequação de fé e razão como conhecimentos diferentes que possuem objetos diferentes; a sujeição da razão à fé, principalmente nos casos relativos aos mistérios, que necessitavam da iluminação da fé e da ajuda de Deus<sup>20</sup>; a não necessidade de desarmonia entre fé e razão<sup>21</sup>; e por fim, o postulado da

---

<sup>20</sup> "Concílio Vaticano I" MONTFORT Associação Cultural.  
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/vaticano1/>

necessidade da Igreja de mostrar quais ciências/conhecimentos são falsos, e os cristãos tem a obrigação de não defender tais conclusões e tratá-las como erros:

1798. Ademais a Igreja, que juntamente com o múnus apostólico de ensinar recebeu o mandato de guardar o depósito da fé, tem também de Deus o direito e o dever de proscrever a ciência falsa [1 Tim 6,20], a fim de que ninguém se deixe embair pela filosofia e por sofismas pagãos [cf. Col 2, 8; cân 2]. Eis por que não só é vedado a todos os cristãos defender como legítimas conclusões da ciência tais opiniões reconhecidamente contrárias à fé, máxime se tiverem sido reprovadas pela Igreja, mas ainda estão inteiramente obrigados a tê-las por conta de erros, revestidas de uma falsa aparência de verdade<sup>22</sup>.

Segundo Klautau (2007), a discussão de todas essas questões por parte do magistério católico demonstrava o empenho pela defesa dos Estados Pontifícios, a soberania da religião católica em relação aos demais Estados e a recusa de diálogo com as demais religiões e expressões leigas que não professavam a fé católica, recusando a modernidade como centro da organização fosse individual, psíquica, racional, fosse coletiva, na sociedade civil, política e institucional (Klautau, 2007, p. 149). Daí depreende-se a aceção de Pio IX na crítica ao naturalismo, rejeitando a possibilidade de ser natural ao ser humano a ordenação pacífica e a justiça secularizada. Segundo Zilles (1970)

Descartes formulara o princípio de que só é verdade o que é evidente, rejeitando o princípio de doutrinas autoritativas. Isto conduziu à oposição entre autoridade e verdade. O caso Galileu provocara uma situação na qual, de um lado, se formou uma ciência fiel ao princípio de Descartes, descomprometida com toda autoridade, mas comprometida apenas com a razão e com o fenômeno e, de outro lado, se formaram instâncias estatais e eclesiais para defender, a todo custo, a ortodoxia doutrinária (Zilles, 1970, p. 152).

Como afirma Klautau, baseando-se no Pontífice supracitado, o homem define-se não pela racionalidade, mas pela relação tutelada por Deus, observando a dignidade humana como originada pela própria ordem sobrenatural (Klautau, 2007, p. 152).

Esta é a conjunção conceitual que possibilita que Pio IX condene a afirmação que basta a razão para a felicidade humana, mesmo que seja em direção a religião. Apenas a revelação cristã possibilita a plenitude humana. Mais uma vez, o ataque se dirige ao fundamento do Estado laico. Se os homens podem se organizar

<sup>21</sup> 1797. Porém, ainda que a fé esteja acima da razão, jamais pode haver verdadeira desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão; e Deus não pode negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer à verdade. A vã aparência de tal contradição nasce principalmente ou de os dogmas da fé não terem sido entendidos e expostos segundo a mente da Igreja, ou de se terem as simples opiniões em conta de axiomas certos da razão. Por conseguinte, "definimos como inteiramente falsas qualquer asserção contrária a uma verdade de fé" [V Concílio de Latrão]. Idem, ibidem.

<sup>22</sup> Idem, ibidem. Grifo do autor.

independentes de Deus, uma Igreja, e mesmo um Estado pautado nas leis religiosas, são inúteis, cabendo ao homem liberto (humanismo ridículo) dominar o mundo conforme suas própria (sic) deliberações (Klautau, 2007, p. 152).

Sobre os cânones postulados, observa-se um ataque frontal ao ateísmo e ao materialismo, além da já citada sujeição da razão à fé. Sobre isto, segue o fluxograma:

**Tabela 1 - Concílio Vaticano I**

Sobre Deus, Criador de todas as coisas
1801. Cân. 1 – Se alguém negar que há um só Deus verdadeiro, Criador e Senhor das coisas visíveis e invisíveis – seja excomungado [cf. nº 1782].
1802. Cân. 2 – Se alguém não envergonhar de afirmar que além da matéria nada existe – seja excomungado [cf. nº 1783].
Sobre a revelação
1807. Cân. 2 – Se alguém afirmar ser impossível ou ao menos inconveniente que o homem seja instruído por revelação divina sobre Deus e o culto a ele devido – seja excomungado [cf. nº 1786].
1808. Cân. 3 – Se alguém disser que o homem não pode ser por Deus guindado a um conhecimento e perfeição que excedam o natural, mas que [o homem] deve por si mesmo, progredindo sempre, chegar finalmente a possessão de toda a verdade e de todo o bem – seja excomungado.
1809. Cân. 4 – Se alguém não admitir como sagrados e canônicos os livros da Sagrada Escritura, inteiros e com todas as suas partes, conforme foram enumerados pelo sacrossanto Concílio de Trento, ou lhes negar a inspiração divina – seja excomungado.
Sobre a fé
1810. Cân. 1 – Se alguém afirmar que a razão humana é de tal modo independente, que Deus não possa impor-lhe a fé – seja excomungado [cf. nº 1789]
1812. Cân. 3 – Se alguém disser que a revelação divina não pode tornar-se mais compreensível por meio de sinais externos, e que portanto os homens devem ser motivados à fé só, pela experiência interna individual ou por inspiração privada – seja excomungado [cf. nº 1790].
Sobre a fé e a razão
1816. Cân. 1 - Se alguém disser que na revelação divina não há nenhum mistério verdadeiro e propriamente dito, mas que todos os dogmas da fé podem ser compreendidos e demonstrados pela razão, devidamente cultivada, por meio dos princípios naturais – seja excomungado [cf. nº 1795 sq].

Seria a doutrina cristã avessa ao conhecimento e ao mundo moderno? Como aponta Rops (2006), alguns cristãos tinham tomado consciência da situação em que se achava a sua fé no plano intelectual:

"Então, todo o saber moderno estará em contradição com a nossa fé?" - pergunta, dolorosamente, o jovem Jean Barois no romance de Roger Martin du Gard. Tal era, sem dúvida, a convicção que todos os defensores do humanismo ateu se esforçavam

por implantar nos espíritos. E não era somente a ciência que parecia em contradição com a fé: era a visão do mundo que ela propunha e à qual um número crescente de homens parecia aderir. Ia-se alargando o fosso entre o pensamento moderno e o cristão, a ponto de se tornar intransponível

Continua o autor, em relação à insuficiência da formação clerical desde a Revolução Francesa:

A própria formação de padres, desde a Revolução Francesa, foi empobrecida, de forma que os intelectuais da Igreja produziam pouca argumentação real contra o real advento da modernidade: Quando se lê um livro como o do pe. Portmans, dominicano belga, *La divinité de Jésus-Christ vengée des attaques du rationalisme* (1888), fica-se incomodado com a fraqueza da argumentação. O mesmo acontece quando se abrem as obras de mons. Bougaud, repletas de sensibilidade romântica; ou a do pe. Picard (1896), *Chrétien ou agnostique*, em que a violência do tom vai a par de uma aflitiva ignorância dos verdadeiros problemas. A insuficiência intelectual era evidente nas próprias ciências que hoje nos parecem fundamentais na formação dos sacerdotes (Daniel-Rops, 2006, p. 264).

Dessa forma, como aponta Muller (2017), a partir do influxo doutrinário antimoderno que se transversalizou no século XIX, a Igreja se colocou de prontidão com o intuito de restaurar a teologia medieval com a neoescolástica, acrescentando o espírito combativo através da condenação dos modernismos, como a suma de todas as heresias, insistindo na manutenção da nostálgica cristandade (Muller, 2017, p. 120). Para o autor, o neotomismo iniciou-se como um movimento conservador contra o entusiasmo romântico medieval e estendeu-se para a pesquisa católica do escolasticismo, levando ao ressurgimento do tomismo (Muller, 2017, p. 120).

Os ânimos políticos advindos do Vaticano I continuam atuando nos pontificados posteriores, tendo eco mesmo na passagem dos séculos XIX-XX. Exemplo vivaz que atesta a veracidade deste fato são as encíclicas promulgadas por Leão XIII. Na encíclica *Inscrutabili Dei Consilio*, de 21 de abril de 1871, demonstra afronta frente aos radicalismos e as formas de ataque às ordenações instituídas, num claro exemplo de pensamento antirrevolucionário.

a teimosia de inteligências intolerantes a toda submissão legítima; o fomento perene às discórdias, das quais surgem as contendas intestinas, e as guerras cruéis e sangrentas; o desprezo a toda lei de moralidade e justiça; a cobiça insaciável dos bens caducos e o menosprezo dos bens eternos, estimula a louco furor que leva tantos infelizes a procurar a morte; a administração inconsulta, o esbanjamento, a malversação dos bens públicos; e até a imprudência daqueles que com pérfido engano querem ser tidos como defensores da pátria, da liberdade e de todo direito.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Inscrutabili Dei Consilio*: Início do pontificado (1878). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13-14.

Segundo Silva e Costa (2021), o papado leonino elegia como inimigos da Igreja católica o socialismo, o comunismo e o niilismo, considerados como caminhos para uma inevitável ruína da sociedade (Silva e Costa, 2021, p. 348). Segundo as autoras, esta tendência está registrada na encíclica *Quod Apostolici Muneris*, de 28 de dezembro de 1878, mas também aparece, sendo atribuída como derivada do princípio protestante do livre exame (de onde teria advindo a própria ideologia liberal), vinculada ao espírito de novidade instituído desde o século XVI – segundo a encíclica *Diuturnum Illud* (1881), em que o Pontífice afirma que ‘a multidão não somente quis dar a si mesma uma liberdade mais ampla do que conveniente, mas pareceu também querer forjar a seu talante a origem e a constituição da sociedade civil’<sup>24</sup>.

Contudo, e como já apontado anteriormente por Caldeira, a tensionalidade entre modernidade-antimodernidade está posta no bojo das relações da Igreja com o mundo moderno, sendo impossível colocar a instituição como puramente ultramontana ou puramente modernizante. Mesmo com o apadrinhamento evidente de Leão XIII com as proposições do *Syllabus*, a leitura de mundo e as decisões entre os dois papados são diferentes e demonstram uma variação das contingências e experiências históricas singulares. Segundo Silva e Costa (2021), a formulação das novidades no discurso leonino foram sistematizadas na encíclica *Rerum Novarum*, de 15 de maio de 1891, em que o documento pode ser considerado o ponto de chegada do pensamento desenvolvido pelos movimentos católicos-sociais, ao mesmo tempo que inaugura uma série de escritos elaborados pelo magistério católico a respeito da questão social na sociedade moderna e industrial, formando a chamada Doutrina Social da Igreja (Silva e Costa, 2021, p. 350-351).

É importante observar que este atestado de crítica anticapitalista por parte da Igreja Católica, gestada no período leonino, desemboca em duas questões: o hiato ensurdecido da Igreja frente os já existentes problemas da classe trabalhadora nos países em que houve o pioneirismo da Revolução Industrial; e, atrelada a este, a construção de um pensamento anticapitalista católico que era, ao mesmo tempo, antirrevolucionário e primava pela ordem e subserviência. Segundo Mendes, Oliveira e Perin (2016), esta forma de anticapitalismo possuía uma postura bastante peculiar: fazia-lhe uma crítica que não condenava o capitalismo de forma radical, com a intenção de destruí-lo por meio de uma revolução e também não propunha a construção de uma nova sociedade; ao contrário, a postura anticapitalista era

---

<sup>24</sup> LEÃO XIII, Papa. Encíclica *Diuturnum Illud*: Origem do poder civil (1881). In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Leão XIII (1878- 1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005, p. 151.

apenas o aspecto mais geral de um posicionamento cujo propósito era a própria reforma do sistema capitalista, contando para isso de maneira decisiva com o concurso do poder público (Mendes, Oliveira e Perin, 2016, p. 272).

Para os autores, ao tomar consideração sobre as encíclicas anteriores à *Rerum Novarum*, a primeira observação que ocorre é que pouco ou nenhum caso foi dado à condição do operariado frente aos efeitos da industrialização. Segundo eles, entre o período compreendido pelo ano de 1831, em que se inicia o papado de Gregório XVI e no apogeu da Revolução Industrial e o ano de 1891, abarcando sessenta anos, em nenhuma o papado abordou a situação da classe operária (Mendes, Oliveira e Perin, 2016, p. 276); ao contrário, neste período, inúmeros foram os autores que denunciaram essa condição: Friederich Engels, em *A situação da classe operária na Inglaterra* (1843); o ensaio “Midas”, no livro *Past and Present*, de Thomas Carlyle (1843); os romances de Charles Dickens (1812 – 1870); os escritos de Simonde de Sismondi (1773-1842), além dos textos dos chamados socialistas utópicos (Charles Fourier, Robert Owen, Conde de Saint-Simon e outros) (Mendes, Oliveira e Perin, 2016, p. 277). O já citado Lamennais advogou frente à questão, mas como já tratado anteriormente, não obteve apoio no Vaticano.

Dessa forma, Leão XIII defenderia a ordem estabelecida, criticando o desprezo pelas leis e pela autoridade legítima, defendendo especificamente a santa e augustíssima Autoridade da Igreja, que seria salvaguarda e apoio de toda a autoridade legítima (*Inscrutabili Dei Consilio*). Para aquele, os remédios dos males da sociedade seriam a caridade fraterna, o respeito à autoridade da Igreja, a restauração do poder temporal dos papas, fidelidade à Santa Sé Apostólica, reforma do lar cristão e reforma dos costumes públicos, ou seja, a aceitação da ascendência da religião (Mendes, Oliveira e Perin, 2016, p. 283).

#### **2.4. Pio X contra as doutrinas modernas: *Pascendi Dominici Gregis***

Mesmo no século XIX, já existiam cristãos que percebiam a necessidade de conciliar o pensamento cristão com o pensamento moderno. A condição, no entanto, desta reforma era, assim como já acontecera em outras reformas, que o reformismo não pusesse em causa os dados fundamentais da fé. (p. 269) Em 1887, o bispo (então desconhecido) de Mântua, que, sendo D. Sarro, um dia viria a tornar-se Pio X, denunciara com espantosa precisão profética certo "cristianismo moderno", que "pretende adaptar os dogmas da fé às exigências da nova filosofia". Adaptar os dogmas: isso significava que fazer vergar as verdades imutáveis ante o

pensamento moderno, quer este se traduzisse numa metafísica, numa moral ou numa crítica, seria um erro imperdoável. Se a Igreja o tolerasse, entregaria aos modernos e suas aventuras o depósito sagrado (Daniel-Rops, 2006, p. 269). Daí surgiu a corrente modernista, apologética, que acabou por preconizar, ou pelo menos admitir, que os dogmas mudassem, que se pudesse interpretar de maneira humana os mistérios da fé, que se tivesse o direito de não considerar verdadeiro tudo o que se lê nas Escrituras, ou, ainda, de esvaziar a vida religiosa das suas exigências espirituais, para reduzi-la a um simples código de moral prática (Daniel-Rops, 2006, p. 269).

Esta corrente que seria duramente criticada por Pio X, na encíclica *Pascendi Dominici Gregis*: sobre as doutrinas modernas, de 1907 (que seria exemplo da continuação da “guerra” cultural dentro do seio clerical e mesmo do meio laico). Na encíclica, o Sumo Pontífice discorre sobre “Inimigos da Igreja, que com artificios de todo ardilosos, se esforçam por baldar a virtude vivificante da Igreja e solapar pelos alicerces, se dado lhes fosse, o mesmo reino de Jesus Cristo.”<sup>25</sup> Mantém a crítica ao reformismo e ao racionalismo entre os cristãos. Sobre o reformismo:

Aludimos, Veneráveis Irmãos, a muitos membros do laicato católico e também, coisa ainda mais para lastimar, a não poucos do clero que, fingindo amor à Igreja e sem nenhum sólido conhecimento de filosofia e teologia, mas, embebedos antes das teorias envenenadas dos inimigos da Igreja, blasonam, postergando todo o comedimento, de reformadores da mesma Igreja; e cerrando ousadamente fileiras se atiram sobre tudo o que há de mais santo na obra de Cristo, sem pouparem sequer a mesma pessoa do divino Redentor que, com audácia sacrílega, rebaixam à craveira de um puro e simples homem.<sup>26</sup>

Já sobre o racionalismo, critica principalmente supostos racionalistas que se tomam como cristãos:

E ainda vão mais longe; pois pondo em obra o sem número de seus maléficis ardis, não há quem os vença em manhas e astúcias: porquanto, fazem promiscuamente o papel ora de racionalistas, ora de católicos, e isto com tal dissimulação que arrastam sem dificuldade ao erro qualquer incauto;<sup>27</sup>

Em relação às próprias tendências modernistas no bojo clerical, faz duras críticas ao que chama de Modernismo crente e teológico. Em ambos, critica o sentido da imanência, ou seja, a adequação do credo baseada numa espécie de individualismo; no caso do modernismo

---

<sup>25</sup> PASCENDI DOMINICI GREGIS DO SUMO PONTÍFICE PIO X. [\(8 de setembro de 1907\) | PIO X \(vatican.va\)](#). Acessado em 22/07/2021.

<sup>26</sup> Idem, ibidem.

<sup>27</sup> Idem, ibidem.

crente, critica o fundamento de uma experiência individual que pautar a própria fé; já no caso do modernismo teológico, observa que esta imanência desemboca numa visão de simbolismo religioso, ou seja, todas as manifestações da fé e mesmo dos mistérios seriam puramente simbólicas, não sobrenaturais, estando Deus confinado na própria instância imanente do homem. “Outra adaptação: o filósofo tem por certo que as representações da fé são puramente simbólicas; o crente afirma que o objeto da fé é Deus em si mesmo; conclui pois o teólogo: logo as representações da realidade divina são simbólicas. Segue-se daqui o simbolismo teológico.”<sup>28</sup>

Quais são, então, os remédios propostos pelo Sumo Pontífice ao avanço do pensamento moderno no bojo clerical? Pode-se elencar 7 medidas propostas na encíclica: (1) a utilização da Escolástica como base dos estudos sacros (daí a formação de uma neoescolástica); (2) a diligência quanto à escolha da direção e do corpo docente nos seminários e nas universidades católicas; (3) a seleção de livros que são proibidos aos seminaristas (tanto leitura quanto impressão); (4) a severidade na concessão de licença de impressão; (5) a proibição, por parte dos bispos, de eventos e congressos de sacerdotes que tenham ligação ao movimento; (6) a instituição de um conselho de homens eméritos que ficaria encarregado em identificar a gestação e a propagação do pensamento modernista internamente e, finalmente, (7) “Passado um ano da publicação das presentes Letras, e em seguida, depois de cada triênio, com exposição diligente e juramentada os Bispos informem a Santa Sé a respeito do que nestas mesmas Letras se prescreve e das doutrinas que circulam no clero e particularmente nos seminários e outros Institutos católicos, não excetuando nem sequer aqueles que estão isentos da autoridade do Ordinário”<sup>29</sup>.”

Por fim, pode-se resumir sumariamente esta passagem de século do catolicismo em algumas proposições importantes: primeiro, um minoritário grupo que tentou se adequar aos diversos padrões da modernidade, e foi sufocado por uma maioria reacionária; segundo, uma Igreja crítica às diversas formas de produção de conhecimento modernas (contra o Iluminismo, o racionalismo, o materialismo, o utilitarismo, etc...) e crítica dos novos padrões sociais e mentais do homem moderno (daí a crítica do individualismo e da imanência); além disso, percebe-se que, de Gregório XVI, passando pelo Concílio Vaticano I e mesmo após Pio X, a luta contra o moderno, a novidade e este novo mundo continua, grosso modo, até as portas do Concílio Vaticano II. Daí advém a percepção de que compreender os sujeitos histórico que são católicos neste período de transição desponta como tarefa complexa, visto o

---

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*.

movimento de constante tensão interna e externa, mesmo entre os ditos leigos. Essa tensão também demonstra dois pontos: (1) a necessidade de perceber como esse processo se deu de forma transnacional e (2) a possibilidade de, ao analisar casos exemplares, perceber e alocar os posicionamentos do sujeito histórico sem retirar dele mesmo sua historicidade própria e, dessa forma, a possibilidade de compreensão e ressignificação da tessitura social; este é um problema complexo, que não cabe aqui responder mas, como aporia, visitar e tê-lo em destaque: nem só os sujeitos, em sua individualidade, moldam a história, nem são determinados aprioristicamente por ela. O catolicismo deste período tratado é um belo exemplo disto.

## 2.5. O advento do secularismo e a rejeição da metafísica

Observou-se, ao decorrer deste capítulo, a constante tensionalidade existente entre o catolicismo e o advento da Modernidade no Ocidente europeu. Este processo ocorreu pluralmente, no bojo de uma instituição que não pode ser lida nem como totalmente antimoderna, nem como defensora dos novos tempos. Na realidade, a forte tendência antimoderna no corpo institucional do catolicismo viveu, na passagem dos séculos, concomitante a diminutas concessões feitas pelos setores mais intransigentes do clero aos ares profícuos do mundo moderno. Essas concessões, quase imperceptíveis, estariam ligadas, segundo Braudel (1998), ao caráter estrutural do catolicismo como instituição religiosa plurissecular, base cultural do mundo ocidental. Braudel, mencionado por Caldeira, aponta que

Essa leitura da Igreja do século XX e do concílio Vaticano I apóia-se na idéia de que a Igreja, como uma instituição religiosa e ligada à camada estrutural-cultural do mundo ocidental e de sua constituição, desenvolve-se no tempo lento, na longa duração, transformando-se e reconstruindo-se de maneira quase imperceptível. Assim sendo, um evento como o Vaticano II “liga-se, livremente ou não, a toda uma corrente de acontecimentos, de realidades subjacentes, e impossíveis, parece, de destacar desde então uns dos outros” (Braudel *apud* Coppe Caldeira, 2007, p. 88-89).

A característica camaleônica da Igreja está devassada, no século XX, por um paralelismo entre a insistência pela crítica do mundo moderno e pela instrumentalização do aparato de novidades para a serventia retórica da própria instituição religiosa, não

desvinculada totalmente do espírito combativo presente na efetiva ação política papal em meados do século XIX.

Como exemplifica Caldeira, alguns papados do novo século viriam trazer elementos transfigurados das duas possibilidades narrativas. Bento XV, por exemplo, reiterou uma visão crítica da modernidade, mas trouxe um novo clima de tolerância, manifesto pela presença de novos movimentos litúrgicos, leigos e teológicos, com elementos para a participação dos fiéis, além da formação de um clero autóctone, observável na encíclica *Maximum Illud*, de 1919 (Caldeira, 2007, p. 81).

Pio XI, por sua vez, fortalece ativamente a atividade sensória via Santo Ofício, em questões de exegese bíblica e faz duras críticas ao comunismo por meio da encíclica *Divini Redemptoris* (1937) e, por outro lado, desenvolve importantíssimo papel frente ao processo de modernização da Igreja, com a fundação da Rádio Vaticano, além do fortalecimento do movimento leigo, com a fundação da Ação Católica (Caldeira, 2007, p. 81).

Pio XII, na encíclica *Summi pontificatus* (1939), retoma o tom antimoderno, condenando a Segunda Guerra Mundial como resultado do afastamento dos povos em relação a Jesus Cristo e sua Igreja; concomitantemente, retoma formas de modernização ao aceitar a legitimidade do Estado Moderno e a separação entre as esferas civis e religiosas (Caldeira, 2007, p. 81-82). Curioso fato decorreu desta abertura política eclesial: em fevereiro de 1953, Leonard Feeney, um dos rigoristas, é excomungado. Feeney, padre jesuíta, ensaísta e poeta norte-americano defendia que o batismo de sangue e de desejo eram inúteis, sendo impossível a um não católico galgar a salvação. Neste caso, observa-se uma peculiar reação da Santa Sé, condenando alguém por afirmar claramente que ninguém se salva a não ser pelo caminho da Igreja Católica Romana (Caldeira, 2007, p. 813-84).

Observa-se, deste modo, que o mundo católico cruzou a passagem do século XIX e manteve durante o século XX a constante tensão de lidar com o advento das forças modernas. Esta modernidade traz consigo duas questões intercambiáveis: em primeiro lugar, o advento de uma sociedade em que a religião cumpre apenas um papel entre os vários enquadramentos de conhecimento ou instâncias particulares da vida social (daí a citada separação das questões religiosas e das questões civis) e, dessa forma, perde o caráter centralizador da tessitura social e da imagética coletiva, estando restrita a um plano equivalente a um conjunto de outros planos e explicações possíveis (as ciências modernas, por exemplo).

Em segundo lugar, mas não menos importante, a possibilidade de um indivíduo que não esteja moldado por nenhum critério ético relacionado a uma instância superior, seja hierarquicamente material ou cosmológica; um indivíduo que, dentre um conjunto de

possibilidades, não necessita de uma Salvação, pode cultivar uma pluralidade de religiões, amalgamar concepções ou mesmo escolher não acreditar em nada, negar toda ou qualquer possibilidade de existência de uma ou mais divindades e de influência sobrenatural no mundo; este indivíduo de possibilidades aduz um fato essencial da modernidade: a rejeição da metafísica como sistema incapaz de contemplar a subjetividade do homem frente ao novo mundo industrial, do dinheiro, das máquinas e das Grandes Guerras. Como observa Ortega y Gasset (2003)

As cidades estão cheias de gente. As casas cheias de inquilinos. Os hotéis cheios de hóspedes. Os trens, cheios de viajantes. Os cafés, cheios de consumidores. Os passeios, cheios de transeuntes. As salas dos médicos famosos, cheias de enfermos. Os espetáculos, desde que não sejam muito extemporâneos, cheios de espectadores. As praias, cheias de banhistas. O que antes não era problema, começa a sê-lo quase de contínuo: encontrar lugar (Ortega y Gasset, 2003, p. 18).

Nesse contexto, o filósofo espanhol alinha o termo “homem – massa”. Para ele, as transformações no continente europeu e a dimensão do homem médio transformado e aglutinado em amontoados massivos estaria ligada a um processo de rejeição, por parte da maioria, em relação ao estatuto de hierarquização de uma minoria. Formula duas rubricas: primeira, as massas exercitam hoje um repertório vital que coincide, em grande parte, com o que antes parecia reservado exclusivamente às minorias; segunda, ao mesmo tempo as massas tornaram-se indóceis diante das minorias; não as obedecem, não as seguem, não as respeitam, mas, pelo contrário, as puseram de lado e as suplantam (Ortega y Gasset, 2003, p. 22). Nesse sentido, o homem massa seria um homem hermético, que não está aberto de verdade a nenhuma instância superior (Ortega y Gasset, 2003, p. 14).

Assim, compreende-se como elemento da modernidade o processo de criação de possibilidades de autonomia do indivíduo frente às condições outrora impostas pelo Antigo Regime e pelas forças centenárias da aristocracia. Influenciado pela Reforma Protestante, pelo Humanismo Iluminista e pelo desenvolvimento socioeconômico capitalista, o mundo moderno traz consigo o próprio desenvolvimento da consciência do indivíduo como autor da realidade. Segundo Silva (2016), as alterações podem ser de ordem objetiva (no que diz respeito ao contexto histórico/social/cultural, como, por exemplo, a reclusão da religião no espaço público e a laicização dos Estados) e no âmbito subjetivo, ou seja, na consciência individual e na forma de crença (Silva, 2016, p. 304). A este processo dá-se o nome de secularização.

A utilização do termo remonta ao contexto político-jurídico das guerras religiosas europeias do século XVII, quando se utilizava o termo *séculariser* para definir a expropriação e entrega de territórios da Igreja Católica aos príncipes e igrejas reformadas como condição para a Paz de Westfália (Silva, 2016, p. 305). Posteriormente, o termo foi ressignificado para o sentido de oposição entre o celeste e o terreno, sagrado e profano, cristão e pagão (Silva, 2016, p. 306). Pode assumir também a perspectiva do rompimento entre o indivíduo e as instâncias religiosas, o universo simbólico de cosmovisão sagrada e com a primazia da religião na definição da realidade (Silva, 2016, p. 304).

Casanova, mencionado por Silva (2016), define a secularização a partir de três pontos: (1) ‘Secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas’; (2) ‘Secularização como declínio das crenças e práticas religiosas’; e (3) ‘Secularização como marginalização da religião para a esfera privada’ (Silva, 2016, p. 306). Contudo, observa-se que não há necessariamente um consenso na definição do conceito. Valmor Bolan (1972) aponta três características indispensáveis para a compreensão do processo de secularização: a objetivação da natureza, ou seja, a destituição dos aspectos sobrenaturais do universo; o aumento da racionalidade e a privatização e perda de legitimação do sistema religioso tradicional (Bolan *apud* Silva, 2016, p. 306). Os diferentes enfoques demonstram que não há um consenso entre os teóricos sobre a temática da secularização.

Segundo Silva, dois importantes pontos produzidos pelo processo de secularização, de natureza objetiva e que demonstraram significativa alteração no contexto social moderno, são a laicização do Estado e o pluralismo religioso. A laicização correspondeu à passagem de um Estado confessional para um Estado leigo, legando às instâncias religiosas o espaço da vida privada e familiar; desse modo, houve uma separação jurídica entre Estado e Igreja, tratando de objetivar a autonomia daquele frente às instituições religiosas (Silva, 2016, p. 307). O pluralismo religioso caracterizou-se pelo relativismo dos sistemas de valores religiosos e suas interpretações, sendo estes valores descanonizados, criando um “mercado religioso de possibilidades” (Silva, 2016, p. 308). Dessa forma, longe de ser apenas um processo no âmbito religioso, a secularização constituiu-se de uma própria reconstituição do indivíduo e das sociedades a partir de novas bases, novas estruturas, ideologias e cosmovisão (Silva, 2016, p. 308-309).

Segundo Silva, o progresso e a modernidade trouxeram o desenvolvimento de uma miríade de fatores, tal como a ciência, a política, os meios de informação e transmissão de conhecimento que levantaram questões e possibilidades para as quais a religião não consistia mais em fonte primária de sentido e significado, sendo o indivíduo afetado subjetiva e

objetivamente, reconhecendo que há outras fontes de conhecimento e sentido para além do conhecimento religioso (Silva, 2016, p. 310). Nesta polarização da religião para o campo privado/existencial do indivíduo, a secularização é evidenciada pelo direcionamento racional deste indivíduo frente à vida cotidiana, baseada na razão e no empirismo, permanecendo religioso na sua constituição antropológica, mas não sob a dependência legitimadora da religião (Silva, 2016, p. 313-314). O homem moderno não suporta a estagnação sobre a tradição (Silva, 2016, p. 311).

De acordo com Mariano (2003), a separação Estado – Igreja e a moderna secularização do Estado propiciaram profundas mudanças no campo religioso. Para ele, a separação desmantelou o monopólio religioso, erodindo ao menos parcialmente as prerrogativas de que a religião oficial usufruía em função de sua aliança política com o Estado, resultando na garantia legal de liberdade religiosa, a tolerância religiosa e a proteção do pluralismo religioso. Dessa forma, o Estado escolheu amparar legalmente a liberdade dos indivíduos de escolherem voluntariamente qual fé professar e o exercício livre de variados grupos religiosos (Mariano, 2003, p. 2).

Segundo Giddens (1991), a modernidade, pode ser compreendida como o estilo e costume de vida e organização social que emergiu na Europa a partir do século XVII e que teve sua esfera de influência mais ou menos global (Giddens, 1991, p. 8). Para o autor, os modos de vida produzidos pela modernidade se desvencilharam dos modos de vida tradicionais de maneira sem precedentes, em duas possibilidades: na extensionalidade e na intencionalidade. No plano extensional, observa o estabelecimento de formas de interconexão social que cobrem o globo; no plano intencional, as alterações nas formas mais íntimas e pessoais da existência cotidiana, trazendo, no diminuto período de três ou quatro séculos mudanças tão dramáticas e abrangentes tal como não antes vistas (Giddens, 1991, p. 10-11).

Para o autor, a identificação das discontinuidades que separam as sociedades tradicionais das instituições sociais modernas possui diversas características. A primeira é o ritmo de mudança nítido e a modernidade como era do movimento, ou seja, dinâmicas aceleradas e rapidez de mudanças extremas frente aos sistemas pré-modernos. A segunda, a interconexão de transformações sociais acontecendo virtualmente sobre toda a superfície da Terra. Em terceiro lugar, a natureza intrínseca das instituições modernas, sendo inaugurais em seu campo de atuação. Segundo o autor

Algumas formas sociais modernas simplesmente não se encontram em períodos históricos precedentes — tais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a

completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado. Outras têm apenas uma continuidade especiosa com ordens sociais pré-existentes. Um exemplo é a cidade. Os modernos assentamentos urbanos frequentemente incorporam os locais das cidades tradicionais, e isto faz parecer que meramente expandiram-se a partir delas. Na verdade, o urbanismo moderno é ordenado segundo princípios completamente diferentes dos que estabeleceram a cidade pré-moderna em relação ao campo em períodos anteriores (Giddens, 1991, p. 12).

A discussão sobre a secularização vem tomando contornos diversos, principalmente com o advento do século XXI. Segundo Berger (2001), a teoria da secularização tratada em trabalhos dos anos 1950-1960 teria sua raiz/ideia central no próprio Iluminismo: a modernização levaria necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas, o que, para Berger, seria a própria questão de sua suposta erosão, pois não previu o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização (Berger, 2001, p. 10). Defende também que secularização em nível societal não estaria necessariamente vinculada à secularização em nível de consciência individual.

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada (Berger, 2001, p. 10).

Dessa forma, enquanto o Iluminismo tendeu a observar a secularização como um processo positivo, pessoas religiosas ligadas mesmo a crenças tradicionais e ortodoxas salientam o vínculo da modernidade com a secularização e erigiram a primeira como inimigo a ser combatido sempre que possível (Berger, 2001, p. 11). Exemplo claro disto foi a reação da Igreja Católica tratada no começo deste capítulo, que apresentou inicialmente uma rejeição militante e desafiadora tendo como ápice o Concílio Vaticano I e a proclamação solene da infalibilidade papal e a concepção imaculada de Maria (Berger, 2001, p. 12).

Alguns desenvolvimentos de impulsos conservadores ao redor do mundo fazem a teoria da secularização, pelo menos parcialmente, entrar em descrédito em relação a esta característica teleológica, mesmo profética, de derrocada da religião frente ao progresso da moderna sociedade. Berger exemplifica, citando os frutos do impulso conservador na Igreja Católica sob João Paulo II, recebidos entusiasticamente em países não ocidentais; com o desmembramento da União Soviética, houve também notável crescimento da Igreja Ortodoxa na Rússia, além de grupos judeus que mais crescem, tanto em Israel como na diáspora, serem

de judeus ortodoxos. Houve também surtos de crescimento de religião conservadora e todas as outras grandes comunidades religiosas – islamismo, hinduísmo e budismo – assim como movimentos de renascimento em comunidades menores (xintoísmo no Japão e sikhismo na Índia), o que demonstram, ao menos, que a contrassecularização é um fenômeno tão importante quanto a própria secularização (Berger, 2001, p. 13).

No entanto, Berger também observou que um polo excepcional em relação à contrassecularização é a Europa, mais especificamente a Europa em sua parte ocidental.

Na Europa Ocidental, principalmente, a velha teoria da secularização parece estar valendo. Com uma crescente modernização, ocorreu um aumento nos principais indicadores de secularização, tanto em relação às crenças expressadas (em particular aquelas que se poderia chamar de ortodoxas em termos protestantes ou católicos) como, dramaticamente, em relação ao comportamento eclesial – comparecimento a celebrações, adesão a códigos de comportamento pessoal ditados pela igreja (em particular quanto à sexualidade, à reprodução e ao casamento), recrutamento do clero. Esses fenômenos, há muito observados nos países do norte do continente, rapidamente incluíram o sul após a II Guerra Mundial. É assim que a Itália e a Espanha experimentaram um rápido declínio da religião institucional. Igualmente na Grécia, desmentindo os católicos conservadores que pretendiam que o Vaticano II teria provocado esse declínio. Existe hoje uma euro-cultura massivamente secular e o que ocorreu no sul pode ser descrito (ainda que não explicado) pela invasão desses países por aquela cultura. Pode-se com fundamento predizer que haverá desenvolvimentos semelhantes na Europa Oriental, precisamente segundo o grau de integração dos países do Leste à nova Europa (Berger, 2001, p. 16).

Em contrapartida, Barrera Rivera (2002) teoriza que o indiscutível crescimento religioso contemporâneo não constitui uma negação da secularização nem um retorno à época da heteronomia da religião. Ao contrário, o enfraquecimento das tradições implica uma proliferação de opções religiosas, resultado do declínio dos compromissos religiosos (Barrera Rivera, 2002, p. 2). Segundo o autor, o estudo da religião na modernidade faria um mal ao negar a secularização, pois implicaria uma negação da própria modernidade (Barrera Rivera, 2002, p. 2).

Ao analisar a etimologia dos conceitos “secular” e “leigo”, observa que a expressão latina *saeculum* significa, em sentido figurado, algo que se repete regularmente, ou seja, ordinário, não extraordinário, mundano. Daí “secular” servir para distinguir-se dos votos monásticos, em cujo caso vive-se afastado do mundo (Barrera Rivera, 2002, p. 4).

Percebe-se que o processo de secularização seria, então, o processo inverso ao de sacralização, pois, onde não há estado sagrado, não há o que secularizar. Este sentido de secularização implica a ideia de retrocesso ou perda do espaço religioso, num sentido dinâmico de confronto do sagrado, que recua progressivamente; o confronto da ciência contra a religião, do conhecimento contra o mistério (Barrera Rivera, 2002, p. 4).

Depreende então os conceitos de laicização e secularização: o primeiro, relativo ao enfoque institucional, enquanto que o segundo correspondente ao enfoque cultural.

A laicização institucional é a perda de exclusividade da instituição eclesial. Na Europa da Idade Média, a igreja aparecia como uma instituição globalizadora. Outras instituições embrionárias desenvolveram-se e autonomizaram-se aos poucos; assim, a medicina e a escola. O trabalho, que se institucionalizou na empresa, escapou em forma significativa – desde os inícios da industrialização – aos critérios de ordem religiosa. A partir de então, a Igreja não foi mais que uma instituição entre outras. Mas, é necessário falar de “igrejas”, pois essa fragmentação institucional caminhou simultaneamente para o pluralismo religioso. A Igreja continuou tendo uma função reconhecida na vida social, mas não podia mais pretender determinar outras instituições (Barrera Rivera, 2002, p. 9).

É este processo de secularização que levou a Igreja a reconsiderar seu papel frente aos novos tempos, se reinventando frente a uma sociedade cada vez mais secularizada e descristianizada, como forma de pensar estratégias de realocação frente ao imaginário moderno. Segundo Böckenforde, citado por Caldeira, pode-se apontar os seguintes traços dessa sociedade que a Igreja do século XIX compreendeu como inimiga:

(...) a comunidade política não se apresenta como um mundo unitário político-religioso, o qual tem como fundamento vinculante uma determinada religião; a laicidade da ordem político-social, determinada por uma antropologia individualista, sendo assim o indivíduo o centro da ordem social e política; o princípio da igualdade jurídica como elemento fundamental da nova ordem; o processo econômico-industrial que se funda sobre a divisão do trabalho e que se orienta ao mercado; a organização política como a única que tem o poder em criar o direito, colocada em lugar superior à qualquer instituição; o processo político e social deve ser submetido à marcha em direção à racionalidade (uma razão livre, não orientada para um reino dos fins, mas que coloca autonomamente seus próprios objetivos), à organização superior, à cientificização; a ideia de um progresso contínuo, uma sociedade em evolução (Böckenforde *apud* Coppe Caldeira, 2013, p. 42-43).

Da reação frente aos elementos modernos acima citados, nasce uma sensibilidade antimodernista e intransigente. Vale lembrar que a liberdade religiosa foi tema profícuo nos debates ao decorrer do século XIX, dos quais se observa o afastamento da positivação do direito do chamado direito natural, tendo como pano de fundo a defesa dessa liberdade e a desnaturalização da verdade religiosa como fundamento da ordem social (Coppe Caldeira, 2013, p. 46-47). Dessa forma, a tensão estaria no fundamento da crítica eclesial à modernidade; esta crítica defenderia o primado da verdade sobre a liberdade, sendo a última pensada como uma liberdade ordenada a um fim existente, que seria a de adotar a fé verdadeira e seguir o destino religioso e moral do homem. Nessa doutrina, quem tem direito é a verdade, não o homem (Coppe Caldeira, 2013, p. 49).

A crítica ao naturalismo engloba também a própria crítica ao racionalismo, ou ao pressuposto de que a ciência dissiparia a ignorância geradora de crenças e comportamentos irracionais (a religião, o mito, a imaginação) e traria a autonomia do indivíduo como legislador da própria vida (Prado, 2011, p. 2). Observa-se que, nas sociedades modernas, o sobrenatural, como realidade composta por sentido, está ausente ou distante dos horizontes da vida cotidiana de um grande número de pessoas (Berger, 1973, p. 19). Segundo Prado (2011), a modernidade traz consigo sua própria crise, por buscar a autonomia do indivíduo, o que gera um vazio social, o que, para Giddens, se caracterizaria como uma cultura do risco, que introduz parâmetros pouco ou inteiramente desconhecidos pelas épocas anteriores. O risco pode ser sentido em todo mundo, como exemplifica: catástrofes ambientais, exclusão social, marginalização, colonialismo moderno, entre outros (Prado, 2011, p. 3-4). Dentro desta visão de mundo marcada pelo avanço da globalização, a autora observa a tendência para o desenraizamento ou desculturalização, perda de sentido de identidade cultural ou queda do nível de identificação simbólica, sendo os aspectos culturais, sociais e religiosos que formam a identificação que o homem apreende para si (Prado, 2011, p. 5).

A este processo, nos âmbitos sociais e psicológicos, pode-se chamar de *morte do sobrenatural*, uma profunda crise teológica no advento da modernidade. Segundo Genciano Jr. (2017), o protestantismo foi o segmento religioso que vivenciou mais intensamente esta crise, sendo o pensamento protestante aquele que abriu espaço para o espírito da modernidade e desempenhou papel significativo para a própria gênese do mundo moderno (Genciano Jr, 2017, p. 72). Este processo parece estar relacionado, em grau maior ou menor, à virada da forma tal como o homem ocidental age sobre o mundo e sobre si mesmo. Segundo Zilles

De observador da natureza e dos acontecimentos o homem passa a ver-se como transformador. Indaga, para além do que já é, do possível. Se, na Antiguidade, ele considerava verdadeiro o pensar de acordo com o que existe na realidade, nos tempos modernos inverte sua postura, dizendo que “aquilo que pode pensar, também poderá realizar”. Passa a interessar-se sempre mais por aquilo que ainda poderá vir-a-ser (utopia) (Zilles, 2008, p. 38).

Para Zilles, o Iluminismo se constituiu como um ato de fé na razão humana, pressupondo que a ignorância e o erro são a única causa dos males – dentre os quais, destaca a superstição, por corromper a razão em sua raiz (Zilles, 2008, p. 38). No bojo da crítica da superstição está a própria crítica a qualquer autoridade política instituída que tenha seu fundamento por meio da tradição religiosa, pois o pensamento racional questiona todo tipo de autoridade, inclusive a de Deus (Zilles, 2008, p. 38). Dessa forma, a religião é relegada às

margens do mundo e do pensamento, pois foi considerada irrelevante por se ocupar de questões imensuráveis e imperceptíveis. Dessa forma, o Iluminismo tentaria eliminar o elemento transcendente no pensamento (Zilles, 2008, p. 38).

Voltaire constituiu-se como importante crítico da religião e, em especial, dos filósofos metafísicos. Segundo Vianna, o filósofo ironizava a pretensão da busca das origens, pois, além de serem necessariamente inacessíveis à mente humana, não teriam nenhum efeito prático para suas coisas cotidianas, quase sempre resolvidas pelo repertório de hábitos e costumes (Vianna, 2004, p. 132).

Não se trata, logicamente, de um libelo contra o progresso do conhecimento ou da instrução, mas de uma tentativa de usar o bom senso para delimitar claramente uma esfera para o conhecimento sobre a qual efetivamente o homem poderia ter domínio e desenvolver. Nesse sentido, Voltaire está inserido no processo de secularização do conhecimento e da busca iluminista do progresso científico. Por isso, de forma irônica, Voltaire faz um convite para que o homem desenvolva um saber prático, aplicável à vida (Vianna, 2004, p. 132).

Para Voltaire, as definições a respeito da divindade são objeto da fé, e não da filosofia, criando uma cisão entre o conhecível e a causa primeira das coisas, que teriam um abismo intransponível, que é a própria ignorância – ou seja, a incognoscibilidade. Nesse sentido, a verdade não existiria como instância definitiva do conhecimento, estando as pessoas livres do dogma ou da autoridade (Vianna, 2004, p. 134).

Com o ideal filosófico de ignorância em relação à metafísica, Voltaire consegue expressar a chave sempre aberta do conhecimento do contexto da modernidade, demonstrando uma reflexividade criativa para o progresso do saber. Ao livrar sua mente de qualquer pretensão metafísica, Voltaire imagina um filósofo inserido numa perpétua transcendência circunscrita ao que é cabível ao humano. É somente em relação ao homem que faz sentido falar em progresso do conhecimento (Vianna, 2004, p. 134).

A metafísica, que tem como seu objeto o Ser e se constituiu como ciência dos fundamentos, foi alvo de críticas na Modernidade pela sua busca para além da experiência imediata e possível. Zilles demonstrou que emerge no pensamento europeu uma crise de consciência, motivada pelas mudanças sociais, políticas e religiosas decorrentes da *Aufklärung* alemã e do Iluminismo francês. Esta crise está pautada no questionamento da tradição e da autoridade. Como observa o autor, em Rousseau há um profícuo exemplo da crítica aos regimes tradicionais e às aristocracias centenárias: o filósofo francês contesta a velha ordem ao declarar que, em toda parte, todo homem nasce livre (Zilles, 2019, p. 109). É nesse contexto que os representantes da velha ordem se identificam como cristãos (defensores

do direito divino) e os “iluminados” pela razão como anticristãos (defensores do direito natural) (Zilles, 2019, p. 110).

É evidente que os esclarecidos não conseguiram libertar-se totalmente de suas raízes no passado medieval. O Ser passa a ser substituído pela razão e pelo ter. A razão foi erigida em novo dogma. O Deus tradicional transformou-se em supremo arquiteto do universo; a doutrina cristã sobre o pecado original foi substituída pela teoria da bondade original da natureza humana; a caridade pela filantropia e pelo humanitarismo. Mitos antigos cederam lugar a novos, como o mito do progresso continuado sem fim, da onipotência da razão etc (Zilles, 2019, p. 110).

A metafísica, relegada a segundo plano, foi posta como avessa ao empirismo. Ao mesmo tempo, representou um passado longínquo, medieval<sup>30</sup>, dito como supersticioso, dogmático e limitador das potencialidades humanas. Segundo Teixeira (2006), esta mentalidade é antiga: o próprio projeto iluminista, que vê no pensamento a possibilidade de emancipação do homem por meio da liberdade do sujeito individual, é fruto de uma base centenária – já no século XVII, a ciência moderna agrega, na cultura ocidental, o mito da razão que funda a confiança no progresso indefinido do homem e na possibilidade de sua autolibertação (Teixeira, 2006, p. 3). Este esforço aderiu à necessidade de pensar a própria inexistência de valores absolutos que fossem alternativos à razão mesma, sendo o ponto culminante deste processo a própria captura da ciência pela técnica, ou seja, a própria raiz do progresso científico como fundador das ciências modernas e da natureza e seu algôz.

Este fio condutor que encontra suas raízes no Iluminismo será responsável pela fundação e pelo desenvolvimento das ciências modernas da natureza. O homem ocidental construiu o próprio mundo por meio da técnica e da manipulação das coisas. As coisas reduzidas à manipulação tornam-se passivas; privadas de independência e consistência própria, em outras palavras: privadas de “ser”. A atitude diante das coisas e do mundo leva o homem a tornar-se ele mesmo mercadoria (Teixeira, 2006, p. 3).

Dessa forma, a Modernidade apregoou suas armas contra a metafísica, contra a religião e o pensamento transcendente. Segundo Teixeira, num mundo que se tornou “adulto”, uma religião fundamentada metafisicamente e individualisticamente é incapaz de dar conta do real e significá-lo na sua busca de sentido (Teixeira, 2006, p. 8).

De maneira similar, Eliade observou a clara diferenciação entre os homens modernos e os homens pré-modernos (ou homens para os quais a religião cumpre a função centralizadora da tessitura social); para estes dois grupos deu o nome, respectivamente, de homem

---

<sup>30</sup> De acordo com Dawson (1929), os homens estavam “revoltados contra a cultura medieval não em termos religiosos, mas por ser alienada e incivilizada. Eles entraram numa cruzada para libertar o mundo Latino do jugo do barbarismo Gótico.” (Dawson, 1929, p. 140-141. Tradução nossa.)

arreligioso e *homo religiosus*. Enquanto o *homo religiosus* acredita que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende o mundo e que se manifesta nele, sacralizando-o, o homem arreligioso nega a transcendência, aceita a relatividade da “realidade”, e chega até a duvidar do sentido da existência (Eliade, 1992, p. 97). Para o autor, são as sociedades modernas europeias que inauguram o pleno desenvolvimento deste último, que se reconhece como sujeito pleno da História, não aceitando nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, fazendo a si próprio na medida em que dessacraliza a si próprio e ao mundo (Eliade, 1992, p. 97-98).

O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tomará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus. (...) Mas o homem a religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constituiu-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a “Natureza” é o produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem a religioso se constitui por oposição a seu predecessor, esforçando-se por se “esvaziar” de toda religiosidade e de todo significado trans humano. Ele reconhece a si próprio na medida em que se “liberta” e se “purifica” das “superstições” de seus antepassados. Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado: É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser (Eliade, 1992, p. 97-98).

Dessa forma, nesta tensa relação sacralização – dessacralização, ou melhor, na relação do homem moderno com a secularização, observa-se a necessidade de pontuar as questões acima postas, e perceber a importância da temática religiosa na Modernidade. O homem, quer seja pela ciência, quer seja pelo progresso, não a aboliu totalmente. Tal como o homem arreligioso lutou bravamente contra as correntes milenares do sagrado, estando acorrentado às possibilidades do seu tempo. Mais importante ainda, ser cristão e ser católico, neste período de transição, configurou uma constante interlocução com as veias pulsantes do mundo moderno, do pensamento iluminado, do progresso e mesmo da afronta contra o Sagrado.

Contudo, como bem apontou Berger, assumir apenas um mundo secularizado não torna possível perceber a contraproposta, os movimentos “antisseculares” que tiveram gênese no mundo Ocidental; Para o caso inglês, tratar-se-á, no próximo capítulo, deste movimento na literatura, em especial na literatura fantástica: primeiro, a ligação da teoria literária e de

proficuos autores insulares frente à crítica do mundo industrial/técnico; segundo, a construção da chamada Geração de 30, um conjunto de autores cristãos de literatura fantástica que se agremiavam para a produção de uma literatura cristã; por fim, a própria construção teórica de J.R.R. Tolkien, que fez confluir os elementos da literatura fantástica com a filosofia cristã; vale pensar essa geração de autores, no bojo de um frenético mundo de transformações, que escolheram repensar o seu próprio tempo pelas lentes focais do cristianismo.

### 3. O FANTÁSTICO E A MODERNIDADE

#### 3.1. O fantástico e a teoria

A tentativa de tratar sobre qualquer um dos livros ou manuscritos ficcionais elaborados pelo professor, filólogo e escritor inglês J.R.R. Tolkien encontra, primeiramente, um “problema”, ou melhor, a necessidade de uma adequação inicial: a questão da conceituação literária. Michael White, que escreveu uma biografia sobre o autor, nomeou-o de “O Senhor da Fantasia” – em clara alusão ao seu maior sucesso, *O Senhor dos Anéis*, lançado em 1954. Não há termo mais preciso quando se refere ao escritor inglês: a densidade da trama, a profundidade do conteúdo ficcional e a pluralidade de possibilidades em suas obras são fruto de intenso trabalho de escrita, revisão e apelo imaginativo. O termo fantasia, desta forma, remete principalmente à palavra *fantástico* que, dependendo do teórico, pode ser considerado tanto gênero quanto modo literário.

Para ambientar o leitor deste trabalho no cenário intelectual que permeia a produção das narrativas tolkianas, será esclarecida, de maneira panorâmica, a própria ideia de uma literatura fantástica, tal como esta conceituação é sugerida por vários autores, mas tendo em vista um elemento central: a sublevação das possibilidades de uma compreensão total do mundo e dos fenômenos por parte do racionalismo que, ao se ver impossibilitado de tudo explicar, recorre ao insólito, ao (sobre) natural. Esta visão, veremos, é paradoxal, pois é no esteio do ápice das consequências do racionalismo moderno que viria a surgir a “era de ouro” da literatura fantástica. Afinal, do que se trata a especificidade desta narrativa?

A literatura fantástica foi amplamente teorizada durante pelo menos 200 anos, principalmente a partir do século XIX. Seguindo a padronização de Camarani (2014), pode-se tratar os teóricos em três grupos: os precursores – primeiros a teorizarem sobre o fantástico, nos fins do século XVIII – os fundadores (aqueles indispensáveis para qualquer teoria posterior sobre este tipo de narrativa) e os que fizeram evoluir a teoria. Apresentaremos alguns destes autores para demonstrar que, mesmo na teoria, é patente a dicotomia entre natural e sobrenatural. Assim como afirma Camarani, a narrativa fantástica estabelece uma oposição entre as instâncias do real e do sobrenatural, que promove a incerteza em relação aos seus fenômenos (Camarani, 2014, p. 7).

Tal como se convencionou delegar ao escritor Jacques Cazotte (1719-1792) a primeira manifestação concreta do fantástico, em *Le Diable amoureux* (O Diabo apaixonado), de 1772, os teóricos precursores abrangem basicamente intelectuais franceses, sendo um dos primeiros pensadores o ensaísta Charles Nodier (1780-1844). Contudo, como se tratará posteriormente, tanto a produção literária quanto a produção teórica sobre o fantástico não ficaram restritas à França oitocentista (e muitos de seus teóricos também eram autores), além de as futuras teorias extrapolarem as primeiras questões dos precursores, acompanhando, obviamente, o esteio da produção literária que se estende até o século XX e continua contemporânea ao século XXI, com suas próprias temáticas, propostas, nuances e debates. Essa pluralidade de concepções já se manifestava claramente no conteúdo diverso dos primeiros textos, que oscilavam entre o romance gótico, a narrativa fantástica e o realismo mágico (Camarani, 2014, p. 7). Daí se depreende também que a teoria acompanha a produção literária; dessa forma, com o advento do século XX, o fantástico seria chamado de “contemporâneo” ou “neofantástico”.

Recuemos algumas décadas. Charles Nodier lançou, em 1830, um ensaio intitulado “*Du Fantastique en littérature*”. A perspectiva deste autor era, basicamente, a de esquematizar historicamente a imaginação do homem na manifestação literária, procurar como teve de proceder a imaginação do homem na escolha de suas primeiras fruições (Nodier, 1989, p. 19), retomando a história do espírito humano (ou da sua imaginação), dividindo-a em três etapas.

Para ele, na suposta forma primitiva de manifestação do homem, a primeira literatura foi gerada estética, ingênua e uma simples expressão das sensações, trocando as palavras pelas figuras, donde advém o objeto das primeiras poesias (Nodier, 1989, p. 20). O primeiro momento é aquele em que a humanidade está marcada pela poesia, que reflete as próprias sensações experimentadas pelos homens. Considera como uma expressão ingênua da sensação. “As primeiras criações literárias tinham, assim, como finalidade a descrição e a representação do mundo material por meio das sensações que despertavam nos espectadores.” (Camarani, 2014, p. 13-14).

Contudo, afirma o autor, o processo de transformação do objeto literário transmigrou do conhecido/palpável/sentido para o desconhecido, para as ciências contemplativas e para a religião. Dessa maneira, o homem volta atenção para as leis ocultas da sociedade, os segredos da organização universal; Da mesma maneira, a concepção do mundo espiritual teria centralizado o homem em si mesmo, ao mesmo tempo que o elevou para além dos limites materiais; essa reflexão sobre o universo está na própria gestação literária.

Como essas reflexões não seriam suficientes para captar e explicar os acontecimentos com os quais os homens se viam confrontados na vida ordinária, foi criada uma terceira etapa, chamada de mentira. Na mentira, para Nodier, reconhece-se a procedência da imaginação, um terceiro mundo, que seria o mundo fantástico.

A literatura puramente humana achou-se reduzida as coisas ordinárias da vida positiva, mas não havia perdido o elemento inspirador que a divinizou na primeira idade. Só que, como suas criações essenciais estavam feitas e o gênero humano as havia recebido em nome da verdade, ela se perdeu voluntariamente em uma região ideal menos imponente, mas não menos rica em seduções e, em suma, inventou a mentira (Nodier, 1989, p. 20).

Assim, o autor admite que a criação literária rompe as fronteiras do real, mas não inspirada por devaneios, e sim, por um esquema racional que possibilite o ato criativo. Como bem afirma, dessas três operações sucessivas, a da inteligência inexplicável que fundara o mundo material, a do gênio divinamente inspirado que adivinhara o mundo espiritual, a da imaginação que criara o mundo fantástico, compôs-se o vasto império do pensamento humano (Nodier, 1989, p. 20). Como bem aponta Camarani (2014), Nodier observa que, devido à impossibilidade do ser humano de captar todos os elementos para o conhecimento de um ambiente, cria-se o reconhecimento da existência do fantástico ou *superstant*, que não é regido por leis diferentes das que dominam o mundo positivo, mas por uma espécie de hiperbolização das leis positivas (Camarani, 2014, p. 15). Várias são as referências do autor para o que ele considera como fantástico: *As Mil e uma noites*<sup>31</sup>, um suposto céu mitológico povoado por Orfeu<sup>32</sup>, Linus<sup>33</sup>, Hesíodo<sup>34</sup>, as narrativas da *Ilíada* e da *Odisseia* e as aventuras fantásticas de Ulisses.

Para a própria autora, essas três etapas demonstram que o fantástico não provém de mentes “perturbadas, visionárias ou alucinadas, mas é oriundo do racional, do desenvolvimento da mente humana”. Daí outros críticos demonstrarem que o fantástico está ligado à representação do real, pois é justamente o desequilíbrio ou a perturbação das leis reconhecidas que determina essa modalidade literária. “Daí o real ser imprescindível para a compreensão do fantástico” (Camarani, 2014, p. 15).

---

<sup>31</sup> Coleção de narrativas populares do Oriente Médio e do Sul asiático compiladas ao árabe em meados do século IX.

<sup>32</sup> Personagem da mitologia grega, músico que viaja ao Hades (o submundo) em busca de sua amada, Eurídice.

<sup>33</sup> Na mitologia, irmão de Orfeu e preceptor de Hércules, lendário herói grego considerado como o mais forte dos homens.

<sup>34</sup> Poeta grego em atividade entre 750 e 650 a.C.

O crédito das reflexões de Nodier deriva na consideração da aparição do fantástico como resposta aos anseios de um público posterior à Revolução Francesa, fatigado de séculos de racionalismo e ávido por sensações e sentimentos (Camarani, 2014, p. 15). “Nodier é, de fato, um dos primeiros escritores a refletir sobre os novos gêneros, inclusive o fantástico, tratando-os como novas modalidades para a expressão da sensibilidade de uma época” (Camarani, 2014, p. 16).

Como aponta Batalha (2009), se, no século XVIII, desenvolveram-se os ideários dos filósofos do Iluminismo, baseados na razão, no progresso e na felicidade do homem, em oposição ao fanatismo – também é verdade, de acordo com Batalha, que este pensamento estava longe de ser homogêneo e coerente. Para testar isso, é importante analisar os escritores marginais em relação aos grandes debates políticos, além das manifestações populares, em que predominava a oralidade, mantendo vivas as práticas ancestrais e superstições, mesmo quando estas eram combatidas.

Instala-se uma rejeição à crença no caráter transcendente e imutável dos valores morais, estéticos e políticos que regem os homens e todas as “verdades” passam a ser relativizadas, pois elas estão agora postas sob suspeita. Embora seja o século da filosofia, da história e das ciências, os homens aspiram a uma verdade secreta que lhes traga respaldo para aquilo que desconhecem e que as verdades limitadas da ciência não conseguem satisfazer (Batalha, 2009, p. 2).

A relação paradoxal do Iluminismo com o conhecimento está posta com as doutrinas desenvolvidas pelos ilustrados. Mesmo com uma herança racional desde a Idade Média, não houve impedimento ao desenvolvimento do conhecimento, por parte dos parisienses, nas artes ocultas e no esoterismo. Em relação ao plano estético:

cabe reconhecer que o racionalismo iluminista significou um elemento desencadeador do repensar crítico de toda uma tradição literária, por sua recusa das normas estéticas até então inabaláveis. Isso levou a criação artística para a busca da inovação da forma e do sentido do fazer literário, abrindo caminho para a explosão do movimento romântico, sobretudo na Alemanha e, posteriormente, na França. Ora, em meio a uma multiplicidade de experiências literárias, surge o relato fantástico que as incorpora e delas se aproveita, através de novas combinatórias narrativas que suscitam o efeito de “estranhamento”, deslocando o “horizonte de expectativa” do leitor (Batalha, 2009, p. 2).

Esta multiplicidade de experiências literárias pode ser atestada pelo próprio apego autoral tanto ao que já se produziu, quanto ao que está registrado em narrativas orais provenientes dos longos ecos centenários das histórias e contos populares. O próprio Nodier também aponta momentos de sua memória, em que esteve na cidade de Jura, onde passava as

noites junto à lareira escutando as histórias de um amigo nonagenário. Observa-se como a própria concepção da obra fantástica é derivada de muitas questões, como, por exemplo, as influências do autor e mesmo essa aproximação com um tipo de oralidade proveniente das narrativas sobrenaturais da cultura popular.

Insistindo na necessidade de crença, poderíamos dizer que Nodier se afasta do fantástico-estranho que, de acordo com Todorov, levaria a uma explicação completamente racional, aceita sem dificuldade pelo mais cético dos leitores. Para Nodier, como foi apontado, a história fantástica verdadeira diz respeito, sobretudo, a dons milagrosos que certas pessoas “comprovadamente” possuem (Camarani, 2014, p. 22).

Assim como dialoga com os contos populares, com as narrativas orais passadas de geração para geração, o fantástico também é heterogêneo: é construído de formas variadas, em que, pelo transitar de autores, temáticas, momentos e sensações em relação ao leitor, abarca uma intensa polifonia. Guy de Maupassant (1850-1893), por exemplo, (d)escreve um fantástico interno, misterioso, inerente à alma humana: “Os loucos me atraem. Aquelas pessoas vivem em uma misteriosa terra de sonhos estranhos [...] Para eles o impossível não existe mais, o implausível desaparece, o conto de fadas torna-se constante e o familiar sobrenatural”<sup>35</sup>. Como bem constrói em um de seus contos, “Aparição”, “Ficou-me daquele dia uma marca, uma cicatriz do medo, compreendem? Sim, durante dez minutos fui vítima de um horrível pavor, e daí por diante uma espécie de terror permanente ficou na minha alma” (Maupassant, 2011, p. 36).

Maupassant retrata bem certos sentimentos de época, em especial, o apego ao passado e uma autoconsciência própria da modernidade, ou de alguns homens modernos que, afligidos pelas variadas transformações que aceleram a Europa oitocentista, recuam temerários aos idos de um período melhor, mágico, sublime. Tal como Nodier assinala o desenvolvimento do fantástico como signo de revigoramento de uma civilização gasta, Maupassant, no final do século, assinala seu fim (Camarani, 2014, p. 23).

Enfatiza a palavra “milagre” para chegar à conclusão de que não há mais mistérios: todo o inexplicável torna-se um dia passível de uma explicação. “Adeus, mistérios, velhos mistérios de velhos tempos, velhas crenças de nossos pais, velhas lendas infantis, velhas decorações do velho mundo [...]”<sup>36</sup> (Camarani, 2014, p. 23)

<sup>35</sup> Les fous m’attirent. Ces gens-là vivent dans un pays mystérieux de songes bizarres [...] Pour eux l’impossible n’existe plus, l’invraisemblable disparaît, le féérique devient constant et le surnaturel familier.” Tradução nossa. (Camarani, 2014, p. 22).

<sup>36</sup> “Adieu, mystères, vieux mystères du vieux temps, vieilles croyances de nos pères, vieilles légendes enfantines, vieux décors du vieux monde! [...]” Tradução nossa.

Ou seja, para Maupassant, quanto mais a fronteira do desconhecido é rompida pelo positivismo e pela industrialização, mais rápido é o outono do fantástico – fantástico este identificado com os velhos mistérios de outrora, velhas crenças e lendas infantis do velho mundo.

Se nos detivermos nas narrativas fantásticas do próprio Maupassant, tanto naquelas cuja inquietação advém ao personagem das vertigens da imaginação, como “Sur l'eau” ou “La peur”, quanto nas que provêm da loucura, tais quais “Le Horla”, “Lui?”, “Qui sait?”, comprovaremos a presença de eventos aparentemente inexplicáveis, mas possíveis quando decorrentes do medo ou da razão à deriva (Camarani, 2014, p. 26).

Outra definição vestibular sobre o fantástico provém do escritor Pierre-Georges Castex. Buscando traçar uma história da literatura fantástica no século XIX, define: “O fantástico, na verdade, não deve ser confundido com a narrativa convencional mitológica ou mágica, o que implica uma mudança de cenário em mente. Pelo contrário, é caracterizado por uma intrusão brutal de mistério na vida real.”<sup>37</sup> Dessa forma, observa-se como o fantástico, ao menos no século XIX, está intrincado na relação entre o real e uma violenta intrusão de um mistério, de um fenômeno ou acontecimento que escapa das potencialidades naturais daquela realidade. Daí que o próprio Castex distingue os elementos fantasiosos de narrativas lúdicas ou de paródias (aquelas construções feitas para o riso da plateia) e aquelas narrativas provenientes do gótico e do maravilhoso, tal como ocorre com a já citada obra de Nodier, *O Diabo Apaixonado*.

Tzvetan Todorov, um dos clássicos da teoria sobre o fantástico, bem define o gênero na seguinte preposição:

Chegamos assim ao coração do fantástico. Em um mundo que é o nosso, que conhecemos, sem diabos, sílfides, nem vampiros se produz um acontecimento impossível de explicar pelas leis desse mesmo mundo familiar. Quem percebe o acontecimento deve optar por uma das duas soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, de um produto de imaginação, e as leis do mundo seguem sendo o que são, ou o acontecimento se produziu realmente, é parte integrante da realidade, e então esta realidade está regida por leis que desconhecemos. Ou o diabo é uma ilusão, um ser imaginário, ou existe realmente, como outros seres, com a diferença de que rara vez o encontra (Todorov, 1981, p. 15).

Todorov chegou a esta conclusão ao analisar o enredo de *O Diabo Apaixonado*. No conto, Álvaro, o protagonista, vivencia a companhia de uma mulher, que ele suspeita ser o

---

<sup>37</sup> “Le fantastique, en effet, ne se confond pas avec l'affabulation conventionnelle des récits mythologiques ou des féeries, qui implique un dépaysement de l'esprit. Il se caractérise au contraire par une intrusion brutale du mystère dans le cadre de la vie réelle”. Tradução nossa. (Camarani, 2014, p. 31)

diabo ou um de seus súditos. A dúvida é marcante: quando questionada pelo rapaz, a mulher responde ser uma sílfide, criatura mitológica céltica e germânica que, *grosso modo*, pode ser traduzida como gênio do ar. Neste ponto, tanto o personagem quanto o próprio leitor, segundo Todorov, estão em dúvida em relação à veracidade dos fatos – não uma dúvida investigadora, mas um tipo de encantamento místico, em que a tessitura do real é solapada pela inexequibilidade do fenômeno.

Ou o diabo é um ser imaginário, uma ilusão, ou então existe realmente, como os outros seres vivos, só que o encontramos raramente. O fantástico ocupa o tempo dessa incerteza; assim que escolhemos uma ou outra resposta, saímos do fantástico para entrar num gênero vizinho, o estranho ou o maravilhoso. O fantástico é a hesitação experimentada por um ser que não conhece as leis naturais, diante de um acontecimento aparentemente sobrenatural (Todorov, 1981, p. 15).

Para Ceserani (2006), o grande mérito de Todorov teria sido o de chamar atenção dos estudiosos de todo mundo a um filão intacto da Modernidade, que é a literatura de modalidade fantástica; operação esta comparada, em importância, àquela realizada por Mikhail Bakhtin com o resgate da tradição de modo carnavalesco ou a de Northrop Frye em relação à legitimação do modo romanesco (Ceserani, 2006, p. 7). Na trilha de Todorov, muitos estudos teriam se desenvolvido em variados países, com diversas traduções literárias: de Gautier a Maupassant, de Dickens a Henry James, de Bécquer a Cortázar (Ceserani, 2006, p. 7). Essa recuperação literária demonstra e explicita as formas pelas quais foram definidos e estudados os mecanismos de operação de um modo literário que forneceu ao imaginário do século XIX a possibilidade de apresentar, eficazmente, seus momentos de inquietação, alienação e laceração (Ceserani, 2006, p. 7-8).

Para Ceserani, uma questão e dois contrapontos são necessários. Primeiro, a possibilidade de tratar o fantástico como um modo literário, ou seja, uma modalidade específica e autônoma, conjunto de procedimentos retórico-formais, comportamentos cognoscitivos e associações temáticas, articulações do imaginários historicamente concretas e utilizáveis por vários códigos linguísticos, gêneros artísticos e literários (Ceserani, 2006, p. 7-8). Em contraponto, duas tendências: a primeira de reduzir o fantástico a um campo específico de um gênero literário historicamente limitado a alguns textos e escritores do século XIX (a literatura fantástica do romantismo europeu); a segunda, uma visão de fantástico que tende a alargar suas fronteiras, pressupondo uma ampla medida de um campo supostamente sem limites históricos, num amálgama de produções literárias que vão do romanesco ao fabuloso, da *fantasy* à ficção científica, do romance utópico ao terror, do gótico ao oculto, do

apocalíptico ao meta-romance contemporâneo (Ceserani, 2006, p. 8-9). Ceserani critica essa tendência, além de discordar de uma teoria mecânica que coloca a realidade no extremo oposto da fantasia, relegando à última o *status* de irrealidade, ficção ou imaginação. Veremos, ainda neste capítulo, que é uma das discordâncias que Tolkien tem em relação a esta visão da fantasia: concebe-a como produto natural da subjetividade humana.

No terceiro capítulo de seu livro sobre o fantástico, Ceserani fundamenta alguns dos procedimentos formais e dos sistemas temáticos do modo literário. Vejamos alguns destes procedimentos de suma importância para a narrativa fantástica.

Primeiro, a posição de relevo dos procedimentos narrativos no próprio corpo da narração. Para Ceserani, desde o século XVIII as narrativas incorporaram a característica de explorar as múltiplas possibilidades da narração, com a reinvenção de vários estilos, tal como o romance epistolar, o romance de formação, o romance de viagem (Ceserani, 2006, p. 68). As possibilidades de retratar as experiências do narrador, os enredos, as peripécias e o envolvimento do leitor em relação aos personagens criou uma tendência que se estendeu por séculos: o gosto por contar casos e “aventuras” – citando, por exemplo, Hoffmann “As aventuras da noite de São Silvestre”; James “O amor por ‘um conto enquanto conto’”; Poe “Uma aventura sem paralelo de um certo Hans Pfaal” (Ceserani, 2006, p. 68). Dessa maneira, segundo Ceserani, a narrativa fantástica carrega consigo a ambiguidade da vontade e prazer em usar os instrumentos narrativos para atrair e capturar o leitor dentro da história, mas também o gosto de fazê-lo recordar sempre de que se trata de uma história/ficção. Vale lembrar o quanto estes elementos são aplicados na escrita de Tolkien.

Em *O Hobbit* (1937), há na sinopse da primeira edição

Se você gosta de viagens lá e de volta, para fora do confortável mundo ocidental, sobre a borda do Ermo, e em casa outra vez, e pode se interessar por um modesto herói (abençoado com um pouco de sabedoria e coragem e com uma considerável boa sorte), aqui está o registro de uma jornada assim e um viajante tal e qual. (...) Pois o Sr. Bilbo Bolseiro visitou várias pessoas notáveis; conversou com o dragão Smaug, o Magnífico; e esteve presente, muito de má vontade, na Batalha dos Cinco Exércitos. Isso é ainda mais notável, já que ele era um hobbit (Tolkien, 2019, p. 13).

O procedimento de narrar aventuras e instigar o leitor ao percurso do personagem está posto já nas iniciais da narrativa acima mencionada

Numa toca no chão vivia um hobbit. Não uma toca nojenta, suja, úmida, cheia de pontas de minhocas e um cheiro de limo, nem tampouco uma toca seca, vazia, arenosa, sem nenhum lugar onde se sentar ou onde comer: era uma toca de hobbit, e isso significa conforto (Tolkien, 2019, p. 29).

Este procedimento não é exclusividade de *O Hobbit*. Em outras produções de J.R.R. Tolkien observa-se a preocupação em narrar aventuras, a ambiguidade proposta por Ceserani entre a narração verossímil e a natureza ficcional do fantástico. Vejamos outras construções do autor.

Em *O Senhor dos Anéis*, introduz com um poema/profecia.

Três Anéis para os Reis-Elfos sob este céu,  
 Sete para os Senhores-Anões em seus rochosos corredores,  
 Nove para Homens Mortais, fadados ao eterno sono,  
 Um para o Senhor do Escuro em seu escuro trono  
 Na Terra de Mordor onde as Sombras se deitam.  
 Um Anel para a todos governar, Um Anel para encontrá-los,  
 Um Anel para a todos trazer e na escuridão aprisioná-los  
 Na Terra de Mordor onde as Sombras se deitam. (Tolkien, 2001)

O mesmo ocorre no começo do primeiro livro, *A Sociedade do Anel*. As aventuras narradas serão diversas, mas começam com um ponto essencial: a festa de aniversário de Bilbo Bolseiro, o já citado hobbit das aventuras de *O Hobbit*.

Quando o Sr. Bilbo Bolseiro de Bolsão anunciou que em breve celebraria seu onzentésimo primeiro aniversário com uma festa de especial grandeza, houve muito comentário e agitação na Vila dos Hobbits (Tolkien, 2001, p. 21).

Não apenas nas obras mais conhecidas, mas em obras posteriores o autor realocaria este fenômeno comum das narrativas fantásticas. Para citar mais dois exemplos, duas pequenas histórias escritas pelo autor. Primeiro em *Roverando (Roverandom)*, inicia da seguinte maneira

Era uma vez um cachorrinho e seu nome era Rover. Ele era muito pequeno e muito jovem, ou teria se comportado melhor. E estava satisfeito demais, brincando no jardim sob a luz do sol com uma bola amarela, senão jamais teria feito o que fez (Tolkien, 2021, p. 17).

Outra narrativa exemplar é a de Mestre Giles d'Aldeia (*Farmer Giles of Ham*). Introduz, no primeiro parágrafo:

Aegidius de Hammo foi um homem que viveu nas regiões centrais da ilha da Grã-Bretanha. Seu nome completo era Aegidius Ahenobarbus Julius Agricola de Hammo, pois as pessoas eram presenteadas com nomes abundantes naqueles dias, em tempos já bem distantes, quando, felizmente, esta ilha ainda era dividida em vários reinos. Havia, então, mais tempo e menos pessoas, de tal forma que boa parte dos homens se distinguia. Contudo, esses dias passaram, então a seguir apresentarei seu nome abreviado e em sua forma vulgar: ele era Mestre Giles d'Aldeia e tinha

uma barba ruiva. Aldeia era somente um vilarejo, porém os vilarejos eram ainda orgulhosos e independentes aqueles dias (Tolkien, 2021, p. 21).

Vale perceber que o fantástico moderno, mesmo tomando contornos diversos das narrativas dos séculos anteriores, tem como base autores que são predecessores. Para Tolkien e a geração de autores que produziu e configurou o cenário intelectual inglês na maturidade do período Entreguerras/Segunda Guerra Mundial, algumas das produções foram basilares, seja para negação, seja como concepções do fantástico em obras de língua inglesa, em especial, na Inglaterra do século XIX. Contudo, a ressalva deve ser feita: o fantástico não é nem o modo mais recorrente, nem se aproxima da totalidade dos autores. Como aponta Torres, existe uma ambiguidade nesta passagem do século: enquanto autores modernistas ou liberais rejeitam a ideia de serem influenciados pelo período vitoriano (e pela repressão, realismo, materialismo e capitalismo *laissez-faire*) – tal como Virginia Woolf, T.S. Eliot e Wyndham Lewis; outros elementos, tal como a própria relação com os espaços urbanos, a figura do *flâneur*, os *boulevards* e esse estranhamento com o passado é a própria categoria de *Unheimlich* apreendida por Freud: aquilo que nos inquieta porque é, ao mesmo tempo, familiar e estranho (Torres, 2018, p. 3-4).

Ceserani destaca algumas temáticas recorrentes do fantástico: a noite, a escuridão, o mundo obscuro e as almas do outro mundo; a vida dos mortos; o indivíduo; a loucura; o duplo; a aparição do estranho, do monstruoso e do irreconhecível; o Eros; e, por fim, o nada. A concepção dessas temáticas deve variar, segundo as próprias concepções ideológicas dos autores. Alguns elementos podem ser, inclusive, acrescidos a este rol de temáticas: o onírico, a natureza como espaço do sagrado, as fruições do desconhecido e das fadas e as remodelagens de uma narrativa de elementos neomedievais.

Um dos autores que bem explorou o mundo onírico, os limites da mente e da realidade e as questões do sonho foi Lewis Carroll (1832-1898). Carroll é um escritor alcunhado como não-realista – não apenas nos moldes de uma construção *nonsense*, mas de um apelo por camadas de leitura de suas obras (tal como *Alice no país das maravilhas* e *Alice através do espelho*). Para Bellon e Oliveira, as obras trouxeram inúmeras possibilidades de interpretação, além de uma complexidade que se ancora na própria busca de uma autorreflexão, um mergulho em direção às camadas da mente.

Alice e a Lagarta ficaram se entreolhando por algum tempo em silêncio. Finalmente, a Lagarta tirou o cigarro da boca e perguntou, com voz lânguida e sonolenta: – Quem é você?” (CARROLL, 2005, p. 55). Esta é, talvez, a pergunta mais complexamente cheia de significados que se pode fazer e, através dela, como através de um espelho, as idéias e os questionamentos foram tomando forma e revelando

parte do que é possível ver, parte esta vista sob a luz do discurso de tradição não realista (Bellon, 2013, p. 30).

*Alice no País das Maravilhas* foi escrito durante o reinado da Rainha Vitória, pós-morte do Rei Guilherme IV, publicado em 1865. A obra trata das aventuras de Alice na localidade imaginária intitulada País das Maravilhas. Carroll constrói não apenas uma outra localidade e uma protagonista que atua uma transição entre os mundos, mas também personagens antirrealistas, tal como o Coelho Branco que possui um relógio e é capaz de falar. Dessa maneira, a transição é caracterizada pelo emprego do absurdo, a subversão da linguagem e da própria adjetivação dos seres. Segundo Lorenzo, mencionado por Rothmann e Alves:

[...] caracterizado pelo emprego do absurdo, o nonsense é uma forma literária que, por meio da subversão da linguagem, revela diversos níveis de crítica: crítica às normas naturais que regem nossa vida, crítica à sociedade conservadora e moralista daquela época, crítica da própria linguagem. São manifestações do nonsense: as brincadeiras com a lógica, a exploração dos vários sentidos das palavras, as situações absurdas, a impressão de um mundo de pernas para o ar (Lorenzo *apud* Rothmann e Alves, p. 15).

Segundo Rothmann e Alves, o uso desse modo narrativo é uma crítica ao modo rígido de vida e de moral vitoriana feita por Carroll, que critica o puritanismo, a postura austera, a ética real e a forte repressão social do período (Rothmann e Alves, p. 16-17). Aqui se observa uma outra roupagem do fantástico: uma espécie de “escapismo” do real que, na verdade, opera no campo do imaginado, da possibilidade, da incerteza e da perspectiva de uma outra moral que não a recorrente. Este sentimento é representado por Alice, que não se demonstra conformada com as situações que vive, mas questiona e reflete constantemente sobre a realidade na qual está inserida, fato que causa repulsa por parte dos demais personagens em relação a ela (Rothmann e Alves, p. 17).

Vale perceber também que a dicotomia causada pelo *nonsense* induz à valorização narrativa de elementos que são considerados marginais à cultura racionalista europeia. Segundo Thomaz, a escrita *nonsense*

provoca a dicotomia, ao desconstruir a lógica a qual o leitor está acostumado por meio de jogos com a linguagem e com significados. Ela cativa pelo sarcasmo misturado ao cômico, que faz com que disparates soem de maneira graciosa. Os jogos de palavras remetem à ingenuidade infantil e aos conteúdos de sonhos; uma brincadeira que leva o leitor a sorrir pelo canto da boca e sentir-se desconfortável ao mesmo tempo (Thomaz, 2013, p. 56).

Para a autora, o *nonsense* não reserva espaço para o didatismo dos manuais: ele se funda na imaginação e no absurdo, na desobediência e na desconstrução, e vai contra o paradigma cartesiano por meio de sua negação, propondo uma lógica do avesso, que lembra o pensamento infantil (Thomaz, 2013, p. 56-57). Essa transgressão é amparada com uma lógica interna de funcionamento: para o trocadilho ser compreendido, é preciso que regras existam para serem transgredidas (Thomaz, 2013, p. 56-57). Esta interação relaciona-se com outro dos temas do fantástico, que é o grotesco/vazio: a inquietação de encarar o vazio, mostrando ao interlocutor o vácuo existente entre o que ele compreende do mundo e o que a realidade é de fato (Thomaz, 2013, p. 59). O estranhamento leva a uma sensação de afastamento da realidade ordinária e conhecida.

Percebe-se que a literatura fantástica não é uma forma pura e unicamente de afastar-se da realidade, mas de interpretá-la e de criticá-la. No caso de Carroll, a crítica mais contundente é à moral e às práticas de ensino na Inglaterra Vitoriana. Segundo Rodrigues, os paradigmas educacionais à época encaravam a educação – principalmente dos filhos de trabalhadores urbanos – como uma base material e mecânica. Um dos exemplos era o sistema monitorial, cujo objetivo era a possibilidade de ensinar 1000 alunos com um só professor (Rodrigues, 2006, p. 10). Sobre o método

Este método de ensino foi implementado e difundido pelo Quaker Joseph Lancaster (...) em escolas auto-suficientes, as *common day schools*, pela *British and Foreign School Society*, e consistia na utilização de *monitors*, alunos mais velhos encarregues de ensinar os mais novos. (...) Contudo, quantidade não é sinônimo de qualidade, e outros autores, nomeadamente o referido Thomas Carlyle, contestavam estes sistemas concebidos e criados para a massificação do ensino, vindo mais tarde a verificar-se a ineficácia do sistema e altos índices de absentismo por parte dos alunos (Rodrigues, 2006, p. 11).

Entre a crítica da manualística e a própria crítica da base pedagógica utilitarista, Carroll empreende uma subversão, por meio da estética *nonsense* e seus diálogos característicos, da própria lógica clássica. Segundo Lindemann (2020), amparado pela discussão deleuziana, o *nonsense* carrolliano não tem como oposição o sentido, mas configura-se como um exercício de produção de novos sentidos (Lindemann, 2020, p. 313). Para o autor, mesmo o período vitoriano sendo um período marcado e lembrado pelo forte rigor moralizante, o advento de um conjunto de invenções (a fotografia, os jogos e as novas concepções da lógica moderna) seriam paradigma importante para o nascimento da subversão da linguagem no *nonsense* carrolliano: embora o País das Maravilhas não seja submisso à nossa realidade, ele se curva diante das relações lógicas que seus elementos mantêm entre si,

de tal modo que o *nonsense* não é avesso ao sentido, mas nasce justamente da formação de um novo sentido sob outro sistema referencial (Lindemann, 2020, p. 315).

Desta maneira, percebe-se que a literatura fantástica pode potencialmente ser veículo para crítica social, para propor novas questões, revisar antigas e principalmente incitar a crítica. Se, no caso de Carroll e sua obra, a proposição é uma lógica interna captada pelos personagens, própria da suspensão de crença em que se ampara uma narrativa ficcional, outros importantes autores propunham e tinham como modelo um idealizado passado medieval, atrelado principalmente ao elemento da religiosidade.

Em relação a Carroll, Tolkien observou que a Fantasia se assenta no firme reconhecimento das coisas no mundo e em sua diferenciação, mas na não escravização ao fato; dessa forma, foi possível que a lógica absurda de Carroll pudesse ser compreendida: Se as pessoas realmente não conseguissem distinguir sapos de homens, não teriam surgido contos de fadas sobre reis sapos (Tolkien, 2017, p. 53).

Dos autores que influenciaram a geração de 30, ao menos dois são de suma importância pelo seu pioneirismo temático e estilístico: William Morris (1834 – 1896) e George Macdonald (1824 – 1905).

Segundo Souza (2013), William Morris pode ser considerado o precursor da moderna fantasia épica. Para a autora, este subgênero literário, que é proveniente da fantasia, é caracterizado pela narrativa impregnada pelo tom grandiloquente, a presença de grandes forças malignas, que precisam ser combatidas por heróis guerreiros, em grandiosas batalhas e corajosas façanhas; o espaço em que as ações acontecem devem ser, ao mesmo tempo, conhecido e estranho, um mundo parecido com o nosso, mas diferente em muitas maneiras (Souza, 2013, p. 64).

Da mesma maneira, Tainá Thies (2012) argumenta que a própria literatura de Fantasia Moderna teria seu surgimento no século XIX, sendo *The Wood Beyond the World* (1985) considerada a primeira obra do gênero (Thies, 2012, p. 17). A autora demonstra que este tipo de narrativa tem raiz nos contos de fada e nos contos maravilhosos; no entanto, um elemento importantíssimo deste tipo de narrativa é a questão do elemento mágico assumir a mesma forma de sua ausência no romance realista, ou seja, assim como o realismo incorpora em seu mundo a ausência da magia, o fantástico moderno só consegue conceber o mundo em que o próprio firmamento é impregnado pela magia, não havendo uma distinção clara entre um mundo real e um mundo mágico; assim, segundo a autora, a magia não estaria presente apenas como forma de auxílio dos personagens, mas o mundo se constrói com base nela, e sem a

magia não há como explicar o cosmos contido na obra, pois esta não existiria sem o elemento mágico que a constitui (Thies, 2012, p. 17).

É coerente perceber que William Morris constituiu-se como escritor utópico, amalgamando a já complexa relação da fantasia com a utopia. O autor, antes de tudo, se autointitulava como *designer*, o que se pode traduzir como artesão no campo das artes decorativas. Fundou em 1861 a Morris and Company, onde ficou, até sua morte (em 1896), procurando reproduzir o sistema cooperativo das antigas corporações de arte e ofício medievais – as guildas – onde o artista era ao mesmo tempo um artesão (Spinelli, 2017, p. 209). Segundo Spinelli (2017), a verdadeira preocupação de Morris com o ofício era a de recuperar o espírito do tempo em que os artistas eram homens comuns que desenhavam, construíam com as próprias mãos e decoravam todo tipo de mobiliário e objetos ordinários de uso cotidiano, dotando-os de beleza (Spinelli, 2017, p. 209). Exemplo disso teria sido o projeto de construção da Red House (em Bexley Heath, periferia de Londres), em que Morris e o arquiteto Philip Webb fomentaram a ideia da formação de uma espécie de oficina de artesanato e laboratório de arte decorativa, projetando a casa da própria família de Morris baseada na influência gótica e monástica, com irregularidades propositais, detalhes rústicos e tijolos vermelhos de argila (Spinelli, 2017, p. 209). O mesmo se observa em sua admiração pela caligrafia gótica, tendo investido no Kelmscott Press, editorial com o objetivo de resgatar a beleza das antigas publicações do século XV e oferecer ao público leitor conteúdo cultural de época<sup>38</sup>; dessa maneira, mesmo reconhecendo o valor da máquina de Gutenberg, criticava a vulgarização dos conteúdos produzidos pela estrutura de produção capitalista, a aceleração da impressão de livros grosseiros para garantir a maior margem de lucro sob o menor custo (Spinelli, 2017, p. 210).

O autor defendia profunda crítica ao capitalismo, recusava o reconhecimento da revolução industrial como fruto do progresso humano e identificava o sistema econômico como causador da degradação social e moral na Inglaterra (Spinelli, 2017, p. 212). Esta percepção estava intrinsecamente ligada à arquitetura citadina e às transformações da paisagem inglesa impostas pelo capitalismo industrial, que conseguiu mesmo disseminar, para o autor, uma vulgaridade estética que impõe a miséria à existência moderna (Spinelli, 2017, p. 213).

---

<sup>38</sup> A Kelmscott Press ajudou na impressão e divulgação de edições primorosas de textos de tradição medieval, tal como a obra *The Canterbury Tales*, de Geoffrey Chaucer e a *Utopia*, de Thomas More.

Este protesto é derivado da própria raiz católica do autor, que dirigia sua crítica a uma era em que a arte, a moral e a religião estavam dissociadas (Spinelli, 2017, p. 213). Segundo Spinelli

Contra o sistema que nega ao trabalho seu intrínseco caráter ético e sua intenção religiosa, reivindica “o gratificante êxito estético do velho artesanato, que tinha o seu vértice na arte” (Argan, 1974, p. 10). Como procedimento tipicamente primitivo, o artesanato seria a antítese da arte mecanizada, no qual o trabalhador é vítima de um processo de desagregação social e desumanização. E em plena “era das máquinas”, se exalta um passado medieval, quando a arte e a arquitetura eram instrumentos de uma comunidade, que manifestava através delas, suas aspirações para um bem comum. O modo de produção artesanal restituiria ao trabalho seu caráter positivo. E por isso, ambos creditam que até mesmo os objetos mais simples de uso cotidiano, fabricados pelas mãos dos artesãos e orientados pela natureza, são dotados de beleza e servem a sociedade no qual participam (Spinelli, 2017, p. 213).

É certo que Morris foi grande crítico da mentalidade *whig* (liberal) e da ideia de progresso e civilização amplamente defendidas pela classe média moderna. Em 1884, ajudou a fundar a chamada Liga Socialista, fruto de intensa militância política. Curiosamente, consegue, mesmo de maneira contraintuitiva, conciliar suas paixões e seus posicionamentos: a paixão pela história, em especial pela História medieval e pelas letras clássicas, o artesanato, a crítica ao maquinismo moderno e a defesa de uma “arte menor”, que constituía, para ele, a artesanaria. Dessa forma, constituiu-se uma crítica radical à civilização industrial inglesa-burguesa, o que, para Michael Löwy – citado por Rodrigues (2009) – identificou-se como um romantismo anticapitalista, uma visão crítica da moderna divisão do trabalho, do universo da mercadoria e dos valores mercantis (Löwy *apud* Rodrigues, 2009, p. 148). Segundo Rodrigues, tanto Morris quanto John Ruskin<sup>39</sup> viam no artesanato a forma de reabilitar o mundo segundo um programa estético medieval.

Se o artesanato é também uma forma de trabalho, talvez ele pudesse interromper a marcha de uma civilização que exilara, de um lado, o sentido da beleza, em proveito de paixões utilitaristas ou econômicas, de outro, o sentido da cooperação, em proveito da lógica produtivista da divisão do trabalho social. Razão pela qual o autor construiria uma aliança entre teoria da arte e doutrina social, defendendo uma forma de trabalho lúdica e cooperativa como critério inequívoco de valoração de toda produção artística (Löwy *apud* Rodrigues, 2009, p. 148).

A ocorrência de um pensamento “escapista”, ou melhor, de uma crítica à Modernidade que idealize um retorno mítico à Idade Média como parâmetro de ideal se constitui, em Morris, a atração própria do autor frente à utopia, em que o idílio medieval se confunde com a invenção de uma futura sociedade comunista. É no esteio desse imbricado teórico que publica,

---

<sup>39</sup> Autor que desde a década de 40 buscava reconciliar arte e vida, trabalho e prazer.

no jornal da Liga Socialista, capítulos do que viriam a compor seu livro *Notícias de Lugar Nenhum, ou uma época de tranquilidade*, onde imagina uma Inglaterra no século XXII após uma bem-sucedida revolução comunista (Löwy *apud* Rodrigues, 2009, p. 149).

Assim, tornando indistintas imaginação vigilante e imaginação sonhadora, o autor deixava para trás, momentaneamente, seus panfletos políticos ou seus ensaios analíticos para compor uma espécie de “romance utópico”. “Romance”, vale dizer, segundo o significado inglês da palavra, de origem medieval: “conto fantástico, narrativa de cavaleiros andantes”. O universo de Morris é o do maravilhoso utópico, o que explica a qualidade mágica, o clima onírico das paisagens e das cenas do livro. Wonderland (o ‘País das Maravilhas’) e Nowhere (‘Lugar Nenhum’) são países vizinhos.” Em outros termos, o maravilhoso medieval é revivido no interior de um dispositivo utópico específico, tal como inventado pelo humanista inglês Thomas More (Löwy *apud* Rodrigues, 2009, p. 149).

Rodrigues aponta um elemento interessante que, ao mesmo tempo que diferencia a utopia inglesa do novecentos em relação às utopias anteriores (de ilhas paradisíacas em lugares desconhecidos), aponta o caráter crítico da fantasia: o ‘princípio-esperança’ e o sonho acordado daquilo que ainda-não-existe (*Noch-nicht-sein*). Neste caso, a vida harmoniosa só viria se a própria transformação social se consumasse, graças à ação coletiva (Löwy *apud* Rodrigues, 2009, p. 151). Mesmo não sendo esta a perspectiva de J.R.R. Tolkien, nem seu intento, é importante a percepção de que a fantasia inglesa não se constitui de maneira monolítica, nem a utopia, que é assunto tratado em *O Silmarillion*, não induz a um pensamento revolucionário, mas teve influência anterior de escritores precursores, tal como Morris<sup>40</sup>. Percebe-se que os autores de fantasia estão amplamente inseridos em suas condições materiais, e que a fantasia, mesmo a que estimula o escapismo, é uma forma de rechaçar questões essenciais de uma realidade que se impõe aos autores.

Outro interessante ponto, que inclusive torna os três autores desta parte do texto próximos entre si, é a relação com o onírico. Se o mundo em que Alice transita é um mundo secundário, desconhecido, relacionado a lógicas diversas e ao sonho, a utopia morriana é também iniciada com o sono profundo do personagem principal, William Guest. O transporte a um outro mundo e mesmo esta divisão entre mundo primário e mundo secundário é importante para a fantasia, uma vez que as narrativas podem construir diferentes acepções da relação entre os mundos: pode haver o transporte entre um e outro; pode ser acessado pelo sonho ou pelo transe; e principalmente, pode não haver relação direta, uma vez que a fantasia

---

<sup>40</sup> Como aponta MATTHEWS (2015), o futuro pode parecer com a Idade Média, como o sonhador observa em *News from Nowhere*, em que a futura comunista e utópica Inglaterra parece muito com a do século XIV, com as festas sombrias removidas e as casas do Parlamento convertidas em Casa de Esterco. Não demorou muito para que os viajantes do tempo voltassem, e quando eles o fizeram, era geralmente para a Idade Média (Matthews, 2015, p. 59).

pode ser construída em um mundo com leis próprias e que nada tenha de relacional com o mundo “real”. No caso de Morris e de sua utopia, o protagonista acaba voltando para o mundo real, sem saber ao certo se tudo foi um sonho, ilusão ou fato (Morais, 2011, p. 65).

Se Morris é considerado precursor em relação à moderna fantasia, George MacDonald pode ser considerado seu avô. Segundo Oliveira e Mateus, *Phantastes* (1858) é vista como precursora na introdução de personagens adultos e sólidos, marcas filosóficas desenvolvidas e a construção de uma “Terra das Fadas”, um mundo paralelo em que o jovem Anodos é conduzido em imaginação ou sonho (Oliveira, 2020, p. 2531). As autoras percebem a clara influência de MacDonald sobre J.R.R. Tolkien e C.S. Lewis: em *O Hobbit*, a transição se configura na saída de Bilbo Bolseiro dos limites do Condado em direção a aventuras e terras desconhecidas; em *As Crônicas de Nárnia*, vários são os relatos de viagem, transição, sendo o mais conhecido o acesso ao país de Nárnia por meio de um antigo guarda-roupa.

George MacDonald foi um pastor escocês nascido em Huntly, Escócia, em 1824, vindo de uma devota família de calvinistas. Ficou conhecido pelos textos sobre contos de fada e fantasia. Segundo Alvarenga (2017), seus textos não estavam cheios de certezas fáceis, mas de uma certa indeterminação, uma plurissignificância, em que os contos estavam abertos a interpretação (Alvarenga, 2017, p. 12). Dessa forma, MacDonald e Carroll dialogam entre si, ao construírem narrativas insólitas, em que não buscavam apenas criar uma obra de arte bela, mas também alcançar um grau de compreensão acerca da realidade que os cercava e até mesmo acerca do que transcende a realidade material imediata (Alvarenga, 2017, p. 12). Este é o elemento mais importante que irá influenciar os autores da geração de 30: há algo a mais, para além do elemento utilitário e racional, que deve ser desvendado pelo homem.

MacDonald tem os antigos valores em alta conta – altruísmo, amor, humildade etc. – mas sua maneira para se chegar a eles tem muito em comum com os tempos atuais: sem abrir mão da dúvida, sem fechar os olhos para a perversidade do mundo e sem dar respostas fáceis. Às vezes, em seus contos, os responsáveis pelas maiores maldades são os próprios protagonistas, às vezes as princesas são más e as sombras são forças benevolentes. MacDonald não nega a existência de respostas, no entanto, não as entrega facilmente a seu leitor (Alvarenga, 2017, p. 12).

Sobre esta realidade sobrenatural, Alvarenga observa raiz na própria formação do autor. MacDonald, assim como os cristãos de seu período, estiveram em contato com questões intelectuais que abalaram a crença na fé, principalmente o darwinismo. Este conflito levou os vitorianos a buscarem experiências que comprovassem ou embasassem esta fé, tendo o próprio MacDonald buscado contato com fantasmas ou espíritos. Curiosamente, a principal fonte de segurança para as crenças do autor foi a própria literatura, em especial o contato com

o romantismo alemão (Alvarenga, 2017, p. 18). Ele enxergava no mundo uma realidade sobrenatural que poderia ser alcançada através da experiência estética e da contemplação da natureza. Essa estética, que evocava a transcendência, foi algo herdado pelos autores cristãos de fantasia, o que se constitui como uma coerente relação entre a literatura e a religião, cumprindo a primeira um papel social que vinha sendo constantemente negado à última.

Na oscilação entre o ministério e outros ofícios, MacDonald enveredou pela escrita, tendo primeiramente publicado *Within and Without*, um poema épico que passou despercebido pelo público e pela crítica. Em 1858, publicou *Phantastes*, um melancólico livro largamente baseado no elemento feérico da literatura alemã (Alvarenga, 2017, p. 20). Celebrado pelos romances fantásticos, tentou iniciar a carreira nos contos de fada em 1862, com o texto “The Light Princess”, mas foi barrado em virtude do tratamento dado, na narrativa, à sexualidade.<sup>41</sup> O texto só viria a ser publicado no interior do romance *Adela Cathcart*, de 1864, que continha um compilado de vários dos contos escritos pelo autor: *The Light Princess*, *The Shadows*, *The Giant’s Heart* (Alvarenga, 2017, p. 20). Em 1867, com o impulso vindo da publicação de *Alice no País das Maravilhas*, publicou *Dealings with the Fairies*, no qual, além dos três contos acima citados, acrescentou outros dois: *The Golden Key* e *Cross Purposes*. Com o sucesso da coletânea, publicou o romance infantil *At the Back of the North Wind* na revista *Good Words for the Young* entre 1866 e 1869, revista esta de que se tornaria editor e publicaria autores como Hans Christian Andersen (Alvarenga, 2017, p. 21).

George MacDonald influenciou vários autores, de sua época e posteriormente. Sabe-se, por exemplo, que o conto “Little Daylight”, contido na coletânea acima citada, foi lido pelos filhos de Mark Twain até a exaustão; Charles L. Dodgson, o acima citado Lewis Carroll era amigo pessoal de MacDonald, sendo uma influência mútua, sendo Dodgson assíduo na produção das fotografias dos muitos filhos do casal MacDonald (Alvarenga, 2017, p. 22); dos autores posteriores, C.S. Lewis é o mais lembrado: considerou MacDonald seu mestre e preparou uma antologia de pequenos excertos, principalmente aqueles de caráter religioso (Alvarenga, 2017, p. 23); o próprio J.R.R. Tolkien foi seu leitor na infância, tendo escrito um prefácio não finalizado para “A Chave Dourada”, que posteriormente seria publicado como uma ficção curta intitulada *The Smith of Wooton Major* (Alvarenga, 2017, p. 24). O ensaísta e jornalista G.K. Chesterton localizava a importância de George MacDonald sobretudo na infância, tendo dito que um dos livros que fez toda diferença para a sua existência foi *A Princesa e o Goblin* (Alvarenga, 2017, p. 24); Já W.H. Auden, célebre poeta inglês, louvou as

---

<sup>41</sup> O próprio John Ruskin teria considerado as cenas da princesa nadando com o príncipe inapropriadas.

habilidades de MacDonald como criador de mitos (*mythmaker*) e escritor de *mythopoesis* (Alvarenga, 2017, p. 24).

Segundo Jarrar (2010), a literatura serve para vários propósitos, incluindo, entre eles, o potencial de mudança do *status quo* da indústria *mainstream*, estando os contos de fada e as narrativas fantásticas como exemplo neste quesito (Jarrar, 2010, p. 53). Para Jarrar, os escritores de fantasia se constituem potencialmente como questionadores do processo de socialização e podem buscar modelos alternativos na esperança de mudança sem necessariamente se utilizarem de um discurso político, por meio da própria linguagem (Jarrar, 2010, p. 54).

A própria constituição da fantasia, que se ocupa com a metáfora – em detrimento do realismo, que se ocupa da metonímia – seria uma qualidade de uma narrativa aberta para interpretações, sem um significado estrito por um só caminho, o que faz com que a fantasia se relacione com a própria categoria da linguagem, priorizando a interpretação, a figuração e a possibilidade. Dessa forma, exatamente porque os autores de fantasia dialoguem sobre constructos ficcionais, esta ficcionalidade dá aos leitores a possibilidade de construir objetos imaginários, além de proporcionar, por meio da crítica das condições sociais de época, a possibilidade de desenvolvimento de modelos alternativos de sociedade (Jarrar, 2010, p. 54).

Pode-se dizer que o potencial subversivo e estético dos contos de fadas causa uma espécie de resistência por parte das crianças. Essa resistência é o principal propósito que os escritores de contos de fadas buscam estabelecer para tornar as crianças questionadoras do sistema de valores sustentado pelo processo de socialização dominante. (...) O conto de fadas, portanto, parece ser de outra forma que não ideologicamente inocente. Contos de fada encarnam mensagens ideológicas. Por um lado, contos de fada podem questionar o sistema de valor sustentado por uma sociedade e criticar aspectos das normas sociais. Eles podem, por exemplo, incluir uma sátira implícita a partidos políticos, uma crítica à criação infantil, um questionamento das normas estabelecidas sobre sexualidade, gênero e divisão de papéis pelo sexo. Por outro lado, contos de fada podem estabilizar os valores e normas defendidos por uma ordem social. Escritores de contos de fada podem instilar na mente das crianças mensagens ideológicas que as socialize de maneira a conhecer as expectativas normativas da cultura dominante (Jarrar, 2010, p. 54-55).

De acordo com Jarrar, entre os escritores da Era Vitoriana se constituiu uma tendência de crítica ao utilitarismo, que vinha sendo celebrado como um “evangélico espírito de racionalização” das normas sociais, políticas e econômicas (Jarrar, 2010, p. 58). Se o caso mais icônico destes críticos se assenta na figura de Charles Dickens (1812-1870), o próprio George MacDonald não esteve alheio e, dessa forma, foi exemplo desta tendência de reconhecimento dos perigos do utilitarismo e das consequências da industrialização,

interrogando a sociedade vitoriana sobre os seus fundamentos mais imbricados em suas normas: a ideologia da propriedade privada e os anseios materialistas – compreendendo aqui materialismo não como corrente teórica, mas como acumulação e reprodução de capital.

Exemplo desta crítica se encontra em *The Princess and Curdie*, em que MacDonald cita dois tipos de sociedades justapostas: uma em que existe uma relação de complementaridade entre a classe dominante e os trabalhadores; outra em que a base social é o individualismo e os interesses pessoais. Para a comparação, utiliza como metáfora a própria harmonia universal, no sentido de uma harmoniosa interação social como relacional a um macrocosmo de interações universais (Jarrar, 2010, p. 59). Dessa forma, o princípio de interação na sociedade ideal seria, acima de tudo, o bem comum, estando o autor prontificado pela defesa de uma relação comunal entre o governo e o povo. Para Jarrar, o ideal de MacDonald para o governo é determinado pela interação de todas as unidades funcionais que demandam trabalho em equipe entre os setores econômicos, e se os materialmente ricos se devotam em prol do bem comum, estabelece-se uma sociedade orgânica; ao contrário, a propriedade privada conduz à destruição os sólidos pilares em que estão apoiados os governos. Esta crítica se direciona especialmente à classe média vitoriana, que, ao suportar uma ideologia econômica de centralidade, estaria fadada, segundo o autor, para sucumbir ao estado animalesco (Jarrar, 2010, p. 65).

Esta crítica é compreendida no panorama da própria conceituação de MacDonald sobre a consciência. Segundo Creed (2014), MacDonald concebe a ideia de um pensamento unificado consciente e a religião inconsciente, empreendendo um esforço para compreender o lugar do homem no Universo e buscando compreender a verdade principal da existência (Creed, 2014, p. 2). Dessa forma, a fantasia cumpre a função de introspecção do homem frente uma estrutura cósmica desconhecida, grandiosa, para além da consciência. Assim, apresenta a ideia de que a fantasia é produto do homem e inventa um pequeno mundo por si só, com suas próprias leis, tornando-se, em alguma instância, criador (Creed, 2014, p. 2) no circunscrito da obra.

Em seu artigo “Romantismo e a Psicologia da Fantasia Mitopoética”, Naomi Wood nota que “se a realidade é uma matéria de percepção, narrativas poderosamente imaginadas podem abrir as portas da percepção para novas realidades e identidades renovadas” (Wood 232), o que parece como claro objetivo de MacDonald em suas maiores obras de fantasia. MacDonald cria o conto de fada com um esforço de ascender a esse novo nível de realidade pela percepção, que ele cria por meio das fantasias liminares (*Phantastes e Lilith*) e fantasias de mundo secundário (*The Princess and the Goblin e The Princess and Curdie*). Esse tema de ascensão prova a importância de cada novela de MacDonald, nos ambos sentidos físico e metafísico (Creed, 2014, p. 2).

Esta contemplação que leva à abertura de portas para a percepção de novas realidades, este caráter de introspecção e mesmo de contemplação frente à grandeza universal só pode ser lida pela lente cristã. Segundo Duarte (2016), é vivido no pensamento de MacDonald um problema que é constatado na própria vivência espiritual cristã: a preferência pela contemplação de si mesmo, em detrimento da contemplação do próprio Cristo. Este crente se entrega de tal maneira à existência ego-referente, denominado pelo autor escocês como “rastejante”, que em vez de olhar para cima, se limita a olhar para os rastos dos seus próprios sentimentos (Duarte, 2016, p. 21). A questão metafísica está posta: para MacDonald, quando não se ama, crê e espera senão quando se sente, está-se a ser um triste ser humano e um ainda mais triste cristão, além de defender um tema caríssimo ao cristianismo, que é a solidariedade soteriológica humana, isto é, a revelação da Paternidade divina enquanto uma revelação coletiva demonstrada pelo amor entre os irmãos (Duarte, 2016, p. 22), o que demonstra uma crítica teologicamente fundamentada ao individualismo da sociedade industrial.

A própria estrutura narrativa das obras remete a este esforço pela descoberta de uma instância para além da consciência, baseado no próprio elemento da contemplação. Wolfe (1974) descreve os meandros relativos à estrutura narrativa do fantástico em MacDonald e em outros autores correlatos de maneira assertiva, tendo uma referência nos mitos e contando com um corpo comum narrativo: um personagem não-heroico, insatisfeito com a natureza ilusória do mundo que habita, é transportado por uma misteriosa figura tutelar para outro mundo; neste outro mundo, de ambientação rural e ocupado por criaturas bizarras<sup>42</sup>, o protagonista tenta, como objetivo inicial, voltar para o seu mundo, até perceber a presença de um antagonista todo-poderoso, mestre da ilusão, que quase o derrota em algumas ocasiões. O protagonista, salvo algumas vezes pela figura tutelar inicial, aprende com as experiências que vivencia e quanto mais se aproxima de descobrir a verdade, se torna ele próprio uma figura tutelar e, em ato de suprema dor e autossacrifício, atinge a visão da verdadeira realidade, se transforma e volta ao seu mundo de origem (Wolfe, 1974, p. 135).

Tolkien observou, ao analisar o elemento do escapismo nos contos de fada, uma forma extrema deste elemento, que era tratada por MacDonald em suas obras: o escapismo da morte, o que chamou de o Grande Escape (Tolkien, 2017, p. 65). Para Tolkien, este é o verdadeiro

---

<sup>42</sup> Segundo Johnson (1906), todas as histórias de MacDonald estão baseadas em harmoniosos acompanhamentos, sendo o cenário complemento da natureza que se configura às vezes como elemento simbólico, e mesmo ilustrativo das experiências humanas na trama. Para mais sobre a vida de George MacDonald, consultar JOHNSON, Joseph. *George MacDonald: a biographical and critical appreciation*. London: Sir Isaac Pitman & Sons, LTD. Amen Corner, 1906.

espírito escapista e fugitivo, em que se retrata elementos da imortalidade, nos livros, em criaturas e seres, como forma de adensar a percepção da imortalidade como desejo – e da impossibilidade natural de obtê-la. Daí depreende-se também que a fantasia dialoga profundamente com os desejos dos homens, mas também não se limita a reproduzi-los.

Desta forma, observou-se que a literatura fantástica alastrou-se por contextos diversos; desde de sua teorização, esteve relacionada com o advento do moderno e, ao mesmo tempo, captava vários dos elementos do mito, da oralidade e da cultura popular; concebia o mundo para além do que se considerava os limites da cognoscibilidade humana, tal como construía, em sua narrativa, a presença do estranho ou do insólito; e na fantasia moderna, principalmente de origem inglesa, arranjou-se com um conjunto de possibilidades: com o onírico, com a lógica, com o medievalismo e o socialismo, com a espiritualidade; vale pensar, a partir daqui, no caso específico de J.R.R. Tolkien, e compreender como o ambiente intelectual deste autor confluía com sua própria concepção de fantástico, que estava intimamente relacionada com sua própria concepção religiosa. Logo, a partir daqui se tratará tanto da relação do cenário intelectual que marcou a vida do autor, inclusive da própria função destes grupos de intelectuais e escritores que possuíam uma relação estreita com os propósitos religiosos. Além disso, se explicitará a relação que J.R.R. Tolkien constrói entre a literatura fantástica e o cristianismo, sendo a primeira tributária da segunda.

#### 4. TOLKIEN: BIOGRAFIA, ESCRITOS E CATOLICISMO

A relação do catolicismo com a figura de J.R.R. Tolkien e a relação deste autor com a geração de literatos cristãos que se desenvolveu e trouxe novos ares para a literatura inglesa da década de 30 só pode ser entendida se se perscruta minimamente a vida do autor, suas referências e seus interesses, tudo isso com a perspectiva relacional de que um autor está posto no mundo em condições que não são por ele escolhidas, mas que já existem e são tratadas nos limites postos por essa condição material.

Nicolau Sevcenko (1995) localiza na linguagem a forma pela qual as potencialidades dos homens fluem por meio da palavra e, dessa forma, a regularidade subjacente de toda ordem social se propõe: o discurso. Desta maneira, a literatura, para o autor, é uma das várias formas pelas quais o discurso se assume, se constituindo a porção mais dúctil, o limite mais extremo do discurso, o espaço onde ele se expõe por inteiro, visando a reproduzir-se, mas expondo-se igualmente à infiltração corrosiva da dúvida e da perplexidade (Sevcenko, 1995, p. 20). A ligação da literatura como discurso repousa no fato de que o próprio substrato da literatura é a realidade na qual ela é produzida e está inserida, tal como Sevcenko constrói uma figura metafórica: o escritor, dotado de uma espécie de liberdade condicional de criação, tem seus temas, motivos, valores, normas e revoltas fornecidos ou sugeridos pela sua sociedade e pelo seu tempo, e é destes que eles falam, tal como uma árvore e seus frutos dependem das características do solo, da natureza, do clima e das condições ambientais (Sevcenko, 1995, p. 20). Assim, a preocupação da fabulação, presente na produção literária, traduz no seu âmago o desejo de mudança, sendo o produto literário produto do desejo e estando seu compromisso firmado com a fantasia e não com a realidade, ou seja, preocupa-se com a produção daquilo que poderia ou deveria ser a ordem das coisas, mais do que com seu estado real (Sevcenko, 1995, p. 20), o *vir-a-ser*.

Nesse sentido, quando o historiador se ocupa da literatura, do processo de escrita, o fazer literário se arroja contraditoriamente para fora de si, tendo que se perder nos meandros de possíveis inviáveis, desejos inexecutáveis, projetos impraticáveis, todos advindos de situações concretas de carências e privações, que encontram aí seu âmbito social de correspondência (Sevcenko, 1995, p. 21). De acordo com Sevcenko

A literatura portanto fala ao historiador sobre a história que não ocorreu, sobre as possibilidades que não vingaram, sobre os planos que não se concretizaram. Ela é

testemunho triste, porém sublime, dos homens que foram vencidos pelos fatos. Mas será que toda a realidade a história se resume aos fatos e ao seu sucesso? Felizmente, um filósofo bastante audacioso nos redimiu dessa compreensão tão estreita, condenando “o ‘poder da história’, que, praticamente, se transforma, a todo instante, numa admiração nua do êxito que leva à idolatria dos fatos” (Sevcenko, 1995, p. 21. Grifo do autor.).

Assim, Sevcenko demonstra que se pode operar uma história dos desejos não consumados, dos possíveis não realizados, das ideias não consumadas, ocupando-se dos pensamentos marginais ao sucesso dos fatos (Sevcenko, 1995, p. 21-22).

Além disso, segundo Raymond Williams (1979), a figura do autor se torna problemática, pois ver a individuação como um processo social é fixar limites ao isolamento, mas também talvez à autonomia do autor individual (Williams, 1979, p. 191). Quer dizer que este processo deve ser identificado perscrutando as relações sociais do autor, seu círculo intelectual e de amizades, as instituições, aproximações com outros agentes sociais e os conceitos produzidos e apropriados pelo autor enquanto agente social (Teixeira, 2013, p. 61-62). Williams observa que existe uma fragilidade no que chama de conceito burguês de autor, tal como no conceito de indivíduo, por localizar na tradição do marxismo os conceitos de indivíduo e sociedade como radicalmente unificados. Segundo o autor

Qualquer versão de autonomia individual que não reconheça, ou que afasta radicalmente, as condições sociais inerentes a qualquer individualidade prática, mas que tenha então, em outro nível, de reintroduzir essas condições sociais como a “questão prática” decisiva do mundo cotidiano pode levar, na melhor das hipóteses, a auto-contradição, e, na pior delas, a hipocrisia ou desespero. Pode tornar-se cúmplice de um processo que rejeita, deforma ou na realidade destrói os indivíduos, em nome do próprio individualismo (Williams, 1979, p. 193).

Este processo vem sendo feito aqui em duas frentes, percorridas por este capítulo e pelo capítulo passado: a construção do catolicismo no período de transição do século e a própria perspectiva do fantástico; em decorrência disto, parece necessário compreender as conexões feitas na vida do autor, neste processo de individuação e, nos limites da potencialidade criativa, relacionar com os sujeitos que fizeram parte da construção da subjetividade do autor inglês, em especial os literários cristãos; dessa forma, compreende-se esta leitura e o próprio autor como processo, em que a autoria se utiliza de uma lente católica como forma de enxergar o mundo e de conceber a própria realidade pelo próprio fazer literário; tal como demonstrou Fernanda Galve, o homem é um ser ontocriativo, isto é, um sujeito que, ao relacionar-se com o mundo, forma suas ideias e ações (Galve, 2012, p. 38). Nas palavras de Karel Kosik:

(...) a práxis na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A práxis do homem não é a atividade prática oposta a teoria; é a determinação da existência humana como elaboração da realidade. A práxis é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente. Unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, do sujeito e do produto e da produtividade (Kosik, 1969, p. 199-202).

Desvelemos as lentes presentes na vida de J.R.R. Tolkien, buscando a relação catolicismo – intelectualidade – escrita. Para tanto, recuemos alguns anos, para o próprio contexto familiar do escritor.

#### **4.1. Dos primeiros dias até a os tempos da Primeira Guerra Mundial**

Sabe-se que um fato foi essencial para o contato da família Tolkien com o catolicismo: a morte prematura do pai, Arthur Tolkien e a conversão da mãe, Mabel Tolkien, ao cristianismo católico.

De acordo com o biógrafo Humphrey Carpenter, a família Tolkien era conhecida pela antiga tradição de fabricar pianos; o avô de J.R.R. Tolkien também trabalhou no ramo, mas em seu comando a empresa veio a falência, o que fez com que os filhos não tivessem emprego garantido nos negócios da família. Arthur Tolkien, que viria a ser pai de J.R.R. Tolkien, tentou seguir a carreira bancária: primeiro no Lloyds Bank e posteriormente, vista a demora nas promoções de carreira deste banco, voltou os olhos para a África do Sul, que desenvolvia uma profícua atividade de extração de ouro e diamantes no período. Um ano após o casamento com Mabel Suffield, Arthur conseguiu promoção no Bank of Africa, sendo elevado ao cargo de gerente da importante filial de Bloemfontein, capital do Estado Livre de Orange (Carpenter, 2018, p. 20), em 1890. No local, nasceu J.R.R. Tolkien, no dia 3 de janeiro de 1892.

Contudo, a família passaria pouco tempo na região. No mês de abril de 1895, Mabel e seus dois filhos, J.R.R. Tolkien e Hilary Arthur Reuel Tolkien viajam de volta para Inglaterra, chegando em Southampton e, algumas horas depois, em Birmingham, acomodando-se na casa da família de Mabel em King's Heath. Ficaram alguns meses, com a premissa de que os novos ares ajudariam na condição enferma de Ronald Tolkien, o que pareceu ser efetivo; seu pai, ao contrário, contraiu em novembro febre reumática e, em 15 de fevereiro de 1896, veio a

falecer, tendo sofrido grave hemorragia (Carpenter, 2018, p. 28). Michael White descreve o que aguardaria a família de Ronald a partir deste fato trágico.

Então, aos quatro anos de idade, a vida de Tolkien estava para entrar em um novo estágio. O clima inóspito e desértico de Bloemfontein seria substituído pelo cinturão industrial de Birmingham, a segunda maior cidade da Inglaterra, uma das potências do Império Britânico. O horizonte distante, o sol vermelho a se pôr vagarosamente atrás das montanhas, as brincadeiras debaixo da sombra no calor sufocante e poeirento das tardes de janeiro, tudo isso havia ficado para trás. O novo mundo do jovem Ronald seria dominado, a partir de agora, por prédios de apartamentos e chaminés de tijolo, quintais de concreto e fumaça das fábricas locais (White, 2016, p. 28).

A morte do pai e a transição para duas moradas diferentes (Sarehole e Birmingham) aproximou o jovem Tolkien e seu irmão da mãe, Mabel. “Minha querida mãe foi de fato uma mártir” – relatara – “e não é a qualquer um que Deus concede um acesso tão fácil às suas grandes dádivas como concedeu a Hilary (irmão) e a mim, dando-nos uma mãe que se matou de trabalho e preocupação para assegurar que mantivéssemos a fé” (Carpenter, 2018, p. 47). Esta é a descrição feita pelo próprio autor, que demonstra a relação que a mãe teve em fomentar seus principais interesses, principalmente a leitura, o conhecimento em línguas e a fé católica.

Carpenter descreve as atividades que Mabel, então ocupada com a educação das crianças, desenvolveu com os filhos. Aos 4 anos, Ronald já lia e logo aprenderia a escrever com perfeição; tinha preferência ao estudo de línguas, sendo iniciado nos rudimentos de latim desde os primeiros dias em Sarehole, além do francês (língua que não apreciou tanto), o inglês e o desenho. Este último relacionava-se principalmente com o desenho da natureza, das árvores, fato que se aglutinou com a receptividade do jovem Ronald aos ensinamentos de botânica (Carpenter, 2018, p. 35).

Na infância e também por influência da mãe, J.R.R. Tolkien teve contato com as primeiras leituras relacionadas à fantasia. Teve contato com leituras cujos autores inclusive foram mencionados neste capítulo: divertiu-se com *Alice no País das Maravilhas*; não gostou tanto de *Ilha do Tesouro*, de Hans Andersen, mas o agradava vivamente os livros de “Curdie”, de George MacDonald, além dos contos baseados no mito arturiano e os livros de contos de fadas de Andrew Lang, especialmente o *Red Fairy Book* (Carpenter, 2018, p. 36), que fazia parte de uma coletânea com vários contos de fadas recolhidos e adaptados por Lang em diversos volumes.

No entanto, a estadia em Sarehole - que à época era um vilarejo rural a um quilômetro e meio ao sul de Birmingham – não demoraria muito tempo. Dois são os fatores: a presença

do cristianismo como baluarte de Mabel após a morte do marido e sua posterior conversão ao catolicismo; e a aprovação de Ronald na King Edward's School.

Segundo Carpenter, desde a morte do marido, o cristianismo desempenhava um papel cada vez mais importante na vida de Mabel Tolkien. Ela era frequentadora de um templo da High Church, grupo anglicano que priorizava a ritualística, os dogmas e a hierarquia eclesiástica; no entanto, junto com a irmã, May Incledon, recebeu instrução na Igreja de Sant'Ana, em Birmingham, e, em junho de 1900, foram recebidas na Igreja de Roma (Carpenter, 2018, p. 37).

Até a morte prematura de seu marido, Mabel parece ter sido completamente conservadora em suas inclinações religiosas, mas não é difícil entender por que ela encontrou consolo e alívio na Igreja Católica. Afinal, Ronald e Hilary tinham um ao outro, mas Mabel tinha poucos amigos e, apesar de ter se aproximado da família, especialmente de sua irmã Jane, ela não havia conhecido a família do marido muito bem. John Tolkien, o avô paterno de Ronald, morreu seis meses após a morte do filho e Mabel tinha pouco em comum com a sogra, Mary Tolkien (White, 2016, p. 31).

É certo que a decisão de Mabel não foi bem recebida por sua família. A conversão ao catolicismo agravava uma situação financeira já conturbada: Arthur, seu marido, em detrimento de toda diligência com seu trabalho no Bank of Africa, não acumulou fortuna considerável para sustentar os filhos e a esposa com os rendimentos de seus investimentos; a família de Mabel não os sustentava integralmente, mas ajudavam com algum complemento. No entanto, tanto seu pai quanto seu cunhado não aceitaram de bom grado, o que levou ao fim dos contatos de Mabel com ambos. O pai, John Suffield, fora criado como metodista e nos últimos anos se tornara seguidor do Unitarismo - corrente teológica que apregoava a unidade absoluta de Deus - e rejeitava a Igreja Católica. Walter Incledon, seu cunhado, tornou-se relativamente rico após alguns sábios investimentos, chegando a tornar-se importante membro da comunidade anglicana; o fato de uma parente se converter ao catolicismo, além de o ofender pessoalmente, embaraçava-o socialmente. Dessa forma, a parca contribuição que creditava à Mabel e as crianças minguou de uma só vez, e este isolamento dos familiares contribuiu inclusive para o mergulho profundo da família no seio do catolicismo (White, 2016, p. 31-32).

A família transitou em várias moradas alugadas, até descobrirem o Oratório de Birmingham, no subúrbio de Edgbaston, fundado em 1849 pelo eclesiástico mais conhecido de seu tempo, John Henry Newman, que havia sido pastor da Igreja Anglicana antes de se converter ao catolicismo em 1844 (White, 2016, p. 33). O oratório se constituiu como um

ambiente mais salubre para a humilde família: a receptividade da missa realizada pelos padres, a proximidade com o colégio católico de St. Philip e o aluguel de uma pequena casa que cabia no parco orçamento da família, na Oliver Road 26, que se tornou a residência dos Tolkien em janeiro de 1902 (White, 2016, p. 33). No Oratório, a família viria a conhecer uma figura importante para a formação de J.R.R. Tolkien, o padre Francis Morgan.

Padre Francis começou a visitar Mabel logo após a mudança dos três para a Oliver Road e tornou-se sacerdote da família e um amigo próximo dos Tolkien. Ele era metade galês e metade anglo-espanhol pelo lado da família de sua mãe. Atarracado e com o cabelo escuro, era verdadeiramente cheio de energia. Sua voz explodia e a risada invariavelmente poderia ser escutada ressoando pela casa poucos minutos depois de chegar à porta da frente. Hilary e Ronald logo aprenderam a amá-lo e respeitá-lo e Mabel confiava completamente nele (White, 2016, p. 33-34).

Este período demonstrou-se de importância considerável para Tolkien. Ele voltou para o King Edward's com bolsa integral, e foi instruído pelo professor e medievalista George Brewerton, especializado no ensino de Literatura Inglesa e que logo apresentou o grego para o jovem Ronald. Além disso, o professor, pela inclinação ao medievalismo, exigia que seus alunos empregassem as palavras antigas presentes nos textos, encorajava os alunos a lerem Chaucer e recitava os "Contos da Cantuária" no inglês médio original, o que estimulou ao jovem Tolkien o aprendizado sobre a história da língua inglesa (Carpenter, 2018, p. 42-43).

O avanço da doença de Mabel em 1904, que estava acometida pelas diabetes, fez com que o novo ano fosse recebido com dificuldades por parte da pequena família Tolkien. A casa em Oliver Road foi fechada e o padre Francis Morgan propôs que a família se mudasse para Rednal, um vilarejo de Worcestershire alguns quilômetros além da divisa de Birmingham, onde o cardeal Newman construía uma casa de campo que servia de retiro para o clero do Oratório (Carpenter, 2018, p. 45). Seria um ambiente para a recuperação e a vida no campo marcaria novamente a memória de J.R.R. Tolkien, como se estivesse retornando ao tempo em que viveram em Sarehole. No entanto, as aulas recomeçaram em setembro; Ronald teve que voltar para King Edward's e sua mãe não podia voltar para Birmingham. A situação de saúde de Mabel deteriorou-se com o tempo até que entrou em coma diabético e, em 14 de novembro, faleceu, tendo ao seu lado o padre Francis e sua irmã, May Incedon (Carpenter, 2018, p. 46).

Este momento específico da vida de J.R.R. Tolkien é tratado de maneira peculiar por seus biógrafos. Sabe-se que é um momento peculiar e que ditaria os caminhos ideológicos do autor pelo resto de sua vida, afinal, a morte da mãe, o desaparecimento da figura materna e a tutela do Padre Francis seriam decisivas.

Segundo relata Humphrey Carpenter, em carta enviada nove anos após a morte de Mabel, Tolkien afirma que

Minha querida mãe foi de fato uma mártir, e não é a qualquer um que Deus concede um acesso tão fácil às suas grandes dádivas como concedeu a Hilary e a mim, dando-nos uma mãe que se matou de trabalho e preocupação para assegurar que mantivéssemos a fé (Carpenter, 2018, p. 47).

Essa criação simbólica do autor, que associa a mãe ao martírio, à defesa da fé na mente dos próprios filhos, confirmaria a continuidade deles pelos próprios esforços que notaram, na falecida mãe, para mantê-los unidos na fé católica. Segundo Carpenter, pode-se dizer que depois de sua morte, a religião ocupou em suas afeições o espaço antes ocupado pela mãe, sendo a doutrina proporcionadora não só de consolo espiritual, mas também emocional. Deve-se interpretar esse cenário como ele se apresenta: dois irmãos, órfãos de pai e mãe, tutelados por um padre e seguindo a fé da falecida mãe, contra o óbvio cenário de uma minoria religiosa no país em que vivem, dominado por diversas doutrinas reformadas e mesmo algumas unitaristas.

A este cenário, Michael White acrescenta que Tolkien nunca teria perdoado completamente os familiares por terem enviado sua mãe para o túmulo mais cedo, convencido de que a rejeição à conversão dela à Igreja Católica piorou sua convalescença e ficou profundamente ressentido pela falta de apoio e ajuda (White, 2016, p. 39). Em carta a seu filho, Michael Tolkien, *37 anos* após a morte da mãe, ele a descreveria como uma senhora talentosa de grande beleza e inteligência, “muito atingida por Deus com pesar e sofrimento, que morreu jovem (aos 34) de uma doença acelerada pela perseguição de sua fé (Tolkien, 2023, p. 87)”. A defesa da mãe, a própria memória de seu sofrimento, está atrelada a um contexto específico ao qual essa carta se relaciona: a esposa Mabel teria conhecido, no condado de Worcestershire, os antepassados maternos de Tolkien, os Suffields, que teriam negócios no dito condado. Segundo Michael White

(...) 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 ela 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, como veremos, esta devoção religiosa guiou sua vida e carreira, mas também indicou as raízes de sua mitologia e frequentemente guiou sua carreira (White, 2016, p. 40).

A partir deste momento, Ronald e Hilary seriam tutelados pelo Padre Francis Morgan, participando diariamente da vida no Oratório, além de seguirem com seus estudos, em especial Ronald nos estudos sobre línguas e filologia. Além dos estudos em latim, grego, francês e alemão, o jovem Ronald foi iniciado na ciência das palavras e, sob tutela de George Brewerton, introduzido a um livro elementar de anglo-saxão, a língua falada pelos povos anglos e saxões antes da chegada dos normandos. É pelo estudo do anglo-saxão que Tolkien tem contato com textos que marcariam profundamente sua escrita: o épico *Beowulf* e *Sir Gawain e o Cavaleiro Verde*, este já em inglês médio.

É no contexto educacional da King Edward's que Tolkien conheceria alguns de seus melhores amigos da juventude. Dentre estes amigos, vale citar Christopher Wiseman. Filho de um pastor wesleyano<sup>43</sup> e morador de Edgebaston. Segundo Carpenter, Tolkien teria sido considerado o primeiro de sua turma e Wiseman, segundo. A rivalidade teria dado lugar a uma frutífera amizade, no outono de 1905, que se aprofundou pelos interesses em comum, em especial o latim e o grego, além do rúgbi (Carpenter, 2018, p. 50).

Não apenas Wiseman foi seu companheiro, mas um grupo de amigos que futuramente teria importante influência nos sentimentos de amizade e nas questões relacionadas aos horrores da guerra. Dentre os assíduos frequentadores da biblioteca do King Edward's, estavam presente um grupo de veteranos, dentre eles Ronald Tolkien, Christopher Wiseman, Robert Quilter Gilson (filho do diretor) e mais alguns rapazes. Estes se autointitulavam de T.C., B.S. (Tea Club and Barrovian Society). Originalmente, era um grupo de alunos que, nas horas vagas entre as aulas, conversavam e tomavam chá na biblioteca, daí o nome Tea Club. Com o advento do verão, teriam transportado o costume para a Barrow's Stores, na Corporation Street, de onde vem a homenagem "Barrovian Society".

As qualidades e aptidões de cada membro variavam de maneira notória: Wiseman interessava-se por matemática, pelas ciências naturais e pela composição; Gilson, pela pintura renascentista, pelo desenho e pelas invenções da ciência; Tolkien, pela filologia, pelos mitos, pelas línguas germânicas e textos nórdicos (vale lembrar a já descoberta, a este ponto, do gótico, que encantou profundamente o jovem Tolkien e teria importância crucial para seus interesses futuros). Contudo, a pluralidade de interesses também deu lugar a duas questões essenciais: primeiro, um interesse comum, para todos, aos textos gregos e romanos. Por outro lado, essa variedade seria a natureza da estranheza desse grupo que, tão plural, imprimia sua estranheza nas próprias reuniões, em que refletiam uma gama de leituras (muitas delas

---

<sup>43</sup> Adepto da teologia wesleyana, de corrente metodista, configura como tradição religiosa protestante surgida a partir da vida e legado dos irmãos John e Charles Wesley, no século XVIII.

influências do próprio Tolkien): *Beowulf*, *Pérola* e *Sir Gawain e o Cavaleiro Verde*, além da *Völsungasaga* nórdica (Carpenter, 2018, p. 68). Posteriormente, foi admitido no grupo um novo membro, Geoffrey Bache Smith, que possuía conhecimento da literatura inglesa, especialmente da poesia (algo comum com Tolkien). Vale ressaltar os esforços deste último que, em julho de 1910, escrevera alguns versos para uma peça, que ora pareciam um prenúncio.

Vinde cantar, seres leves, fadas saltitando tão joviais  
 Como visões, como reluzentes reflexos de alegria  
 Todos feitos de radiância, descuidados do pesar,  
 Por sobre este tapete verde e pardo; não vos apresseis em ir,  
 Oh! Vinde a mim! Dançai para mim! Duendes do bosque,  
 Oh!! Vinde a Mim! Cantai para mim uma vez antes  
 [de desaparecerdes. (Carpenter, 2018, p. 69)

Carpenter aponta a curiosa referência para fadas e duendes em um poema de um jovem jogador de rúgbi como tendo uma inspiração já mencionada neste trabalho, no segundo capítulo: J. M. Barrie. Ao assistir, em abril de 1910, a *Peter Pan* em um teatro de Birmingham, ele teria escrito em seu diário: “Indescritível, mas nunca a esquecerei enquanto viver. Gostaria que E. estivesse comigo.” De maneira muito parecida teria sido influenciado pelo poeta místico católico Francis Thompson, que também tinha interesse peculiar em relação aos elfos, tal como observável na primeira parte de “Sisters Songs: An Offering to Two Sisters”, de 1908.

Em seguida eu vi, maravilhado,  
 Como da atmosfera uma névoa,  
 parecia estar a subir lentamente;  
 E, olhando daqueles enxames de elfos,  
 Eu estava ciente  
 Como o ar  
 Era todo povoado de formas  
 Das Horas, flutuando para baixo,  
 Como Nereidas numa cidade aquática.  
 Alguns, com languores de braços agitados,  
 Flutuavam em seu caminho flexível;<sup>44</sup>

Em meados de 1911, Tolkien ingressaria em Oxford, a partir de uma bolsa de estudos que teria conseguido no ano anterior. É importante ressaltar uma questão crucial para o

---

<sup>44</sup> Next I saw, wonder-whist, / How from the atmosphere a mist, / So it seemed, slow uprist; / And, looking from those elfin swarms, / I was `ware / How the air / Was all populous with forms / Of the Hours, floating down, / Like Nereids through a watery town. / Some, with languors of waved arms, / Fluctuous oared their flexile way;. THOMPSON, Francis. *Sister Songs: An Offering to Two Sisters* / Francis Thompson. Burns & Oats, London, 1908. (Tradução nossa). Acessado em: <https://www.gutenberg.org/files/1731/1731-h/1731-h.htm>

entendimento da formação ideológica do autor: este vivera boa parte da vida acadêmica na King Edward's School, fazendo parte de um seletivo grupo de estudantes que teve acesso a uma *public school* inglesa. Segundo Thomas Heyck, apenas 113 mil crianças estavam em escolas secundárias britânicas (Heyck, 2002, p. 236), e uma parcela muito menor destas estava nas *public schools*, que eram os espaços formativos ideológicos relacionados a lealdade e masculinidade passados para as camadas sociais elitizadas. Segundo Burke, citado por Mara Lúcia Ribeiro de Souza, essas escolas são objeto frequente de crítica pelo elitismo que representam, além de formarem jovens para as melhores universidades, como Oxford e Cambridge (Souza, 2022, p. 228).

Da mesma forma, Oxford se mostraria como um ambiente elitizado, aristocrático e, conseqüentemente, conservador. Tolkien entrara e só conseguiria manter seus estudos por ter galgado uma Open Classical Exhibition, que era uma bolsa de 60 libras anuais e que, junto com a ajuda do Padre Francis, pôde mantê-lo na vida acadêmica por este período. A realidade da época era que a bolsa se configurava como única saída para membros da classe média, da classe média empobrecida (tal como Tolkien) e da classe trabalhadora, estes ainda mais raros nestas instituições. Segundo Michael White, Oxford era dominada pelo sistema de classes britânico, um lugar onde as mentes eruditas iam para aprender e estabelecer as suas carreiras, mas também uma espécie de parque de diversões para os filhos da aristocracia britânica, jovens que se graduavam no *Third*, um tipo de licenciatura britânica, para posteriormente ocupar um cargo no centro financeiro e comercial de Londres, no exército ou para assumir responsabilidade no negócio dos pais (White, 2016, p. 51). Uma descrição precisa do ambiente social da universidade pode ser encontrada em Carpenter, que aponta que

Em 1911, a maioria dos estudantes de Oxford vinha de famílias prósperas de classe alta. Muitos eram membros da aristocracia. Era a essa classe de jovens que a universidade (nessa época) atendia primariamente; daí o estilo de vida comparativamente luxuoso, com *scouts* (criados da faculdade) que serviam aos estudantes em seus aposentos. Mas ao lado dos ricos e aristocratas havia um grupo bem diferente de estudantes: os bolsistas pobres que, ainda que não fossem realmente pobres, ao menos não provinham de famílias ricas e podiam frequentar a universidade graças apenas à ajuda financeira proporcionada pelas bolsas. O primeiro grupo nem sempre tornava agradável a vida do segundo, e se Tolkien (como estudante oriundo da classe média) tivesse ido parar numa das faculdades mais elegantes, provavelmente teria sido vítima de uma boa dose de esnobismo. Ao contrário de tais faculdades, e felizmente para ele, o Exeter College não possuía essa tradição de distinções sociais (Carpenter, 2018, p. 78).

Em Oxford, Tolkien manteve o costume de participar de clubes de debates e também de criar grupos de amigos em que havia discussões literárias e jantares; lá, teria fundado o seu

próprio clube, o *Apolausticks* (amantes da boa vida), que apreciava tanto os prazeres de uma boa conversa quanto a companhia masculina e o tabaco.

Para além das aventuras da sociabilidade e do tabagismo, Tolkien começou os estudos em Letras Clássicas, que não retiveram tanto seu interesse quanto os estudos sobre os textos germânicos. Escolheu a disciplina de Filologia Comparada com o professor Joseph Wright, que foi importante para o aconselhamento acadêmico do jovem. Wright, proveniente da classe trabalhadora, era exímio autodidata. Trabalhava na indústria têxtil e aos 15 anos aprendeu a ler, ao sentir necessidade de entender o que estava escrito nos jornais lidos pelos colegas. Após isso, continuou os estudos, matriculando-se em classes de francês e alemão no período noturno e aprendendo sozinho matemática e latim. Após dar aulas por alguns anos para colegas (e cobrar por isso), usou suas economias para tentar a vida acadêmica na Alemanha, onde se graduou e fez o doutorado, em Heidelberg. Na lista de estudos do poliglota, constavam o sânscrito, gótico, búlgaro antigo, lituano, russo, nórdico antigo, saxão antigo, alto alemão antigo e médio e inglês antigo. Seria o mestre perfeito para aguçar o talento do jovem Tolkien pelas línguas germânicas e pela filologia, que já existia desde seus dias na King Edward's. Em ocasião, no final de fevereiro, das *Honour Moderations* – e de um resultado não tão favorável nos exames – Tolkien acabou tirando a melhor nota em Filologia Comparada, o que fez com que a própria faculdade sugerisse que mudasse para a escola de inglês, o que aconteceu no verão de 1913 (Carpenter, 2018, p. 90-91).

Tolkien, de índole expansiva e sociável, esteve em vários afazeres para além da sala de aula. Fundou um clube com o amigo Colin Cullis, os *Chequers*; passeava de barco, jogava tênis; foi eleito presidente da Sociedade de Debates da faculdade, organização renomada em Exeter, e ganhou o Prêmio Skeat de Inglês, na primavera de 1914. Gastou as cinco libras de prêmio em livros de galês medieval e em várias obras de outro autor já citado no segundo capítulo deste trabalho: William Morris. Aqui, algumas considerações devem ser feitas.

O ambiente acadêmico da faculdade de inglês era dividido, *grosso modo*, em dois grupos: os acadêmicos que se ocupavam dos estudos da língua, e em especial, da filologia; e os acadêmicos que se ocupavam da literatura. A distinção dos dois grupos estava relacionada principalmente ao foco dado e à periodização dos textos estudados. Para os primeiros, todos os textos posteriores a Geoffrey Chaucer<sup>45</sup> (1343-1400) eram modernismos e não dignos de atenção (o que revela o já mencionado elitismo presente neste ambiente acadêmico); já o

---

<sup>45</sup> Escritor, filósofo e diplomata inglês do século XIV, faz parte do cânone da literatura inglesa e tem como obra principal *Os Contos da Cantuária* (1392).

segundo grupo considerava os textos “pré-Chaucer” como uma sedução ao pedantismo, principalmente os estudos das línguas antigas (anglo-saxão, gótico etc.).

É natural que o interesse de Tolkien, dada a descrição feita até o presente momento, seja o de “filiar-se” ao grupo dos estudiosos que se ocupavam da filologia e dos textos antigos; ao mesmo tempo, o jovem estudante agremiava um conjunto de insatisfações relacionadas aos textos não-antigos/medievais. É o caso citado pela estudiosa Dimitra Fimi, que aponta a opinião de Tolkien, aos 19 anos, sobre William Shakespeare. Um artigo da revista escolar *King Edward's School Chronicle* afirma que, em um Debate Aberto Anual, Tolkien teria apoiado a irônica moção de que os trabalhos atribuídos a Shakespeare foram escritos por Francis Bacon e que, ainda no debate, o mesmo teria

Derramado uma repentina de ofensas injustificadas sobre Shakespeare, sobre seu local de nascimento imundo, seu ambiente esquálido e seu caráter sórdido. Ele declarou que acreditar que tão grande gênio tenha surgido em tais circunstâncias nos força a acreditar que uma criança europeia de cabelo loiro poderia ter um pai papuásio prógnato e de cabelo lanoso<sup>46</sup>.

Para além do atestado de conservadorismo como *ethos* político dessa sociabilidade elitizada das *public schools* do período e do claro aceno do jovem Tolkien a este arcabouço ideológico, observa-se que o cânone da literatura “moderna” (ou dos textos pós-medievais) não teria efeito conclusivo no estudante. Ao contrário, as unanimidades não lhe apertavam, e o mesmo lia muito pouco da literatura moderna, seja inglesa, seja de outros países. Outro exemplo conclusivo sobre a matéria é o próprio costume, durante os recitais no T.C.B.S, de usar de forma jocosa e irônica versos de Wagner, ao se referir ao mesmo como deturpador dos textos da mitologia nórdica.

Evidenciar o pouco apreço de Tolkien à literatura moderna em comparação ao seu interesse pujante pelo estudo das línguas, pela filologia comparada e pelos textos antigos demonstra a importância do contato que o mesmo teve com William Morris, que é um autor essencialmente de literatura moderna. Os dois livros deste autor que foram adquiridos foi a tradução da *Völsungasaga* e o romance em verso e prosa, *The House of the Wolfings*. Este segundo chamou sua atenção, principalmente pela coincidência entre o interesse de Morris e o seu pelas narrativas inglesas e islandesas mais antigas. O texto é recheado de arcaísmo e marcado pela alternância entre prosa e verso, elemento importantíssimo para a futura forma

---

<sup>46</sup> FIMI, Dimitra. Revisitando o tema Raça no Legendarium de Tolkien: Construindo Culturas e Ideologias em um Mundo Imaginário. In: <https://tolkienista.com/2020/07/31/revisitando-o-tema-raca-no-legendarium-de-tolkien-construindo-culturas-e-ideologias-em-um-mundo-imaginario/> Acessado em: 14/06/2024.

de escrever de Tolkien, além de um apreço especial pela descrição minuciosa de lugares e temporalidades vagas e imprecisas, o elemento da paisagem imaginária que seria marco na escrita tolkieana.

No fim das férias de verão em 1914, passando alguns dias na casa de sua tia Jane, em Nottinghamshire, ele escreveria o poema que seria o começo da concepção de sua poesia. Baseado num verso de *Crist*<sup>47</sup>, de Cynewulf, que o impressionara, ele compõe um poema intitulado “A Viagem de Earendel, a Estrela Vespertina”, cujo começo está transcrito abaixo.

Foi Earendel saltar da taça do Mar  
 Na atra beira do médio-mundo;  
 Do portão Noturno veio, raio diurno,  
 Saltando o bordo tão fundo.  
 Lançou sua barca, argêntea arca,  
 Da areia de brilho dourado  
 Pelo alento de sol do fogoso arrebol  
 Do Ocidente voou apressado (Tolkien *apud* Carpenter, 2018, p. 102).

O poema foi obviamente baseado na leitura de Cynewulf, mas já possui em sua natureza uma originalidade de sentidos própria, uma vez que trata de algo inédito em relação ao texto anterior: relata o voo de uma nave-estrela comandada pelo barqueiro/navegante, que sobe ao firmamento.

No mesmo ano, logo após as férias e a composição deste poema, a sombra da guerra assolaria a Inglaterra e o escritor.

## 4.2. Tolkien e a Grande Guerra

Um pouco depois da escrita de “A Viagem de Earendel”, a Inglaterra declararia guerra contra a Alemanha, ao fim do verão de 1914. Milhares de jovens se alistavam para compor as fileiras de batalha. É certo que os planos do jovem Tolkien não se coadunavam com as expectativas nacionais e familiares: pretendia ao menos terminar a graduação em Oxford e conseguir um Primeira Classe. Com sorte, teve a possibilidade de ingressar em programa do exército que poderia dividir o tempo entre os estudos e parte do treinamento militar, iniciativa essa destinada àqueles que gostariam de retardar a entrada no conflito para graduarem-se (Carpenter, 2018, p. 103). Foi o caso do amigo de Tolkien e membro do T.C.B.S, G.B. Smith,

---

<sup>47</sup> Salve, Earendel, mais brilhante dos anjos / sobre a terra-média enviado aos homens. (Eala Earendel engla beorhtast / ofer middangeard monnum sended). O verso, segundo Carpenter, teria marcado Tolkien pela tradução de Earendel, que no anglo-saxão pode significar “luz brilhante, raio”, e que ele teria associado como referência a João Batista. Posteriormente, Earendel aparecerá como personagem nos escritos de Tolkien, em especial em *O Silmarillion*.

que também estava em Oxford e esperava conseguir patente no corpo de fuzileiros de Lancashire.

No Natal de 1914, houve uma reunião entre o T.C.B.S, em Londres, na casa da família de Wiseman, em Wandsworth. Sobre a reunião, e em especial sobre a questão do sentido do grupo, o mote pelo qual amigos de escola se correspondiam e se reuniam esporadicamente é bem sintetizado por Carpenter na passagem abaixo.

Era curioso como o pequeno grupo de amigos de escola havia continuado a encontrar-se e a trocar cartas, mas o fato era que começavam a ter esperanças de que, juntos, poderiam realizar algo importante. Tolkien certa vez comparou o grupo à Irmandade Pré-Rafaelita, mas os outros zombaram da ideia. No entanto, sentiam que de alguma forma estavam destinados a criar algo novo. Talvez esse sentimento nada mais fosse que a última centelha de ambição infantil ainda não apagada pela experiência do mundo, mas, ao menos para Tolkien, teve um resultado importante e prático: ele chegou à conclusão de que era um poeta (Carpenter, 2018, p. 104-105).

Voltaremos à questão da composição de poemas no próximo tópico, quando discutirmos a criação de mundos. Até aqui, basta informar que neste ponto reside a semente d'onde surgirão as primeiras construções do *legendarium* tolkieano. Vale ressaltar que o caminho criativo percorrido pode ser traçado da criação de línguas (em especial da língua criada derivativa/influenciada do/pelo finlandês antigo, e, por conseguinte, pela leitura do *Kalevala*) e perpassa a escrita dos poemas (Tolkien escrevia não só no inglês moderno, mas na própria língua que inventou) e daí para os conceitos primários do mundo criado e de sua mitologia. Voltemos aos imbróglis da guerra.

Em 1915, Tolkien se preparou para os *Schools*, exame final de Língua e Literatura Inglesa e conseguiu honras de Primeira Classe, o que asseguraria a possibilidade de um emprego acadêmico – caso voltasse vivo da guerra. Assumiu o posto de segundo-tenente no corpo de Fuzileiros de Lancashire, no 13º Batalhão, enquanto seu amigo G.B. Smith ingressou no 19º Batalhão. Começou o treinamento em julho, sendo transferido em agosto para Staffordshire, passando alguns meses em treinamento. Escolheu, dentre as possibilidades, o trabalho com sinalização, aprendendo Código Morse, sinalização com bandeiras, utilização de pombos-correios, dentre outras formas de comunicação, o que parecia menos custoso que o comando de um pelotão (Carpenter, 2018, p. 112).

Em 4 de junho de 1916, após casamento e lua-de-mel, Tolkien recebeu ordem de embarque, partindo para Londres e, de lá, para a França. O trem em que havia embarcado chegou a Calais, na terça-feira, 6 de junho, e Tolkien foi para um acampamento em Étaples. Como estava no contingente de reserva, não foi automática a entrada deste novo contingente

de soldados na batalha. Na realidade, Tolkien ficaria pelo menos três semanas neste acampamento, sem saber exatamente quando seria enviado para campo. Curiosamente, a estadia seria associada ao próprio purgatório, tendo o tédio das semanas substituído a ansiedade e incerteza do embarque do começo do mês. Nesse contexto, emergiram dois poemas importantes. O primeiro foi o “*Habbanan beneath the Stars*”, que trata principalmente da temática do destino dos homens no pós-vida e, metaforicamente, refere-se a Habbanan como aproximado ao Purgatório. Posteriormente, ele teria outro nome no *legendarium*, Eruman, planície ao norte da costa de Aman, em Valinor, a terra dos Valar, que são as entidades auxiliadoras e mantenedoras da Criação. Vejamos o poema.

Em Habbanan, sob os céus  
 onde todos os caminhos terminam, por mais longos que sejam  
 há um som de guitarras fracas  
 e ecos distantes de uma canção,  
 porque ali os homens se reúnem em círculos  
 à volta das suas fogueiras vermelhas enquanto uma voz canta -  
 tudo é noite.

Não a noite como a nossa, povo infeliz,  
 onde a Terra se aproxima em barras nebulosas,  
 uma névoa sobre o nascer das estrelas,  
 um fumo fino e errante  
 obscurecendo com seu véu meio visto  
 o grande abismo ainda Sereno.

Um globo de vidro escuro facetado de luz  
 onde os ventos esplêndidos voam ao crepúsculo;  
 Espaços inexplorados de uma planície odorífera  
 que espera a lua que há muito se deitou  
 e apanhou a chuva ardente dos meteoros -  
 assim é a noite.

Ali, de repente, meu coração percebeu  
 que aqueles que cantavam sobre a Eva,  
 que respondiam às estrelas brilhantes  
 com a música brilhante das suas guitarras estranhas,  
 esses eram os Seus filhos felizes e errantes  
 acampados naqueles campos aerados  
 onde a roupa imaculada de Deus corre  
 em glória pelos Seus poderosos joelhos.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> In *Habbanan beneath the skies/where all roads end however long/there is a sound of faint guitars/and distant echoes of a song,/for there men gather into rings/round their red fires while one voice sings – all about is night./Not night as ours, unhappy folk,/where nigh the Earth in hazy bars,/a mist about the springing of the stars,/there trails a thin and wandering smoke/obscuring with its veil half-seen the great abysmal still Serene./A globe of dark glass faceted with light/wherein the splendid winds have dusky flight;/untrodden spaces of an odorous plain/that watches for the moon that long has lain and caught the meteors' fiery rain –/such there is night./There on a sudden did my heart perceive that they who sang about the Eve,/who answered the bright-shining stars/with gleaming music of their strange guitars,/these were His wandering happy sons/encamped upon those aëry leas/where God's unsullied garment runs/in glory down His mighty knees. [https://tolkiengateway.net/wiki/Habbanan\\_beneath\\_the\\_Stars](https://tolkiengateway.net/wiki/Habbanan_beneath_the_Stars). Acessado em: 15/12/2023 (Tradução nossa)*

O segundo poema se chama “*The Lonely Island*” que foi concebido para demonstrar, acima de tudo, uma nostalgia do lar. Seu conteúdo está relacionado à uma descrição da viagem de navio até o continente. Futuramente, *The Lonely Island* seria a tradução de *Tol Eressëa* (na língua *quenya*), uma grande ilha na costa de Eldamar (“*casadelfos*”), que ao final da Primeira Era, seria morada dos *Eldar* e alguns *Teleri* que, no universo criado por Tolkien, são denominações de grandes clãs de elfos.

Ó ilha cintilante, rodeada pelo mar e sozinha  
 Um brilho de rocha branca através de uma névoa ensolarada;  
 Ó cavernas antigas que ressoam com o gemido  
 De longas águas verdes nas baías do sul;  
 Vós, vozes murmurantes e incessantes da maré;  
 Vós espumas plumosas onde os espíritos da costa cavalgam;  
 Vós, aves brancas que voais da costa sussurrante  
 E conchaves de lamentos da costa prateada,  
 Vós, voz do mar, asas do mar, hoste lamentável  
 Que choram sobre as praias desarmadas para sempre,  
 Que, tristemente, assobiando, deslizam por estas águas cinzentas  
 E rodam sobre o meu solitário caminho exterior -

Para mim, para sempre, a tua margem proibida aparece  
 Um brilho de rocha branca sobre os mares que se separam,  
 E tu és coroado em glória através de uma névoa de lágrimas,  
 As tuas praias estão cheias de música, e as tuas terras de paz.  
 Velhos lugares de muitas crianças vestidas de flores,  
 "Até que o sol se ponha no seu arco de horas,  
 Quando no silêncio as fadas, com o coração saudoso  
 Dançam ao som das suas harpas e violas.  
 Nos grandes desertos e numa escuridão à parte  
 Eu anseio por ti e pela tua bela cidadela,  
 Onde ecoando através dos olmos iluminados ao anoitecer  
 Numa alta torre do interior repica um sino:  
 Ó ilha solitária e cintilante, adeus!<sup>49</sup>

As novas tropas de recrutas treinados fariam parte do que se convencionou, à época, chamar de “Grande Impulso”. Segundo Michael White, durante o final de fevereiro de 1916

---

<sup>49</sup> O glimmering island set sea-girdled and alone—/A gleam of white rock through a sunny haze;/O all ye hoary caverns ringing with the moan/Of long green waters in the southern bays;/Ye murmurous never-ceasing voices of the tide;/Ye plumed foams wherein the shoreland spirits ride;/Ye white birds flying from the whispering coast/And wailing conchaves of the silver shore./Sea-voiced, sea-wingèd, lamentable host/Who cry about unharboured beaches evermore./Who sadly whistling skim these waters grey/And wheel about my lonely outward way -/

For me for ever thy forbidden marge appears/A gleam of white rock over sundering seas,/And thou art crowned in glory through a mist of tears./Thy shores all full of music, and thy lands of ease—/Old haunts of many children robed in flowers,/Until the sun pace down his arch of hours,/When in the silence fairies with a wistful heart/Dance to soft airs their harps and viols weave./Down the great wastes and in a gloom apart/I long for thee and thy fair citadel./Where echoing through the lighted elms at eve/In a high inland tower there peals a bell:/ O lonely, sparkling isle, farewell! [https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Lonely\\_Isle](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Lonely_Isle) Acessado em: 15/12/2023 (Tradução nossa)

os alemães aplicaram uma ofensiva surpresa contra os aliados em Verdun, no rio Meuse, no nordeste francês. Durante os quatro meses subsequentes, foram atrasados os planos de contra-ataque dos aliados, acontecendo perdas extremamente duras para ambos os lados. Em 1º de julho do mesmo ano, o general Douglas Haig planejou o contra-ataque, concentrando um exército de mais de 500 mil homens, auxiliado por um contingente de franceses, com o objetivo de conduzir o exército alemão para fora da França (White, 2016, p. 73).

Após as três semanas em Étapes, o Batalhão de que Tolkien fazia parte marchou para desembarcar em Amiens e marchou pelos campos da Picardia até o povoado de Rubempré, onde se observavam tanto os destroços da guerra (os telhados quebrados e os campos varridos pelas explosões) quanto espreitava a aproximação da derradeira batalha, com o ruído incessante dos zumbidos das armas e das bombas aliadas sobre as ocupações alemãs. De Rubempré, o batalhão deslocou-se para um povoado próximo, propínquo ao *front*. Neste momento, algumas questões marcariam profundamente a experiência de Tolkien com a guerra.

O cenário da linha de ataque do batalhão de Rob Gilson era este: a depressão rasa em que se encontravam era chamado de Vale Sausage, em referência aos morteiros das trincheiras alemãs, também chamados de “salsichas”. À esquerda, para além da vila destruída de La Boisselle e ocupada pelos alemães, outra depressão, chamada de Vale Mash; mais a frente, um terreno alto ocupado pelos alemães e depois um longo vale que continha a Floresta Blighty. Três quilômetros à esquerda de Gilson, G.B. Smith seguia cruzando a linha e espremidos entre os dois estavam um total de dezoito batalhões e um emaranhado de corpos (Garth, 2022, p. 208). Este sítio desolado foi descrito pelos “T.C.B.S’istas” como uma “Terra de Ninguém”, a barreira mais absoluta que pode ser construída entre homens (Garth, 2022, p. 211).

Os planos de batalha foram estabelecidos baseados em um engodo: segundo cálculos do comandante Sir Douglas Haig, as linhas alemãs estariam rompidas, permitindo o avanço dos aliados. No dia 1º de julho, o batalhão de Robert Gilson, um dos membros do T.C.B.S. e amigo próximo de Tolkien, saiu das trincheiras e foram alinhados caminhando por campo aberto, como haviam sido instruídos. Conforme relembra Brandam, soldados às ordens de Gilson, este avançara à frente por centenas de metros além da linha alemã, quando o próprio Brandam foi atingido por um tiro e o Major Norton, liderança principal, foi tirado de ação; então Gilson foi posto por Norton como líder da companhia e avançaram, quando ele e o sargento-major Brooks foram mortos numa explosão de obus (Garth, 2022, p. 211).

O contexto geral da falha do plano (que se revelou como plano fadado ao fracasso) assentou-se no fato de que as linhas alemãs não haviam cedido, o arame farpado continuava intacto e, vagarosos pelo peso de mais de 20kg de carregamento, os soldados aliados foram alvejados pelas metralhadoras alemãs. Grande parte dos armamentos germânicos não havia sido atingida pelos bombardeios aliados e, entre os 19 mil mortos naquele dia estava Rob Gilson, que havia servido no Regimento Suffolk (White, 2016, p. 73), liderando ao fim seus homens para o ingrato destino da aniquilação total. O desastre deste dia foi voraz: mais de quinhentos “Cambridgeshires” feridos ou mortos; dos dezesseis oficiais, apenas um emergiu ileso; uma dúzia de Cambridgeshires atravessaram as bordas do reduto inimigo, apenas para serem aniquilados pelo lança chamas; os que conseguiram chegar na retaguarda das linhas alemãs foram isolados sem esperança, enquanto as metralhadoras alemãs pontilhavam em zigue-zague a Terra de Ninguém com os corpos dos aliados.

O batalhão em que Tolkien servia ficaria pelo menos até o dia 14 de junho na reserva, num vilarejo chamado Bouzincourt. Neste meio tempo, ele teria se encontrado com G. B. Smith, outro amigo próximo e membro do T.C.B.S., e teriam conversado sobre poesia e sobre as desventuras da guerra. É certo que tanto Smith quanto Gilson (que ambos não sabiam ainda que havia perecido em batalha) já haviam enfrentado o grosso das guerras e os horrores civilizacionais das trincheiras, algo que só ocorreria a Tolkien semanas depois. Vale citar as palavras do biógrafo Humphrey Carpenter, que descrevem com precisão o tormento desta parte da vida do jovem Tolkien.

O que Tolkien experimentou então já fora suportado por milhares de outros soldados: a longa marcha noturna desde os alojamentos até as trincheiras, os tropeções durante um quilômetro e meio ou mais ao longo dos caminhos de comunicação que levavam à linha de frente propriamente dita e as horas de confusão e desespero até que se tivesse completado o turno da companhia anterior. Para os sinalizadores, como Tolkien, a desilusão foi amarga, pois, em vez da organização do período de treinamento, encontraram uma confusão de fios emaranhados, telefones de campanha inativos e cobertos de lama e, o pior, a proibição do uso de fios para quaisquer mensagens exceto as menos importantes (os alemães haviam grampeado as linhas telefônicas e interceptavam as ordens cruciais que precediam o ataque). Estavam proibidas até as cigarras de código Morse, e em vez disso, os sinalizadores tinham de se valer de luzes, bandeiras e, como último recurso, mensageiros ou até mesmo pombos - correio. O pior de tudo eram os mortos. Havia cadáveres por todos os lados, horrivelmente dilacerados pelos projéteis. Os que ainda tinham rostos fitavam o nada com olhos medonhos. Além das trincheiras, a terra de ninguém estava semeada de corpos inchados e em decomposição. Tudo era desolação. O capim e o trigo haviam desaparecido em um mar de lama. As árvores, despojadas de folhas e ramos, eram meros troncos mutilados e enegrecidos. Tolkien nunca esqueceria o que chamou “horror animal” da guerra de trincheiras (Carpenter, 2018, p. 119-120).

Outra descrição precisa sobre a vida nas trincheiras é encontrada nos versos de Wilfred Owen (1893-1918), poeta e militar inglês morto sete dias antes do armistício.

Duplamente curvados, como velhos mendigos cobertos por sacos,  
De joelhos, tossindo como bruxas, atravessamos a lama,  
E até para as assombrosas labaredas fizemos pouco caso,  
E para o nosso distante descanso começamos a marcha insana.  
Os homens marchavam dormindo. Muitos tinham perdido as suas botas,  
E cambaleavam sobre a carnificina. Todos mancavam; todos cegos;  
Bêbados de fadiga; surdos até mesmo à algazarra mais remota  
Dos bombardeios desgovernados que espocavam atrás de todos (Owen *apud* White, 2016, p. 74)

A Companhia B de Tolkien foi enviada para atacar a comuna de Ovillers, sendo acometida de numerosas baixas pelas metralhadoras alemãs. Sabe-se que Tolkien lutou ao lado de seus companheiros durante 48 horas seguidas, sem sofrer mais do que escoriações e alguns arranhões, antes de conseguir descansar em algum canto da trincheira e dormir. Poucas horas depois, retornou para mais 12 horas seguidas ao combate e, posteriormente, sua companhia retornou para Bouzincourt.

Entre as cartas que encontrou no retorno ao acampamento, constava a notícia do falecimento de Rob Gilson, em carta escrita por G. B. Smith.

15 de julho de 1916

Meu caro John Ronald,  
Li no jornal hoje pela manhã que Rob foi morto.  
Estou a salvo, mas que importância tem isso?  
Por favor, fiquem comigo, você e Christopher.  
Estou muito cansado e terrivelmente  
Deprimido com essa notícia horrível.  
Agora percebemos desesperados o que  
O T.C.B.S. realmente era.  
Oh, meu caro John Ronald, o que vamos fazer?  
Sempre seu,

G.B.S (Carpenter, 2018, p. 120-121)

O dia-a-dia era marcado pela mesma rotina: curtos períodos de descanso, volta para as trincheiras, ataques geralmente fracassados seguidos de outro período de descanso. Tolkien esteve entre os que estiveram no assalto ao Reduto Schwaben, uma fortificação na região da Picardia. No dia 12 de agosto, Tolkien enviara uma carta emblemática para G.B. Smith, falando sobre a situação do T.C.B.S, o futuro e as expectativas e sentidos do grupo. Vejamos de maneira detalhada.

A primeira questão, e que parece ocupar a mente do jovem Tolkien e de seus amigos, é a da grandeza e do propósito. Este estilo de pensamento está muito relacionado a uma

maneira transcendente de pensar as questões da vida, buscando elementos subjetivos e imaginários de validação e confirmação de conceitos generalistas. É certo que para eles, as reflexões sempre desembocavam numa estrutura argumentativa que buscava ou atribuía sentido a conceitos como grandeza, santidade, coragem, sofrimento, sacrifício, Verdade, Deus, bem e mal, dentre outros.

Não posso evitar a conclusão de que é errado confundir a grandeza que Rob adquiriu com a grandeza da qual ele mesmo duvidava. Ele mesmo saberá que apenas estou sendo perfeitamente sincero e que não sou de modo algum infiel ao meu amor por ele – o qual apenas percebo agora, cada vez mais dia a dia, que ele deixou os quatro – quando digo que agora acredito que se a grandeza que nós três certamente tencionávamos (e tencionávamos como mais do que somente santidade ou nobreza) for realmente o quinhão do TCBS, então a morte de qualquer um de seus membros é apenas um joear amargo daqueles que não estavam destinados a serem grandes – pelo menos diretamente (Tolkien, 2023, p. 17-18).

Nesta passagem, a noção de grandeza está relacionada intimamente com o pensamento conservador. Sabe-se que o conservadorismo inglês clássico surge com Edmund Burke e as *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, de 1791. É certo também que o conservadorismo está ligado com o caráter aristocrático da sociedade inglesa, caráter este inclusive vivenciado por Tolkien e descrito aqui em sua formação, tanto na King Edward's School quanto em Oxford.

Outro elemento fundamental do pensamento conservador é o Manifesto de Tamworth, escrito em 1834 pelo primeiro ministro inglês Robert Peel, que estabelece como elementos essenciais as ideias de reforma, respeito pela autoridade e à tradição (Sousa, 2022, p. 224). Esta questão é corroborada pelo jovem Tolkien, uma vez que, segundo Carpenter, defendia distinções na sociedade inglesa e sua visão de mundo, segundo a qual cada homem ocupava ou deveria ocupar uma 'posição' específica, fosse alta ou baixa, implica, por um lado, que era um conservador (Carpenter, 2018, p. 176).

O que se observa nesse trecho é uma estrutura de pensamento num momento sombrio da vida do autor, em que um de seus amigos acabara de morrer, e ele, desiludido, pensa que a morte é o algoz do devir. Pode-se interpretar a passagem de várias maneiras. A primeira privilegia a desilusão das paixões juvenis e a contemplação do mundo na plenitude de sua vilania: estes jovens tinham em sua mente a ideia de que conquistariam o mundo, que estavam *destinados* a grandes feitos. A morte seria a demonstração cabal de que o mundo é mais profundo e poderoso que qualquer ego individual. Prossigamos com os trechos.

Permita Deus que isso não soe de modo arrogante – na verdade, sinto-me suficientemente mais humilde e imensuravelmente mais fraco e mais medíocre agora. A grandeza que eu tencionava era a de um grande instrumento nas mãos de Deus – um comovedor, um agente, até mesmo um realizador de grandes coisas, iniciante na menor das grandes ações (Tolkien, 2023, p. 18).

Neste trecho, observa-se a centralidade que a religião ocupa nas visões de mundo do jovem Tolkien. Vejamos: a grandeza anterior, ligada à invencibilidade juvenil dá lugar a uma outra forma de grandeza, que é uma tutela divina de suas ações e aspirações, sendo os jovens combatentes “grande instrumento nas mãos de Deus, comovedores, agentes e realizadores de grandes coisas”. É certo que a centralidade religiosa nas aspirações de Tolkien traz também elementos da cultura política conservadora, que, para além das aspirações individuais, ecoam no plano coletivo, nesse microcosmo correspondente ao TCBS.

Segundo o pensador conservador Russel Kirk, nem todas as pessoas religiosas são conservadoras; nem todos os conservadores são pessoas religiosas; no entanto, segundo ele, não poderia haver conservadorismo sem base religiosa e os conservadores majoritariamente defendem a religião (Kirk, 2021, p. 18). Citando o autor conservador inglês do século XX, Quintin Hogg, observa que o conservadorismo e a religião não podem ser mantidos em compartimentos separados, e que o verdadeiro conservador, em seu âmago, é um homem religioso, tendo o cristianismo uma influência social conservadora (Kirk, 2021, p. 18). É o que aponta Edmund Burke, ao afirmar que a religião é a base da sociedade civilizada, e a fonte de todo bem e todo conforto (Burke *apud* Kirk, 2021, p. 19).

Kirk observa que o conservador é a pessoa que vê a sociedade humana como um contrato imortal entre Deus e o homem e entre as gerações, concebendo um senso de dívida com os antepassados e responsabilidade com os descendentes, estando o conservador religioso convencido de que tem um dever a cumprir diante da sociedade, e de que o governo justo é governado pela lei moral, uma vez que, à sua maneira humilde, o ser humano participa da natureza divina e do amor divino, sendo o temor a Deus o princípio da sabedoria (Kirk, 2021, p. 19).

Um elemento importante desse trecho é a questão da humildade e da percepção do jovem Tolkien da própria “mediocridade e fraqueza”. Como característica herdada do conservadorismo, o homem não pode aspirar, por si só, à grandeza e à realização, o que encastela o presente frente a projetos sociais diversos e às utopias modernas. Na realidade, o conservador constata a imperfeição intelectual do homem como elemento imperativo para a manutenção social (Souza, 2015, p. 7-8). É a pequenez do homem e sua incapacidade frente ao mundo que mantém as coisas como estão, e que impossibilita o presente de conseguir fornecer aos tempos vindouros resoluções competentes para suas problemáticas. Este tipo de pensamento acompanhará J.R.R. Tolkien durante toda sua trajetória intelectual como escritor de fantasia.

A grandeza que Rob encontrou de modo algum é menor – pois a grandeza que eu tencionava e tremulamente esperava como nossa é sem valor a menos que seja impregnada com a mesma santidade de coragem, sofrimento e sacrifício -, mas é de um tipo diferente. Sua grandeza, em outras palavras, é agora, uma questão pessoal nossa – de um tipo que fará com que transformemos o 1º de julho num dia especial por todos os anos que Deus possa conceder a qualquer um de nós -, mas apenas toca o TCBS naquela faceta precisa que talvez, é possível, fosse a única que Rob sentia: “Amizade à enésima potência” (Tolkien, 2023, p. 18).

Neste contexto, Tolkien faz jus à categoria da cultura conservadora que se apropria de sentidos clássicos e da tradição para constituir os sentidos pelos quais vivencia os fenômenos da vida. A passagem acima reflete muito sobre a grandeza e em especial sobre a amizade. Em um momento derradeiro como a inconsistência do dia-a-dia na guerra, o mero avistamento dos amigos ou o recebimento de cartas traz fortuna e esperança. Neste caso especificamente, aplica-se a concepção presente n’A *Ética para Nicômaco*, de Aristóteles, que observou que na pobreza e nos demais infortúnios os homens pensam que os amigos são o seu único refúgio, e a amizade também ajuda os jovens a afastar-se do erro, e aos mais velhos, atendendo-lhes às necessidades e suprimindo as atividades que declinam por efeito dos anos (Aristóteles, 1991, p. 170).

Neste mesmo sentido, as palavras “amizade à enésima potência”, atribuídas aos sentimentos de Gilson, podem ser compreendidas pela passagem em que Aristóteles afirma que o desejo do bem no interesse dos próprios amigos é considerado benevolência; mas, caso o desejo seja recíproco, a benevolência torna-se amizade (Aristóteles, 1991, p. 170).

Segundo o filósofo de Estagira, existem três espécies de amizade: os que amam por causa da utilidade, em virtude de algum bem que recebem; os que amam por prazer, pela agradabilidade; e os homens que são bons e que são afins da virtude, pois desejam igualmente o bem aos seus amigos por eles mesmos, fazendo-o em razão de sua natureza e não acidentalmente (Aristóteles, 1991, p. 170). Quando Tolkien afirma que a grandeza de Gilson é questão pessoal do TCBS, reafirma o preceito aristotélico que observa a permanência da amizade virtuosa; um reforço material é o fato de que se conheceram em um contexto masculino, em uma escola marcada pela divisão de gênero e em uma sociedade com os mesmos termos. Dessa forma, a amizade e camaradagem entre eles está relacionada não à agradabilidade puramente, mas à ideia basilar de que exercem a virtude ao se relacionarem.

O que eu quis dizer, e penso que Chris quis dizer, e estou quase certo de que você quis dizer, foi que ao TCBS havia sido concedida alguma centelha de fogo – certamente como um conjunto se não individualmente – que estava destinada a acender uma nova luz ou, o que é a mesma coisa, reacender uma antiga luz no

mundo; que o TCBS estava destinado a testemunhar por Deus e pela Verdade de um modo ainda mais direto do que pela entrega de suas várias vidas nesta guerra (que é, apesar de todo o mal do nosso próprio lado, em uma visão mais ampla o bem contra o mal) (Tolkien, 2023, p. 18).

Neste trecho, observam-se dois elementos essenciais: (1) o ideal de missão ou demanda, em que o TCBS tem o papel de “acender uma nova luz ou reacender uma antiga luz no mundo”; (2) a subordinação ao testemunho de Deus pela Verdade, e a ligação dessa luz ao próprio divino. Pode-se entender que esse elemento de reacender uma antiga luz tem diversas nuances, dado o caráter subjetivo e, em diversos momentos da carta, indiretos.

Acender uma nova luz pode ser compreendido no termo daquilo que foi perdido e que há muito precisa ser revitalizado, ou seja, uma construção imagética conservadora em que o passado é imperativo na mente e nas aspirações. Obviamente, este passado é idealizado e, pelo conteúdo da carta, não conseguimos acessar com precisão qual o objeto da idealização. É certo que este sentimento é parente próximo, senão derivativo, da própria construção teórica do fantástico herdada dos fins do século XVIII, que foi descrita no capítulo anterior: os autores de fantasia observam o mundo moderno como um mundo que se “perdeu no caminho”, que substituiu o oculto, o desconhecido e, por conseguinte, o religioso (motores do maravilhamento como estética e ética) pela explicação racional dos fenômenos e da natureza.

Dessa forma, a ligação do TCBS como veículo dessa verdade/luz esquecida é, ao mesmo tempo, um testemunho da própria Verdade divina, sendo para Tolkien o maravilhamento do mundo desconhecido um caminho para o próprio maravilhamento e contemplação da Verdade eterna. Aqui, há um primeiro indício da subordinação ética desses jovens e do autor em relação ao plano religioso, sendo o último fonte essencial para sua escrita. Continuemos com o trecho.

É claro que o TCBS pode ter sido tudo o que sonhamos – e seu trabalho ao final ser feito por três, dois ou um sobrevivente, e a parte dos outros ser confiada por Deus àquela inspiração que sabemos que todos nós demos e damos uns aos outros (...) Entretanto, temo e lamento por isso – sem considerar minhas próprias ânsias pessoais – porque ainda não posso abandonar a esperança e as ambições (incipientes e nebulosas, eu sei) que pela primeira vez tornaram-se conscientes no Conselho de Londres. Aquele Conselho, como você sabe, foi acompanhado, no meu próprio caso, pela descoberta de uma voz a toda uma série de coisas reprimidas e por uma tremenda abertura para mim a todas as coisas; sempre creditei isso à inspiração que nos proporcionavam mesmo algumas poucas horas a quatro (Tolkien, 2023, p. 18-19).

Neste trecho, observa-se que a vivência em grupo é um elemento que desde muito cedo foi essencial para o jovem Tolkien, que o acompanharia por muito tempo e que teria o mesmo sentido aristotélico acima exposto, de amizade como elemento virtuoso e de encontro

entre virtuosos. Na verdade, o fato de ele citar que o último encontro com seus amigos tenha sido fonte de descoberta de uma série de coisas reprimidas pode estar atrelado a um senso forte de coletividade que se assemelha à própria crítica conservadora ao individualismo pequeno-burguês (ao homem que constrói sua vida sozinho, por mérito, que ascende da lama aos postos mais altos do sucesso). Ao contrário, é no campo da coletividade que jovens tão diversos em aspirações construíam um sentido comum para sua trajetória, e este sentido esteve com uma constância agregadora pautado na religiosidade.

Voltemos para as trincheiras. Em 21 de julho de 1916, Tolkien assumiu o papel de sinalizador oficial de seu batalhão, e no dia 24 do mesmo mês foi chamado, junto com sua unidade, para as trincheiras perto de Auchonvillers, sem nenhuma movimentação positiva do exército britânico; até que foram postos na reserva em 30 de julho, acampados em um bosque próximo a aldeia de Mailly-Maillet.

Smith buscava desesperadamente rever Tolkien, após intensa correspondência entre os membros restantes do TCBS. A verdade é que o luto foi adicionado a uma situação já temerosa de exaustão, incertezas e horror pelo ambiente degradante e hostil. “Hoje não consigo dormir por causa das lembranças de Rob e da última vez que o vi; queria ser capaz de encontrar você - busco-o em toda a parte (Garth, 2022, p. 239)” – escreveu em 15 de agosto. A oportunidade viria após o dia 19 de agosto, quando Tolkien estava em Acheux e os dois puderam se encontrar. Smith estava furioso com Tolkien por este ter concluído que Rob não estava “destinado a ser grande”. Segundo Garth, a morte impedira o amigo de levar sua “santidade e nobreza” e outras qualidades inspiradoras ao grande mundo, e a própria centelha que buscavam mostrar era meta que já estava sendo buscada por Tolkien e Smith através dos esforços literários (Garth, 2022, p. 243).

Tão logo depois da morte de Gilson, de forma muito compreensível, os sonhos de realizações futuras bem pouco importavam a Smith. ‘Quanto ao joeirar do TCBS’, disse ele, ‘realmente não dou a mínima. Isso só se refere à sua capacidade executiva [...]’. O grupo era de caráter espiritual, ‘uma influência sobre o estado de ser’. E como tal transcendia a mortalidade; era ‘tão permanentemente inseparável como Thor e seu martelo’. A influência, disse ele, era ‘uma tradição que daqui a quarenta anos ainda será tão forte para nós (se estivermos vivos, e se não estivermos) como é hoje [...]’. Na verdade, talvez fosse isso que Tolkien desejasse ouvir. Sua carta de Burlès-Artois não é a fria avaliação de realidades brutais que pretende ser. É, isso sim, a carta de um homem devoto tentando intensamente encontrar um padrão divino por trás de um desperdício ostensivamente disparatado e cruel (Garth, 2022, p. 243).

O mesmo ocorre com Christopher Wiseman, que escreve para os membros do TCBS falando sobre a morte de Gilson, a carta desolada de Tolkien e o sentido do TCBS. Refletindo sobre os velhos tempos de escola, ele afirmou

Nenhum de nós, naqueles velhos tempos, tínhamos essa horrível sensação de como éramos débeis, ineficazes e impossíveis. Não sei até que ponto J.R. estava nessa panela, mas para você e para mim a revelação parece ter surgido de modo muito desagradável, e se não nos cuidarmos não haveremos de pensar em mais nada. Por outro lado, fizemos bem pouco além de viver em estado de tensão aguda, representar os Rivais, vestir de calças um resquício romano, travar debates em latim e tomar chá na Biblioteca, coisas que, por muito que fossem obras enormes em comparação com nossa ocupação presente, possuíam uma grandeza altamente artificial (Garth, 2022, p. 246).

Sobre a afirmativa de Tolkien em que este observava não se sentir mais parte de um pequeno corpo completo, ele afirmou

Falando por mim, sei que pertencço a um círculo de três pessoas. No interior desse círculo encontro inspiração real e absolutamente singular [...]. Ora, esse círculo é bem suficiente para mim. É o TCBS. Não vejo que já possa haver algo de completo no TCBS. Podemos nos ter livrado de muitas autoilusões, mas ainda não vejo razão para duvidar de que existe uma realização pela qual lutar e uma recompensa para se obter, contanto que estejamos dispostos a pagar o preço. Não consigo ver que o TCBS esteja alterado. Quem há de dizer que somos menos completos do que éramos? Ou, mesmo que não sejamos, como a completude, o que quer que seja, afeta a grandeza do TCBS? Nos velhos tempos podíamos nos sentar bem juntos e nos abraçar diante do fogo, pensando no que iríamos fazer. Agora estamos parados de costas para a parede, e mesmo assim hesitamos e nos perguntamos se não seria melhor todos ficarmos de costas para paredes diferentes. Rob mostrou a têmpera do aço que contemos. Se ele recebeu a recompensa tão cedo, isso é sinal de que o aço é menos duradouro? (Garth, 2022, p. 247-248).

Por fim, Wiseman finaliza a carta tratando de relembrar a relação do grupo com a questão da conquista da grandeza, atrelando a amizade, as aspirações e a religião.

Seja lá como for tudo isso, sei que sou um TCBS'ista; pretendo conquistar grandeza e, se o Senhor quiser, notoriedade pública em meu país; em terceiro lugar, a qualquer grandeza que eu conquistar você e J.R. estarão ligados de modo indissolúvel, porque não creio que eu consiga ir adiante sem vocês. Creio que agora não estamos indo adiante sem ROB; estamos indo adiante com Rob. Não é nenhum disparate, apesar de não termos razão para supor, que Rob ainda seja do TCBS. Mas acredito que haja algo no que a Igreja chama de Comunhão dos Santos (Garth, 2022, p. 247-248).

Os fuzileiros de Lancashire se estabeleceram em uma sequência de três trincheiras, em especial na Trincheira Hessian, na linha de frente, e transitavam entre as trincheiras e a fazenda Mouquet, na reserva. Em 18 de outubro de 1916, ensaiaram um ataque, caminhando

seis quilômetros pelas trincheiras até a linha de frente. No dia 19, à meia-noite, foi estabelecido o ataque à Trincheira Regina, que estava ocupada pelos alemães, que foi bem-sucedido, tendo os fuzileiros se rendido no domingo, em meio aos oficiais a cavalo e ao rastejar ruidoso dos tanques rumo à linha de frente.

Com o fim desta empreitada, a Batalha de Somme acabara para o Segundo-Tenente Tolkien. Foram transferidos do Quinto Exército, que os comandara em Somme, para o Segundo Exército, associado com Ypres. A partir da quarta-feira, 25 de outubro, Tolkien sentiu-se fraco e indisposto e na sexta-feira foi ao oficial médico com a temperatura de 39 graus.

A condição, conhecida como “pirexia de origem desconhecida” ou febre das trincheiras, transmitida por piolhos, causava elevação da temperatura e outros sintomas febris, tendo levado vários homens a dar baixa em virtude deste mal. Mesmo com as suspeitas da tentativa de escape por doença serem preponderantes no exército, a condição de Tolkien era incontestável e, no sábado de 28 de outubro foi transferido para um hospital de oficiais próximo a Beauval, Gézaincourt e no domingo levado no trem-ambulância para um leito no Hospital Duchess of Westmorland, onde permaneceu uma semana. A febre persistiu e, após nove dias no hospital, foi enviado de trem para Le Havre, embarcando no dia 8 de novembro no navio a vapor *Asturias*, um pacote dos tempos de paz, que estava funcionando como navio-hospital (Garth, 2022, p. 273), com destino à Inglaterra. Em dezembro, Tolkien foi chamado diante de um comitê médico militar, que previu sua aptidão ao serviço em seis semanas. No entanto, ainda pálido e fraco, com persistentes desconfortos e dores na perna, foi mandado para casa, para alegria de sua esposa Edith e seus amigos, Wiseman e Smith, que ainda estavam ocupados servindo em batalha.

Em relação a Smith, após a conversão de seu regimento em um batalhão pioneiro de operários, participou de um ataque, mas ocupou-se primariamente na construção de estradas e escavação de trincheiras. Ocupou-se nos encargos de ajudante, e a monotonia atrelada ao horror da guerra e a indiferença faziam com que a própria escrita de poemas declinasse junto com parte de sua sensibilidade.

Com a dissolução da Batalha de Somme, no fim de novembro, Smith estava estacionado no vilarejo de Souastre, a 14 quilômetros de Bouzincourt. Na manhã de 29 de novembro, supervisionando o trabalho de conserto e drenagem de estradas que saíam do vilarejo, foi acertado por um morteiro alemão disparado a leste. Dois fragmentos de um obus explodiram e atingiram Smith no braço direito e na nádega. Ao voltar à enfermaria, escreveu uma carta à mãe, dizendo-lhe que os ferimentos eram leves. No entanto, dois dias após,

desenvolveu gangrena ganosa, tendo as bactérias infeccionado o ferimento na coxa. Morreu no dia 3 de dezembro de 1916 em Warlincourt (Garth, 2022, p. 279).

Smith teria escrito seu poema mais aperfeiçoado durante o tempo anterior à guerra e reescrito nas trincheiras, intitulado “O Funeral de Sófocles”. Segundo Garth, ele visualizara a perfeição de uma vida completada, como réplica ao axioma de que os que são amados dos deuses morrem jovens.

Ó, sete vezes feliz é aquele que morre  
Após a esplêndida época de colheita,  
Quando fortes celeiros protegem do céu de inverno  
O cereal bem abrigado lá dentro:  
Ali a morte não há de espalhar mais lágrimas  
Do que sobre o cair dos anos.

Sim, sete vezes feliz é aquele  
Que não entra pelas portas silentes  
Antes do tempo, mas a quem suave  
A morte acena, porque  
Há repouso lá dentro para pés exaustos  
Agora que toda a jornada se completou (Garth, 2022, p. 281).

Foi Wiseman que deu a notícia para Tolkien. Após a terceira semana, este deixara o hospital e passara o Natal com Edith. Lá recebeu a carta, em 16 de dezembro.

H.M.S. *Superb*. 16 de dezembro de 1916.  
Meu caro J.R.,  
Acabei de receber notícias de casa sobre G.B.S., que  
Sucumbiu a ferimentos de granada que sofreu em 3 de  
Dezembro. Não posso dizer muito a esse respeito agora.  
Humildemente rogo a Deus Todo – Poderoso que possa me  
considerar digno dele.

CHRIS (Carpenter, 2018, p. 122-123).

Pouco tempo antes, Smith havia escrito para Tolkien, falando sobre a permanência do TCBS e também dos planos futuros, além da concordância de um propósito maior para o grupo, a grandeza, que já foi mencionada anteriormente.

Meu principal consolo é que, se eu morrer hoje – vou sair em missão daqui a alguns minutos -, ainda restará um membro do grande T.C.B.S. para expressar o que sonhei e no que concordamos. Pois a morte de um dos seus membros não pode, tenho certeza, dissolver o T.C.B.S. A morte pode nos tornar repugnantes e indefesos como indivíduos, mas não pode acabar com os quatro imortais! Uma descoberta que vou comunicar a Rob antes de sair hoje à noite. E você, escreva-a também a Christopher. Deus o abençoe, meu caro John Ronald, e possa você dizer as coisas que tentei dizer, muito tempo depois de eu não estar aqui para dizê-las, se for esse o meu destino.  
Sempre seu,

G.B.S. (Carpenter, 2018, p. 123)

Com a morte de Rob e Smith, apenas dois membros do TCBS voltariam com vida da guerra.

### 4.3. Tolkien, o pós-guerra e a criação de mundos

É certo que os escritos de Tolkien não remontam ao período da Primeira Guerra, uma vez que os lampejos e ideias tidas nas trincheiras seriam mais nomes e criações rápidas do que a labuta da escrita metódica, inviável no contexto em que se encontrava. Na verdade, a relação do jovem Tolkien com a escrita ocorreu anos antes, em especial após a citada viagem para a Cornualha e uma reunião do TCBS nas férias de Natal de 1914, em que os quatro se reuniram na casa da família de Christopher Wiseman em Wandsworth.

Os primeiros escritos de Tolkien foram, na verdade, poesias, que ele vendia para publicação em troca de algum dinheiro (principalmente no período anterior à ida ao exército e em virtude do seu rápido casamento com Edith). De mesma maneira, seus primeiros poemas demonstram a óbvia natureza principiante na escrita, tal como observado em alguns versos de *Sea Chant of an Elder Day*, de 4 de dezembro de 1914, que foram baseados majoritariamente nas lembranças de Tolkien da viagem de férias na Cornualha e mostram uma escrita em que o jovem autor não economizava nos adjetivos e ainda engatinhava no estilo: era em si um jovem escritor.

Numa obscura, perigosa região, por cujos grandes caminhos  
[tempestuosos  
Não ouvi o som de vozes humanas; naqueles mais antigos dos dias,  
Sentei-me na arruinada margem do ecoante mar de voz profunda,  
Cuja música de rugidos e espuma arrebentava em infinda cadência  
Na terra, sitiada para sempre em uma eternidade de assaltos,  
E rompida em torres e píncaros e cavernas de grandes abóbadas (Carpenter, 2018, p. 105).

Mesmo nestes trechos iniciais da carreira de Tolkien, observa-se o apreço profundo que ele tem tanto pela natureza quanto pela representação desta como espaço do desconhecido, o que é refletido, nesse momento inicial, no abuso nas adjetivações (perigosa e obscura região, grandes caminhos tempestuosos, arruinada margem do ecoante mar de voz profunda). Além disso, outro elemento que se destaca é a relação com um passado não-dito,

mas apenas casualmente mencionado, como se o escrito guardasse o conhecimento de tempos imemoriais, numa estratégia de fundamentação de uma *profundidade* literária baseada na *temporalidade*. Dessa forma, as passagens que recitam “naqueles mais antigos dos dias”, na “terra sitiada para sempre em uma eternidade de assaltos” fazem parte de uma estrutura narrativa que Tolkien utilizou por toda a sua carreira: o passado está aí para ser visto, mas nunca para ser dominado; ao contrário, é ele que se mantém em coerente e profunda persistência no presente do eu-lírico.

Após mostrar seus poemas a Wiseman e ser advertido quanto ao exagero, Tolkien continuou escrevendo, mais comedido. Em poema que descrevia sua relação com Edith e o sentimento mútuo, escolheu uma de suas imagens favoritas, ao mesmo tempo em que manteve a constância na utilização de elementos da natureza.

Eis que somos jovens e no entanto permanecemos  
 como corações plantados no grande sol  
 do Amor tanto tempo (como duas belas árvores,  
 que, na floresta ou no vale aberto,  
 totalmente entrelaçadas, respiram  
 os ares, e a própria luz sorvem  
 juntas) que nos tomamos como uma,  
 profundamente enraizada no solo  
 da Vida, emaranhada em doce crescimento (Carpenter, 2018, p. 106).

Na mesma época, Tolkien escreveria também outros poemas que seriam importantes para o começo de sua carreira como escritor. O primeiro, que seria publicado em *As Aventuras de Tom Bombadil*, de 1962, foi o poema *The Man in the Moon Came Down Too Soon* (“O Homem na Lua desceu cedo demais”). Nele, retrata a aventura de um homem que acidentalmente caiu da Lua e buscava voltar ao lar.

O Homem da Lua tinha um sapato de prata,  
 E a sua barba era de fio de prata;  
 Com opalas coroadas e pérolas todas atadas  
 e as pérolas a sua cinta,  
 Com o seu manto cinzento andou um dia  
 Por um chão brilhante,  
 E com chave de cristal em segredo  
 Abriu uma porta de marfim.

E, ao pensar na carne, na pimenta  
 na pimenta e no ponche em abundância;  
 E tropeçou sem perceber na sua escada inclinada,  
 e como um meteoro,  
 Uma estrela em voo, antes de Yule uma noite  
 e, como um meteoro, uma estrela em voo, caiu  
 Do seu caminho de escada para um banho de espuma  
 na ventosa Baía de Bel.

Ele começou a pensar, para não derreter e afundar,  
o que fazer na lua,  
Quando um barco de pescadores o encontrou a flutuar  
para espanto da tripulação,  
apanhado na sua rede, todo molhado e cintilante  
num brilho fosforescente  
De brancos azulados e luzes opalinas  
e delicado verde líquido.

Contra o seu desejo com o peixe da manhã  
Levaram-no de volta para terra:  
“É melhor dormir numa estalagem”, disseram;  
A cidade está perto”.  
Apenas o toque de um sino lento  
no alto da Torre do Mar  
Anunciou a notícia do seu cruzeiro lunar.

Por fome ou por seca nada lhe passava pela boca  
Até que ele deu a coroa e o manto;  
E tudo o que recebeu, numa panela de barro  
Quebrado e negro de fumo,  
Era papa fria e de dois dias  
Para comer com uma colher de pau.  
Para pudins de Yule com ameixas, pobre tolo,  
chegou demasiado cedo:  
Um convidado incauto numa busca lunática  
das Montanhas da Lua<sup>50</sup>.

Outro importante poema escrito à época foi *Goblin Feet* (Pés de Gobelim), que segundo Carpenter, foi escrito por Tolkien para agradar a amada, Edith, e seguia o padrão de associar fadas, duendes e gobelins a pequenas criaturas mágicas e à fantasia – o que posteriormente seria algo fortemente criticado pelo autor. Contudo, observa-se um

---

<sup>50</sup> The [Man in the Moon](#) had silver shoon,/ It and his beard was of silver thread; / With opals crowned and pearls all bound / about his girdlestead,/ In his mantle grey he walked one day/ across a shining floor,/ And with crystal key in secrecy / he opened an ivory door.

He twinkled his feet, as he thought of the meat, /of pepper, and punch galore; / And he tripped unaware on his slanting stair, / and like a meteor, / A star in flight, ere [Yule](#) one night / flickering down he fell / From his laddery path to a foaming bath / in the windy [Bay of Bel](#).

He began to think, lest he melt and sink, / what in the moon to do, / When a fisherman's boat found him far afloat / to the amazement of the crew, / Caught in their net all shimmering wet / in a phosphorescent sheen Of bluey whites and opal lights / and delicate liquid green.

Against his wish with the morning fish / They packed him back to land: / 'You had best get a bed in an inn', they said; / 'the town is near at hand'. / Only the knell of one slow bell / high in the [Seaward Tower](#) / Announced the news of his moonsick cruise.

For hunger or drouth naught passed his mouth / till he gave both crown and cloak; / And all that he got, in an earthen pot / broken and black with smoke, / Was porridge cold and two days old / To eat with a wooden spoon. / For puddings of [Yule](#) with plums, poor fool, / he arrived so much too soon: / An unwary guest on a lunatic quest / from the [Mountains of the Moon](#).  
[https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Man\\_in\\_the\\_Moon\\_Came\\_Down\\_Too\\_Soon](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Man_in_the_Moon_Came_Down_Too_Soon) Acessado em: 20/06/2024.  
Tradução nossa.

amadurecimento estilístico do autor que, nas palavras do biógrafo, uma inegável segurança rítmica comum aos impressos nas antologias da época e que viria a ser o primeiro trabalho de importância do autor. *Goblin Feet* foi publicado no *Oxford Poetry* de 1915 e posteriormente reimpresso no *The Book of Fairy Poetry*, em 1920.

Vou-me embora pela estrada  
 Onde as lanternas das fadas brilham  
 E os ratinhos esvoaçantes voam  
 Uma faixa fina de cinzento  
 Que se afasta assustadoramente  
 E as sebes e as ervas estão a suspirar.  
 O ar está cheio de asas,  
 E de escaravelhos  
 Que vos avisam com o seu zumbido.  
 Ó! Ouço os chifres pequeninos  
 Dos duendes encantados  
 E os pés almofadados de muitos gnomos a chegar!

Ó! as luzes! Ó! os brilhos! Ó! os pequenos sons cintilantes!  
 Ó! o farfalhar das suas roupinhas silenciosas!  
 Ó! o eco dos seus pés - dos seus pezinhos felizes!  
 Ó! as lâmpadas que balançam nos globos estrelados.

Tenho de seguir o seu rasto  
 Pelo tortuoso caminho das fadas  
 Onde os coelhos há muito se foram.  
 E onde eles cantam prateados  
 Num anel de luar em movimento  
 E onde brilham com as jóias que trazem.  
 Estão a desaparecer na curva  
 Onde os bichos-da-farinha ardem palidamente  
 E o eco dos seus pés a remar está a morrer!  
 Ó! Está a bater no meu coração...  
 Deixem-me ir! Oh! deixa-me começar!  
 Pois as pequenas horas mágicas estão a voar.

Ó! o calor! Ó! o zumbido! Ó! as cores no escuro!  
 Ó! as asas de moscas douradas!  
 Ó! a música dos seus pés - dos seus pés de duende dançantes!  
 Ó! a magia! Ó! a tristeza quando ela morre<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> I am off down the road / Where the fairy lanterns glowed / And the little pretty flutter-mice are flying  
 A slender band of gray / It runs creepily away / And the hedges and the grasses are a-sighing. / The air is full of  
 wings, / And of blundering beetle-things / That warn you with their whirring and their humming. / O! I hear the  
 tiny horns / Of enchanted leprechauns / And the padded feet of many gnomes a-coming!

O! the lights! O! the gleams! O! the little twinkly sounds! / O! the rustle of their noiseless little robes! / O! the  
 echo of their feet - of their happy little feet! / O! the swinging lamps in the starlit globes.

I must follow in their train / Down the crooked fairy lane / Where the coney-rabbits long ago have gone. /  
 And where silvery they sing / In a moving moonlit ring / All a twinkle with the jewels they have on. / They are  
 fading round the turn / Where the glow worms palely burn / And the echo of their padding feet is dying! / O! it's  
 knocking at my heart- / Let me go! O! let me start! / For the little magic hours are all a-flying.

Meses antes, Tolkien teria escrito outro poema que foi citado na primeira parte deste capítulo. O poema, intitulado *The Voyage of Earendel the Evening Star* (“A Viagem de Earendel, a Estrela Vespertina”), foi baseado principalmente em *Crist*, do poeta anglo-saxão do século VIII Cynewulf, especialmente na passagem específica: *Eala Earendel! Engla beorhtast / ofer middangeard monnum sended*, “Salve Earendel, mais brilhante dos anjos, sobre a terra-média enviado aos homens!” (Garth, 2022, p. 67). A sensação, descrita pelo próprio Tolkien na década de 1940, foi a de um arrepio curioso, como se algo tivesse “mexido” dentre dele e desperto de seu sono, algo remoto, estranho e belo por trás daquelas palavras, muito além do inglês antigo, que poderia ser derivado de algum mundo mais antigo (Garth, 2022, p. 67). Aqui se observa que a sensação sentida pelo jovem Tolkien é, ao mesmo tempo, um objetivo de sua escrita, uma vez que – veremos no próximo capítulo – a estilística da fantasia e do mundo criado por Tolkien se assenta, dentre outros elementos, nesta perspectiva de um mundo mais antigo, encoberto, não dito, mas sentido pelo presente: é o próprio passado mítico (numa ambiguidade entre a ficcionalidade e o concreto) que se impõe ao presente.

Nos versos de Cynewulf, pode-se entender que Earendel era um mensageiro ou arauto angelical de Cristo, um enviado. A palavra, segundo Garth, denotava um raio de luz ou a própria iluminação da aurora. Ao fazer a análise filológica, Tolkien percebe que a raiz de Earendel possui coincidência com outros nomes, tal como Aurvandil e Orendil, o que demonstra de maneira indiciária que estes nomes provêm de uma origem comum, anterior à ramificação do germânico nos seus idiomas descendentes (Garth, 2022, p. 68). Tolkien associou Earendel, segundo Garth, ao Timoneiro de Vênus, o planeta que pressagia a aurora; já Carpenter defende a teoria da associação com João Batista, aquele que veio preparar o caminho para a vinda do próprio Cristo.

Éarendel surgiu onde a sombra flui  
na borda silenciosa do Oceano;  
na boca da noite como um raio de luz  
onde as margens são escarpadas e escuras  
lançou o seu barco como uma centelha de prata  
da última e solitária areia;  
Depois, no sopro ensolarado da morte ardente do dia  
ele navegou de Westerland.

---

O! the warmth! O! the hum! O! the colours in the dark! / O! the gauzy wings of golden honey-flies! / O! the music of their feet - of their dancing goblin feet! / O! the magic! O! the sorrow when it dies. [https://tolkiengateway.net/wiki/Goblin\\_Feet](https://tolkiengateway.net/wiki/Goblin_Feet) Acessado em: 20/06/2024. Tradução nossa.

Ele abriu seu caminho sobre o rescaldo  
do esplendor do Sol,  
e vagueou para além de muitas estrelas  
no seu galeão reluzente.  
Na maré crescente da escuridão cavalgam  
as argosias do céu,  
e enredam a noite com as suas velas de luz  
e a noite se enrola com suas velas de luz, enquanto a estrela passa.

Sem dar atenção, ele passa por esses navios cintilantes,  
com o seu espírito errante  
numa busca sem fim pelo Oeste sombrio  
na margem do mundo;  
e ele passa apressado sobre os resíduos de jóias  
e o crepúsculo de onde veio  
Com o coração em chamas de desejo  
e seu rosto em chamas de prata.

O Navio da Lua do Oriente chega em breve  
do Paraíso do Sol,  
cujos portões brancos brilham no raio que se aproxima  
do poderoso prateado.  
E eis que, com as nuvens de barriga para baixo, como estandartes de seu navio  
ele ancora na escuridão,  
e com remos cintilantes deixa as praias ardentes  
em seu barco de madeira de argila.

Então Éarendel fugiu daquele marujo terrível  
para além do pálido da terra escura,  
de volta sobre a borda do Oceano escuro,  
e para trás do mundo zarpou;  
e ele ouviu a alegria do povo da terra  
e o cair das suas lágrimas,  
enquanto o mundo recuava numa nuvem  
na sua viagem ao longo dos anos.

Então ele, cintilando, passou para a vastidão sem estrelas  
como uma lâmpada islada no mar,  
e para além do conhecimento dos homens mortais  
e para além do conhecimento dos homens mortais, iniciou a sua errância solitária,  
seguindo o Sol no seu galeão  
através do firmamento sem caminho,  
até que a sua luz envelheceu em abismos frios  
e a sua chama ávida se gastou<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Éarendel arose where the shadow flows / at Ocean's silent brim; / through the mouth of night as a ray of light / where the shores are sheer and dim / he launched his bark like a silver spark / from the last and lonely sand; / then on sunlit breath of day's fiery death / he sailed from Westerland.

He threaded his path o'er the aftermath / of the splendour of the Sun, / and wandered far past many a star / in his gleaming galleon. / On the gathering tide of darkness ride / the argosies of the sky, / and spangle the night with their sails of light / as the streaming star goes by. Unheeding he dips past these twinkling ships, / by his wayward spirit whirled / on an endless quest through the / darkling West / o'er the margin of the world; / and he fares in haste o'er the jewelled waste / and the dusk from whence he came / with his heart afire with bright desire / and his face in silver flame.

The Ship of the Moon from the East comes soon / from the Haven of the Sun, / whose white gates gleam in the coming beam / of the mighty silver one. / Lo! with bellying clouds as his vessel's shrouds / he weighs anchor down the dark, / and on shimmering oars leaves the blazing shores / in his argent-timbered bark.

Na primeira estrofe, observa-se a referência ao épico *Beowulf*, tendo Tolkien utilizado sua frase favorita, *Beowulf, Ofer ýpa ful*, que corresponde às construções “na borda silenciosa do oceano” ou “sobre o bojo do oceano” ou “sobre a taça do oceano”. Outra possível coincidência é entre o nome Éarendel e o inglês antigo *ear*, que significa mar. Mesmo sendo o elemento principal do personagem o céu, ele é, acima de tudo, um navegante, sendo os corpos celestes as naus que navegam diariamente através dos portões do Leste e Oeste (Garth, 2022, p. 69). Segundo Garth, a escolha do romance, modo nativo da demanda, demonstra que, mesmo com poucos elementos para entender quais as motivações de Tolkien à época ou se ele se via no espírito errante e fugitivo de Éarendel, o autor constrói um personagem meio humano, meio celeste, em uma narrativa mítica que explica tanto o movimento dos corpos celestes quanto uma ode à imaginação humana, um “ardente entusiasmo pelo etereamente belo” (Garth, 2022, p. 70). Nas palavras do biógrafo

A demanda do navegante é a do indivíduo romântico que tem “imaginação demais”, que não se contenta com o projeto iluminista de examinar o mundo conhecido em detalhe cada vez maior. Éarendel salta por cima de todas as barreiras convencionais em busca de autorrealização em face do sublime natural. Em um sentido religioso não expresso, ele busca ver a face de Deus (Garth, 2022, p. 71).

A relação de Tolkien com seus poemas e outros escritos seria curiosamente moldada por um constante processo de descoberta. Em 27 de novembro de 1914, Tolkien recitou “A Viagem de Éarendel” no Essay Club do Exeter College, em uma reunião com uma pequena plateia. Ao ser perguntado por G.B. Smith sobre o que se tratava o poema, ele respondeu: “Não sei, vou tentar descobrir”. É certo que a escrita, para Tolkien, não era um simples processo de maquinação e ficcionalidade, mas, acima de tudo, de *descoberta*. A criação para ele não tinha relação pura e exclusivamente com a inventividade, mas com a escavação de uma verdade esquecida. Por volta desta mesma época em que recitou o poema, ele teria rabiscado algumas ideias sobre a viagem de Éarendel, escavando um caminho e os desafios que este teria vivenciado.

---

Then Éarendel fled from that Shipman dread / beyond the dark earth's pale, / back under the rim of the Ocean dim, / and behind the world set sail; / and he heard the mirth of the folk of earth / and the falling of their tears, as the world dropped back in a cloudy wrack / on its journey down the years.

Then he glimmering passed to the starless vast / as an isléd lamp at sea, / and beyond the ken of mortal men set his lonely errantry, / tracking the Sun in his galleon / through the pathless firmament, / till his light grew old in abysses cold / and his eager flame was spent.  
[https://tolkiengateway.net/wiki/%C3%89a1%C3%A1\\_%C3%89arendel\\_Engla\\_Beorhtast](https://tolkiengateway.net/wiki/%C3%89a1%C3%A1_%C3%89arendel_Engla_Beorhtast) Acessado em: 20/06/2024. Tradução nossa.

O barco de Earendel atravessa o Norte. Islândia. Groelândia, e as ilhas ermas: um vento possante e crista de grande onda o levam a paragens mais quentes, para trás do Vento Oeste. Terra de homens estranhos, terra de magia. O lar da Noite. A Aranha. Ele escapa das redes da Noite com alguns companheiros, vê uma grande ilha-montanha e uma cidade dourada – vento o sopra rumo ao sul. Homens das árvores. Habitantes do sol, especiarias, montanhas de fogo, mar vermelho: Mediterrâneo (perde o barco (viaja a pé pelos ermos da Europa?)) ou Atlântico [...] (Garth, 2022, p. 78).

Para Garth, tanto o poema quanto este pequeno esboço de ideias revelariam a escala das ambições imaginativas de Tolkien, que estaria compondo embrionariamente uma Odisseia, apenas tardiamente mediterrânica, mas que tinha desde o começo os contornos dos mares setentrionais, o amargor que rodeava a ilha que foi lar do autor e as tradições anglo-germânicas e da cultura de West Midlands. A nota elíptica prefiguraria momentos fundamentais de *O Silmarillion* – a obra de uma vida do autor – a história atlante da queda da cidade de Númenor e até elementos de seu livro mais conhecido, *O Senhor dos Anéis* (Garth, 2022, p. 78). Contudo, o desenvolvimento seria posterior ao seu retorno da guerra.

Um pouco antes do alistamento e da ida ao *front*, como foi dito neste capítulo, os companheiros do TCBS se uniram em Wandsworth duas semanas antes do Natal de 1914, ao que chamara de “Conselho de Londres”. Tolkien já havia se aventurado em alguns poemas, rabiscado algumas prosas baseadas no *Kalevala*, que depois seria publicado postumamente como *A história de Kullervo*. Uma semana antes do Conselho, escreveu um poema em verso longo, que em sua primeira versão foi publicado com o título *The Tides* (“As Marés”)

Sentei-me na margem arruinada do mar ecoante, de  
voz profunda,  
Cuja música, a rugir e espumar, se abatia em cadência  
infinda  
Na terra assediada para sempre em uma era de assaltos  
E dilacerada em torres e pináculos e escavada em  
grandes abóbadas:  
E seus arcos estremeciam com o trovão e seus pés eram  
amontoados de vultos  
Fendidos em velho combate marinho daqueles  
penhascos e negros cabos  
Por antiga tempestade aguerrida e possante maré  
Primeva [...] (Garth, 2022, p. 87-88)

Neste poema, observa-se o eu-lírico como um contemplador dos fenômenos naturais, não como elemento ativo. A ele, resta observar a voz profunda do mar ecoante, o espumar e rugir das águas, o estremecimento dos arcos com o trovão e a fenda dos penhascos e cabos. As imagens se relacionam a elementos geológicos, podem metaforicamente se relacionar com

os ânimos divididos e implacáveis do momento anterior ao deflagrar da guerra e, ao mesmo tempo, demonstra uma intensa consciência do autor para vastas histórias inscritas em uma paisagem e a própria consciência daquele quanto ao seu mundo mitológico e a imprimir a textura da realidade. Neste mesmo período, ele teria desenhado *The Land of Pohja*, retratando a natureza sombria destes tempos e mostrando uma cena presente em *Kalevala*, quando o Sol e a Lua pousam no ramo de duas árvores, enchendo de luz os ermos congelados (Garth, 2022, p. 87-88).

**Figura 1: The Land of Pohja**



Fonte: <https://rptv-tolkien.tumblr.com/image/661649869672448000>

No mesmo sentido de divagação sobre os tempos vividos e de escrita, foi composto o soneto *Kôr*. Ele foi baseado no nome de uma cidade em *Ela*, de Henry Rider Haggard (1887), que tratava da história de uma mulher abençoada e amaldiçoada com a juventude eterna, Ayesha. Na história de Haggard, *Kôr* é uma cidade morta, um monumento deserto, memorial deixado por uma civilização que floresceu 6 mil anos antes da descoberta de aventureiros modernos, refletindo o silêncio dos mortos, a tristeza do espírito meditativo do passado, uma visão negativa e pessimista dos fins, e em certos aspectos, elementos da reflexão da finitude / *memento mori*.

No soneto de Tolkien, Kôr é banhado pela luz solar, que arde continuamente. É uma reflexão oposta ao descrito por Haggard, uma vez que existe uma grandeza e um delicado equilíbrio presente na vazia cidade, como se a finitude da civilização não rompesse com o tributo duradouro de sua existência.

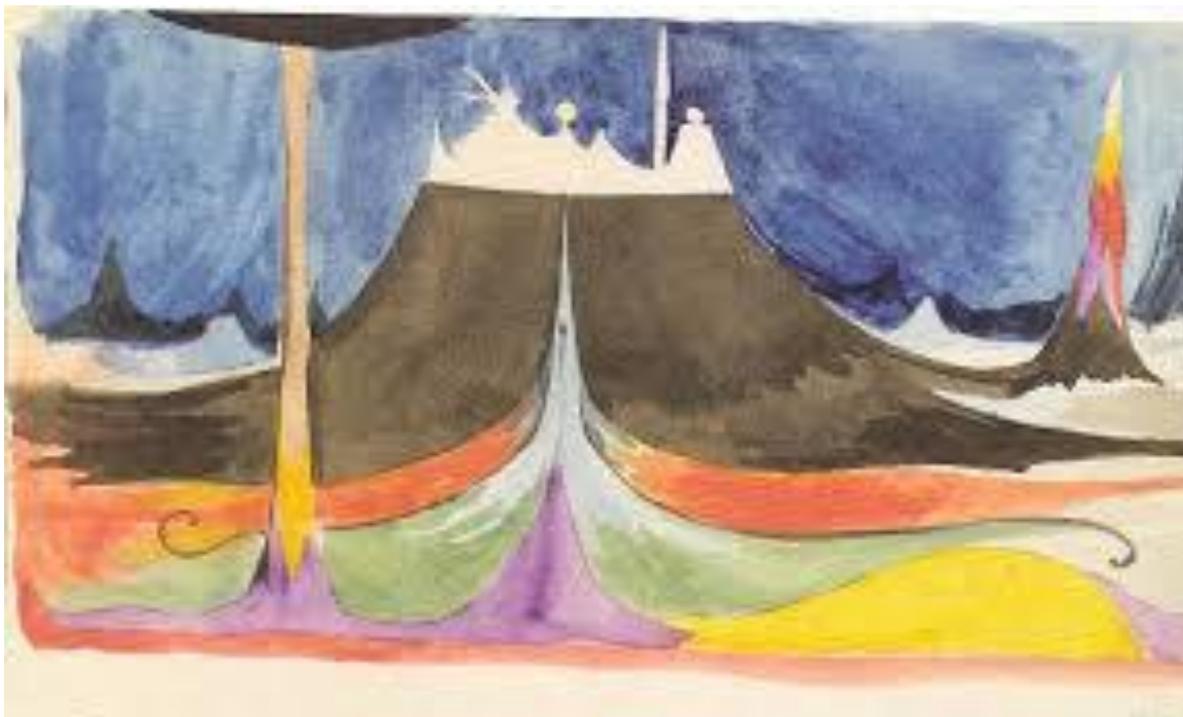
Uma colina de zibelina, gigantesca, com uma coroa rampante  
fica a olhar para um mar azul  
sob um céu azul, em cujo chão escuro  
como um chão de pórfiro  
brilham templos de mármore branco e salões deslumbrantes;  
e sombras fulvas com dedos longos são feitas  
em barras de trastes nas suas paredes de marfim  
por árvores maciças enraizadas na sombra  
como pilares de pedra cinzelada da abóbada  
com fuste e capitel de basalto negro.  
Ali, os lentos dias esquecidos colhem para sempre  
as sombras silenciosas contando as horas ricas;  
e nenhuma voz se agita; e todas as torres de mármore  
brancas, quentes e sem som, ardem e dormem<sup>53</sup>.

Pode-se compreender a concepção da cidade de Kôr em duas imagens principais. Primeiro, mesmo antes da denominação, Tolkien já havia concebido a grandiosidade de uma cidade muito diferente do pessimismo descrito por Haggard, num quadro que ele fizera em 1915, chamado *Tanaqui*. A Kor de Tolkien era fortificada em uma colina negra, erguendo-se junto ao mar.

---

<sup>53</sup> A sable hill, gigantic, rampant-crowned / stands gazing out across an azure sea / under an azure sky, on whose dark ground / impearled as 'gainst a floor of porphyry / gleam marble temples white, and dazzling halls; / and tawny shadows fingered long are made / in fretted bars upon their ivory walls / by massy trees rock-rooted in the shade / like stony chiselled pillars of the vault / with shaft and capital of black basalt. / There slow forgotten days for ever reap / the silent shadows counting out rich hours; /and no voice stirs; and all the marble towers / white, hot and soundless, ever burn and sleep. [https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_City\\_of\\_the\\_Gods](https://tolkiengateway.net/wiki/The_City_of_the_Gods) Acessado em: 20/06/2024

**Figura 2: Tanaqui (1915)**

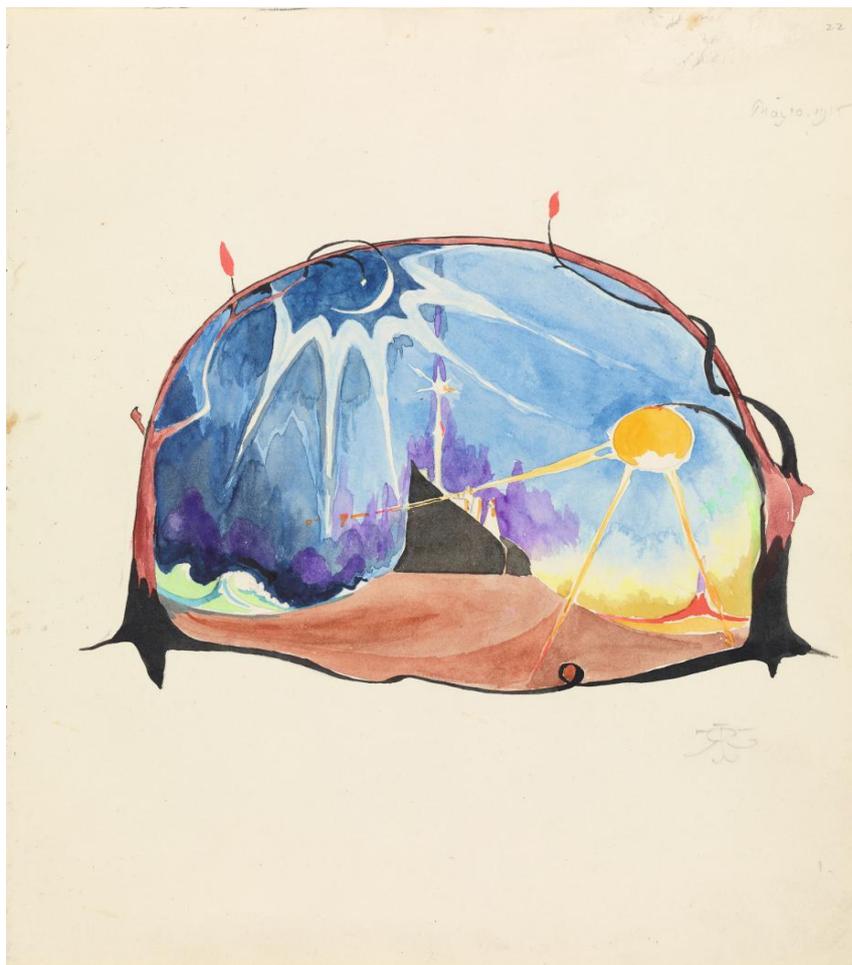


Fonte: <https://www.tolkienestate.com/painting/the-silmarillion/>

Para além da troca de nome, de Tanaqui para Kôr, observa-se que futuramente a cidade constaria no léxico do quenya, uma das línguas criadas por Tolkien. A cidade descrita por este autor se encontraria nas costas de Feéria, a antiga cidade construída sobre as rochas de Eldamar, de onde as fadas marcharam rumo ao mundo (Garth, 2022, p. 114). Ela inclusive está associada a verbetes diversos em quenya: *inwë* para fada e *elda* para “fada da praia”. Eldamar seria a praia rochosa em Feéria Ocidental, onde foi construída a cidade branca chamada Kôr, de onde vieram as fadas para ensinar canções e santidade aos homens (Garth, 2022, p. 114).

Este é o começo provável do desenvolvimento do épico mitológico de Tolkien, que posteriormente seria parte principalmente de *O Silmarillion*. A Kôr de Tolkien estava abandonada pois, dentre os registros de prosa sobre a viagem de Éarendel, consta uma cidade dourada em que o dito viajante descobriu que as fadas partiram de Eldamar e deslocaram-se rumo ao mundo (Garth, 2022, p. 114). Uma imagem de 10 de maio retrata a meditação de Tolkien em sua mitologia, ao pintar o quadro intitulado *The Shores of Faëry* (As Costas de Feéria).

**Figura 3: The Shores of Faëry (1915)**



Fonte: [https://museoteca.com/r/en/work/7382/j\\_r\\_r\\_tolkien/the\\_shores\\_of\\_faery/!](https://museoteca.com/r/en/work/7382/j_r_r_tolkien/the_shores_of_faery/)

Em julho do mesmo ano, entre os dias 8 e 9, Tolkien também teria escrito um poema de mesmo nome ao quadro acima, provavelmente decidido a colocá-lo nas *Baladas de Éarendel*, uma coletânea épica que integraria o viajante ao seu embrionário mundo inventado.

A leste da Lua, a oeste do Sol  
há uma colina solitária;  
os seus pés estão no mar verde pálido,  
as suas torres são brancas e imóveis,  
para lá de Taniquetil  
em Valinor.  
Nunca vem ali senão uma estrela solitária  
que fugiu antes da lua;  
e lá estão as Duas Árvores nuas  
que deram a flor de prata da Noite,  
que deram o fruto globoso do meio-dia  
em Valinor.  
Ali estão as costas de Faëry  
com as suas praias de seixos iluminadas pelo luar  
cuja espuma é música de prata  
no chão opalescente  
para além das grandes sombras do mar

nas marchas da areia  
 que se estende para sempre  
 até à porta com cabeça de dragão,  
 o portal da Lua,  
 para lá de Taniquetil  
 em Valinor.  
 A oeste do Sol, a leste da Lua,  
 fica o refúgio da estrela,  
 a cidade branca do Viajante  
 e as rochas de Eglamar.  
 Lá Wingelot está abrigado,  
 enquanto Eärendel olha ao longe  
 sobre a escuridão das águas  
 entre aqui e Eglamar -  
 para fora, para fora, para além de Taniquetil  
 em Valinor, ao longe<sup>54</sup>.

Este poema foi considerado por Tolkien, anos mais tarde, como o “primeiro poema da minha mitologia”. Sua importância se deve ao fato de ele ter fundido a linguagem e a mitologia à arte literária, descobrindo que “as lendas dependem do idioma ao qual pertencem, mas um idioma vivo depende igualmente das ‘lendas’ que ele transmite pela tradição” (Garth, 2022, p. 119). Alguns elementos deste poema seriam mantidos na mitologia tolkieniana.

O primeiro exemplo é o termo *Valinor*. Segundo Garth, a concepção primitiva de uma terra imortal deve algo a *Peter Pan* (citado no segundo capítulo deste trabalho). Contudo, a terra imortal concebida por Tolkien era subtraída dos elementos pitorescos presentes na literatura infantil: enquanto a Terra do Nunca era recheada de piratas, sereias, crocodilos, duendes e toda sorte de seres populares das histórias infantis para dormir, Valinor era habitada por Elfos, seres imortais que viviam lado a lado com deuses e local onde as almas mortais iam após a morte para serem julgadas. É uma concepção obviamente religiosa e, ao mesmo tempo, marcada pelo desafio da responsabilidade e da vida adulta. Na língua quenya, Tolkien traduziu Valinor como *Asgard*, lar dos deuses; no lugar dos Aesir nórdicos, estão os *Valar*.

Em relação ao termo Wingelot, que se refere à nau de Éarendel, Tolkien observa dois pontos. Primeiro, o significado literal em quenya é o de “flor de espuma”. Contudo, o autor cita a escolha do nome para aproximar-se do navio *Guingelot*, de Wade, personagem de um conto de origem anglo-saxã presente principalmente na Saxônia Oriental. Wade surge como

---

<sup>54</sup> East of the Moon, west of the Sun / there stands a lonely hill; / its feet are in the pale green sea, / its towers are white and still, / beyond Taniquetil / in Valinor. / Comes never there but one lone star / that fled before the moon; / and there the Two Trees naked are / that bore Night's silver bloom, / that bore the globed fruit of Noon in Valinor. / There are the shores of Faëry / with their moonlit pebbled strand / whose foam is silver music on the opalescent floor / beyond the great sea-shadows / on the marches of the sand / that stretches on for ever / to the dragonheaded door, / the gateway of the Moon, / beyond Taniquetil / in Valinor. / West of the Sun, east of the Moon, / lies the haven of the star, / the white town of the Wanderer / and the rocks of Eglamar. There Wingelot is harboured, / while Eärendel looks afar / o'er the darkness of the waters / between here and Eglamar - / out, out, beyond Taniquetil / in Valinor afar. [https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Shores\\_of\\_Fa%C3%ABry](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Shores_of_Fa%C3%ABry) Acessado em 22/06/2024.

herói associado ao mar, filho de um rei e uma sereia, pai do herói Wayland ou Völund. O termo teria se perdido, se não fosse a anotação de um antiquário do século XVI sobre uma edição de Chaucer, nomeando a nau como *Guingelot*, o que fez com que Tolkien tentasse recriar a história; ao mesmo tempo, Jakob Grimm, folclorista e linguista alemão, atribuiu Guingelot ao filho, Volünd, e nesse emaranhado de citações e nomes Tolkien tentou construir a história de maneira singular (Garth, 2022, p. 122).

Voltemos para o período após o retorno de Tolkien à Inglaterra. Sabe-se que, tirando a escrita de alguns poucos versos e rabiscos, ele escreve muito pouco no hiato de meses em que passou na reserva e nas trincheiras. Ao voltar, convalescente e recuperando-se da febre das trincheiras, Tolkien foi posto em espera, e então se mudou com Edith para Great Haywood, um vilarejo inglês em que a esposa morava desde o começo de 1916.

Segundo Carpenter, três seriam os fundamentos da criação da mitologia tolkieana. O primeiro seria o prazer pela criação de línguas, que era ligado também ao fato de que as línguas necessitam de uma “história” para que sejam desenvolvidas, tal como esboçado nas passagens acima citadas sobre Éarendel; o segundo fundamento seria o desejo de expressar, pela poesia, os mais profundos sentimentos, um desejo que teria se originado nas aspirações provenientes do TCBS. Por último, mas não menos importante, estava um intrigante elemento: o desejo de criar uma mitologia para a Inglaterra (Carpenter, 2018, p. 127-128).

Michael White observa que Tolkien não foi o primeiro a propor a concepção de uma mitologia para a Inglaterra ou, pelo menos, de notar sua ausência e necessidade de concepção. Em *Howards End*, publicado em 1910, E. M. Foster escreveu:

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 fadas (White, 2016, p. 83).

Em detrimento do pretense preconceito “fosteriano”, as fadas e a visão de folclorismo como uma narrativa menor ou menos digna, observa-se que os elementos que tanto Foster quanto Tolkien procuram para a composição mitológica estão bem mitigados pela própria escrita da alta fantasia ensejada por William Morris, nomeadamente a alusão a narrativas épicas de teor grandiloquente. O elemento é sempre comparativo: o folclorismo inglês estava sendo comparado com a dimensão da mitologia islandesa, como a *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson, o poema épico *Bewoulf* e o também épico finlandês *Kalevala*, para não citar os clássicos mediterrânicos como *Ilíada* e *Odisseia*.

Ao voltar à Inglaterra, a ideia tomou proporções grandiosas. Mesmo Wiseman, em alto-mar, escrevera a Tolkien sugerindo que começasse a escrita da epopeia. Muitos anos depois, o próprio Tolkien lembrou o ímpeto da escrita como a intenção de criar um corpo de lendas mais ou menos interligadas, que abrangesse desde o amplo e o cosmogônico até o nível do conto de fadas romântico, que deveria possuir o tom e a qualidade sereno e claro da fragrância do ar da Grã-Bretanha e das regiões europeias próximas e a beleza graciosa e fugidia que alguns chamam de céltica, elevado, purgado do grosseiro e adequado à mente mais adulta de uma terra impregnada de poesia (Carpenter, 2018, p. 128).

Para tal feito, Tolkien começaria seus rascunhos em um caderno com o título “O Livro dos Contos Perdidos”, que seria o embrião de *O Silmarillion*, livro que nunca foi acabado e seria lançado postumamente, organizado por um de seus filhos, Christopher Tolkien. Os primeiros rascunhos do livro, que mais tarde seriam abandonados, eram muito influenciados por William Morris, em especial *O Paraíso Terrestre*. Em ambos os casos, contava-se a história de um viajante que acessa uma terra desconhecida. O viajante de Tolkien chamava-se Eriol, que significa “O que sonha só” (Carpenter, 2018, p. 128).

O conteúdo mitológico do mundo criado por Tolkien se passa na chamada Terra Média (*Middle Earth*), que se baseia principalmente no termo *Midgard* das sagas escandinavas, mas que também é vocábulo que encontra assento no anglo-saxão. Para Tolkien, a Terra-média é nosso mundo, localizado num período imaginário da Antiguidade, numa época em que as formas das massas continentais eram diferentes (Carpenter, 2018, p. 128). As primeiras histórias falam sobre a criação da Terra-média e seu estabelecimento, o aparecimento dos primeiros seres, em especial os angelicais, dos primeiros homens ou elfos, além da criação das *Silmarils*, três grandes joias élficas, que são o mote da queda – no sentido adâmico do termo. As joias são roubadas por Morgoth, o primeiro Senhor do Escuro, e as guerras subsequentes são extensas contendidas entre elfos e as hostes sombrias pelo controle das joias e, de certa forma, do continente de Arda.

A primeira história escrita por Tolkien durante a recuperação em Great Haywood, no começo de 1917, foi *A Queda de Gondolin*, que relata um ataque de Morgoth e seus asseclas a cidade élfica de Gondolin, que era o último reduto escondido da influência profana do lorde sombrio. Carpenter aponta que Tolkien pode ter se baseado em suas experiências da guerra, uma vez que a batalha ocupa posição importante no enredo; contudo, aponta também que Gondolin possui uma grandeza e sua resistência, uma representação simbólica que guerra moderna alguma poderia sustentar (Carpenter, 2018, p. 131). Ao mesmo tempo, é importante frisar que o exercício de procurar alegorias nos escritos de Tolkien resulta basicamente em

ações fragmentárias e pouco proveitosas: seus personagens não estabelecem exatamente correlação direta com personagens reais ou eventos hodiernos para o autor; dessa forma, é impreciso e incoerente dizer que os elfos são os aliados e as hostes sombrias são os inimigos. Na verdade, a preocupação do fundo histórico estava muito mais relacionada ao passado grandioso e encoberto das línguas e da cultura do que necessariamente à reprodução mimética de fatos vividos. São compostos muito mais como um contexto conciso para as línguas que foram criadas pelo autor, especialmente, a este momento, o quenya, já citado neste trabalho, que tem aproximações correlatas ao finlandês antigo; o sindarin, que tem seu léxico baseado no galês, que era possivelmente a segunda língua preferida do autor; e, em alguns casos minoritários, ao eldarin primitivo, uma espécie de primeiro quenya.

Depois de uma piora na condição de saúde, que fez com que transitasse por diversos hospitais, Tolkien acabou internado no Brooklands Officer's Hospital, em Hull. Nesse meio tempo, compôs outra grande narrativa, *O Livro dos Contos Perdidos*, a história de Túrin, que recebeu o título de *Os Filhos de Húrin*. Esta história é uma mistura de elementos tanto da *Saga dos Volsungos* quanto de *Beowulf*, além de ser inspirado na história de Kullervo, no *Kalevala*. Dos primeiros, herda a demanda de lutar e derrotar um dragão; do último, o incesto involuntário com a irmã e o posterior suicídio.

Túrin firmou então o punho da espada no chão e se jogou sobre a ponta de Gurthang; e a lâmina negra tirou sua vida. Mablung e os elfos, porém, vieram, olharam o vulto de Glaurung caído morto e o corpo de Túrin, e choraram. E, quando os homens de Brethil ali chegaram e souberam os motivos da loucura e da morte de Túrin, ficaram horrorizados. E Mablung comentou, melancólico,  
- Eu também fui envolvido na sina dos Filhos de Húrin, pois com minhas notícias matei alguém que eu amava (Tolkien, 2011, p. 288).

Em 16 de novembro de 1917 nasceu o primeiro filho de Tolkien com Edith, em um hospital em Cheltenham. Tolkien foi obrigado a permanecer no quartel até conseguir uma licença alguns dias após o nascimento. Edith e o bebê, John Francis Reuel, foram morar em Yorkshire, no vilarejo de Roos, próximo ao local onde Tolkien estava aquartelado, agora promovido a tenente. Quando conseguia licença, Tolkien visitava Edith, e passeavam no campo, em um pequeno bosque de vegetação rasteira. “Seus cabelos eram negros, sua pele clara, seus olhos brilhantes, e ela sabia cantar – e dançar”, lembrou anos depois. Dessa imagem surgiria outro dos grandes contos de *O Silmarillion*: a história de como o mortal Beren se apaixonou pela elfa imortal Lúthien. Nesse conto, ambos vão juntos até o mais profundo abismo da fortaleza de Morgoth e, juntos, roubam uma das Simarils da própria coroa do Senhor

do Escuro. Após a morte de Edith, quase 50 anos depois, Tolkien escreveria *Lúthien* em sua lápide.

Em outubro, recebeu alta do hospital e o fim da guerra se aproximava. Tolkien foi a Oxford buscar alguma oportunidade de emprego, e conseguiu fazer parte da equipe do *New English Dictionary* como lexicógrafo assistente. Dessa forma, mudaram-se, no fim de novembro de 1918, para o alojamento na St. John's Street, fixando residência em Oxford. Neste interlúdio, além do trabalho como lexicógrafo, Tolkien conseguiu dar aulas particulares, em especial de anglo-saxão para as universidades femininas, o que fez com que conseguissem pagar o aluguel de uma pequena casa na 1 Alfred Street. Ele continuou trabalhando em *A Batalha de Gondolin* e, no verão de 1920, conseguiu uma entrevista para o posto de Professor Associado de Língua Inglesa na Universidade de Leeds (e o emprego).

Em outubro de 1920, Edith deu à luz o segundo filho, Michael Hilary Reuel, logo no começo do período letivo de Leeds. Nesse meio tempo, Tolkien havia sido rejeitado em uma cátedra em Liverpool e recebeu o aceite na Cátedra de Beers, na Cidade do Cabo. Rejeitou a proposta principalmente pela condição de Edith e do bebê, e seguiu como mentor intelectual do novo currículo de estudos do anglo-saxão em Leeds.

No início de 1922, um novo docente viria a contribuir para os estudos de Tolkien. Seu nome era E.V. Gordon, canadense, fora bolsista em Oxford. Juntos, trabalharam numa nova edição do poema *Sir Gawain e o Cavaleiro Verde*, especialmente para a utilização de estudantes universitários. Tolkien se ocupou basicamente pelo texto e pelo glossário, enquanto Gordon providenciaria a maior parte das notas. O trabalho foi publicado pela Claredon Press no começo de 1925, sendo importante contribuição para o estudo dos textos medievais da época. Além do trabalho compartilhado, Gordon e Tolkien tornaram-se amigos, fundando o Clube Viking, onde se reuniam para tomar cerveja, ler sagas e cantar canções cômicas (Carpenter, 2018, p. 149). O clube contribuiu para o aumento da popularidade de ambos e, no mesmo ano, já havia 20 alunos especializados em língua, uma proporção muito maior do que ocorria no curso equivalente em Oxford.

Sobre a mitologia, Tolkien continuou compondo durante o período. Sobre os poemas, continuou escrevendo e publicando, principalmente na revista *The Gryphon*, da Universidade de Leeds. Já sobre *O Livro dos Contos Perdidos*, Tolkien havia escrito uma grande parte. Já escrevera sobre a criação do universo, sobre as Silmarils e sobre o seu roubo de Valinor por Morgoth. Mesmo alguns pontos soltos, como a conclusão da viagem de Éarendel, estavam em forma de sinopse e, segundo Carpenter, a relutância de finalizar a história estava relacionada ao fato de não suportar a ideia de não ter mais o que criar dentro do seu mundo inventado: dessa

forma, começou a reescrever, sempre voltando atrás, alterando, polindo e revendo (Carpenter, 2018, p. 150-151). Nesse meio tempo, tornou-se catedrático em Leeds em 1924, aos 32 anos. No mesmo ano, Edith deu à luz um menino, batizado Christopher Reuel, em homenagem a Christopher Wiseman. Em 1925, concorreu à Cátedra de Anglo-Saxão em Oxford, concorrendo com seu antigo tutor, Kenneth Sisam, sendo eleito.

Os quinze anos seguintes compreendem o período de tempo em que Tolkien assumiu a Cátedra de Anglo-Saxão em Oxford até a publicação de *O Hobbit*, em 1937, e a palestra *Sobre Contos de Fadas*, em 1939. Mesmo na época em que a família viveu em Leeds, Tolkien percebeu que poderia usar os elementos que havia desenvolvido ao criar as histórias presentes em *O Silmarillion* para elaborar histórias mais simples, para contar aos seus filhos antes de dormirem. Algumas dessas histórias nunca foram escritas. Outras, sim.

No verão de 1925, quando a família partiu em férias para a cidade litorânea de Filey, em North Yorkshire, Tolkien elaborou uma história para os filhos John e Michael; o último havia perdido um cachorro de brinquedo na praia e, como forma de consolo, Tolkien narrou aventuras de Rover, um cão que irritou um feiticeiro e é transformado em brinquedo. Rover então viveria um conjunto de aventuras, tendo viajado para a Lua e encontrado o Dragão Branco. O título dessa história foi *Roverandom*; *rover* pode ser compreendido com andarilho, enquanto *random* pode ser entendido como qualquer lugar.

O sucesso de *Roverandom* com seus filhos estimulou a escrita de outras histórias. Alguns personagens seriam mantidos por longo tempo em suas narrativas. Um desses é *Tom Bombadil* que é um misterioso personagem de *O Senhor dos Anéis*, tendo também um livro publicado de poemas, *As aventuras de Tom Bombadil*, pela *Oxford Magazine*, em 1934. Ele é considerado um dos antigos habitantes do reino (referência ao conto em que faz parte do reino do Rei Bonhedig, outro personagem de um conto para seus filhos), sendo um sujeito robusto e cordial, tendo quatro pés de altura e três de largura, usando chapéu alto com uma pena azul, jaqueta azul e botas amarelas. Seu modelo era um boneco holandês que pertencia ao filho Michael (Carpenter, 2018, p. 222).

Em 1932, ao comprar um carro, Tolkien escreveu outra história infantil, *Sr. Bliss*. A história trata de um homem alto e magro que vive em uma casa alta e estreita e compra um automóvel amarelo-vivo e sofre vários revezes e um número considerável de colisões (Carpenter, 2018, p. 223). Diferente de *Roverandom* e os poemas de *Tom Bombadil*, essa história foi recebida com certo entusiasmo pelos editores, quando, após o sucesso de *O Hobbit*, esperavam encontrar alguma história que mantivesse o ânimo do público em espera até que fosse escrita uma continuação sobre a história sobre hobbits.

Desde 1920, na época em que seu filho John tinha apenas 3 anos, Tolkien tinha começado a escrever também pequenos bilhetes para o filho, em uma caligrafia trêmula que estava assinada como escrita pelo próprio Papai Noel. As cartas se tornaram cada vez mais robustas, detalhadas e ilustradas, o que depois foi publicado em um compilado de cartas em *As Cartas do Papai Noel*.

Carpenter aponta também outra história escrita nos anos 30, escrita tanto para agradar os filhos quanto a si próprio: *Mestre Gil de Ham*. A história se ambienta n'O Pequeno Reino, uma aproximação de Oxfordshire e Buckinghamshire; é uma história bem-humorada, de um fazendeiro que gosta de cerveja preta e enfrenta um dragão, além de se tornar Rei do mencionado reino. A história inicial é bem mais resumida do que o que foi publicado posteriormente; em 1938, Tolkien leva o conto e lê na sociedade estudantil do Worcester College, ficando “surpreso com o resultado” e tendo o público “aparentemente não se entediado”, em geral tendo “convulsões de riso”. O livro foi bem recebido para publicação, mas os atrasos gerados pela Segunda Guerra Mundial e por um problema com o ilustrador fizeram com que só fosse publicado em 1949 (Carpenter, 2018, p. 227), com ilustrações da artista Pauline Diana Baynes. Posteriormente, Baynes também seria ilustradora de *Ferreiro de Bosque Grande* e das histórias de *As Crônicas de Nárnia*, do amigo de Tolkien e também professor do departamento de Língua Inglesa, C.S. Lewis.

Além dos trabalhos direcionados a compor contos para os filhos, Tolkien continuou com a escrita em relação aos temas grandiosos de suas aspirações em *O Livro dos Contos Perdidos*. Trabalhou num longo poema intitulado *A Gesta de Beren e Lúthien*, além de uma história relacionado ao já citado *Os Filhos de Húrin*, em especial as passagens sobre Túrin e o dragão. Ocupou-se de se desenvolver como escritor de poemas, procurando um estilo de versos aliterativos, baseados em seus estudos do anglo-saxão. Ademais, inspirou-se em mitos de origem céltica da Bretanha para escrever *Aoutrou e Itroun* (“Senhor” e “Senhora” em bretão), começando em 1930, que seria publicado anos mais tarde pelo colega de Tolkien, Gwyn Jones, na *Welsh Review* (Carpenter, 2018, p. 230).

Neste mesmo período compôs o poema em versos aliterativos, mas sem rima, chamado *A Queda de Arthur* que, segundo Carpenter, foi a única incursão de Tolkien no ciclo arturiano. Curiosamente, o autor considerava as histórias demasiado opulentas, fantásticas, incoerentes e repetitivas demais, além de sua especial insatisfação como mitos por se referirem explicitamente ao cristianismo (Carpenter, 2018, p. 230). Talvez, por este motivo, tenha omitido em seus versos a menção ao Santo Graal. A história foi abandonada em meados dos anos 30, sendo mencionada em 1955 por Tolkien, mas nunca completada.

No final dos anos 30, por desafio de seu amigo C.S. Lewis, ambos deveriam escrever um novo livro: Lewis escreveria sobre uma ‘viagem espacial’ enquanto Tolkien tentaria escrever uma história sobre ‘viagem no tempo’. O primeiro escreveu o primeiro livro da trilogia *Ransom*, de nome *Além do Planeta Silencioso*, que seria publicado pela editora *The Bodley Head* em 1938; já Tolkien teria escrito uma história chamada *A Estrada Perdida*, em que dois viajantes do tempo, pai e filho, viajam para a terra de Númenor (Carpenter, 2018, p. 233).. A título de ambientação, observe-se que as histórias sobre Númenor remontam à passagem de fim dos anos 20 e começo dos anos 30; é uma história majoritariamente atlante, de uma grande ilha no Oeste, de grandes homens, que por muitos anos ajudaram os elfos nas lutas contra o primeiro Senhor do Escuro, Morgoth. Essa civilização, no entanto, encararia a ruína quando Sauron (tenente de Morgoth e que seria posteriormente o grande antagonista em *O Senhor dos Anéis*) ludibriaria perversamente os homens, estimulando-os a romperem o pacto divino e navegarem para oeste, para Valinor, atraindo a ira divina, que resultaria em uma grande tormenta que lançaria a ilha no abismo, enquanto as terras divinas se apartariam para sempre dos “círculos do mundo” (Carpenter, 2018, p. 234). *A Estrada Perdida*, no entanto, nunca foi publicada.

Segundo Carpenter, os caminhos de escrita de Tolkien no período ficaram divididos entre as histórias que compunha para entretenimento de seus filhos, de um lado; e as histórias com temáticas grandiloquentes, de outro, relacionados ao conteúdo mítico trabalhado em *O Silmarillion*. Estes caminhos, no entanto, passaram por algum tempo a se cruzar necessariamente, e como apenas C. S. Lewis e os familiares mais próximos sabiam da existência da composição de *O Silmarillion*, pode-se entender que o público limitado no geral via as composições de Tolkien sobre dragões e fazendeiros como um passatempo inofensivo e até um pouco infantil (Carpenter, 2018, p. 236). Contudo, os caminhos viriam a se cruzar no verão, quando, ao estar corrigindo provas do School Certificate no seu gabinete na Northmoor Road, observou uma página de um dos candidatos que havia sido deixada em branco e nela escreveu: *Numa toca no chão vivia um hobbit*.

O início da escrita de *O Hobbit* não tem uma precisão linear. É verdade que está situado após o ano de 1930, e escrito nesta década, com a mudança da família para a 20 Northmoor Road. O primeiro capítulo, revela Carpenter, citando o próprio autor, foi escrito às pressas antes de 1935, mas nada foi feito a respeito por anos e, na verdade, fora o desenho do Mapa de Thrór, nada além foi escrito (Carpenter, 2018, p. 241). Há indícios de que o livro tenha sido começado na faixa dos anos de 1930-31, mostrado para C.S. Lewis em 1932, mesmo que os filhos apontem que lembrem ter ouvido falar das histórias, ou ao menos elementos dela,

apenas na oralidade, em período anterior à mudança, ou seja, anterior a 1930. Dessa forma, observa-se que a história começou como simples divertimento pessoal e como conto para os filhos.

Há muito para ser dito sobre *O Hobbit*, e muito que mereça nota. No entanto, dada a extensão do livro e o intuito deste capítulo, nos limitemos a alguns comentários editoriais – sobre como se tornou de manuscrito para livro publicado.

Entre as poucas pessoas que tiveram acesso à versão datilografada, Tolkien havia mostrado para uma estudante chamada Elaine Griffiths, que foi sua aluna e tornara-se amiga da família. Ela havia conseguido ser empregada na editora George Allen & Unwin, em Londres, por recomendação do próprio Tolkien. A partir dela e de Susan Dagnall (outro membro da equipe da editora) que souberam de uma história infantil inacabada escrita pelo professor e houve a possibilidade de o autor apresentar seu texto para a editora. Dagnall encontrou-se com Tolkien e levou o texto pra Londres, onde concluiu que merecia atenção da editora, caso fosse concluído. Em agosto de 1936, Tolkien já havia escrito a maior parte da obra, sendo concluída em outubro do mesmo ano, com o texto enviado aos escritórios da editora com o título *O Hobbit, ou Lá e de Volta Outra Vez*. Curiosamente, o presidente da empresa, Stanley Unwin, entregou o livro para o julgamento criterioso de seu filho de dez anos, Rayner, que até elaborou um relatório

Bilbo Bolseiro era um hobbit que vivia em sua toca de hobbit e *nunca* saía para aventuras. Finalmente Gandalf, o mago, e seus anões o persuadiram a ir. Foi muito emocionante combater contra gobelins e wargs. Finalmente chegaram à montanha solitária; Smaug, o dragão que a guarda, é morto e após uma espetacular batalha contra os gobelins ele voltou Para casa – rico! Esse livro, com a ajuda de mapas, Não precisa de nenhuma ilustração é bom e deve Agradar a todas as crianças entre 5 e 9 anos (Carpenter, 2018, p. 246-247).

Após tão caloroso julgamento, *O Hobbit* seguiu para meses de revisões e esquematizações editoriais, relacionados tanto à revisão do texto datilografado – transpassado pela minúcia perfeccionista do autor – até as questões relacionadas às imagens – algumas feitas pelo próprio Tolkien – e afins. Foi publicado em 21 de setembro de 1937. Recebeu elogios nas colunas da *Times* e de outros críticos, como o próprio C.S. Lewis no *Times Literary Supplement*.

O livro trata da aventura de Bilbo Bolseiro, um hobbit – povo diminuto e que vive em vilarejos rurais baseados nas experiências do autor com o mundo rural inglês – que se vê

atrelado, para além de sua inicial vontade, à campanha de Thorin Escudo de Carvalho, uma companhia de anãos e do mago Gandalf (em islandês, elfo-feiticeiro) em busca de retomar o reinado e o tesouro controlados pelo dragão Smaug. *O Hobbit* é uma história cativante que apresenta primariamente os povos que compõem a Terra-Média e o universo criado por Tolkien, entre eles os hobbits, os anãos, os elfos e feiticeiros, além dos orcs/gobelins (variam de acordo com as traduções), dragões, águias e outros seres que habitam esse mundo. A primeira edição do livro esgotou-se no Natal e foi feita uma apressada reimpressão, com ilustrações coloridas; meses depois, a edição norte-americana foi lançada pela Houghton Mifflin, sendo aprovada pela maioria dos críticos e ganhando o prêmio de melhor livro juvenil da temporada do *New York Herald Tribune* (Carpenter, 2018, p. 249).

*O Hobbit* foi um sucesso e o próprio Stanley Unwin percebeu o potencial que os hobbits tinham em emplacar best-sellers no público infanto-juvenil. Outra história era necessária, o que levaria, mais de uma década depois, à publicação de *O Senhor dos Anéis*.

No entanto, pensando no espaço temporal, chegamos exatamente no período em que, no fim da década de trinta, especificamente em 1939, Tolkien faria uma palestra (que depois seria publicada) na Universidade de St. Andrews, em homenagem ao autor, folclorista e pesquisador Andrew Lang. Seria uma palestra conceitual, de intuito filosófico-literário, que buscaria tratar sobre diversas temáticas, mas com um eixo comum: prescrutar o tema dos *contos de fada*. É nessa palestra que percebemos, para além da narrativa em si, as tentativas do autor de falar *teoricamente* sobre o exercício da escrita de histórias de fantasia, ou seja, do que vinha fazendo pelo menos durante quase vinte anos. Dessa forma, analisaremos com minúcia no próximo capítulo.

## 5. SOBRE CONTOS DE FADA E A CRÍTICA À MODERNIDADE

### 5.1. Introdução

Neste capítulo, abordaremos especificamente o livro *Árvore e Folha* e a relação deste com a crítica à Modernidade. Procura-se traçar uma relação entre a teorização presente neste livro e as críticas advindas das encíclicas papais do século XIX ao mundo moderno, objetivando-se confirmar as considerações de J.R.R. Tolkien como fundamentadas ideologicamente pelo conservadorismo católico citado no primeiro capítulo deste trabalho. Antes de adentrarmos especificamente o documento, alguns comentários sobre a obra se fazem necessários.

*On Fairy-stories* é um ensaio teórico único, de autoria de Tolkien, sobre o gênero a que se dedicou por grande parte de sua vida. Diferente de outros ensaios de sua carreira acadêmica, ele se refere menos à filologia (por mais que esta ocupe espaço na obra), trazendo elementos da história, e, em especial, da teoria literária e da filosofia. Dessa forma, *On Fairy-stories* faz parte do livro *Árvore e Folha* e representa grande parte de seu conteúdo, mas não sua totalidade.

Sobre a questão editorial, a primeira publicação no Brasil foi feita em 2006 pela editora Conrad, com tradução de Ronald Kyrmse. O título do livro foi *Sobre Histórias de Fadas* e continha, além do ensaio citado, o conto *Folha por Niggle* (originalmente, *Leaf by Niggle*). Em 2013, a editora WMF Martins Fontes lançou o livro *Árvore e Folha*, derivado de uma coletânea de 1964, *Tree and Leaf*, contendo os dois elementos acima citados: o ensaio e o conto. Posteriormente, o livro foi reeditado pela mesma editora, em 2017, para ser utilizado na rede pública de ensino.

Em 2018, a HarperCollins Brasil adquiriu os direitos das obras de Tolkien no país e em 2020 foi lançada a nova edição de *Árvore e Folha*, baseada em publicações da britânica *Allen&Unwin* e da americana *Houghton Mifflin* de 1988. Nessa edição trazia tanto o ensaio *Sobre Estórias de Fadas* - baseadas no trabalho de tradução e dissertação de Reinaldo José Lopes – quanto o conto *Folha e Cisco* (escolha de tradução de Reinaldo José Lopes para *Leaf by Niggle*), os poemas *Mitopeia* e *O Retorno de Beorhntnoth, Filho de Beorhthelm*. Todos os textos foram baseados nas propostas de tradução de Reinaldo José Lopes, na dissertação,

apresentada em 2006, intitulada *A árvore das estórias: uma proposta de tradução para Tree and Leaf*, de J. R. R. Tolkien. A proposta desta tradução foi a estrangeirizadora, mantendo o máximo possível a estrutura e o estilo do idioma e dos textos originais<sup>55</sup>.

Em relação à edição, utilizaremos a do ano de 2017, traduzida por Ronald Kyrmse, editada pela WMF Fontes, cujo título é *Árvore e Folha*, contendo o ensaio *Sobre contos de fadas* e o conto *Folha, de Migalha*. Grande parte do exposto neste capítulo é baseado primariamente na análise do ensaio.

*Sobre contos de fadas*, antes de manuscrito, foi uma palestra que J.R.R. Tolkien ministrou na Universidade de St. Andrews, em 1939. Esta fala do professor Tolkien foi chamada de Conferência Andrew Lang, que recebe o nome do escritor escocês, pesquisador e autoridade literária no antro da literatura, do folclore, antropologia e história escocesa. Lang vivera a maior parte de sua vida no Oitocentos e produzira, como citado na palestra, uma coletânea de livros sobre contos de fadas. A conferência de Tolkien foi revisada e tomou forma final em 1943 e publicada pela primeira vez, por incentivo de C.S. Lewis, na coletânea *Essays Presented to Charles Williams*; foi também reproduzida em 1964 e reeditada e transcrita na pequena coletânea chamada *Tree and Leaf*.

Com a análise do ensaio, buscaremos fundamentar três elementos principais da crítica do autor à Modernidade: em primeiro lugar, a crítica ao racionalismo e às possibilidades de conhecimento do homem moderno (neste ponto, muito ligada à tradição da literatura fantástica de ligação com os contos populares e com o desconhecido/sobrenatural em detrimento do conhecimento que pode acomodar o mundo em disciplinas racionalmente organizadas); em segundo lugar, a crítica católica ao homem como fundamentado em um direito natural (baseado na concepção de que o fundamento do humanismo cristão e da dignidade do homem está no seu papel como criatura – logo, está na própria existência do Criador); em terceiro lugar, a crítica ao modernismo e ao progresso como elementos de destruição da natureza (pela herança do medievalismo, em que Tolkien aporta suas expectativas na natureza como espaço sublime de manifestação do sagrado e elemento essencial para a existência harmônica do homem). Baseados nestes três pilares, veremos que a fundamentação teórica de Tolkien, que busca explicar o que são os contos de fada, suas origens, sua importância e o próprio conceito de *subcriação* como fundamento da experiência

---

<sup>55</sup> CASAGRANDE, Cristina. ‘Sobre Estórias de Fadas’, de J.R.R. Tolkien: uma apresentação. <https://tolkienista.com/2020/04/03/sobre-estorias-de-fadas-de-j-r-r-tolkien-uma-apresentacao/> Acessado em: 27/07/2024.

humana é baseada nas antigas críticas do catolicismo ao mundo moderno, citadas ao longo do primeiro capítulo.

Demonstraremos que, indiciariamente, o que se percebe nesta conferência de Tolkien é o sinal do que já vinha sendo produzido pelo autor no âmbito literário. E que sinal seria esse? Primeiro, a crítica à Modernidade, presente na aversão ao racionalismo por si só e, como proposta ética, o conto de fadas como recuperação de elementos naturais da condição humana, elementos estes presentes desde a aurora dos tempos por meio da linguagem e do mito. Daí advém um amalgama de conceitos utilizados pelo autor, notoriamente filólogo, para compreensão dos contos de fada: *Faerie*, Subcriação, Arte.

Para analisar a obra, propomos a análise de seus trechos. Dividimos, como citado acima, em três partes. Tentaremos manter a ordem original do ensaio; contudo, devido à coerência interna presente na estrutura que propomos, pode-se versar sobre uma ou outra parte do texto, não necessariamente no sentido linear de sua escrita. Para conhecimento, o sentido original do texto é dividido em seis partes: Contos de Fadas; Origens; Crianças; Fantasia; Recuperação, Escape, Consolo; e, por fim, Epílogo. Tentaremos localizar as correspondências com o conservadorismo católico em todos os casos; em relação ao segundo tópico, é imperativo tratar da questão da tradição advinda da literatura fantástica e do Romantismo. Ressalta-se a importância da crítica ao mundo moderno, presente em todas as três partes deste capítulo.

## 5.2. A fantasia, o Belo Reino e o mundo desconhecido

A reflexão principal das primeiras duas partes do texto (Contos de Fadas e Origens) repousa numa teorização sobre *o quê* são os contos de fada e *quais suas origens/influências*. O autor aponta primariamente para o registro no *Oxford English Dictionary*, de contos de fada como *fairy-tale*, que teria, desde 1750, três sentidos: (a) um conto sobre fadas, ou de modo geral, uma lenda de fadas, com desdobramentos de sentido, (b) uma história irreal ou incrível, e (c) uma falsidade. Aponta também que a definição de fadas do lexicógrafo apoia-se no sentido de “seres sobrenaturais de tamanho diminuto, que a crença popular supõe possuírem poderes mágicos e terem grande influência sobre os assuntos dos seres humanos, para o bem ou para o mal” (Tolkien, 2017, p. 4).

É certo que um dos elementos fundamentais para a concepção de Tolkien sobre contos de fadas é a questão da veracidade. Essa questão está impregnada em um contexto profundo,

que se relaciona de maneira generalista e macro com as concepções e formações, ainda no século XIX, das ciências modernas. É certo que não se pode tomar como referência uma crítica mal fundamentada às ciências, e nem é nosso intuito fazê-lo. Não buscamos confundir as concepções de Tolkien com as nossas. Dessa forma, o que o autor observou foi um processo de escolha de determinados objetos e conhecimentos, para a ciência moderna europeia, em detrimento a outros tantos tipos de conhecimento e objetos possíveis. No bojo desse contexto, os contos de fada se configuraram fora de um *mainstream* científico. Tal como apontamos nos dois primeiros capítulos deste trabalho, a racionalidade moderna organizou e enfileirou os conhecimentos comuns e as modalidades das disciplinas e escolheu aqueles que estão relegados a planos diversos à objetividade científica. A religião foi um deles, como apontamos. Mas além da religião, o *mito* e os *contos de fada* também foram alocados neste amálgama de conhecimentos tidos como subalternos. Vejamos as constatações de Tolkien sobre o assunto.

A primeira questão é a condição quase automática dos contos de fada como contos “sobrenaturais e, ao mesmo tempo e muito próximo dessa percepção, sua vinculação com história irreal/incrível e com a falsidade”. Começamos pelo último elemento. A ligação dos contos de fada com a *falsidade* pode ser compreendida no sentido da objetividade científica: aquilo que não pode ser reproduzido em laboratório, sistematizado, estruturado tal como princípios universais das ciências naturais é relegado ao sentido de falseamento, de mentira e, em alguns casos, relacionados às teorias raciais de criação de um *status* de barbárie para povos que tenham, em sua cultura, elementos diretos da oralidade (de onde advém grande parte dos relatos estudados e compilados pelos folcloristas e antropólogos). É obviamente a sina do mito, mas trataremos sobre ele posteriormente.

O segundo elemento é o da incredulidade. Nesse elemento observa-se a concepção de que aquilo que não é explicado cientificamente é *impossível de ser crível*. Os motivos são próximos do elemento anterior, e as diferenças, sutis. No entanto, é a própria presunção de que uma forma alternativa de conhecimento não tenha o direito ou a possibilidade de ser verossímil – o que mesmo no auge da concepção das ciências modernas e o Iluminismo não foi minimamente aplicável a qualquer que seja a população de país europeu – de onde advém a permanência, na oralidade, dos contos de fada como elementos folclóricos em diversos países, desde a Inglaterra industrial até a tradição semifeudal do leste europeu.

Sobre a questão de adjetivar as fadas como seres *sobrenaturais*, Tolkien teoriza o exposto abaixo.

Sobrenatural é uma palavra perigosa e difícil em qualquer um dos seus sentidos, mais amplo ou mais restrito. Mas dificilmente poderá ser aplicado a fadas, a não ser que sobre seja considerado meramente um prefixo superlativo. Pois é o ser humano que é sobrenatural (e muitas vezes de estatura diminuta) em comparação com as fadas, ao passo que elas são naturais, muito mais naturais que ele. Essa é sua sina. A estrada para o reino das fadas não é a estrada para o Paraíso; nem mesmo para o Inferno, creio, embora alguns tenham afirmado que ela pode conduzir indiretamente até lá pelo dízimo do Diabo (Tolkien, 2017, p. 4-5).

A lógica que sustenta este trecho se relaciona às palavras *natural e sobrenatural*. Ela evidencia uma inversão de questões: enquanto o mundo moderno concebe as fadas num estatuto ficcional, atribuindo a elas um caráter exterior à realidade e ao homem, o caráter de natural, real, Tolkien observa a ligação desses seres à própria realidade no sentido de que é o homem que acessa o *ambiente* das fadas, e não o contrário. A questão posta, e que deriva do que o autor considerou como as verdadeiras histórias de fadas, é que geralmente o ser humano é aquele que tem acesso a um mundo diverso, alheio completamente à sua existência, em que as fadas são seus moradores.

O processo de racionalização do conhecimento – e por conseguinte, racionalização das fadas – na Inglaterra, é apontado pelo autor pelos elementos de artificialização e diminuição da estatura das fadas nos contos. “O ser diminuto, elfo ou fada, é na Inglaterra em grande parte um produto artificial da fantasia literária” – apontou.

Talvez não seja de estranhar que na Inglaterra, o país em que o amor pelo delicado e fino frequentemente reapareceu na arte, o gosto se volte, nesse âmbito, para o requintado e diminuto, assim como na França chegou à corte e se cobriu de pó de arroz e diamantes. Porém suspeito que essa miudeza de flores-e-borboletas também tenha sido produto da “racionalização” que transformou o glamour da Terra dos Elfos em mero artifício, e a invisibilidade, numa fragilidade que podia esconder-se numa prímula ou encolher-se atrás de uma folha de capim (Tolkien, 2017, p. 6).

A timidez da representação das fadas é seguida de uma infantilização (no sentido pejorativo do termo) e diminuição de sua importância nas narrativas. São seres que, vindo de uma tradição longínqua que remonta à Antiguidade, foram fragilizados a ponto de encolherem-se atrás de uma folha de capim. É curioso perceber as associações possíveis. Das abundantes histórias relacionadas a fadas que foram produzidas, de poemas a prosa, desde o século XIX, o citado *Peter e Wendy* de J.M. Barrie herda essa característica de fadas minúsculas. Posteriormente, *O Hobbit* seria tragicamente comparado, nas publicidades da primeira edição, ao livro de Barrie. A tragédia repousa na repulsa de Tolkien à pequenez das fadas e a existência de elfos, em *O Hobbit*, como um povo de maravilhamento, mas marginal à história principal.

Em outro trecho, Tolkien faz observações importantes sobre o processo de transformação das fadas na literatura inglesa e dá indícios de suas opiniões sobre as causas desse processo.

Parece ter entrado em moda logo depois que começaram as grandes viagens que tornariam o mundo estreito demais para conter ao mesmo tempo homens e elfos; quando a terra mágica de Hy Breasail no Oeste se tornara meros Brasis, a terra da madeira da tintura vermelha<sup>2</sup>. De todo modo, foi em grande parte um caso literário em que William Shakespeare e Michael Drayton tiveram uma participação. *Nymphidia* de Drayton é um dos ancestrais daquela longa linhagem de fadas florais e duendes adejantes com antenas, que tanto me desagradavam quando criança, e que meus filhos, por sua vez, detestavam. Andrew Lang tinha sentimentos semelhantes. No prefácio de *Lilac Fairy Book* [Livro lilás de fadas] ele se refere às histórias de enfadonhos autores contemporâneos: “sempre começam com um menininho ou uma menininha que sai e encontra as fadas dos narcisos, das gardênia e das flores de macieira [...] Essas fadas tentam ser engraçadas e fracassam, ou tentam fazer pregação e têm êxito” (Tolkien, 2017, p. 6-7).

Neste trecho, observa-se um conjunto de elementos diversos que dialogam entre si. Primeiro, ele confirma as impressões passadas nos trechos anteriores em relação à racionalização, quando aponta que o mundo havia ficado estreito demais para conter ao mesmo tempo homens e elfos: ele se refere ao mesmo tempo ao mundo que já não tem o elemento do desconhecido como expectativa para sua subjetividade, pelo próprio processo de séculos de expansão marítima europeia para todos os cantos prováveis do globo; e também da impossibilidade aparente do espaço imaginário do homem moderno para comportar elfos e fadas. A substituição de Hy Breasail, ilha mítica da tradição celta pelos Brasis “descobertos”, colonizados e postos à subserviência pelo homem moderno e por seus projetos de civilização denota que o mundo, para o autor, apequenou-se para os elementos fundamentais da cultura. Dessa forma, suavizar e manipular os contos de fadas para que estejam subjugados aos pequenos enredos, a disputas caóticas e mal diagramadas de pequenas fadas e diminutos seres em um mundo imaginário floral e microscópico é uma forma de conter as potencialidades dessa forma de narrativa. Para além da presença de elfos e fadas, o autor observa que existe um sentido em um conto de fadas que extrapola os pequenos reinos e as formas pré-prontas.

O cavaleiro Pigwiggen monta numa lacraia travessa, manda ao seu amor, a Rainha Mab, uma pulseira de olhos de formiga, e marca um encontro numa flor de prímula silvestre. Mas a história contada em meio a toda essa lindeza é um insípido conto de intriga e astutos mexeriqueiros; o galante cavaleiro e o marido furioso caem no atoleiro, e sua ira é acalmada por um gole das águas do Letes. Teria sido melhor que o Letes engolisse o caso todo. Oberon, Mab e Pigwiggen podem ser diminutos elfos ou fadas; Artur, Guinevere e Lancelot não são, mas a história boa e má da corte de Artur é um “conto de fadas”, e este conto de Oberon não é (Tolkien, 2017, p. 7-8).

Neste trecho, o autor cita a obra *Nymphidia ou A Corte das Fadas*, do poeta inglês Michael Drayton (1563-1631). Observa-se que ele se desloca profundamente na literatura inglesa e, para além de apontar culpados, demonstrar uma mudança na tradição, o que remete à questão citada pelos acadêmicos e sua rixa entre os que estudavam os textos pré e pós-Chaucer. Para além deste ponto, observe-se a menção ao ciclo arturiano: curiosamente, escolheu Arthur, Guinevere e Lancelot como exemplos, deixando de lado a fada Morgana. A não menção pode ter sido proposital ou não, mas a alocação de Arthur e de suas narrativas nos contos de fada tem sua importância: numa história em que elfos e fadas, diminutos ou não, não são essenciais para a narrativa (dependendo obviamente da versão), alocar Arthur como contos de fadas em detrimento de Oberon e Nymphidia e a Corte das Fadas é indicativo de que era preciso, para o autor, superar a tradição de racionalização dos elfos e, em consequência, do próprio mundo conhecido. Vejamos essa questão pormenorizadamente.

Tolkien observou que a palavra fada (*fairy*) e elfo (*elf*) eram relativamente recentes, tendo sido usadas de maneira rara antes do período Tudor (1485-1603). Para ele, o conto de fadas não é definido necessariamente pela estranheza do enredo ou pela própria presença das fadas em si; não seriam histórias sobre fadas ou elfos, mas sim sobre *Faërie*, ou seja, Reino Encantado ou Belo Reino. É interessante lembrar que esta palavra foi importada pelos ingleses do francês: Elf – *fay*; Faerie – *fairy*. Para isso, utiliza um exemplo de um intelectual medieval, John Gower, em *Confessio amantis*. Gower descreve um rapaz que seduz garotas na missa, e utiliza uma expressão interessantíssima: *And as he were of faierie / He scheweth him tofore here yhe* – E como se tivesse vindo do Belo Reino / Exibe-se diante dos seus olhos. Dessa forma, há de se convir em dois pontos: a necessidade de um Reino suspenso, um não estar, um outro local, d’onde advém o prodígio; segundo é a impossibilidade de definição de *Faërie*, pelo menos preliminar, mas a possibilidade humana de percepção desse elemento. *Faërie* se coloca para a razão humana como o elemento desejado, mas não totalmente compreensível, como a extensão encantada da realidade, que só pode ser compreendida em partes e em suas próprias leis de regência.

Este é um jovem de sangue e osso mortais; mas ele dá uma descrição dos habitantes da Terra dos Elfos muito melhor do que a definição de “fada”, sob a qual, por um duplo erro, ele foi colocado. Pois o problema com relação aos seres reais do Reino Encantado é que nem sempre têm a aparência do que são; e se revestem da soberba e da beleza que envergaríamos de bom grado. Pelo menos parte da magia que manejam pelo bem ou pelo mal do homem é um poder para jogar com os desejos do seu corpo e do seu coração. A Rainha da Terra dos Elfos, que levou Thomas, o Rimador, no seu corcel branco como leite e mais veloz que o

vento, veio cavalgando até a Árvore Eildon sob forma de uma senhora, embora de encantadora beleza. Assim, Spenser estava na tradição verdadeira quando chamou os cavaleiros de seu Reino Encantado pelo nome de Elfe. Era pertinente a cavaleiros como Sir Guyon, muito mais que a Pigwiggan armado de ferrão de vespa (Tolkien, 2017, p. 8-9).

Observa-se então que os contos de fada, para Tolkien, falam do Belo Reino e não necessariamente dos seres/fadas. Dessa forma, os contos de fada não seriam histórias sobre fadas ou elfos, mas histórias sobre o Reino Encantado, *Faërie*, o reino ou estado no qual as fadas existem. Esse reino é habitado por diversos seres *além* das fadas: anões, bruxas, trolls, gigantes ou dragões; contém os oceanos, o sol, a lua, o firmamento e a terra, e todas as coisas que há nela: árvore e pássaro, água e pedra, vinho e pão, e nós mesmos, seres humanos mortais, quando estamos encantados (Tolkien, 2017, p. 9-10). Daí advém a questão de que esses seres, na verdade, seriam naturais, uma vez que, no conto de fadas, são retratadas as aventuras dos homens no Reino Perigoso e seus sombrios confins, onde os elfos não se interessam primordialmente pelos homens e vice-versa (Tolkien, 2017, p. 10). O homem é, nesse reino, mero visitante.

Por ora só direi isto: um “conto de fadas” é aquele que toca ou usa o Reino Encantado, qualquer que seja seu propósito principal, sátira, aventura, moralidade, fantasia. O próprio Reino Encantado talvez possa ser traduzido mais proximamente por Magia – mas é magia de um modo e poder peculiares, no polo oposto ao dos artifícios comuns do mágico laborioso e científico. Há uma ressalva: se houver alguma sátira presente no conto, há uma coisa da qual não se deve zombar: a própria magia. Naquela história ela deve ser levada a sério, sem escárnio nem explicações que a invalidem. Dessa seriedade o conto medieval Sir Gawain e o Cavaleiro Verde é um exemplo admirável (Tolkien, 2017, p. 10-11).

Neste trecho, observa-se a ocorrência de um termo essencial: a *Magia (Magic)*. Segundo Diego Klautau, o significado tem várias nuances. Primeiro, é como poder de manipular os desejos do corpo e do coração dos homens, com significado similar à fabricação de mitos (*mythopoeia*). O termo, advindo da filosofia platônica, pode ter duas denominações: *goeteia* (traduzido para o português como magia ou encantamento) e *poiesis*; ambos assumem a perspectiva de arte ou técnica (*téchné*) de manipulação do coração humano (Klautau, 2021, p. 69). Nessa perspectiva, é importante ressaltar dois pontos: (1) Feéria pode ser compreendida como Magia, como forma de operar maravilhas e (2) a Magia “feérica” se *opõe* à magia da tecnologia/labor e da ciência. Aqui, como indício, observa-se um elemento de crítica do autor à manipulação do coração dos homens por parte da tecnologia e da novidade, que abordaremos posteriormente. Contudo, é importante ressaltar a oposição em que os contos de fada são postulados pelo autor, como opositores diretos deste tipo de magia.

Um elemento importante para os contos de fada, segundo o autor, seria a necessidade de seu significado ser considerado verdadeiro. Vejamos o que afirma o autor

De qualquer modo, é essencial ao genuíno conto de fadas, diferentemente do uso dessa forma para fins menores ou aviltados, que ele seja apresentado como “verdadeiro”. Em um momento considerarei o significado de “verdadeiro” neste contexto. Mas, visto que o conto de fadas trata de “maravilhas”, ele não pode tolerar nenhum enquadramento ou mecanismo que dê a entender que toda a história em que ocorrem é uma ficção ou ilusão. É claro que o próprio conto pode ser tão bom que podemos ignorar o enquadramento. Ou pode ter sucesso e ser divertido como história de sonho. São assim as histórias da Alice de Lewis Carroll, com seu enquadramento de sonho e suas transições de sonho. Por esse motivo (e por outros) elas não são contos de fadas (Tolkien, 2017, p. 14).

A insistência na necessidade de um esquema pelo qual os contos de fada necessariamente são considerados verdadeiros remonta à necessidade da narrativa, por si só, sustentar todos os seus elementos de tal maneira que produza um efeito de verossimilhança, que faça com que o leitor não se prenda no estranhamento e na necessidade de questionar-se perante o enredo, procurando cognatos históricos ou elementos de ficcionalidade. A verdadeira suspensão da necessidade de averiguar a veridicidade do que é narrado só pode ser atingido pelo verdadeiro conto de fadas, que, como vimos, está situado no espectro narrativo referente ao Belo Reino. Isto é reflexo de uma visão claramente religiosa, uma vez que Tolkien compreendia os contos de fada como “apenas criações da mente humana, ‘verdadeiros’ somente como reflexo, de um certo modo, de uma das visões humanas da Verdade” (Tolkien, 2017, p. 10), ou seja, a contemplação da verdade suprema e primeira, que é o próprio Deus. Daí deriva a impossibilidade de a sátira ser feita em relação à Magia, no sentido de que o autor não pode satirizar a coerência interna do conto, uma vez que o próprio é produto da contemplação da Verdade, assim como a Verdade é o fundamento criativo do Belo Reino.

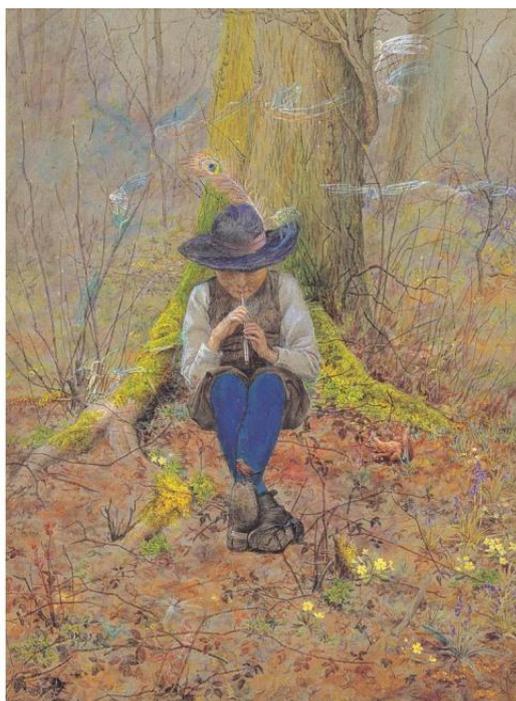
Derivativo desses parâmetros, o autor remove um conjunto de narrativas para fora do conceito de contos de fadas. Primeiro, aponta para o conto *As viagens de Gulliver*, presente no *Blue Fairy Book*, um dos livros de histórias compiladas por Andrew Lang. Para Tolkien, a história sobre os liliputianos, que são acidentalmente pequenos, é muito mais uma sátira situada na classe de histórias para viajantes do que uma referência feérica; na verdade, aparta Feéria de Lilliput pelo fato de última se apartar do mundo apenas pela distância.

Para além desses contos, cita também o já mencionado *Alice no País das Maravilhas* e, de maneira generalista, as histórias que são fundamentadas no onírico. Para Tolkien, o sonho pode ser veículo do poder do Reino Encantado: uma pessoa pode sonhar e conseguir

operar as maravilhas do Belo Reino; contudo, o despertar do escritor gera a impossibilidade de conceber o desejo primordial do Reino Encantado, que é a realização da maravilha imaginada (Tolkien, 2017, p. 13-14). Dessa forma, o sonho está muito relacionado a um psiquismo e à mente humana e pouco relacionado aos fins do conto de fadas.

Um terceiro tipo de narrativa também foi descartado: as fábulas de animais. Grande parte dessas histórias tem protagonistas animais; não tem nenhuma relação com o homem ou, se o tem, acontecem com estes operando como coadjuvantes no enredo. Assim, situa seu conteúdo como alegórico, de uma moralidade difusa e pouco relacionado às questões do Reino Encantado.

Um adendo importante à questão da veridicidade do conto de fadas é a própria situação em que estes contos e as fadas estiveram durante o começo do século XX na Inglaterra. John Garth observou uma curiosa aparição do termo *Fairies and Fusiliers* (Fadas e Fuzileiros) em 1917, na coleção do poeta Robert Graves; também apontou a relação da geração que foi à Primeira Guerra Mundial como formados pelas leituras de Andrew Lang, George MacDonald e das histórias de *Peter Pan* (ao menos, com maior certeza, os oficiais); curiosamente, o quadro *Piper of Dreams*, de Estella Canziani foi reproduzido pela Medici Society em 1915 e vendeu um número de 250 mil exemplares antes do fim do ano, transformando-se numa espécie de talismã nas trincheiras. Além disso, uma peça de teatro de 1917 tinha vozes de fadas chamando ‘A Grã-Bretanha precisa de seu auxílio’; os soldados também tinham um gosto especial pelo “sobrenatural”, como atestou Rob Gilson, um dos membros do TCBS, quando descobriu que havia um esquema em seu batalhão envolvendo um curandeiro, que diziam que realizava encantamentos na Igreja de Madingley (Garth, 2022, p. 109-110). Numa visão cética, a guerra “chamou” as fadas; numa visão fria, talvez elas nunca tenham sumido da mente dos ingleses, mesmo tendo diminuído consideravelmente de tamanho.

**Figura 4: Piper of Dreams**

Fonte: <https://britishfairies.wordpress.com/2020/08/28/estella-canziani-piper-of-dreams/comment-page-1/>

É certo que Tolkien constrói uma relação/crítica com duas “correntes” ou tendências discursivas da época: por um lado, o folclorismo/antropologia; por outro lado, uma crítica direta ao filólogo Max Müller. Vejamos a natureza dessas relações.

O grande problema de Tolkien com o folclorismo é o que ele aponta como um processo muito próprio relacionado à compilação das narrativas. Ao sistematizar cientificamente, os folcloristas e antropólogos chegariam a certas conclusões que, segundo o autor, uniformizariam os contos.

Um processo perfeitamente legítimo em si – mas a ignorância ou o esquecimento da natureza de uma história (como coisa contada por inteiro) muitas vezes levou esses pesquisadores a estranhos julgamentos. Para pesquisadores desse tipo, semelhanças recorrentes (como esse assunto do coração) parecem especialmente importantes. Tanto é assim que estudiosos do folclore podem acabar se desviando do próprio caminho ou se expressando numa “taquigrafia” enganosa, e enganosa especialmente se sair das suas monografias e entrar em livros sobre literatura. Eles tendem a dizer que duas histórias construídas em torno do mesmo motivo folclórico, ou constituídas de uma combinação geralmente semelhante desses motivos, são “a mesma história”. Lemos que Beowulf “é apenas uma versão de Dat Erdmänneken”; que “O Touro Negro de Norroway é A Bela e a Fera”, ou “é a mesma história que Eros e Psique”; que a Donzela-Mestra nórdica (ou a Batalha dos Pássaros gaélica e seus muitos congêneres e variantes) é “a mesma história do conto grego de Jasão e Medeia” (Tolkien, 2017, p. 18).

Para Tolkien, é temeroso dizer que uma história seja igual a outra pelo simples fato de que seus motivos (ou conteúdo moral) sejam próximos. Ademais, são o enredo, as construções, a ambientação, a atmosfera, aquilo que é constituinte do conto que o torna individual, muito mais do que a ocasião de algumas aproximações aparentes.

Afirmar desse tipo podem expressar (numa abreviação indevida) algum elemento de verdade, mas não são verdadeiras no sentido dos contos de fadas, não são verdadeiras em arte ou literatura. O colorido, a atmosfera, os inclassificáveis detalhes individuais de uma história e acima de tudo o teor geral é que dotam de vida os ossos não dissecados do enredo, que realmente contam. O Rei Lear de Shakespeare não é o mesmo da história de Layamon em seu *Brut*. Ou, tomando o caso extremo do Chapeuzinho Vermelho, é de interesse meramente secundário o fato de que as versões recontadas da história, nas quais a garotinha é salva por lenhadores, derivam diretamente da história de Perrault, em que ela é devorada pelo lobo. O que realmente importa é que a versão posterior tem um final feliz (mais ou menos, se não nos condoermos demais da vovó) e a versão de Perrault não tinha (Tolkien, 2017, p. 18-19).

Além da crítica feita ao folclorismo e à conceituação do *monomito* – a concepção de que os mitos se aproximam por estrutura – Tolkien estabeleceu-se também como crítico da concepção de Max Müller sobre o mito. Em relação a Müller, algumas considerações são necessárias.

Já citamos anteriormente que alguns tipos de conhecimento foram subalternizados durante o processo de estabelecimento e consolidação das disciplinas na Modernidade – dentre eles, o mito e a religião. Na verdade, como observamos no primeiro capítulo desse trabalho, essa subalternização tem raízes intelectuais no Iluminismo que, por pelo menos um século e meio, tinha como preocupação fundamental o combate a qualquer autoridade eclesiástica e visão de mundo teológica. Como aponta Terry Eagleton, Hegel observou, na *Fenomenologia do espírito*, que a constante preocupação do Iluminismo é a luta contra a religião e, ao mesmo tempo, estabelecia a fé religiosa como reduzida à condição meramente prepositiva, se tornando tão empobrecida quanto o racionalismo que a assedia (Eagleton, 2016).

Num escopo parecido, sabe-se que foi discutida exaustivamente, pelo menos desde os seiscentistas e setecentistas (mas não exclusivamente), o problema da origem da linguagem, contrapondo duas visões: a da revelação de uma língua natural, dada a Adão por Deus; e a hipótese do aprendizado gradual da linguagem e da escrita, no qual a língua não precede a sociedade. Como exemplo da segunda hipótese, Giambattista Vico proporia na metade do século XVIII a precedência da fala inarticulada sobre a articulada e da escrita primitiva (imagens e hieróglifos) sobre a escrita alfabética (Agnolin, 2013, p. 27).

No contexto da produção intelectual dos missionários cristãos nas Américas e na Ásia, em especial nas missões jesuíticas, produziu-se vasta discussão sobre a temática da linguagem de marca abertamente iluminista. Essa documentação circulou nos debates intelectuais europeus durante grande parte do século XVIII e XIX e pode-se entender que a sólida pesquisa etnográfica promovida pelos jesuítas levou a uma atenuação da concepção antes majoritária da revelação da linguagem. Adone Agnolin cita dois exemplos no âmbito da filosofia setecentista: a obra de David Hume, *Natural History of Religion* (1757) e a obra de Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (A religião nos limites da simples razão, de 1793). Hume defende a tese de que existe um impulso religioso natural na humanidade, sustentando que a religião seria um produto secundário da ação humana e uma resposta a exigências existenciais (Agnolin, 2013, p. 28). Já Kant tenderia a reduzir a religião aos limites da razão. No final do século XVIII, o filósofo Johann Gottfried Herder defenderia a convicção de que religiões são opiniões humanas que surgiram para responder a determinadas necessidades do homem (Agnolin, 2013, p. 29). Observa-se então, nessa passagem dos filósofos setecentistas para o apogeu da discussão no século XIX, a clara sujeição da religião à razão e sua possibilidade de tornar-se objeto para indagação científica, história e, nos ditames das ciências da época, evolutiva.

Nesse contexto, e especialmente no auge da discussão da religião como paradigma natural humano e submetido à razão, o filósofo e intelectual Max Müller escreveria sua obra, *Lectures on the Science of Language*, em 1861, em Londres, Inglaterra. Müller constituiu sua carreira na Inglaterra, tendo se tornado professor em Oxford em 1854, no campo da indologia. Foi participante responsável pela defesa da área das *Ciências da Religião* como disciplina autônoma, no horizonte da institucionalização de uma série de novas matérias universitárias, entre elas a Sociologia, a Etnologia ou a Psicologia (Usarski, 2020, p. 141).

O contexto intelectual do período em que Müller concebeu sua vida acadêmica estava marcado pela concepção de que o mito, na concepção dos especialistas ilustrados, seguia sendo visto como signo de atraso e estupidez, como *fábula* (Muñoz, 1998, p. 66), no sentido pejorativo do termo, já citado, de mentira ou inverdade, podendo assumir contornos de docilidade ou infantilidade.

Dessa forma, Müller usava a análise da linguagem com o método da religião comparada para interpretar os fatos religiosos. Duas questões sobre suas concepções. Primeiro, ao fazer uma análise etimológica das palavras de povos antigos em comparação, observou que estas palavras apresentavam raízes morfológicas e singularidades fonológicas similares, o que o fez crer que as línguas indo-europeias têm um tronco linguístico comum

que se ramificou, dando origem a diversas das línguas antigas conhecidas, como o grego, o sânscrito dentre outras, além disso, uma inevitável formação de todo um sistema mítico próximo que foi tomando forma com a transmissão geracional (Moreno, 2017, p. 16). Uma segunda questão seria a concepção de que os mitos são alegorias de fenômenos naturais; observava também que, pela busca etimológica, os deuses originalmente não eram personagens, e sim a manifestação humana do temor à incerteza e aos fenômenos naturais, que foram personificando-se através de complexos processos psíquicos (Moreno, 2017, p. 16).

Dessa maneira, Müller advogou que o mito seria uma característica *doença da linguagem*, pela qual o símbolo passa a ser simbolizado. Segundo Adone Agnolin, falar em doença da linguagem significa que a mitologia estaria para a linguagem como a doença para a sanidade, enquanto a equação viria repondo a contraposição grega entre *mythos* e *logos* como correspondentes a um dizer coisas falsas, no primeiro caso, e coisas verdadeiras, no segundo (Agnolin, 2013, p. 29). Gendrik Moreno observa a conotação patológica, muito ligada às tendências intelectuais e científicas da época, em especial a aproximação desta teoria às concepções das ciências naturais, uma vez que o autor buscou aproximar de maneira análoga a evolução das culturas humanas e de suas linguagens aos ciclos de saúde-enfermidade dos organismos biológicos, o que se chamou de organicismo (Moreno, 2017, p. 16).

Agnolin também aponta que, apesar de a mitologia configurar-se enquanto uma linguagem de criança que exprime ideias infantis – para Müller – ela se caracteriza como linguagem verdadeira para uma religião verdadeira. Nesse sentido, por mais que tenha horizontalizado a percepção das religiões dos povos que à época eram considerados “selvagens” para a tradição acadêmica em relação ao que consideravam civilizações “superiores”, a concepção do autor sempre coloca em voga a comparação entre as religiões, e sua separação entre as religiões que tinham como característica a conservação de um passado unificante e as que iriam em direção a um progresso diversificante. Esta concepção se alinha com as teorias evolucionistas da época, em que se acreditava que o futuro da humanidade seria dominado pela ciência, entendida como ciência da natureza (Agnolin, 2013, p. 29-30).

Tolkien foi um grande crítico das concepções de Max Müller. Em *Sobre contos de fadas* dedica um caminho argumentativo considerável destrinchando os argumentos daquele. Sobre este ponto, começa dizendo que a visão da mitologia como uma doença da linguagem pode ser abandonada sem remorso, defendendo que, caso este raciocínio fosse plausível, poder-se-ia dizer que o pensamento seria uma doença da mente. Curiosamente, inverte a

proposição de Müller, ao afirmar que seria mais plausível, no caso das línguas e em especial as europeias modernas, o fato de que a língua é a doença da mitologia, mesmo não sendo possível descartar a linguagem.

A mente encarnada, a língua e o conto são coetâneos em nosso mundo. A mente humana, dotada dos poderes de generalização e abstração, não vê apenas grama verde, discriminando-a de outras coisas (e achando-a bonita de contemplar), mas vê que ela é verde além de ser grama. Mas como foi poderosa, como foi estimulante para a própria faculdade que a produziu, a invenção do adjetivo. Nenhum feitiço nem mágica do Reino Encantado é mais potente. E não é de surpreender: tais encantamentos, de fato, podem ser considerados apenas como outra visão dos adjetivos, uma parte do discurso numa gramática mítica. A mente que imaginou leve, pesado, cinzento, amarelo, imóvel, veloz também concebeu a magia que tornaria as coisas pesadas leves e capazes de voar, transformaria o chumbo cinzento em ouro amarelo e a rocha imóvel em água veloz. Se podia fazer uma coisa, podia fazer a outra; inevitavelmente fez ambas. Quando podemos tomar o verde da grama, o azul do céu e o vermelho do sangue, já temos o poder de um encantador – em um plano; e desperta o desejo de manejar esse poder no mundo externo às nossas mentes. Não se segue que usaremos bem esse poder em qualquer plano. Podemos pôr um verde mortal no rosto de um homem e produzir um horror; podemos fazer luzir a rara e terrível lua azul; ou podemos fazer com que os bosques irrompam em folhas de prata e os carneiros vistam lanugens de ouro, e pôr o fogo quente no ventre do réptil frio. Mas numa tal “fantasia”, como a chamamos, uma nova forma se faz; o Reino Encantado começa; o Homem torna-se subcriador (Tolkien, 2017, p. 21-22).

Neste trecho, Tolkien cita pela primeira vez o termo *subcriador* e a ação da *subcriação*. Trataremos especificamente sobre esta questão na segunda parte deste capítulo. Pode-se dizer, por enquanto, que este trecho revela a importância que o autor dava para a criação, o processo de imaginação, de adjetivação e de contemplação do mundo. Sua defesa é a de que existiram concomitantemente o processo de observação da natureza e dos seres, de sua adjetivação e da possibilidade imaginativa de transformar em algo diverso. Assim, a observação de que o ouro é dourado, ou reluzente, ou belo, ocorre ao mesmo tempo da imaginação de uma forma de transformar o chumbo em ouro; dessa forma, o sentido de considerar a mitologia como doença da linguagem se perde, e cria-se a percepção de que mito e linguagem se complementam e se produzem ao mesmo tempo, com os atributos inerentes da atividade humana com a natureza.

Outra concepção criticada por Tolkien é a aproximação entre as deidades e os fenômenos da natureza, como citado acima, ou a heróis e seres humanos que foram divinizados após eras de sua findada existência. São duas concepções diversas, mas que dialogam no quesito de racionalizar a criação dos deuses, atribuindo, seja aos medos dos seres humanos frente ao desconhecido, ao acaso e à força avassaladora dos fenômenos naturais; seja pela vontade de evitar a morte ou aplacar o sentimento de finitude da vida, eternizando a grandiosidade de figuras importantes de feitos memoráveis. Tolkien observa que a concepção

vigente seria a de que os mitos teriam se reduzido a lendas, e as lendas, transformadas em contos populares, teriam se alastrado como contos de fadas e sucumbido às prateleiras dos livros infantis. Sobre ambos os casos, afirma:

Isso parece a verdade quase de cabeça para baixo. Quanto mais próximo o assim chamado “mito da natureza”, ou alegoria dos grandes processos da natureza, está de seu suposto arquétipo, menos interessante ele é, e, de fato, menos é de oferecer algum esclarecimento sobre o mundo. Vamos presumir por um momento, como presume esta teoria, que nada existe de fato que corresponda aos “deuses” da mitologia: nenhuma personalidade, apenas objetos astronômicos ou meteorológicos. Então esses objetos naturais só poderão ser revestidos de significado e glória pessoal por um dom, o dom de uma pessoa, de um homem. A personalidade só pode derivar de uma pessoa. Os deuses podem derivar sua cor e sua beleza dos sublimes esplendores da natureza, mas foi o Homem que os obteve para eles, abstraiu-os do sol, da lua e da nuvem; eles obtêm sua personalidade diretamente do Homem; através dele recebem do mundo invisível, o Sobrenatural, a sombra ou a centelha de divindade que lhes cabe. Não há distinção fundamental entre as mitologias superiores e as inferiores. Seus seres vivem, se é que vivem, pela mesma vida, exatamente como os reis e os camponeses no mundo mortal (Tolkien, 2017, p. 23).

Tolkien defende que há uma impossibilidade de conciliar a primazia de uma das teorias sobre outra, seja a dos fenômenos naturais, seja a da transformação humana em deidade. Ao citar o exemplo do deus Thor, pertencente ao panteão germânico/escandinavo, afirma que é mais razoável supor que o fazendeiro de barba ruiva que teria baseado o deus teria surgido ao mesmo momento em que o Trovão adquiriu voz e rosto; e que haveria um rugido distante nas colinas todas as vezes que um contador de histórias ouvia um fazendeiro enraivecido (Tolkien, 2017, p. 24-25).

É claro que Thórr deve ser considerado membro da mais alta aristocracia mitológica, um dos soberanos do mundo. No entanto a história que se conta dele no *Thrymskvitha* (na Edda Antiga) é certamente apenas um conto de fadas. É antiga, tanto quanto podem ser os poemas nórdicos, o que não significa tanto tempo assim (900 d.C., digamos, ou um pouco antes, neste caso). Mas não há motivo real para supor que esse conto seja “não primitivo”, pelo menos em qualidade, ou seja, por ser do tipo conto popular e não muito nobre. Se pudéssemos recuar no tempo, descobriríamos que o conto de fadas mudaria nos detalhes, ou que daria lugar a outros contos. Mas sempre haveria um “conto de fadas” enquanto houvesse um Thórr. Quando cessasse o conto de fadas, haveria apenas o trovão, que nenhum ouvido humano jamais escutara (Tolkien, 2017, p. 24-25).

O cerne da discussão está relacionado ao fato de Tolkien considerar o esforço pela busca das origens (e daí a crítica à comparatividade religiosa proposta por Müller) menos valorosa ou mesmo necessária do que a aceitação de seu *conteúdo moral*; dessa forma, ao avaliar um mito, menor é a importância das diversas inferências feitas comparativamente em relação às suas inúmeras versões encontráveis ao decorrer do tempo, ou suas variantes orais e

escritas em diferentes localidades; de maior serventia, segundo o raciocínio tolkieano, seria apreender o conteúdo singular do mito e, por conseguinte, do conto de fadas, determinando seu conteúdo moral e, em certo ponto, seu conteúdo retórico. Vejamos um trecho esclarecedor.

Por esse motivo, tomando um exemplo fortuito, o fato de uma história semelhante à que se conhece por A menina dos gansos (Die Gänsemagd, em Grimm) ser contada no século XIII sobre Berta Pés Grandes, mãe de Carlos Magno, na verdade nada prova em nenhum sentido: nem que a história (no século XIII) estivesse descendo do Olimpo ou de Asgard por meio de um antigo rei, já lendário, e a caminho de se tornar um Hausmärchen, nem que estivesse subindo. Encontramos a história muito difundida, sem ligação com a mãe de Carlos Magno nem qualquer outro personagem histórico. Certamente não podemos deduzir desse fato por si só que não seja verdade com relação à mãe de Carlos Magno, mas esse tipo de dedução é o que mais frequentemente se faz a partir desse tipo de evidência. A opinião de que a história não é verdadeira com relação a Berta Pés Grandes deve basear-se em algo diferente: em características da história que a filosofia do crítico não admite serem possíveis na “vida real”, de tal modo que ele efetivamente não acreditaria na história mesmo que ela não fosse encontrada em nenhum outro lugar; ou na existência de indícios históricos consistentes de que a verdadeira vida de Berta foi bem diferente, de modo que não acreditaria na história mesmo que sua filosofia admitisse que ela seria perfeitamente possível na “vida real”. Imagino que ninguém deixaria de acreditar numa história de que o Arcebispo de Canterbury escorregou numa casca de banana quando soubesse que um infortúnio cômico semelhante foi relatado sobre muitas pessoas, e principalmente sobre cavalheiros idosos e respeitáveis. Alguém poderia duvidar da história se descobrisse que nela um anjo (ou mesmo uma fada) avisara o Arcebispo de que escorregaria se usasse polainas numa sexta-feira. Também poderíamos duvidar dela se dissessem que tinha acontecido, digamos, no período entre 1940 e 1945. Chega. É um argumento óbvio, e foi usado antes; mas arrisco-me a repeti-lo (apesar de ser um pouco alheio ao meu objetivo atual), pois ele é constantemente deixado de lado pelos que se ocupam das origens dos contos. Mas e a casca de banana? Passamos realmente a nos ocupar dela só quando foi rejeitada pelos historiadores. Ela é mais útil quando descartada. O historiador provavelmente diria que a história da casca de banana “foi vinculada ao Arcebispo”, assim como diz, com clareza, que “o Märchen da Menina dos Gansos foi vinculada a Berta”. Essa maneira de colocar a questão é bastante inofensiva, no que comumente se conhece por “história”. Mas será de fato uma boa descrição do que está acontecendo, e aconteceu, na história da criação de histórias? Acho que não. Creio que seria mais verossímil dizer que o Arcebispo foi vinculado à casca de banana, ou que Berta foi vinculada à Menina dos Gansos. Ainda melhor: eu diria que a mãe de Carlos Magno e o Arcebispo foram colocados na Panela, na verdade entraram na Sopa. Foram apenas novos ingredientes acrescentados ao caldo. Uma honra considerável, pois nessa sopa havia muitas coisas mais antigas, mais potentes, mais belas, cômicas ou terríveis do que eles (considerados simplesmente figuras históricas) (Tolkien, 2017, p. 26-27).

Segundo Klautau, a consideração de Tolkien ao abordar os contos de fada se situa na busca pela *natureza* do conto, a sua *causa formal*. No sentido aristotélico, a finalidade de algo está enredada em sua natureza, sendo de fato realizada de maneiras diferentes em cada indivíduo, num processo chamado de *individuação*. Esta visão metafísica do conto de fadas corrobora a suposição de que os contos podem ser ressignificados de maneira a terem

desfechos bem distintos, compondo uma singularidade de cada versão. Dessa forma, o importante para os contos de fada é perceber quais os *valores* que nele se encontram (Klautau, 2021, p. 85-86). No trecho acima, observa-se que nem são relevantes a verossimilhança da casca de banana que esteve em algum momento no caminho do bispo, nem se seu infortúnio físico se consumou; não é necessário atribuir à figura histórica, como Carlos Magno, a ligação com o conto de fadas; todos, desde a casa ao Arcebispo, de Berta a Carlos Magno, estariam postos no que chamou de Caldeirão dos contos de fada<sup>56</sup>. Vejamos abaixo.

Quero destacar algo mais que essas tradições contêm: um exemplo singularmente sugestivo da relação entre o “elemento do conto de fadas” e os deuses, reis e homens anônimos, ilustrando (creio) a opinião de que esse elemento nem se eleva nem cai, mas está lá, no Caldeirão da História, esperando pelas grandes figuras do Mito e da História, e por Ele ou Ela ainda sem nome, esperando pelo momento de serem lançados no ensopado em lenta fervura, um por um ou todos juntos, sem levar em conta categoria social nem precedência. O grande inimigo do Rei Hrothgar era Froda, Rei dos Heathobards. No entanto ouvimos ecos de uma estranha história sobre Freawaru, filha de Hrothgar – não uma história comum nas lendas heroicas nórdicas: o filho do inimigo de sua casa, Ingeld, filho de Froda, apaixonou-se por ela e com ela se casou desastrosamente. Mas isso é extremamente interessante e significativo. No segundo plano da antiga contenda assoma o vulto daquele deus que os nórdicos chamavam de Frey (o Senhor) ou Yngvi-Frey, e os anglos de Ing; um deus da antiga mitologia (e religião) nórdica da fertilidade e do Trigo. A inimizade das casas reais estava ligada ao local sagrado de um culto dessa religião. Ingeld e seu pai têm nomes que pertencem a ela. A própria Freawaru é chamada de “Proteção do Senhor (de Frey)”. No entanto, uma das principais coisas que se contam mais tarde (em islandês antigo) sobre Frey é a história em que ele se apaixona de longe pela filha dos inimigos dos deuses, Gerdr, filha do gigante Gymir, e se casa com ela. Isso prova que Ingeld e Freawaru, ou seu amor, são “meramente míticos”? Creio que não. A história muitas vezes se parece com o “Mito”, porque ambos, em última análise, compõem-se da mesma matéria. Se de fato Ingeld e Freawaru jamais viveram, ou pelo menos jamais amaram, então em última análise eles obtêm sua história de um homem e uma mulher anônimos, ou melhor, entraram na história deles. Foram postos no Caldeirão, onde tantas coisas potentes ficam fervendo lentamente no fogo, entre elas o Amor-à-primeira-vista. O caso do deus é semelhante. Se nenhum jovem jamais se tivesse apaixonado ao se encontrar fortuitamente com uma donzela, e jamais tivesse encontrado velhas inimizades que se interpunham entre ele e seu amor, então o deus Frey jamais teria visto Gerdr, a filha do gigante, do trono de Odin. Mas, já que falamos de um Caldeirão, não podemos esquecer totalmente os Cozinheiros. Há muitas coisas no Caldeirão, mas os Cozinheiros não mergulham a concha completamente às cegas. Sua seleção é importante. Afinal de contas os deuses são deuses, e é assunto de certa importância quais histórias são contadas sobre eles. Assim, temos de admitir francamente que uma história de amor terá maior probabilidade de ser contada a respeito de um príncipe histórico, na verdade terá maior probabilidade de acontecer de fato numa família histórica cujas tradições são as do Dourado Frey e dos Vanir, e não as de Odin o godo, o Necromante, que farta os corvos, Senhor dos Mortos. Não é de espantar que *spell*, em inglês, signifique ao mesmo tempo uma história contada e uma fórmula de poder sobre homens viventes (Tolkien, 2017, p. 28-30).

---

<sup>56</sup> Sobre o Caldeirão ou tigela de sopa, pode-se entender que existe a relação, metafórica, entre a *Sopa* e os *Ossos*. Enquanto estes últimos seriam os elementos que compõe o conto de fadas; a sopa, o próprio conjunto de histórias produzidas ao longo das construções de contos pela humanidade.

Neste trecho, Tolkien ressalta a importância da aproximação dos elementos históricos em relação à capacidade de criação e manutenção retórica de um conto de fadas, ao ressaltar a probabilidade de acontecer uma história de amor a respeito de um príncipe histórico como maior se for atribuída a um deus. Na realidade, ao fazer o jogo entre o conto e o mito, e também entre o conto e a religião, acaba por juntar um ao outro, associando-os. Dessa forma, retira os três, mito, religião e conto de fadas, do sentido pejorativo atribuído ao termo *fancy*, que seria a imaginação de maneira ardilosa ou mentirosa, pela já citada desimportância do elemento de veracidade do fato contado frente ao valor transmitido pelo conto.

É no processo de criação, ou sendo mais preciso, de *subcriação*, que reside a amplitude da relação entre Tolkien e a tradição do catolicismo. Contudo, é importante ressaltar a importância do processo de discussão com Max Müller e a comparação dos mitos. Para além das descrições centenárias que mencionamos, entre as contendas da Santa Sé com as ditas doutrinas modernas, observa-se exemplo concreto de uma teorização moderna sendo rebatida pelo autor, em especial, a concepção de Müller frente ao mito e ao fenômeno religioso. Dessa forma, observou-se que a corrente deste autor seria contraposta à velha corrente ligada à concepção da linguagem pela revelação divina, o que pode ser compreendido, no *Syllabus* do Papa Pio IX como a negação de toda a ação de Deus sobre os homens e sobre o mundo<sup>57</sup>; a submissão do mito como resultado decaído da linguagem e da ação humana como exercício racional (ou pré-racional) pode ser compreendido como a razão humana sem relação alguma com Deus, único árbitro do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, sua própria lei<sup>58</sup>, além de toda verdade religiosa derivar da força natural da razão humana; a relação da concepção “mülleriana”, relacionada à justificação da civilização moderna e do progresso, relacionada com a imperfeição da revelação divina, sujeita ao progresso contínuo e indefinido que corresponde ao progresso da razão humana<sup>59</sup>.

Para entender a construção relacional que Tolkien faz entre os contos de fada e o catolicismo, devemos entender o processo pelo qual se gestam os contos de fada: a *Subcriação*.

---

<sup>57</sup> “*Syllabus*” MONTFORT Associação Cultural <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/>  
Acessado em: 26/07/2024.

<sup>58</sup> Idem, ibidem.

<sup>59</sup> Idem, ibidem.

### 5.3. O processo de subcriação e o homem como fazedor de histórias

Para entender a questão da *fantasia* na concepção tolkieniana, deve-se compreender a separação que o autor faz em relação ao *Mundo Primário* e *Mundo Secundário*. Para ele, o Mundo Primário é o que se pode chamar de mundo real ou realidade, o espaço em que vivemos. O Mundo Secundário seria a concepção de mundo imaginado ou inventado.

No capítulo *Fantasia*, o autor começa refletindo sobre a questão da *imaginação*. Para ele, o sentido primário que se atribuiu ao termo foi o de concepção de imagens, o poder mental de sua criação. Observa também que o vínculo operativo entre a Imaginação e o resultado final, a Subcriação, seria a própria Arte. Algumas explicações sobre os termos são necessárias. O sentido mencionado de imaginação pode ser compreendido, na tradição clássica, como a faculdade de conceber imagens (do grego, *phantasia*), tal como disposto no terceiro livro da obra *De Anima*, de Aristóteles. A defesa da imaginação como *phantasia* se encontra na crítica, em relação ao *Oxford English Dictionary*, aos termos *fancy* e *imagination*. *Fancy* estaria atrelado ao sentido de invenção de um imaginário ilustrativo ou decorativo e *imagination* como o poder de dar a criações ideais a consistência interna de realidades (Klautau, 2021, p. 124).

É certo que o desmembramento de *phantasia* em dois conceitos, por parte do dicionário, foi criticado por Tolkien. Na verdade, o autor se apropria de *phantasia*, renegando o sentido pejorativo que a língua inglesa atribuiu a *fancy*.

Proponho, assim, atribuir-me os poderes de Humpty Dumptyh, e usar Fantasia para este fim, ou seja, num sentido que combina com seu uso mais antigo e elevado, como equivalente de Imaginação, os conceitos derivados de “irrealidade” (ou seja, de dessemelhança com o Mundo Primário), de liberdade da dominação dos “fatos” observados, em suma, do fantástico. Assim, estou não só consciente mas contente com as conexões etimológicas e semânticas de fantasia com fantástico, com imagens de coisas que não somente “não estão presentes de fato”, mas que na verdade nem podem ser encontradas em nosso mundo primário, ou que geralmente se crê que não podem ser encontradas nele. Mas, mesmo admitindo isso, não consinto o tom depreciativo. O fato de as imagens serem de coisas que não são do mundo primário (se é que isso é possível) é uma virtude, não um defeito. Creio que a fantasia (neste sentido) não é uma forma inferior de Arte, e sim superior, de fato a mais próxima da forma pura, e portanto (quando alcançada) a mais potente (Tolkien, 2017, p. 45-46).

Dessa forma, ao negar o sentido pejorativo de irrealidade, remodela seu significado à dessemelhança em relação ao Mundo Primário. Da mesma maneira, observa que a imaginação não se ocupa de uma representação do ausente, daquilo que não está presente de fato, mas

daquilo que não pode ser encontrado como fato no Mundo Primário. Ao observar tal questão, considera uma virtude a capacidade de criação da fantasia, ao perceber virtude na possibilidade de conceber algo diverso do “real”, ao afirmar que “a fantasia não é uma forma inferior de Arte, e sim superior, de fato a mais próxima da forma pura, e portanto a mais potente (Tolkien, 2017, p. 46)”.

Outra questão que o autor aborda é a da verossimilhança e da Crença Secundária. Observe-se o trecho abaixo.

Fazer um Mundo Secundário dentro do qual o sol verde seja verossímil, impondo Crença Secundária, provavelmente exigirá trabalho e reflexão, e certamente demandará uma habilidade especial, uma espécie de destreza élfica. Poucos tentam tarefa tão difícil. Mas, quando elas são tentadas e, em algum grau, executadas, temos uma rara realização da Arte: na verdade, a arte narrativa, a criação de histórias em seu modo primordial e mais potente (Tolkien, 2017, p. 47).

Segundo Everton Nascimento, a fantasia, além de ensejar a capacidade de criar ou vislumbrar outros mundos, é uma forma superior de arte, de que o subcriador se vale para materializar uma operação sintética, imagens – frutos da imaginação – em linguagem; a síntese operada pela fantasia confere a consistência de realidade, também denominada de Crença Secundária do mundo subcriado (Nascimento, 2023, p. 41).

No que se refere à consistência interna da realidade, observa-se que Tolkien utiliza o sentido de imaginação como capacidade de conceber imagens; já no caso de fantasia, adiciona, para além do sentido de imaginação, a concepção de arte subcriativa, ou seja, técnica de conceber dessemelhança com o mundo primário; e a produção de estranheza e assombro como qualidade essencial dos contos de fada (Klautau, 2021, p. 128). É uma concepção que atrela o valor dos contos de fada não apenas a sua produção, mas à capacidade de convencimento e recepção do conto, uma vez que deve existir um sentido interno baseado no princípio da não-contradição e da singularidade da realidade.

Sobre a questão de a fantasia ser a arte mais próxima da criação de histórias em seu modo (forma) primordial e mais potente, pode-se depreender o sentido clássico de forma como essência (*eidós*). Assim, ao se entender a relação da fantasia com as formas, relaciona-se ao desafio imaginativo de concepção literária. A literatura, ao utilizar-se das semelhanças para produzir uma imagem narrativa, facilita ao leitor ao imitar objetos e situações que podem ser consideradas cotidianas, ao retratar na narrativa, por exemplo, um objeto mecânico que pareça com um automóvel. O mesmo não ocorre na literatura fantástica, que leva ao extremo as potencialidades imaginativas do leitor, que se encontra em flagrante dificuldade ao ter que

exercitar a imaginação para conceber um elfo, um goblin, ogros, dragões etc. Dessa maneira, segundo Klautau, a concepção de Tolkien sobre A Terra dos Elfos se aproxima de uma dimensão intermediária entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias (formas) platônico e, ao levar ao limite as capacidades de abstração, prescindindo do repertório de imagens gravadas na mente, a fantasia se aproxima da mais pura forma (Klautau, 2021, p. 129-130).

Dessa maneira, observa-se a conotação de uma mitologia superior para os contos de fada, tal como exposto no trecho abaixo.

Assim, um poder essencial do Reino Encantado é o de tornar as visões da “fantasia” imediatamente eficazes por meio da vontade. Nem todas são belas, nem mesmo salutares, certamente não as fantasias do Homem caído. E ele maculou os elfos que têm esse poder (em verdade ou fábula) com sua própria mácula. Esse aspecto da “mitologia” – a subcriação, não a representação ou interpretação simbólica das belezas e dos terrores do mundo – é muito pouco considerado, penso eu. Será porque é mais visto no Reino Encantado que no Olimpo? Porque se pensa que pertence à “mitologia inferior”, não à “superior”? (Tolkien, 2017, p. 22).

Tolkien segue sua exposição defendendo esta mitologia superior como uma operação intelectual natural do homem. Sua concepção é tributária principalmente das conceituações aristotélicas relacionadas à relação entre história e poesia. Aristóteles ressalta na *Poética* a importância da atividade mimética (*mimesis*), ou seja, o processo ativo da imitação e da representação. Para ele, a imitação, já na infância, é uma tendência natural dos homens, que seria uma das diferenciações entre eles e os outros animais (Dosse, 2012, p. 147). Ele concebe a superioridade da poesia frente à história por aquela tratar dos universais, e esta, dos particulares. No caso da aproximação com o fantástico, o que se observa é que a subcriação gera um universal fantástico, elaborado intencionalmente de forma inteligível, conectando inteligência, vontade e imaginação. O universal fantástico se relaciona com a *Poética* por tratar das coisas que poderiam ser, com base nas possibilidades segundo o verossímil e pela dessemelhança com o Mundo Primário (Klautau, 2021, p. 130-131).

Para muitos a Fantasia, essa arte subcriativa que prega estranhas peças ao mundo e a tudo o que há nele, combinando substantivos e redistribuindo adjetivos, parece suspeita, se não ilegítima. Para alguns ela parece no mínimo uma tolice infantil, algo que só serve para povos ou pessoas em sua juventude. Sobre sua legitimidade farei apenas citar um breve trecho de uma carta que certa vez escrevi para um homem que descreveu o mito e o conto de fadas como “mentiras”; mas, para lhe fazer justiça, ele foi suficientemente gentil e estava suficientemente confuso para chamar a criação de contos de fadas de “Sussurrar uma mentira através de Prata”.

“Prezado senhor”, eu disse - “Embora esteja há muito tempo afastado, o homem não está totalmente perdido nem totalmente mudado. Ele pode ter sido desonrado, mas não foi destronado e mantém os trapos de senhorio que um dia teve: O Homem, o

Subcriador, a Luz refratada por meio da qual o Branco único é dividido em muitos matizes e infinitamente combinado em formas vivas que se movem de mente para mente. Embora tenhamos preenchido todos os recantos do mundo com Elfos e Goblins, embora tenhamos ousado construir Deuses e suas casas a partir da escuridão e da luz, e semeado a semente dos dragões - esse era nosso direito (usado ou mal usado). Esse direito não decaiu: continuamos a nos reger pela lei em que fomos criados (Tolkien, 2017, p. 52-23)”

Neste trecho, observam-se duas questões: (1) a defesa da fantasia como arte subcriativa; a legitimidade de seus processos de combinação de substantivos e redistribuição de adjetivos; o afastamento da relação entre a fantasia e o que chamou de tolice infantil e, num mesmo espectro, da concepção de fantasia como mentira ou inverdade; (2) uma primeira associação religiosa entre homem e o processo subcriativo. Observa-se que a utilização do maiúsculo em Homem se relaciona ao trecho “a Luz refratada por meio da qual o Branco único é dividido em muitos matizes e infinitamente combinado em formas vivas que se movem de mente para mente”, em que o Homem funciona como veículo pelo qual o Branco único, que pode ser entendido como a Revelação ou mesmo a Verdade, é operacionalizado em forma de Luz, pela natureza do Homem como subcriador. Essa questão também se relaciona com a contemplação, como observável no trecho abaixo.

A Fantasia aspira à destreza élfica, o Encantamento, e quando tem êxito aproxima-se mais dele que todas as formas da arte humana. No cerne de muitas histórias de elfos feitas pelos homens reside, aberto ou dissimulado, puro ou mesclado, o desejo por uma arte subcriativa viva e realizada, que (por mais que se lhe assemelhe exteriormente) é interiormente bem diferente da avidez por poder aut centrado que é a marca do simples Mágico. É desse desejo que os elfos, na sua melhor parte (ainda assim perigosa), são feitos em grande parte; e é com eles que podemos aprender qual é o desejo e aspiração central da Fantasia humana – mesmo que os elfos sejam, mais ainda na medida em que são, somente um produto da própria Fantasia. Esse desejo criativo só é ludibriado por imitações, quer sejam os artifícios inocentes mas desastrados do dramaturgo humano ou as fraudes malévolas dos mágicos. Neste mundo, ele é insaciável para os homens, e portanto imperecível. Incorrupto, não busca ilusão nem feitiço e dominação; busca enriquecimento compartilhado, parceiros no fazer e no deleite, não escravos (Tolkien, 2017, p. 51-52).

Observamos que existe uma diferenciação flagrante entre a fantasia como Arte e a Magia. Citamos que, em determinados trechos, Tolkien se utiliza do sentido de Arte como *techné*, ou seja, como técnica ou capacidade. Neste trecho específico, observa-se que o autor opera a diferenciação para o conceito latino de *Ars*, que pode abranger o sentido de técnica, mas que também se relaciona com o engenho das belas artes, cuja finalidade é a contemplação do belo. Nesse sentido, a Fantasia opera pelas belas artes como forma contemplativa, tal como

citado na página anterior, ao ser concebida no nível de operação natural em que o Homem matiza como prisma da Verdade e da Revelação divina, de forma mimética, compreendendo a acepção de mimese como imaginação daquilo que poderia ser, da possibilidade verossímil.

Segundo Klautau, Tolkien assume a fantasia como aspirante ao Encantamento dos elfos, como atividade produtiva (*poiesis*) de um mundo secundário no qual se pode entrar para fins de contemplação e maravilhamento. Diferente da simples Magia, que opera como técnica de dominação de coisas e do coração dos homens (no sentido platônico já citado), cujo propósito é a ganância e o poder egoísta definidores do mágico, a subcriação como marca da mente humana repousa no desejo insaciável pela atividade criativa plena, uma atividade narrativa compartilhada, que busca comunicar a contemplação do maravilhoso e, assim, enriquecer a Criação e oferecer admiração aos homens (Klautau, 2021, p. 139).

Ademais, Tolkien observa que a subcriação é uma atividade racional, trazendo a perspectiva de contato entre a fé e a razão.

A Fantasia é uma atividade humana natural. Certamente ela não destrói a Razão, muito menos insulta; e não abranda o apetite pela verdade científica nem obscurece a percepção dela. Ao contrário. Quanto mais arguta e clara a razão, melhor fantasia produzirá. Se os homens estivessem num estado em que não quisessem conhecer ou não pudessem perceber a verdade (fatos ou evidência), então a Fantasia definharia até que eles se curassem. Se chegarem a atingir esse estado (não parece totalmente impossível), a Fantasia perecerá e se transformará em Ilusão Mórbida (Tolkien, 2017, p. 53).

Este trecho se relaciona de maneira próxima ao trecho citado anteriormente, em que Tolkien faz referência a um diálogo em que defende o mito e os contos de fada. O seu interlocutor defenderia a opinião de que os contos de fada são mentiras adornadas de prata. Contudo, Tolkien assenta seu pensamento na tradição, ao fundamentar que, mesmo após a Queda do Homem (entendida como o pecado original na tradição agostiniana), ele teria direito à fantasia por sua própria natureza: Ele pode ter sido desonrado, mas não foi destronado e mantém os trapos de senhorio que um dia teve: O Homem, o Subcriador (Tolkien, 2017, p. 52-53). Da mesma maneira, pode-se entender que ambos os elementos que na Modernidade foram apartados na verdade são, para a tradição católica, questões humanas naturais com diferentes princípios e objetos: fé e razão não são apartadas.

Aos já mencionados trechos do *Syllabus*, observa-se uma confluência com os desígnios do Concílio Vaticano I. No capítulo IV, intitulado *A fé e a razão*, estabelecem-se as seguintes questões que consideramos confluentes com a teorização tolkieniana.

- (1) *O consenso constante da Igreja Católica tem também crido e crê que há duas ordens de conhecimento, distintas não só por seu princípio, mas também por seu objeto; por seu princípio, visto que numa conhecemos pela razão natural, e na outra pela fé divina; e por seu objeto, porque, além daquilo que a razão natural pode atingir, propõem-se-nos a crer mistérios escondidos em Deus, que não podemos conhecer sem a revelação divina [cân. 1] – a ligação entre Criação e Subcriação é a própria submissão racional do homem e da razão natural aos desígnios da fé e a possibilidade de acesso aos mistérios.*
- (2) *Em verdade, a razão, iluminada pela fé, quando investiga diligente, pia e sobriamente, consegue, com a ajuda de Deus, alguma compreensão dos mistérios, e esta frutuossíssima quer pela analogia das coisas conhecidas naturalmente, quer pela conexão dos próprios mistérios entre si e com o fim último do homem – a capacidade subcriativa do homem deriva da relação entre este e Deus, uma vez que reflete a natureza do homem como criatura e a de Deus como Criador.*
- (3) *Porém, ainda que a fé esteja acima da razão, jamais pode haver verdadeira desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão; e Deus não pode negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer à verdade – Neste caso, a relação da desarmonia entre fé e razão é um rompimento ontológico do processo de contemplação da Criação, quando o homem se utiliza da técnica como Magia, buscando a finalidade de reprodução e, segundo Tolkien, o egoísmo e o poder.*
- (4) *E não só não pode jamais haver desarmonia entre fé e a razão, mas uma serve de auxílio à outra, visto que a reta razão demonstra os fundamentos da fé, e cultiva, iluminada com a luz desta, a ciência das coisas divinas; e a fé livra e guarda a razão dos erros, enriquecendo-a de múltiplos conhecimentos – compreendendo os erros como a Magia e o racionalismo que relega o mito ao espectro da doença da linguagem ou o conto de fadas à inverdade.*

Segundo Klautau, observa-se na teorização de Tolkien uma analogia do ser de São Tomás de Aquino. Pode-se compreender, expressamente na *Suma Teológica*, que o homem não é em si mesmo de forma absoluta, mas apenas de forma análoga a Deus.

Isto não anula a dignidade da doutrina sagrada, pois o argumento pela autoridade fundada na razão humana é muito débil; enquanto o argumento pela autoridade fundada na revelação divina, robusto. No entanto, a doutrina sagrada faz uso também da razão humana; não para provar as matérias de fé, isso seria suprimir o mérito da fé, mas para demonstrar outras matérias que são tratadas nas doutrinas

sagradas. Porquanto a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa, é necessário que a razão natural esteja a serviço da fé, da mesma forma que a tendência natural da vontade seja somente a caridade<sup>60</sup>.

Dessa forma, qualquer nome, adjetivo ou substantivo atribuído ao homem e a Deus referem-se de forma proporcional, sendo o subcriador imagem e semelhança do Criador, como uma estrutura proporcional de potência e ação (Klautau, 143-144). Segundo o Doutor Angélico, tudo que se diz de Deus e das criaturas se diz pela relação que a criatura tem com Deus como princípio e causa, em quem preexistem de modo sublime todas as perfeições das coisas<sup>61</sup>.

A passagem que trata sobre a razão humana e a subordinação à fé se assemelha ou é tomada como base ao estabelecido por Pio IX, ao refletir sobre a questão do *poder* e da *política* na sociedade moderna; afirmou que

Mas, quem não vê e não sente claramente que uma sociedade, subtraída as leis da religião e da verdadeira justiça, não pode ter outro ideal que acumular riquezas, nem seguir mais lei, em todos seus atos, que um insaciável desejo de satisfazer a concupiscência indomável do espírito servindo tão somente a seus próprios prazeres e interesses?<sup>62</sup>

Que os objetos sejam diversos, a estrutura de pensamento está ligada à concepção de que o desvio à religião leva à concupiscência, assim como desvio da naturalidade subcriativa do Homem em relação ao Criador leva à Magia e a pura técnica. Observa-se a defesa da Fantasia e sua justificação no seguinte trecho.

É claro que a Fantasia pode ser levada ao exagero. Pode ser malfeita. Pode servir a maus usos. Pode até iludir as mentes das quais surgiu. Mas, neste mundo caído, para que coisa humana isso não é verdade? Os homens não só conceberam elfos, mas imaginaram deuses, e os cultuaram, e cultuaram até aqueles mais deformados pelo mal de seu próprio autor. Mas fizeram falsos deuses a partir de outros materiais: suas opiniões, seus estandartes, seus dinheiros; até suas ciências e suas teorias sociais e econômicas demandaram sacrifício humano. Abusus non tollit usum. A Fantasia continua sendo um direito humano: fazemos em nossa medida e a nosso modo derivativo, porque somos feitos, e não apenas feitos, mas feitos à imagem e semelhança de um Criador<sup>63</sup>.

Aqui, Tolkien defende a fantasia como direito humano. Pode-se compreender que é uma argumentação derivativa, que se assenta na tradição de negar um direito natural ao

<sup>60</sup> I parte, questão 3, art. 8, ad. 2

<sup>61</sup> I parte, questão 13, art. 5.

<sup>62</sup> "Quanta Cura" MONTFORT Associação Cultural  
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/> Acessado em: 25/07/2024.

<sup>63</sup> Idem, p. 53-54

homem que não seja emanado da própria relação com a divindade; derivado também da incapacidade do naturalismo como autossustentação racional do homem, e sim seu estatuto humano enquanto criatura. Da mesma maneira, as inadequações presentes na produção do *corpus* da fantasia se fundamentam pela própria relação da fantasia com a produção humana e da condição de decadência (condição imposta pelo pecado original). Assim, Tolkien observa que a deformação de deuses e elfos está ligada mais às deformações do próprio autor do que a uma crítica à fantasia em si como operação; são deformações da atividade humana tal como ocorrido nas outras diversas atividades, como as ciências, as teorias sociais e econômicas, os estandartes, as opiniões, o dinheiro. Assim, a fundamentação da fantasia como direito humano é uma fundamentação derivativa da natureza humana como criatura.

Observe-se a proximidade deste trecho com que foi fundamentado pela encíclica *Aeterni Patris*, de 1879, pelo Papa Leão XIII. Tal como a corrupção da fantasia, das ciências, das teorias sociais e econômicas, o Papa Leão XIII observa que a sinceridade da fé dos homens pode ser corrompida por “filosofia e discursos sedutores”. Estabelece também que, entre os auxílios naturais estabelecidos por benefício da sabedoria divina, há o reto uso da filosofia como concedido por Deus à alma humana pela luz da razão, ao qual foi acrescida a luz da fé, que aperfeiçoa a inteligência, aumentando-lhe a força e habilitando-a a maiores coisas<sup>64</sup>.

Sobre a relação da fé com a razão, vale análise do trecho a seguir.

Realmente Deus benigníssimo, no que diz respeito às coisas divinas, não só revelou com luz da fé aquelas verdades que a inteligência humana não pode atingir, mas também manifestou algumas que não são absolutamente inacessíveis à razão, para que, com a autoridade de Deus, logo fossem compreendidas por todos sem receio de errar. Donde resulta que os mesmos sábios pagãos, só com a luz da razão, conheceram, demonstraram e defenderam com apropriados argumentos certas verdades, que nos são propostas pela fé ou estão estritamente unidas com a doutrina da fé<sup>65</sup>.

Pode-se observar ecos deste trecho nas concepções de Tolkien, em especial da associação de mitos diversos à categoria de contos de fadas e, por conseguinte, da subcriação. Mencionamos, dentre outros tantos exemplos, o fato de ele entender que um mito sobre Thor, deus germânico/escandinavo, pode ser considerado um conto de fadas, e disso derivar que sua concepção fez parte de um processo subcriativo. Ora, este último deriva da contemplação da Criação, estando submetido à lógica de transcendência da alma em relação ao Divino e da

<sup>64</sup> AETERNI PATRIS. IRMANDADE NOSSA SENHORA DO CARMO. [Recurso eletrônico], p. 3. Acessado em: 25/07/2024.

<sup>65</sup> Idem, p. 4.

revelação como forma de imanência. Assim, tal como apontado na encíclica, mesmo os ditos “pagãos”, e neste caso, as mitologias derivadas da tradição germânica, têm a capacidade de acessar as coisas divinas pelo processo criativo.

Outro excerto que se coaduna com a concepção da subcriação como processo de ligação entre criatura e Criador se encontra na passagem em que Leão XIII afirma que o grande e excelente fruto que em primeiro lugar se colhe da razão humana é demonstrar a existência de Deus, “porque pela grandeza da imagem e da criatura pode chegar-se sem dúvida ao Criador delas” (Sab. 5,5), depreendendo que a razão humana presta à palavra de Deus pleníssima fé e autoridade<sup>66</sup>. A subcriação se configura como uma prestação da razão humana ao processo Criativo vestibular e, em consonância, à procura do homem pelas verdades divinamente reveladas.

Tal como a destreza élfica se encontra em estágio intermediário entre o mundo sensível e o mundo das ideias, a razão humana seria limitada a um conjunto de possibilidades. Segundo Leão XIII, quaisquer verdades que são muito superiores à capacidade de qualquer engenho, a razão humana, conhecendo sua fraqueza, não ouse passar avante, nem negar essas verdades, nem as compreender, nem as interpretar livremente, mas aceitando-as com absoluta e humilde fé, e considerando como grande honra ser-lhe permitido seguir, à maneira de serva e criada, as doutrinas celestes, e por benefício de Deus atingi-las de algum modo<sup>67</sup>. Daí a submissão da filosofia à autoridade divina tal como a submissão da criação humana em relação à Criação, porque “estando o espírito humano encerrado dentro de certos e muito apertados limites, está sujeito a muitos erros e à ignorância de muitas coisas, pelo contrário, baseada na autoridade de Deus, a fé cristã é mestra seguríssima da verdade<sup>68</sup>.

Dessa forma, pode-se compreender o processo subcriativo como analogia entre a mente humana e a Santíssima Trindade cristã. Para Santo Agostinho, em *A Trindade*, a mente humana é composta pelo trio imaginação (*memória*) – origem do nosso pensamento – a inteligência – operar a formação do conceito e abstração – e a vontade – amor pela meditação e esforço de compreensão da realidade. Já a Criação divina teria origem no Deus Pai, como a Mente Divina; a estrutura lógica seria o próprio Verbo, o Cristo como Sabedoria da realidade; e o Espírito Santo que manifesta a Vontade Divina, na operação da efetividade da Criação (Klautau, 2021, p. 144).

---

<sup>66</sup> Idem, p. 5.

<sup>67</sup> Idem, p. 7.

<sup>68</sup> Idem, p. 8.

Tratada a questão da relação da Subcriação como advinda da contemplação da própria Criação (logo, a teoria estando ligada à crença religiosa), observemos agora *os efeitos* que os contos de fada e a fantasia têm como finalidade. São três: a Recuperação, o Escape e a Consolação.

O efeito da Recuperação está intimamente ligado ao que expusemos na primeira parte deste capítulo (e também como objetivo do TCBS em relação a um legado ou a uma missão de vivenciar grandes coisas): a recuperação de uma velha luz para o mundo. Vejamos como Tolkien define a necessidade de recuperação.

Antes de atingirmos esses estados precisamos de recuperação. Precisamos voltar a olhar o verde e nos surpreender de novo (mas não nos ofuscar) com o azul, o amarelo e o vermelho. Precisamos encontrar o centauro e o dragão, e talvez depois contemplar de repente, como os antigos pastores, os carneiros, os cães, os cavalos – e os lobos. Os contos de fadas nos ajudam a realizar essa recuperação. Nesse sentido só o gosto por eles pode nos tomar, ou manter, infantis (Tolkien, 2017, p. 55).

Neste trecho, pode-se entender que Tolkien aporta seu entendimento de recuperação numa proximidade concreta em relação ao que os primeiros teóricos da literatura fantástica estabeleceram, como citado no segundo capítulo deste trabalho. O espaço que a literatura fantástica preenche é a do sentimento dos homens frente seu tempo, um manejo entre aquilo que é e aquilo que deixou há tempos de sê-lo. A literatura fantástica teorizada se aproximou do folclore, da oralidade, dos contos ancestrais repassados de geração em geração pelos anciãos durante as reuniões perto da lareira durante o inverno, que falavam sobre reis, deuses, fadas e heróis, e que contavam de um significado moral de um mundo de outrora, desconhecido, que não teria espaço no mundo devassado pelas ciências naturais. Para além da fantasia como olhar para este outro mundo, Tolkien propõe a recuperação como uma forma de olhar para o cotidiano, para o conhecido, para o apreendido não como sua forma rotineira; como o olhar de descoberta e de maravilhamento, no sentido de *thaumaston*, o assombro ou espanto com a realidade. Este assombro, *thaumaston*, traduzido como *wonder* ou *marvel* é a característica essencial de Feéria. Esta concepção moraliza a apreensão do homem frente ao conhecido ao mesmo tempo que valoriza a idealidade de um tempo impreciso, passado, anterior.

A recuperação (que inclui o retorno e a renovação da saúde) é uma re-tomada – a retomada de uma visão clara. Não digo “ver as coisas como elas são”, pois assim me envolveria com os filósofos, mas posso arriscar-me a dizer “ver as coisas como devemos (ou deveríamos) vê-las” – como coisas separadas de nós. Em todo caso, precisamos limpar nossas janelas, para que as coisas vistas com clareza possam ficar livres da nódoa opaca da trivialidade ou familiaridade – da possessividade. De todos

os rostos, os de nossos familiares são ao mesmo tempo aqueles em que é mais difícil pregar peças fantásticas e os mais difíceis de observar com atenção despojada, percebendo semelhança e dessemelhança entre eles: que são rostos, e rostos singulares. Essa trivialidade é, de fato, apenas a penalidade da “apropriação”; as coisas que são triviais ou (no mau sentido) familiares são as coisas que apropriamos, legal ou mentalmente. Dizemos que as conhecemos. Tomaram-se como as coisas que um dia nos atraíram pelo brilho, ou pela cor, ou pela forma; pusemos as mãos nelas e as trançamos em nosso tesouro, nós as adquirimos e, uma vez adquiridas, deixamos de olhar para elas (Tolkien, 2017, p. 55-56).

A insistência com a retomada é característica profunda no conservadorismo em geral, e especificamente do conservadorismo católico. Se os tempos modernos estariam relacionados com a novidade, que significa o avanço do novo frente ao instituído, o catolicismo buscou lidar com os avanços do *progresso* – conteúdo ideológico profundo da Modernidade – com o retorno à tradição. Sobre a questão, façamos dois comentários.

- (1) Na já citada encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, observa-se uma preocupação em fundamentar um retorno aos grandes ideólogos da Igreja. Nesse sentido, vale ressaltar a defesa, na Terceira Parte, dos doutores escolásticos, em especial de São Tomás de Aquino, como príncipe, mestre de todos e astro fulgurante, herdeiro intelectual de todos os santos doutores<sup>69</sup>. Relaciona as ordens religiosas e as Academias e Escolas europeias como grandes abrigos da sabedoria humana, tributárias da admirável consonância ao magistério e a autoridade do Doutor Angélico<sup>70</sup>. Assimila também a compreensão de Aquino no rol dos maiores doutores da Igreja, citando Gregório, Ambrósio, Agostinho e Jerônimo. Na Quarta Parte, defende o primado da doutrina antiga contra o novo método de filosofia, contra os inovadores. Pode-se compreender a relação de Tolkien com este sentimento de retorno à tradição, como demonstramos, ao menos três pensadores do mundo antigo/medieval se apresentam como chave de compreensão de suas teorias: Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Ressalta-se a importância da relação do catolicismo com o sentimento de não adequação dos tempos modernos frente à tradição – relação que estabelece a *necessidade* de entender o Mundo Primário de Tolkien como um mundo decaído como indispensável para a constituição da necessidade de recuperação como retomada de uma visão clara, de ver as coisas como devemos vê-las.
- (2) A insistência com a dificuldade de aplicar a fantasia em relação a rostos familiares está na própria concepção de que a fantasia leva as potencialidades de abstração ao

<sup>69</sup> AETERNIS PATRIS, Op., cit., p. 12.

<sup>70</sup> Idem, p. 14.

limite, ao intermediário entre o mundo sensível e o mundo das formas perfeitas. Neste sentido, nos remetemos à encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de 1907, do papa Pio X. Na Primeira parte, o Sumo Pontífice expôs um conjunto de concepções que chamou de *doutrinas modernistas*. Na parte intitulada *O modernista filósofo*, Pio X criticou a concepção de que a razão humana ficaria inteiramente reduzida à consideração dos fenômenos, isto é, só das coisas perceptíveis e pelo modo como são perceptíveis<sup>71</sup>. Sobre a questão de uma percepção outra, que não limite a razão às constatações dos sentidos, Tolkien descreve a seguinte exemplificação.

É claro que os contos de fadas não são o único meio de recuperação, ou profilaxia contra perda. A humildade é suficiente. E existe (especialmente para os humildes) *Mooreffoc*, ou Fantasia chestertoniana. *Mooreffoc* é uma palavra fantástica, mas podia-se vê-la escrita em todas as cidades deste país. É a palavra *Coffee-room*, vista de dentro através de uma porta de vidro, como Dickens a viu num escuro dia londrino; foi empregada por Chesterton para denotar a estranheza das coisas que se tornaram triviais, quando de repente são vistas por um novo ângulo. A maioria das pessoas concordaria em que essa espécie de “fantasia” é bastante saudável; e jamais lhe faltará material. Mas, penso eu, ela tem apenas um poder limitado; pois recuperar o frescor da visão é sua única virtude. A palavra *Mooreffoc* pode fazer-nos perceber de repente que a Inglaterra é um país totalmente estranho, perdido num passado remoto vislumbrado pela história, ou num futuro estranho e turvo que só pode ser alcançado numa máquina do tempo; ver a espantosa excentricidade e o interesse de seus habitantes, seus costumes e hábitos alimentares; porém nada pode fazer além disso: funcionar como um telescópio temporal focalizado em um ponto. A fantasia criativa, porque está principalmente tentando fazer outra coisa (fazer algo novo), pode abrir nosso tesouro e deixar voar todas as coisas trancadas como pássaros de gaiola. Todas as joias se transformam em flores ou chamas, e seremos alertados de que tudo o que tínhamos (ou conhecíamos) era perigoso e forte, não realmente acorrentado, livre e selvagem; não era nosso, assim como não era nós (Tolkien, 2017, p. 56-57).

Para além da possibilidade do jogo de palavras, presente em *Mooreffoc* e *Coffee-room*, Tolkien atenta para a real possibilidade da fantasia de criar material novo baseado em algo que está dado. Na realidade, além de basear-se na percepção de que as coisas não são puramente apreendidas pelos sentidos a partir da razão, Tolkien observa uma valoração profunda que engradece as coisas a partir da imaginação. Segundo ele, a fantasia é feita do Mundo Primário, e o bom artífice ama seu material e tem um conhecimento e uma sensibilidade da argila, da pedra e da madeira que só a arte de fazer pode proporcionar; ao forjar Gram<sup>72</sup> o ferro frio foi revelado, ao fazer Pégaso os cavalos foram enobrecidos; nas

<sup>71</sup> *"Pascendi Dominici Gregis"* MONTFORT Associação Cultural <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/pascendi/> Acessado em: 01/08/2024.

<sup>72</sup> Espada usada pelo herói mitológico Siegfried para matar o dragão Fafnir, n'A Saga dos Volsungos.

Árvores do Sol e da Lua, raiz e tronco, flor e fruto manifestam-se em glória (Tolkien, 2017, p. 57).

E de fato os contos de fadas tratam em grande parte, ou (os melhores) principalmente, de coisas simples e fundamentais, intocadas pela Fantasia, mas essas simplicidades tornam-se ainda mais luminosas pelo seu ambiente. Pois o criador de histórias que se permite “tomar liberdades” com a Natureza pode ser seu amante, não seu escravo. Foi nos contos de fadas que primeiro pressenti a potência das palavras, e o prodígio das coisas, como pedra, madeira, ferro; árvore e grama; casa e fogo; pão e vinho (Tolkien, 2017, p. 57-58).

O enobrecimento das coisas primárias pelo processo de criação configura o imaginado como parte constitutiva do real. Dessa forma, Tolkien reafirma a crítica à tese de que mitos e contos de fada se relacionam com a mentira, uma vez que a criação tanto deriva de elementos reais como enobrece estes elementos, tornando o criado real pela naturalidade do homem de criar. Esta constatação se relaciona principalmente com outro efeito da fantasia, o *Escape*. Abordaremos de maneira mais detalhada na próxima parte deste capítulo. Podemos dizer, adiantando a conceituação, que o *Escape* não só é necessário como é defendido pelo autor, como forma de lidar com a “realidade” que se impõe ao ser humano. Observemos, primeiro, o último elemento, o *Consolo*.

O *Consolo* seria o último dos efeitos da fantasia, que tem como elemento ou função mais elevada a *eucatástrofe*. Para Tolkien, o consolo, nos contos de fadas, está relacionado à alegria do final feliz, a boa catástrofe, a repentina virada jubilosa; uma alegria produzida pelo conto de fadas que representa uma graça repentina e milagrosa que, mesmo assumindo a possibilidade do pesar e do fracasso, permite também a alegria da libertação. Para ele, o conto eucatastrófico nega a derrota final universal, e nessa medida, se torna *evangelium*, dando um vislumbre fugaz da Alegria além das muralhas do mundo (Tolkien, 2017, p. 66).

A marca de um bom conto de fadas, do tipo mais elevado ou mais completo, é que, por mais desvairados que sejam seus eventos, por mais fantásticas ou terríveis suas aventuras, ele pode proporcionar à criança ou ao homem que o escuta, quando chega a “virada”, uma suspensão da respiração, um golpe e um sobressalto no coração, próximos às lágrimas (ou de fato acompanhados por elas), tão penetrantes quanto os de qualquer forma de arte literária, e com uma qualidade peculiar. (...) Até mesmo os contos de fadas modernos conseguem às vezes produzir esse efeito. Não é algo fácil de fazer; depende de toda a história que é o cenário da virada, e ainda assim reflete uma glória retroativa. (...) O efeito é muito mais poderoso e pungente num conto sério do Reino Encantado. Nessas histórias, quando chega a “virada” repentina, temos um vislumbre intenso da alegria e do desejo do coração, que por um momento ultrapassa a moldura, rompe de fato a própria teia da história, e deixa passar uma centelha (Tolkien, 2017, p. 67).

A apresentação do conto de fadas eucatastrófico como *evangelium* representa, para Tolkien, o mais elevado e completo tipo de conto de fadas. Pode-se compreender duas questões essenciais: primeiro, a associação da palavra *graça* (*miraculous grace*) pode ser entendida no sentido de *cháris*, encontrado tanto nas cartas paulinas quanto nas obras de Santo Agostinho, que enfatiza a necessidade do auxílio divino para que o homem encontre a salvação (Klautau, 2021, p. 166). Esta concepção de graça pode ser encontrada em diversas passagens neotestamentárias. É o caso de Romanos 3, 21-24, em que a justiça de Deus se opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem e todos que pecaram são justificados gratuitamente por sua graça em virtude da redenção realizada por Cristo; Romanos 6, 14, “E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça”; Efésios 2, 8-9, “Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus: não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho”. O conto eucatastrófico possui o mesmo prefixo *eu*, que representa o bem e o belo. Assim, a associação do conto à Alegria (*Joy*), estaria evidenciando a própria relação com a Boa Nova cristã.

A qualidade peculiar da “alegria” na Fantasia bem-sucedida pode portanto ser explicada como um repentino vislumbre da realidade ou verdade subjacente. Não é apenas um “consolo” para o pesar do mundo, mas uma satisfação, e uma resposta à pergunta: “É verdade?” A resposta que dei inicialmente a essa foi (muito corretamente): “Se você construiu bem seu pequeno mundo, sim; é verdade nesse mundo.” Isso basta ao artista (ou à parte artista do artista). Mas na “eucatástrofe” enxergamos numa breve visão que a resposta pode ser maior – pode ser um lampejo longínquo ou eco do *evangelium* no mundo real. O uso dessa palavra dá uma indicação de meu epílogo. É um assunto sério e perigoso. É presunção minha tocar nesse tema; mas, se porventura o que digo tiver alguma validade sob algum ponto de vista, é claro que é apenas uma faceta de uma verdade incalculavelmente rica, finita somente porque é finita a capacidade do Homem para quem isso foi feito (Tolkien, 2017, p. 68-69).

No trecho acima, Tolkien faz alusão a outro conceito teológico: a Providência. Segundo Klautau, citando a *Suma Teológica*, a Criação, o Mundo Primário, possui ele mesmo um sentido, uma causa final, um *télos*, que é a perfeição segundo o plano divino em direção à bondade divina; a ordenação, na mente divina, da Criação para sua finalidade conduz um conjunto de disposições nas quais Deus molda a trajetória, tanto gerais quanto particulares (Klautau, 2021, p. 167-168).

Os Evangelhos contêm um conto de fadas, ou uma história de tipo maior que engloba toda a essência dos contos de fadas. Contêm muitas maravilhas – peculiarmente artísticas, belas e emocionantes, “míticas” no seu significado perfeito e encerrado em si mesmo; e entre as maravilhas está a maior e mais completa eucatástrofe concebível. Mas essa história entrou para a História e o mundo primário; o desejo e a aspiração da subcriação foram elevados ao cumprimento da

Criação. O Nascimento de Cristo é a eucatástrofe da história do Homem. A Ressurreição é a eucatástrofe da história da Encarnação. Essa história começa e termina em alegria. Tem preeminentemente a “consistência interna da realidade”. Nunca se contou uma história que os homens mais quisessem descobrir que é verdadeira, e não há nenhuma outra que tantos homens cétricos tenham aceito como verdadeira por seus próprios méritos. Pois a Arte dela tem o tom supremamente convincente da Arte Primária, isto é, da Criação. Rejeitá-la leva à tristeza ou à ira (Tolkien, 2017, p. 69).

A eucatástrofe dos contos de fada é produto, nesta teoria, do caminho natural do homem em relação à Eucatástrofe Original, em que o nascimento do Cristo se configura como eucatástrofe da História do Homem e a Ressurreição a Eucatástrofe da história da Encarnação. O elemento da Providência é herdado da tradição, tal como disposto pelo Concílio Vaticano I, no Capítulo I, “Tudo o que Deus criou, conserva-o e governa-o com sua providência, atingindo fortemente desde uma extremidade a outra, e dispondo de todas as coisas com suavidade [cf. Sab 8,1]. Pois tudo está nu e descoberto aos seus olhos [Heb. 4,13], mesmo os atos dependentes da ação livre das criaturas<sup>73</sup>. A alegria proporcionada pela eucatástrofe seria de mesma qualidade que a alegria proporcionada pela verdade primária na virada narrativa. Por fim, aponta Tolkien: o *Evangelium* não ab-rogou as lendas, mas as consagrou, em especial o final feliz; o cristão pode crer que suas inclinações e faculdades têm um propósito que pode ser redimido; todas as histórias podem se transformar em verdade e serem redimidas, podendo ser tão semelhantes ou dessemelhantes às formas que são dadas a elas, assim como o homem será semelhante ou dessemelhante à sua imagem decaída (Tolkien, 2017, p. 70). É um excerto que aproxima de maneira profunda e definitiva o sentido dos contos de fada à Verdade cristã e ao Evangelho.

#### 5.4. Natureza, tecnologia e o Escapismo

Deixamos propositalmente o efeito do escapismo por último, por esse se aproximar de maneira muito estreita de dois elementos: a defesa da Natureza e a crítica ao que se pode chamar de Modernismo – ou, pelo menos, ao avanço tecnológico e ao maquinário. Observemos, nesse setor do capítulo, a relação entre Tolkien e a tradição literária em que se baseou; a relação com as ponderações conciliares; e as questões concretas e biográficas que o cercaram.

---

<sup>73</sup> Concílio Vaticano I. Op., cit.

Tolkien não foi o primeiro autor a tratar da temática da Natureza nem a fazer uma crítica ao advento das máquinas. Em relação à literatura inglesa, Raymond Williams localiza o trabalho de Tolkien ao lado de autores que teriam sido parte de uma corrente chamada de “regionalismo”. Esta corrente teria tido seu primeiro vestígio literário no poeta inglês Edward Thomas (1878-1917). Segundo Williams, o período georgiano soube utilizar-se da Inglaterra rural como imagem de suas próprias ideias e sentimentos interiores, retratando a persistência do trabalho rural apesar dos acontecimentos remotos da história política (Williams, 1989, p. 347). Neste tipo específico de construção narrativa, observou-se, para Williams, uma antropologia literária acrítica e abstraída, em que as narrativas folclóricas e lendas tornaram-se parte de um passado não localizado e não histórico (Williams, 1989, p. 347). Um elemento importante dessa visão idealizada do campo é exposto pelo autor acima citado ao tratar-se da poesia de Cecil Sharp (1859-1924), que definiu abstratamente a canção folclórica retratando os vestígios do campesinato e excluindo explicitamente as antigas canções dos trabalhadores urbanos e industriais, por não fazerem parte do “folclórico”, ou seja, da imagem que desejava criar sobre a cultura popular (Williams, 1989, p. 348). É compreensível que a temática seja cara a Tolkien, uma vez que, para além da verdade histórica em relação à situação do campesinato na Inglaterra, ele fazia parte de uma geração que foi herdeira e consumidora deste tipo de literatura.

Para além da tradição regionalista – que faz algum sentido quando se faz uma leitura primária dos primeiros textos de Tolkien – observa-se que existe uma outra tradição que pode abarcar ainda mais precisamente a problemática de Tolkien em defesa da Natureza e sua crítica ao maquinário: o Romantismo.

Em 1960, já em idade avançada, Tolkien escreveu ao Professor L.W. Forster, falando sobre algumas das influências marginais em relação a sua obra, *O Senhor dos Anéis*. Ele apontou algumas localidades que no livro tiveram uma descrição próxima ao que viu no norte da França após a batalha de Somme; e também citou que a obra deve muito mais a William Morris e seus hunos e romanos, como em *The House of the Wolfings* ou *The Roots of the Mountains* (Tolkien, 2023, p. 441) do que ao prenúncio da Segunda Guerra Mundial ou o desenrolar de seus eventos.

Tal como já demonstramos durante todo este trabalho, é fato que alguns dos autores românticos foram lidos por Tolkien e configuraram contribuições importantes para sua concepção, não só como autor, mas como leitor. Citamos principalmente no capítulo 2 e em partes nas referências biográficas do capítulo 3, então parece não ser necessário reforçar estas evidências. Já a associação da literatura de Tolkien para com esta corrente parece ser campo

fértil de discussão. Segundo a pesquisadora Anna Vaninskaya, tratou-se da influência do já citado William Morris nos escritos de Tolkien:

Ao invés de se repetir *ad nauseam*, mas sem nenhuma elaboração histórica, o fato banal de Tolkien se posicionar como um anti-industrial, por que não mostrar exatamente como as cartas, os ensaios e os trabalhos de ficção de Tolkien formaram parte da crítica romântica da sociedade moderna industrial, que foi um tema tão importante na literatura inglesa dos séculos XIX e XX? Vociferações contra a máquina, industrialização, suburbanização e grandes estruturas impessoais do estado e das cidades, uma guinada ao passado, na maioria das vezes na forma de um medievalismo, adoração da natureza, pastoreia, baseada na Vida Simples, e a identificação destas características com uma verdadeira e imutável essência inglesa, tem uma longa e variada tradição: Carlyle, Ruskin, William Morris, Thomas Hardy, Edward Carpenter, C.R. Ashbee, e outros artistas pioneiros, os Georgianos, G.K. Chesterton, Kenneth Grahame, E. Nesbit, E.M. Forster, D.H. Lawrence, Rudyard Kipling, G.M. Trevelyan, J.B. Priestley, George Orwell... (Vaninskaya, 2006)

Esta ligação com o Romantismo pode ser compreendida a partir do sentido de cosmovisão (*Weltanschauung*), tal como defendido por Dilthey e apropriado por Michael Löwy e Robert Sayre; para os autores, cosmovisão refere-se a um conjunto de sentimentos e ideias que reúne membros de um grupo e os opõe a outros grupos (Sayre, 2021, p. 4). No caso do Romantismo, essa cosmovisão se assenta no elemento comum da crítica cultural ou rebelião contra a modernidade em nome dos valores do passado, pré-modernos ou pré-capitalistas, considerando que o advento da sociedade burguesa moderna trouxe uma perda decisiva dos valores humanos, sociais, espirituais que existiam em um passado real ou imaginário (Sayre, 2021, p. 6).

Vejamos o caso concreto da conceituação empreendida por Tolkien em *Sobre contos de Fadas*, em especial o atributo dos contos que guardamos para analisar finalmente: o Escape. Para Tolkien, o Escape é uma das principais funções dos contos de fadas, reprovando qualquer tom pejorativo que a palavra possua. Pode-se entender, por inferência, que escape e escapismo sejam termos que eram utilizados para denominar a fuga, o abandono da realidade em detrimento das paixões, do comodismo ou da própria covardia. O autor, em perspectiva oposta, observa o escape como ato justificado e heroico. Vejamos o trecho abaixo.

Evidentemente estamos diante de um mau uso de palavras, e também de uma confusão de pensamento. Por que desdenhar um homem se, estando na prisão, ele tenta sair e ir para casa? Ou se, quando não pode fazê-lo, pensa e fala sobre outros assuntos que não carcereiros e muros de prisão? O mundo exterior não se tornou menos real porque o prisioneiro não consegue vê-lo. Usando o escape dessa forma, os críticos escolheram a palavra errada, e, mais ainda, estão confundindo, nem sempre por erro sincero, o Escape do Prisioneiro com a Fuga do Desertor. Também um porta-voz do Partido poderia ter denominado traição o fato de alguém abandonar a miséria do Reich do Fuhrer ou qualquer outro, e até criticá-lo. Do mesmo modo esses críticos, para piorar a confusão e assim desprezar seus oponentes, pregam seu

rótulo de desdém não apenas na Deserção, mas no verdadeiro Escape, e no que muitas vezes são seus companheiros, Repugnância, Raiva, Condenação e Revolta. Não apenas confundem o escape do prisioneiro com a fuga do desertor como também parecem preferir a aquiescência do “colaboracionista” à resistência do patriota. Para quem pensa como eles, basta dizer “a terra que amavas está condenada” para desculpar qualquer traição, na verdade para glorificá-la (Tolkien, 2017, p. 58-59).

A comparação feita por Tolkien no trecho acima demonstra um certo pessimismo do autor em relação aos tempos modernos. O mundo moderno é comparado à prisão, e o homem é o seu prisioneiro. A fuga imaginária do prisioneiro das paredes da prisão é a própria fuga escapista, que vê na imaginação o reduto profundo e natural das suas aspirações; ao diferenciar o escape do prisioneiro da fuga do desertor, elimina o apelo moral pelo qual os escapistas são considerados pejorativamente como pessoas que se negam a enfrentar a realidade tal como ela se apresenta. É em momento oportuno que Tolkien também faz alusão ao Terceiro Reich: como estudioso da cultura germânica desde os tempos da juventude, Tolkien desaprovou o nazismo como corrente ideológica e negou a raça ariana como elemento de superioridade do povo germânico. É interessante perceber que, ao citar o nazismo, Tolkien esteja se remetendo a um dos tipos de calamidade do mundo moderno, a própria busca desenfreada e amoral por poder, defendendo que aquele que deserda a pátria ao perceber sua condenação é muito mais patriótico do que aqueles que sustentam a infâmia. Dessa forma, este pequeno trecho dialoga com a tradição católica que critica tanto a secularização do Estado quando advoga a impossibilidade de uma moralidade natural, para a sociedade civil, que não seja instituída pela religião, e especificamente pelo catolicismo.

Dentre os elementos de crítica de Tolkien, as máquinas e os aparatos modernos ocupam local privilegiado. É certo que uma tradição coetânea ao autor se formou entre vários autores europeus da época, tal como aponta Paulo Cristelli; é possível perceber diversos intelectuais na Europa e nos EUA assumindo posicionamentos semelhantes, tal como Walter Benjamin, Lewis Mumford, Theodor Adorno e Aldous Huxley (Cristelli, 2013, p. 22). Para Tolkien, a máquina é a versão moderna da magia, que representa uma tentação em si e faz com que homens realizem barbaridades para conseguir dominá-la. Pode-se depreender o sentido de Magia como já citado neste capítulo, de dominação das vontades humanas, uma capacidade ou potencialidade.

Um exemplo superficial: não mencionar (na verdade não exibir) num conto luminárias de rua elétricas, do tipo produzido em massa, é Escape (nesse sentido). Mas isso pode provir, quase certamente provém, de uma estudada aversão a um produto tão típico da Era Robótica, que combina elaboração e engenhosidade de meios com feiura, e (muitas vezes) com resultado inferior. Essas luminárias podem

ter sido excluídas do conto simplesmente por serem ruins, e é possível que uma das lições a serem aprendidas na história seja a percepção desse fato. Mas aí vem a estocada: “As luminárias elétricas vieram para ficar”, dizem. Há muito tempo Chesterton observou veridicamente que, assim que ouvia que algo “viera para ficar”, ele sabia que logo aquilo seria substituído – na verdade seria considerado deploravelmente obsoleto e ordinário. “A marcha da Ciência, cujo ritmo é acelerado pelas necessidades da guerra, prossegue inexorável [...] tomando algumas coisas obsoletas e prefigurando novas evoluções no uso da eletricidade”: um anúncio. Ele diz a mesma coisa, só que de modo mais ameaçador. A luminária elétrica de rua pode de fato ser ignorada, simplesmente porque é tão insignificante e transitória. Seja como for, os contos de fadas têm coisas mais permanentes e fundamentais para falar. O raio, por exemplo. O escapista não é tão servil aos caprichos da moda evanescente como aqueles oponentes. Ele não faz dos objetos (que talvez seja bem razoável considerar ruins) seus mestres ou seus deuses, cultuando-os como inevitáveis, até “inexoráveis”. E seus oponentes, de desprezo tão fácil, não têm garantia de que ele se deterá por aí; ele poderá incitar as pessoas a derrubarem as lâmpadas de rua (Tolkien, 2017, p. 59-60).

Neste trecho podemos observar que a crítica ao maquinário não se resume ou mesmo se limita ao maquinário e à tecnologia por si só, mas a um sentimento, ou melhor, uma mentalidade de culto ao progresso ainda recorrente nos ventos da Modernidade, que é a própria novidade. A citação da denúncia de Chesterton demonstra o conhecimento não só da perecibilidade, cômoda transitoriedade dos objetos, transformados continuamente a ponto de que nada se mantém. O grande problema do ritmo acelerado dos mercados e do culto científico ao progresso residiu, para os conservadores, no desrespeito a tradições e na propaganda de uma sociedade que sempre percorre o caminho rumo ao progresso e baseada numa evolução não balizada no passado e na tradição, mas nas possibilidades supostamente racionais do futuro. Dessa forma, Tolkien concebe o conto de fadas, como já citamos, com uma moralidade; e o mais alto nível do conto de fadas se assenta numa interlocução profunda com a eucatástrofe e com o evangelho, além de se relacionar tematicamente com a mitologia. Estes elementos são diametralmente opostos ao estatuto da novidade, que tem como constante essencial a perecibilidade. Assim, os contos de fada não se utilizam ou devem, segundo o autor, evitar utilizar-se de elementos que sejam perecíveis, pois estes elementos atrapalham o sentido da fantasia, a sensação de assombro e maravilhamento, além de creditar um caráter fugidivo e insignificante à profundidade narrativa.

Não faz muito tempo – por incrível que pareça – ouvi um erudito de Oxford declarar que “saudava” a proximidade de fábricas robotizadas de produção em massa, e o rugido do tráfego mecânico auto-obstruidor, porque isso punha sua universidade em “contato com a vida real”. Talvez ele quisesse dizer que a forma como os homens vivem e trabalham no século XX está aumentando em barbárie a uma velocidade alarmante, e que a ruidosa demonstração disso nas ruas de Oxford pode servir de alerta de que não é possível preservar por muito tempo um oásis de sanidade num

deserto de irracionalidade com simples cercas, sem real ação ofensiva (prática e intelectual). Temo que não quisesse. Seja como for, a expressão “vida real” nesse contexto parece ficar aquém dos padrões acadêmicos. É curiosa a ideia de que automóveis são mais “vivos” do que, digamos, centauros ou dragões; é pateticamente absurdo dizer que são mais “reais” do que, digamos, cavalos. Como é real, como é espantosamente viva uma chaminé de fábrica comparada a um pé de olmo: pobre coisa obsoleta, sonho insubstancial de um escapista! (Tolkien, 2017, p. 60)

Aqui a já mencionada inflexão entre real e irreal se impõe, como forma correlata da inflexão entre razão e fé. Como observamos, a dignidade do Mundo Primário é engrandecida no conto de fadas, quando o subcriador se utiliza de adjetivos diversos para ressignificar este mundo e os objetos dele. A imaginação, para Tolkien, é atributo natural do ser humano, e suas criações são decorrências naturais advindas da Criação. Dessa forma, o que Tolkien observa é que o discurso do progresso torna as coisas originalmente reais como subalternas a objetos da Magia, ou seja, objetos moldados pelo homem com o sentido de dominar os corações. Este domínio é considerado infame não pelo objeto, mas pelo desvirtuamento do real original, da própria Criação: como uma chaminé de fábrica pode ser mais real que um pé de olmo? Neste sentido, como uma criação menor do homem a partir de uma técnica pode ser maior que um objeto concebido pela própria Criação?

A ideia de que existe a possibilidade de o homem desvirtuar as criações a partir de uma análise de suas finalidades – no sentido moral – foi bem retratada no livro *O Hobbit*, de 1937. Em breve resumo, entre os diversos povos que compõe a Terra-Média, um dos antagonistas são os gobelins (*orcs*). No livro, são representados como seres violentos, inclinados à perversidade, salteadores e belicistas. Com características da pior estirpe, o livro não cita cidades ou povoamentos destes seres, que aparecem primeiramente vagueando entre as montanhas, provavelmente tendo como ocupação o banditismo. Estes seres são tratados como o *antiexemplum* em relação aos elfos, o oposto de sua beleza, destreza e contato com o mundo natural. Enquanto os elfos produzem artefatos da mais alta beleza e complexidade, armaduras da mais fina técnica, espadas nomeadas e com a memória de tempos passados, guardiãs da grandiosidade de seus antepassados, os gobelins são inconstantes, produzem continuamente e sem preocupação com a singeleza e singularidade do produzido. Cavam buracos no chão, como bestas rastejantes e vis, e sua música é mesquinha, grunhidos violentos. Observemos a natureza desses seres na música que cantam.

Bate! Late! A terra parte!  
Pega, aberta! A cara acerta!  
Fundo, fundo, ao nosso mundo

Cê vai, rapaz!  
 Tromba, arromba! Joga a bomba!  
 Sempre a malhar! Gongo a soar!  
 Martela a fundo o submundo!  
 Ho, ho! Rapaz!  
 Manda o chute! Olha o açoite!  
 Esmurra e espanca! Berro arranca!  
 Rala, rala! Nem mesmo fala,  
 Pra Gobelim rir e escarnir  
 Ao nauseabundo submundo  
 Desceu, rapaz! (Tolkien, 2019, p. 87)

Observe-se a associação destes seres à violência e ao conteúdo bélico. Não por um acaso, Tolkien os descreveu como seres cruéis, perversos e de mau coração.

Não fabricam coisas bonitas, mas fabricam muitas coisas engenhosas. Conseguem abrir túneis e minas tão bem quanto qualquer um, com exceção dos anões mais habilidosos, quando se dão ao trabalho, embora os seus em geral sejam bagunçados e sujos. Martelos, machados, espadas, adagas, picaretas, tenazes e também instrumentos de tortura eles sabem fazer muito bem, ou forçam outras pessoas a fazer segundo suas ordens, prisioneiros e escravos que têm de trabalhar até morrer por falta de ar e de luz. Não é improvável que tenham inventado algumas das máquinas que desde então atormentaram o mundo, especialmente os aparatos engenhosos para matar grandes números de pessoas de uma vez, pois engrenagens e motores e explosões sempre os deleitaram, e também a ideia de não trabalhar com as próprias mãos mais do que precisassem; mas naqueles dias e naquelas partes selvagens eles não tinham avançado (como se diz) tanto assim (Tolkien, 2019, p. 88-89).

A associação dos gobelins com a guerra não é por acaso. Tolkien percebe que o extremo da inovação tecnológica e que o discurso do progresso levou inevitavelmente a contendas que resultariam em guerras nunca antes vivenciadas. Tendo vivido em sua juventude os horrores da guerra, perdendo dois amigos para os aparatos engenhosos que tinham por finalidade matar grandes números de pessoas de uma vez, Tolkien vivenciava um contexto de vésperas de um novo conflito, ainda mais avassalador.

Elementos da propaganda do período mostram como estava em voga a utilização de cartazes e a temática do maquinário de guerra. As máquinas são utilizadas principalmente como elemento de propaganda do Estado Britânico durante a Segunda Guerra. Em 1940, Winston Churchill criou o *War Artist's Advisory Committee's*, um setor da burocracia estatal que recrutou diversos artistas que foram para as frentes de batalha inglesas para retratar suas vitórias, personagens e tecnologias utilizadas, enquanto um pequeno setor ficou em Londres, para retratar o cotidiano da cidade durante a guerra e sob bombardeio (Cristelli, 2013, p. 81). Nas representações feitas pelos pintores, a tecnologia inglesa ocupa o centro de planos claros, enquanto a tecnologia nazista sempre é retratada em fundos sombrios. É certo que, para além

das questões de rivalidade de guerra, Tolkien se negava a conceber a tecnologia de guerra como avanço, no sentido de progresso.

Assim como a tecnologia de guerra se encontra no extremo do avanço tecnológico da época, o próprio maquinário é o extremo sequencial do racionalismo e do avanço das ciências naturais. Já citamos as críticas que a Igreja Católica fez a ambos, sendo redundante a repetição. Basta dizer que, para Tolkien, a arte no sentido de técnica, quando autocentrada nos desígnios humanos e em seus interesses de dominação, é corrompida, assim como a criação de maquinários é apenas um arremedo inconstante e desvirtuado da condição humana da imaginação. Dessa forma, a defesa da imaginação e da operação de subcriação dos contos de fada é a própria defesa da concepção de natureza do homem com ser subcriador e contemplativo frente à Verdade; uma defesa da própria Criação.

Quanto a mim, não consigo convencer-me de que o telhado da estação de Betchley é mais “real” do que as nuvens. E como artefato acho-o menos inspirador do que a lendária abóbada celeste. A ponte para a plataforma 4 é menos interessante para mim que Bifröst vigiada por Heimdall com o Gjallarhorn. Da rebeldia do meu coração não posso deixar de perguntar se os engenheiros ferroviários, caso tivessem sido criados com mais fantasia, não poderiam ter feito coisa melhor do que fazem geralmente, com todos os seus abundantes meios. Creio que os contos de fadas podem ser melhores Mestres de Artes do que o indivíduo acadêmico a quem me referi (Tolkien, 2017, p. 60-61).

Assim, o mito e o conto de fadas se apartam da irrealidade tanto quanto as engenharias e a arquitetura de máquinas se aparta da realidade primordial. Outra questão que impera é a questão da Beleza. Enquanto a Criação tem como elementos a tríade Bom – Belo – Justo, o mesmo não pode ser dito das criações degeneradas da magia humana: como pode um morteiro ter algum desses elementos? Como pode a reprodução padronizada das luminárias e automóveis abarcarem a beleza? Como assemelhar a vastidão da abóbada celeste e compará-la em magnitude ao teto de uma estação ferroviária?

E, se por um momento deixarmos de lado a “fantasia”, não creio que o leitor ou criador de contos de fadas precise se envergonhar nem mesmo do “escape” do arcaísmo, de preferir, não dragões, mas cavalos, castelos, veleiros, arcos e flechas; não apenas elfos, mas cavaleiros e reis e sacerdotes. Pois afinal é possível que um homem racional, após reflexão (desligada do conto de fadas ou do romance), chegue à condenação, pelo menos implícita no simples silêncio da literatura “escapista”, de coisas progressistas como fábricas, ou das metralhadoras e bombas que parecem ser seus produtos mais naturais e inevitáveis, ousemos dizer “inexoráveis” (Tolkien, 2017, p. 61).

Dessa maneira, a defesa de Tolkien estabelece um heroísmo justificável ao escapismo, por apoiar-se em elementos supostamente inexistentes, mais naturais diante da naturalidade da imaginação do que a crueza dos elementos modernos, da fusão dos metais e do baforar fantasmagórico das chaminés.

“A crueza e feiura da vida europeia moderna” – dessa vida real cujo contato devemos saudar – “é um sinal de inferioridade biológica, de reação insuficiente ou falsa ao ambiente.” O mais louco castelo que já saiu da sacola de um gigante numa selvagem história gaélica, além de ser muito menos feio que uma fábrica robótica, também é (usando uma frase moderna) “num sentido muito real” imensamente mais real. Por que não deveríamos escapar ao “sinistro absurdo assírio” das cartolas, ou condená-lo, ou ao horror morlockiano das fábricas? Essas coisas estão condenadas até mesmo pelos escritores da mais escapista de todas as formas de literatura, as histórias de Ficção Científica. Esses profetas frequentemente predizem (e muitos parecem ansiar por isso) um mundo como uma grande estação ferroviária de telhado de vidro. Mas para eles, por via de regra, é muito difícil deduzir o que as pessoas farão numa cidade mundial. Poderão abandonar a “plena panóplia vitoriana” em favor de trajes folgados (com zíperes), mas usarão essa liberdade principalmente, ao que parece, para brincar com brinquedos mecânicos no jogo de mover-se a alta velocidade, que logo satura. A julgar por alguns desses contos, ainda serão tão luxuriosos, vingativos e gananciosos como sempre; e os ideais de seus idealistas mal chegam além da esplêndida ideia de construir mais cidades do mesmo tipo em outros planetas. É de fato uma era de “meios aperfeiçoados para fins deteriorados”. Faz parte da enfermidade essencial desses dias – produzindo o desejo de escapar, não de fato da vida, mas sim de nosso tempo presente e da miséria que nós mesmos fizemos – estarmos agudamente conscientes tanto da feiura de nossas obras quanto do seu mal. Assim, para nós o mal e a feiura parecem indissolivelmente associados. Achamos difícil conceber o mal e a beleza juntos. O temor da bela fada que perpassava as eras antigas quase nos escapa das mãos. Mais alarmante ainda: a bondade mesma foi privada de sua beleza própria. No Reino Encantado podemos de fato conceber um ogro que possui um castelo medonho como um pesadelo (pois o mal do ogro assim o deseja), mas não podemos conceber uma casa construída com bom propósito – uma estalagem, uma hospedaria para viajantes, o salão de um rei virtuoso e nobre – que seja ao mesmo tempo repugnantemente feia. Nos dias presentes seria temerário esperar ver alguma que não fosse feia – a não ser que tivesse sido construída antes de nosso tempo (Tolkien, 2017, p. 61-63).

A destreza dos tempos modernos em produzir ideólogos que limitam sua imaginação, na Ficção Científica, à produção desenfreada e a um cobertor planetário de uma malha de cidades tão vis quanto as que existem, é apontada por Tolkien neste trecho. Na realidade, o autor observa a constatação de que maldade e feiura andam em consonância de princípios tal como beleza e bondade se ligam intimamente. O giro de sentido do mundo moderno, para o autor, é o de bendizer como virtude aquilo que flagrantemente é um vício estético: a máquina produz a feiura; as paredes rebocadas de uma fábrica não podem ser consideradas exemplo de beleza; da mesma maneira, produzem maldade, quando em seu extremo são os homens artífices da morte, técnicos da produção da aniquilação. A insanidade moderna repousaria na associação de feiura e bondade. Daí a velha lembrança de que a recuperação é uma forma de

constatar a natureza das coisas de maneira contemplativa, redescobrimo-as. É na contemplação que o homem observa o verde da grama, o azul do céu, o propósito da ferramenta como sua auxiliadora no processo laboral.

É compreensível que, em uma perspectiva ecocrítica, Tolkien estabeleça uma crítica profunda às mudanças materiais que vivencia e às novidades bradadas pelos ideólogos da modernização, em defesa da Natureza. Para finalizar este capítulo, analisemos esta questão.

O mal, para Tolkien, manipula a natureza mas, ao mesmo tempo, a destrói; o covil de gobelins pode muito bem ser uma fábrica inglesa da passagem do século XIX para o XX, os prisioneiros e escravos podem muito bem ser os trabalhadores das ditas fábricas; os aparatos engenhosos para matar grande número de pessoas podem claramente ser todos os desenvolvimentos da indústria bélica, todas as novidades em armas que foram estreadas nas Grandes Guerras Mundiais; o fato de os gobelins terem a ideia de produzir algo que lhes possibilitasse não trabalhar com as próprias mãos provavelmente é reflexo de uma sociedade pautada pelo avanço tecnológico da Revolução Industrial, que cada vez mais automatiza as relações de produção. Quando Tolkien diz “eles não tinham avançado (como se diz) tanto assim”, ele provavelmente quer dizer “hoje, eles o fazem livremente aqui”. Não é por acaso que o lugar em relação ao qual Bilbo demonstra o sentimento de saudade, o lugar de conforto, da paz, da lareira e do tabaco no charuto pelas manhãs é o Condado, um ambiente rural/agrário, pacato, com vivências do tempo que são totalmente distintas das da Modernidade, um ambiente de pleno contato com a natureza que o cerca (Silva Neto, 2020, p. 84).

Tolkien considerava a máquina a forma moderna do desejo de tornar a vontade mais rapidamente efetiva, uma forma mais intimamente relacionada à magia. Christopher Stewart aponta que, refletindo sobre os 150 anos que se passaram desde o início da Revolução Industrial na Inglaterra, observa-se que o maquinário para economizar trabalho cria apenas um trabalho pior e interminável, além de a corrupção humana garantir que as máquinas não apenas falhem em cumprir o desejo humano (de melhoras as nossas vidas) como também se tornam um mal inédito e horrível (Stewart, 2012, p. 125).

Em *O Hobbit*, a natureza é descrita de duas maneiras principais: como lugar de conforto e como lugar de perigo. A representação da casa de Bilbo Bolseiro, protagonista da narrativa, é a de uma toca confortável, em que Bilbo nutre as qualidades estereotipadas de um inglês médio: nutria aflição pela quietude do mundo, quando havia menos barulho e mais verde e os hobbits eram numerosos e prósperos. A descrição do caminho e das cores próximos

à cidade dos elfos, Valfenda, remete aos elementos de contemplação presentes em quase todas as grandes obras do autor.

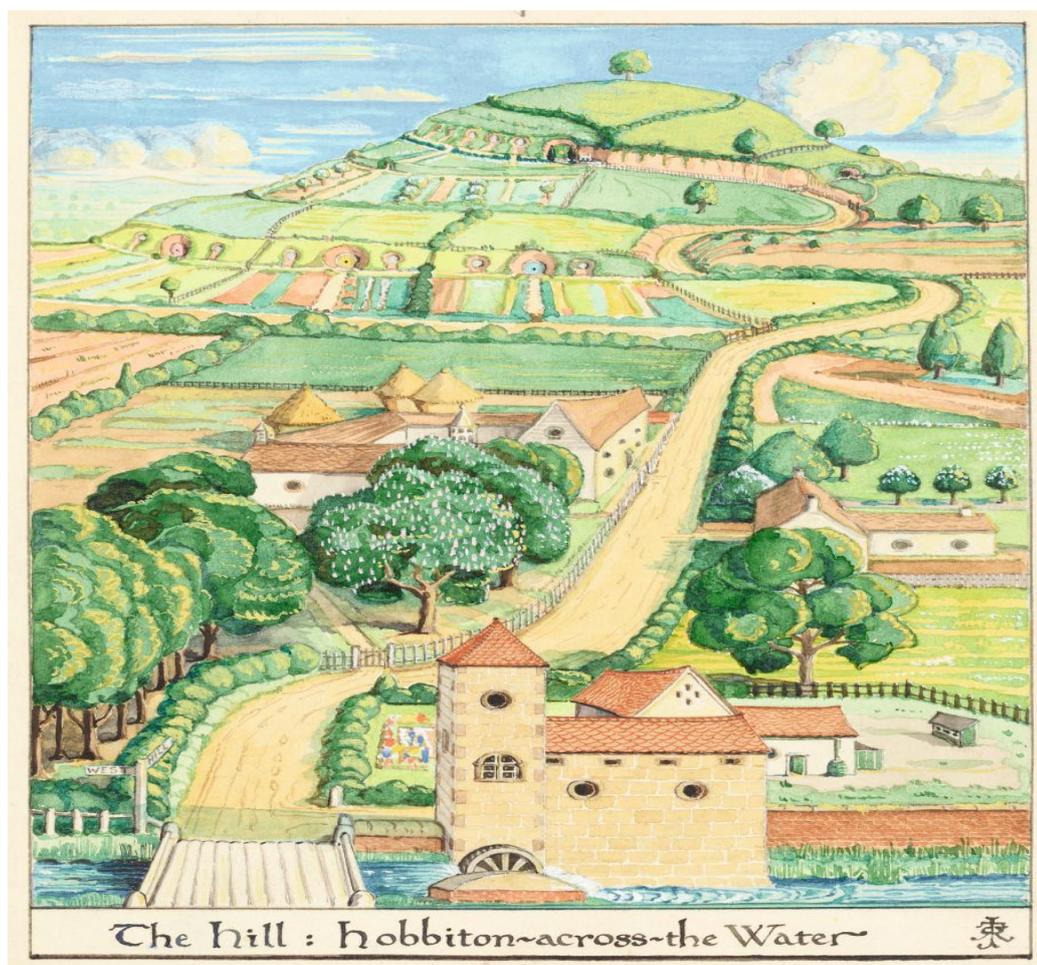
(...) vales inesperados, estreitos e com encostas íngremes, que se abriam de repente a seus pés, e olhando para baixo, surpresos, viram árvores abaixo deles, e água corrente no fundo. Havia gargantas que quase podiam atravessar saltando, mas que eram muito profundas, com quedas d'água dentro delas. Havia ravinas escuras que não podiam ser saltadas nem escaladas. Havia charcos, alguns deles eram lugares verdes e agradáveis de se olhar, com flores crescendo neles, luzentes e altas. (...) Viram um vale lá embaixo. Podiam ouvir a voz da água apressada num leito rochoso no fundo; o perfume das árvores estava no ar; e havia uma luz na encosta do vale, do outro lado da água. (...) O ânimo deles se elevava conforme desciam cada vez mais. As árvores mudaram e apareciam faias e carvalhos, e havia uma sensação confortável no crepúsculo (Tolkien, 2019, p. 72).

Nos dados biográficos de Tolkien, observa-se que morou grande parte da infância na zona rural de Birmingham, no vilarejo de Sarehole. Esta nostalgia se liga ao fato de que as representações de natureza em suas obras são geralmente representações de tempos pré-mecânicos e pré-industriais. Em carta endereçada para Nicholas Thomas, de 6 de maio de 1968, lembrou dos tempos da infância em Sarehole.

Quanto a conhecer o Moinho de Sarehole, ele dominou minha infância. Morei em um pequeno chalé quase que imediatamente ao lado dele, e o velho moleiro da minha época e seu filho eram personagens de assombro e terror para uma criança pequena (Tolkien, 2023, p. 558)

O mesmo moinho é referenciado em uma imagem desenhada pelo próprio autor, intitulada *O Condado*, em que retrata a Colina e o moinho da vila dos hobbits, comprovando a aderência das experiências pessoais do autor com a natureza e sua concepção na literatura.

Figura 5 - A Colina: O Condado Através do Água



Fonte:

[https://museoteca.com/r/en/work/7384/j\\_r\\_r\\_tolkien/the\\_hill\\_hobbiton\\_across\\_the\\_water/!](https://museoteca.com/r/en/work/7384/j_r_r_tolkien/the_hill_hobbiton_across_the_water/)

Tolkien não era, segundo Carpenter, alheio ao processo de destruição dos ambientes naturais à sua volta. Em ocasião de levar a família de carro a Birmingham, para visitar parentes, pôde dar uma descrição angustiada da paisagem de sua infância em Sarehole, em 1933.

Omito a aflição que senti ao passar por Hall Green – que se tornou um enorme subúrbio dominado por bondes e sem significado, onde cheguei a me perder – e pelo que restou das queridas alamedas da infância, e até mesmo pelo portão do nosso chalé, agora rodeado por um mar de tijolos vermelhos. O velho moinho ainda está de pé e a casa da Sra. Hunt ainda avança até a estrada, no trecho em que esta sobe a colina, mas a encruzilhada além da lagoa, agora cercada, o lugar em que se encontravam a alameda onde cresciam campainhas e a alameda que dava no moinho é agora um cruzamento perigoso, cheio de automóveis e semáforos vermelhos. A casa do Ogro Branco (que as crianças estavam animadas para ver) tornou-se um posto de gasolina e a maior parte da Short Avenue e dos olmos entre ela e a encruzilhada desapareceu. Como invejo aqueles que não tiveram a preciosa

paisagem da infância exposta a uma alteração tão violenta e particularmente hedionda (Tolkien *apud* Carpenter, 2018, p. 172-173).

Da mesma maneira, Carpenter observa que Tolkien não foi indiferente aos danos causados à zona rural de Oxfordshire pela construção de aeródromos durante a guerra e para as melhorias das estradas. O biógrafo aponta que mais tarde, quando as suas opiniões viraram obsessões, contemplava uma nova estrada e exclamava: “Lá se vai o último terreno arável da Inglaterra! ”. Em outros momentos, dizia que não restara uma única floresta ou encosta intacta no país e, que se existisse, recusaria visitá-la para não a encontrar contaminada pelo lixo (Carpenter, 2018, p. 173). Dessa forma, ao nos voltarmos ao constructo teórico de Tolkien, observamos que a importância da natureza em oposição ao mundo tecnicista está submetida à concepção de que aquela é face essencial de *Faërie*, pois trata do maravilhamento diante das possibilidades do mundo natural, quanto ao conjunto de entes<sup>74</sup>. É do Mundo Primário, em especial, da natureza que o homem retira seus elementos e substantivos, seus temas e matizes, que são reorganizados mitopoeticamente, para que os entes possam ser contemplados com estranhamento e indagação. Além da satisfação contemplativa, a operação da subcriação também leva, segundo o autor, à satisfação de certos desejos humanos primordiais, dentre eles, a comunhão com outros seres vivos; uma história poderá tratar da satisfação desse desejo, sendo seu êxito uma aproximação à qualidade e ao sabor do conto de fadas (Tolkien, 2017, p. 12-13).

Dessa forma, se conclui que a defesa da natureza e a crítica ao mecanicismo é, por um lado, a própria defesa do ato subcriativo e dos contos de fada, ao atrelar a naturalidade humana da adjetivação à realidade do que foi criado; por outro lado, mas não em contradição, a função da natureza como faceta do Reino Encantado, como baluarte dos entes a serem adjetivados se configura na premissa de que o Mundo Primário é produto da Criação. Dessa forma, a naturalidade das adjetivações é própria da naturalidade e realidade dos entes deste Mundo Primário, se configurando, para Tolkien, como tão reais ou moralmente mais reais que as criações do progresso e do mundo industrial. A realidade dos centauros e dragões, dos cavalos alados e dos *ents* é a mesma realidade dos cavalos e serpentes, das árvores e das pedras, pois se remetem ao processo de contemplação do Belo Reino. Ao contrário, a máquina e a técnica, que tiveram o sentido de facilitar a vida humana, deturparam-se no tecnicismo da repetição desenfreada, no desvio de suas finalidades e retrataram a concepção tolkieana de falha do homem e desvio frente à transcendência e o divino.

---

<sup>74</sup> KLAUTAU, Diego. A natureza entre Faërie e Laudato si: um diálogo entre Tolkien e Francisco, p. 3. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/simposio2019/arquivos/comunicacoes/doutores/Diego%20Klautau.pdf>



## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro capítulo foi dividido em duas partes. Na primeira parte, buscou-se analisar principalmente as investidas católicas contra a Modernidade, os modernos e seus ideólogos. Para tal feito, buscaram-se principalmente fontes da “política oficial” da Igreja, em especial as encíclicas papais e as normas conciliares. Como a tradição antimoderna da Igreja já possui forte predomínio desde o século XIX, optou-se por dar ênfase às construções deste período, em especial as encíclicas *Mirari vos*, *Quanta Cura*, *Syllabus* e *Rerum Novarum*. Além disso, buscaram-se as normas conciliares do Concílio Vaticano I, principalmente aquelas que tratam sobre excomunhão e sobre infalibilidade papal. A análise, dessa forma, não foi prejudicada: estes papados e encíclicas influenciariam as futuras gerações de católicos, principalmente as gerações que nasceram na passagem do século, como é o caso de G. K. Chesterton e J.R.R. Tolkien.

Na segunda parte, tratou-se sobre a relação da Modernidade com a rejeição da religião. Para isso, analisou-se a questão da secularização e do advento, com a ciência moderna e em especial com o Iluminismo, de um pensamento crítico à religião, à Idade Média e à dogmática católica. Atrelada a este pensamento, percebeu-se a importância da crítica da metafísica por parte dos modernos para a diferenciação entre homens religiosos e homens modernos (ou racionais). Esta corrente de pensamento é exatamente aquela que foi combatida pelos autores católicos e pela contrainvestida da Igreja em defesa da tradição.

O segundo capítulo foi dividido em duas partes.

Na primeira parte, tratou-se de elucidar, na análise de alguns dos importantes teóricos do fantástico (Charles Nodier, Guy de Maupassant, Pierre Georges Castex, Tzvetan Todorov e Remo Ceserani), a presença da percepção de uma crítica do racionalismo na literatura fantástica. Em termos gerais, os clássicos da teoria sobre o fantástico, também escritores do gênero, estariam ligados a uma forte influência de elementos da cultura oral e das tradições seculares das histórias populares e dos contos de fada. Já os autores mais hodiernos, exatamente os dois últimos acima citados, divergem: enquanto Todorov aponta para uma oposição entre natural e sobrenatural, Ceserani observa que a fantasia não pode ser deslocada para o campo da desrazão, da irrealidade e da ficção escapista, dado a forte alcunha pejorativa que todas estas adjetivações sofreram após o Iluminismo.

Na segunda parte, analisaram-se também alguns exemplos de autores que foram importantes na construção do fantástico na Inglaterra, em especial aqueles que tiveram influência direta (mesmo que seja para serem negados como possibilidade) na geração de escritores de literatura fantástica que abrange J.R.R. Tolkien. Destacaram-se três autores essenciais: Lewis Carroll (1832-1898), autor de *Alice no País das Maravilhas* (1865); William Morris (1834-1896), autor de *The Wood Beyond the World* (1894) e *The Well at the World's End* (1896), precursor na transição dos contos infantis para a fantasia moderna atual; e principalmente George Macdonald, autor de *Phantastes* (1858), precursor na incorporação de questões filosóficas na literatura fantástica e na utilização de elementos da simbologia cristã em sua obra. Infelizmente, pelo tempo e pelo espaço limitado, além dos limites de uma pesquisa de mestrado, deixaram-se importantes autores de lado: Charles Perrault, os Irmãos Grimm, Hans Christian Andersen, L. Frank Baum, Edward Bellamy, H.G. Wells, Lord Dunsany, dentre tantos outros. A escolha foi feita não segundo uma suposta importância geral, mas pela aproximação em relação à crítica ao racionalismo e a mescla com elementos do medievalismo e da filosofia cristã.

O terceiro capítulo é essencialmente biográfico, mostrando um panorama generalista da vida do autor entre a infância até o final da década de 1930. Ele foi dividido em três partes.

Na primeira parte, tratamos sobre a infância e a formação acadêmica do autor, buscando evidenciar alguns de seus interesses pelo estudo e criação de línguas, seus professores, seus interesses acadêmicos durante a estadia na King Edwards School e posteriormente na graduação, em Oxford. Ressaltamos também a relação entre Tolkien e sua mãe, Mabel, sua morte precoce, sua conversão ao catolicismo e a tutela do Padre Francis Morgan, que cuidou tanto de John quanto de seu irmão, Hilary, e os instruiu nos caminhos da fé católica.

Na segunda parte, tratamos da Primeira Guerra Mundial e da participação do jovem Tolkien e de seus amigos do TCBS na Batalha de Somme. O TCBS foi um grupo de amigos que influenciou Tolkien durante a juventude, um conjunto de ilustres estudantes que se reuniam para tomar chá e discutir sobre poema, composição, literatura e afins. Busquei citar alguns dos elementos das primeiras composições, em forma de poemas, de Tolkien, ainda no caminho para a França, além de seus primeiros interesses e temas.

Na terceira parte, nos detivemos no trabalho, tanto em poesia quanto prosa, do autor, ao qual intitulamos *Tolkien e a criação de mundos*. Tentamos fazer um breve panorama das principais produções literárias do autor, desde sua saída da guerra pela febre das trincheiras, passando pela sua admissão como professor na Universidade de Leeds e posteriormente como

catedrático em Oxford e, durante a passagem da década de 20-30, a composição tanto de sua mitologia principal quanto das histórias secundárias escritas e narradas para os filhos. Buscamos nesse capítulo atrelar os vários elementos que compuseram a vida do autor de maneira sucinta, em especial o catolicismo e a escrita literária.

No quarto capítulo, tratamos de analisar o livro *Árvore e Folha*, especificamente uma palestra dada em referência ao folclorista e intelectual Andrew Lang, intitulada *Sobre contos de fadas*. Nesta palestra, Tolkien iria utilizar-se de um referencial filosófico-literário para fundamentar sua teorização sobre os contos de fada, suas matizes, suas origens, suas finalidades e possibilidades. A análise se faz presente ao comparar tanto os elementos do catolicismo que criticam o mundo moderno – em especial, a crítica ao racionalismo – com a teoria dos contos de fada. Dividimos o capítulo em três partes.

A primeira parte tratou da fantasia e da delimitação do que seriam os contos de fada e sua associação à Feéria (ou Reino Encantado). Nesta parte, nos debruçamos sobre os conceitos norteadores e delimitadores dos contos de fada para o autor. Além disso, observaram-se as críticas ao racionalismo em relação às críticas que Tolkien elabora à concepção de mito presente no teórico e linguista Max Müller.

A segunda parte tratou especificamente da natureza do processo de subcriação e das referências da relação da imaginação à teologia. Ocupamo-nos de ressaltar os elementos constitutivos desta teoria, e em analisar os termos em consonância com as produções das encíclicas papais e da aproximação com a tradição intelectual clássica, além de observarmos os efeitos teorizados pelo autor que os contos de fada causam no leitor, nomeadamente, a Restauração e o Consolo.

A terceira parte tratou especificamente do efeito do Escape ou escapismo, além de atrelar este efeito à concepção de natureza para o autor. Abordamos especificamente a relação crítica que o autor propôs em relação ao progresso, à novidade e à tecnologia, como forma corrompida da imaginação, além de ressaltar os elementos pelos quais a natureza faz parte de uma ordem cosmológica definida pela Criação.

De maneira conclusiva, observamos que a principal crítica de Tolkien ao mundo moderno são duas: ao racionalismo, herança da tradição católica; e ao tecnicismo/maquinarismo/modernização e à ideologia do progresso, que tem ligação tanto com a anterior crítica ao racionalismo quanto revela a aceção de Tolkien de uma tradição literária romântica, crítica à sociedade industrial que se formou, no caso da Inglaterra, em 150 anos. Observa-se que os caminhos deste trabalho levaram a uma necessidade de, em pesquisa futura, entender mais sobre a tradição romântica inglesa, em especial no contexto citado, de

crítica ao tecnicismo e de defesa da natureza. Além disso, outro elemento importante é tentar entender de maneira mais focalizada, em pesquisas futuras, a relação do catolicismo no caso específico inglês, tanto no campo leigo (como é o exemplo de G.K. Chesterton) e no institucional (como no caso de John Henry Newman). Tolkien não se situou como primeiro, mas teve base de outros grandes pensadores católicos ingleses, dos quais derivou ou teve como ponte de partida de suas reflexões. Vale também o esforço para tentar analisar suas obras literárias mais robustas, em especial *O Silmarillion* e *O Senhor dos Anéis*.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Links:

<https://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0,,MUL1235803-5603,00-BRASILEIROS+NAO+ACREDITAM+ANOS+DEPOIS+QUE+O+HOMEM+FOI+A+LUA.html> Acessado em: 10/07/2021

<https://www.tecmundo.com.br/produto/150251-computador-apollo-11-perdecarregador-usb-celular.htm> Acessado em: 10/07/2021

CASAGRANDE, Cristina. 'Sobre Estórias de Fadas', de J.R.R. Tolkien: uma apresentação. <https://tolkienista.com/2020/04/03/sobre-estorias-de-fadas-de-j-r-r-tolkien-uma-apresentacao/> Acessado em: 27/07/2024.

### Corpus:

AETERNI PATRIS. IRMANDADE NOSSA SENHORA DO CARMO. [Recurso eletrônico]. <https://irmandadedocarmo.org/2017/08/23/carta-enciclica-aeterni-patris-s-s-leao-xiii/> Acessado em: 25/07/2024.

"**Concílio Vaticano I**" MONTFORT Associação Cultural Link: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/vaticano1/> Acessado em 16/07/2021.

LEÃO XIII, Papa. Encíclica Diuturnum Illud: Origem do poder civil (1881). In: IGREJA CATÓLICA. **Documentos de Leão XIII (1878- 1903)**. Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005.

LEÃO XIII, Papa. Encíclica Inscrutabili Dei Consilio: Início do pontificado (1878). In: IGREJA CATÓLICA. **Documentos de Leão XIII (1878- 1903)**. Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005.

MAUPASSANT, G. de. **Contos fantásticos: O horla & outras histórias**. Trad. José Thomaz Brum. Trad. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

"**Mirari Vos**" MONTFORT Associação Cultural Link: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/mirarivos/> Acessado em 15/07/2021.

NODIER, Charles. **Do fantástico em literatura**. E. Paris: Chim\*res, 1989 [Barbe bleue, collection dirigée par David Gravier, Anne Wickers], Tradução de Maria Regina Borges Osório, Maria Lucia Meregalli,

**PASCENDI DOMINICI GREGIS DO SUMO PONTÍFICE PIO X**. (8 de setembro de 1907) | PIO X (vatican.va). Acessado em: 22/07/2021.

"**Pascendi Dominici Gregis**" MONTFORT Associação Cultural <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/pascendi/> Acessado em: 01/08/2024.

"Quanta Cura" MONTFORT Associação Cultural  
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/> Acessado em: 25/07/2024.

"Syllabus" MONTFORT Associação Cultural  
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/silabo/> Acessado em: 26/07/2024.

THOMPSON, Francis. **Sister Songs: An Offering to Two Sisters** / Francis Thompson. Burns & Oats, London, 1908. (Tradução nossa). Acessado em: <https://www.gutenberg.org/files/1731/1731-h/1731-h.htm>

TOLKIEN, J.R.R., 1892-1973. **Árvore e folha** / J.R.R. Tolkien ; tradução Ronald Eduard Kyrmse. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

TOLKIEN, J.R.R. (John Ronald Reuel), 1892-1973. **Cartas de J.R.R. Tolkien** / J.R.R. Tolkien ; Gabriel Oliva Brum; coordenadores Humphrey Carpenter, Christopher Tolkien. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2023.

TOLKIEN, J.R.R. **Habbanan beneath the Stars.**  
[https://tolkiengateway.net/wiki/Habbanan\\_beneath\\_the\\_Stars](https://tolkiengateway.net/wiki/Habbanan_beneath_the_Stars)

TOLKIEN, J.R.R. **Kôr.** [https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_City\\_of\\_the\\_Gods](https://tolkiengateway.net/wiki/The_City_of_the_Gods)

TOLKIEN, J.R.R. 1892 – 1973. **Mestre Giles d'Aldeia** / J.R.R. Tolkien; tradução Rosana Rios. – 1.ed. – Rio de Janeiro, RJ: HarperCollins, 2021.

TOLKIEN, J.R.R. **O Hobbit: ou lá e de volta outra vez** / texto e ilustrações de J.R.R. Tolkien; tradução de Reinaldo José Lopes. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Harper Collins, 2019.

TOLKIEN, J.R.R., 1892 – 1973. **O Senhor dos Anéis** / J.R.R. Tolkien ; tradução Lenita Maria Rímoli Esteves, Almiro Pisetta; revisão técnica e consultoria Ronald Eduard Kyrmse ; coordenação Luís Carlos Borges. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TOLKIEN, J.R.R. 1892-1973. **O Silmarillion** / J.R.R. Tolkien ; organizado por Christopher Tolkien ; tradução Waldéa Barcellos. – 5ª. ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2011.

TOLKIEN, J.R.R. **Roverando**/ J.R.R. Tolkien; tradução de Rosana Rios. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2021.

TOLKIEN, J.R.R. **The Lonely Island.** [https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Lonely\\_Isle](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Lonely_Isle)

TOLKIEN, J.R.R. **The Man in the Moon Came Down Too Soon.**  
[https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Man\\_in\\_the\\_Moon\\_Came\\_Down\\_Too\\_Soon.](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Man_in_the_Moon_Came_Down_Too_Soon.)

TOLKIEN, J.R.R. **The Shores of Faëry.**  
[https://tolkiengateway.net/wiki/The\\_Shores\\_of\\_Fa%C3%ABry](https://tolkiengateway.net/wiki/The_Shores_of_Fa%C3%ABry)

## Bibliografia

AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa** / Adone Agnolin. – São Paulo: Paulinas, 2013.

ALVARENGA, Leandro Amado de. **Entre a noite e o dia: uma tradução comentada de contos de fada de George MacDonald**. Dissertação de Mestrado em Estudos da Tradução da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco ; Poética** / Aristóteles ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991.

BARBOSA, D. S. (1989). O Concílio Vaticano I e o governo português (1869-1870). **Lusitania Sacra**, (1).

BARRERA RIVERA, P. . (2002). Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião**, 4(4), 87–104.

BATALHA, Maria Cristina. A LITERATURA FANTÁSTICA, ENCENAÇÃO DOS PARADOXOS DO SÉCULO DAS LUZES. **Anais do SILEL**. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

BELLON, Ana Carla Vieira; OLIVEIRA, Silvana. Alices no Espelho: reflexos do insólito. **REEL – Revista Eletrônica de Estudos Literários**, Vitória, s.2, ano 9, n. 13, 2013.

BENJAMIM, Walter. **Teses sobre o conceito da história**, 1940. Acessado em: [w\\_benjamin\\_teses\\_sobre\\_o\\_conceito\\_de\\_história\\_1940.pdf](#) (usp.br).

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BERGER, Peter Ludwig. A suposta morte do sobrenatural. In: **Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

BUARQUE, Virgínia. A concepção de história na teologia católica do Oitocentos. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 39, 61-79, jul./dez. 2010.

CAMARANI, Ana Luiza Silva. **A literatura fantástica: caminhos teóricos**. – Ana Luiza Silva Camarani – São Paulo, SP: Cultura Acadêmica, 2014.

CÂNDIDO, Antônio. O direito à literatura. In: **Vários escritos**. 5ª ed. corrigida pelo autor, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro, 2011.

CARPENTER, Humphrey. **J.R.R. Tolkien: uma biografia** / Humphrey Carpenter; tradução Ronald Kyrmse. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: HarperCollins, 2018.

COPPE CALDEIRA, Rodrigo A DIGNITATIS HUMANA E A LIBERDADE RELIGIOSA: descontinuidade no magistério eclesiástico sobre o Estado moderno. **Interações: Cultura e Comunidade**, vol. 8, núm. 13, enero-junio, 2013.

CREED, Daniel. Connecting Dimensions: Direction, Location, and Form in the Fantasies of George MacDonald. **North Wind** 33, 1-20, 2014.

CRISTELLI, Paulo. **J.R.R. Tolkien e a crítica à modernidade** / Paulo Cristelli. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2013.

CESERANI, Remo. **O fantástico** / Remo Ceserani; tradução de Nilton Cezar Tridapalli – Curitiba: Ed. UFPR, 2006.

CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (orgs.). **Culture wars: secular-catholic conflict in nineteenth-century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

COPPE CALDEIRA, Rodrigo. Bases temporais para o estudo histórico da Igreja católica do século XX. **Horizonte**: Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 56-74, jun. 2007.

DANIEL-ROPS, Henri, 1901-1965. **A Igreja das revoluções: um combate por Deus** / Henri Daniel-Rops; tradução de Henrique Ruas.- São Paulo: Quadrante, 2006.

DAWSON, Christopher. **Progress and Religion**. An Historical Enquiry. / Christopher Dawson; with a foreword by Christina Scott ; and an introduction by Mary Douglas. Originally published: New York : Sheed and Ward, c1929.

DOSSE, François, 1950 -. **A História** / François Dosse; tradução Roberto Leal Ferreira. – 1. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2012.

DUARTE, Alexandre Freire. Contornos paradigmáticos da espiritualidade de George MacDonald. **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXIV, nº88, jul/dez 2016.

EAGLETON, Terry. **A morte de deus na cultura** [recurso eletrônico] / Terry Eagleton ; tradução Clóvis Marques. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Record, 2016.

ELIADE, Mircea, 1907-1986. **O sagrado e o profano** / Mircea Eliade ; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILHO, Robson Rodrigues Gomes. Entre a bênção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 796-817, set/dez. 2019.

FILHO, Robson Rodrigues Gomes; ARAÚJO, Felipe Monteiro Pereira. Ultramontanism and Catholic Modernism: An Analysis of Political Ecclesiastic Controversy in Germany of the 19th Century. *Global Journal of HUMAN-SOCIAL SCIENCE: D History, Archaeology & Anthropology* Volume 20 Issue 2 Version 1.0 Year 2020.

FIMI, Dimitra. Revisitando o tema Raça no Legendarium de Tolkien: Construindo Culturas e Ideologias em um Mundo Imaginário. In: <https://tolkienista.com/2020/07/31/revisitando-o-tema-raca-no-legendarium-de-tolkien-construindo-culturas-e-ideologias-em-um-mundo-imaginario/> Acessado em: 14/06/2024.

GALVE, Fernanda. **De um porto a outro: um navegar histórico no multiverso da vida e obra de João Cabral de Melo Neto**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2012.

GARTH, John. **Tolkien e a grande guerra** / John Garth; tradução de Ronaldo Kyrmse. – Rio de Janeiro : HarperCollins Brasil, 2022.

GASPARETTO, Antonio. O Contexto Histórico da Encíclica Mirari Vos. **Revista Estudos Filosóficos** nº 3 /2009.

GENCIANO JR, Francisco. Um rumor de anjos no mundo desencantado: outros desafios à teologia. **KERYGMA**, ENGENHEIRO COELHO, SP, Volume 13, número 1, 1º semestre de 2017.

GIDDENS, Anthony **As consequências da modernidade** /Anthony Giddens; tradução de Raul Fiker. - São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FAVRETTO, Alexandre Boratti. A liberdade religiosa na Declaração Dignitatis humanae: elementos para uma nova teologia das religiões e para uma inserção da religião no espaço público. **ATeo**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 54, p. 664-685, set./dez.2016.

HEYCK, Thomas William. Freelance Writers and the Changing Terrain of Intellectual Life in Britain, 1880-1980. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 34, no. 2, 2002, pp.232–267. <JSTOR, [www.jstor.org/stable/4053701](http://www.jstor.org/stable/4053701)>

JARRAR, Osama. Children’s Fiction Discourse Analysis: The Critique of Victorian Economics in George MacDonald’s *The Princess and Curdie*. **North Wind** 29, 52-65, 2010.

JOHNSON, Joseph. **George MacDonald**: a biographical and critical appreciation. London: Sir Isaac Pitman & Sons, LTD. Amen Corner, 1906..

KIRK, Russel. **Breve manual de conservadorismo** / Russel Kirk ; [tradução Ulisses Teles]. – São Paulo: Trinitas, 2021.

KLAUTAU, Diego. **A natureza entre Faërie e Laudato si**: um diálogo entre Tolkien e Francisco, p. 3. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/simposio2019/arquivos/comunicacoes/doutores/Diego%20Klautau.pdf>

KLAUTAU, Diego. **Metafísica da subcriação**: a filosofia do Mito em J.R.R. Tolkien / Diego Klautau – São Paulo: A Outra Via, 2021.

KLAUTAU, Diego. O Conceito de Humanismo Ridículo proposto por Luiz Felipe Pondé. *Critica à Modernidade: entre Dostoiévsk e Pio IX. Sacrilogens*, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, 2007.

KOSELLECK, Reinhart, 1923-2006. *Estratos do tempo: estudos sobre história* / Reinhart Koselleck; tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: **Contraponto**: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart, 1923-2006. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* / Reinhart Koselleck; tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira ; revisão da tradução César Benjamin. - Rio de Janeiro: **Contraponto**: Ed. PUC-Rio , 2006.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LINDEMANN, John Lennon. O NONSENSE DE LEWIS CARROLL. **Perspectiva Filosófica**, vol. 47, n. 2, 2020.

LORENZO, Isabel. Introdução. In: ROTHMANN, Mircon; ALVES, Elis Regina Fernandes. **ALICE NO PAÍS DAS MARAVILHAS”**: UMA RELAÇÃO ENTRE LITERATURA E SOCIEDADE NO PERÍODO VITORIANO. Artigo apresentado para obtenção de nota parcial na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso do Curso de Letras – Língua Portuguesa e Língua Inglesa da Universidade Federal do Amazonas – UFAM-IEAA.

LÖWI apud RODRIGUES, Henrique Estrada. A utopia contra a civilização. **Artefilosofia**. Ouro Preto, n.6, p. 147 – 157, abr. 2009.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas**, v. 3 n. 1, Porto Alegre, 2003.

MARTINS, António Manuel – Recepção em Portugal das Encíclicas sobre o Liberalismo: Mirari Vos, Quanta Cura e Immortale Dei. **Lusitania Sacra**. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 1 (1989).

MATTHEWS, David. **Medievalism: A Critical History**. NED-New edition, Boydell & Brewer, 2015.

MENDES, Claudinei Magno Magre; OLIVEIRA, Terezinha; PERIN, Conceição Solange Bution. Do Antissocialismo ao Anticapitalismo: um estudo sobre a Rerum Novarum. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IX, n. 25, Maio/Agosto de 2016.

MORENO, Gendrik. Max Müller y los mitos como ‘enfermedad del lenguaje’: una aproximación filosófica. **Revista de Artes y Humanidades UNICA** Año 18 N° 43 / Enero - Diciembre 2017.

MULLER, Victor Clemente. A neoescolástica e o pensamento conservador católico no século XIX: uma leitura histórico-teológica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, vol. 11, n. 19, jan/jun, 2017.

MUÑOZ, Jorge Federico Márquez. EL MITO EN EL PENSAMIENTO EUROPEO DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX. **ESTUDIOS POLÍTICOS**, NÚM. 17, CUARTA ÉPOCA, ENERO-ABRIL, 1998.

NASCIMENTO, Everton Levi Matos do. **A poiésis cosmogônica de J.R.R. TOLKIEN em O SILMARILLION**: [recurso eletrônico] influências da cosmogonia judaico-cristã na subcriação do mundo secundário tolkieniano / Everton Levi Matos do Nascimento, 2022.

OLIVEIRA, Ana Carolina Alves de Lima; MATEUS, Andrea Martins Lameirão. O texto ficcional e os mundos imaginários. Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos. Anais da XV JNLFLP, **Revista Philologus**, Ano 26, n. 78 Supl. Rio de Janeiro: CÍFEFiL, set./dez.2020.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista: o Ornitorrinco**. Boitempo Editorial, São Paulo, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Edição Ridendo Castigat Mores. eBookLibris, 2003.

PINHO, Arnaldo de. O Concílio Vaticano II e a Modernidade. **Humanística e Teologia**. 34:1, 2013.

PRADO, Patrícia Simone do. **Secularização: A grande tragédia da humanidade?** Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 04: Modernidade e religião: interfaces.

RÉMOND, René. **O século XIX: 1815-1914**. Trad. de Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1974.

RODRIGUES, Lúcia Cristina. **Lewis Carroll e os Paradigmas Educativos Vitorianos**. Dissertação referente ao 6º Curso de Mestrado em Estudos Ingleses. Universidade Aberta, Lisboa, 2006.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, nº 2, Agosto/Dezembro de 2010.

SAYRE, Robert. **Anticapitalismo romântico e a natureza** [recurso eletrônico]: O Jardim Encantado / Robert Sayre, Michael Löwy; traduzido por Rogério Bettoni. – São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão**. 4ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1995.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; COSTA, Estela Maria Frota da. A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. **Estudos de Religião**, v. 35, n. 2, maio-ago, 2021.

SILVA, Maurílio Ribeiro da. Vertente socioantropológica da secularização. PLURA, **Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 7, nº 2, 2016.

SILVA NETO, Jaffi Carvalho da. **Para além do Limiar do Ermo**: o ideal medieval de Demanda ressignificado em O Hobbit, de J.R.R.Tolkien. Monografia apresentada no Curso de História Licenciatura da Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2020.

SOUSA, Mara Lúcia Ribeiro de. Tolkien: uma análise sobre a cultura política conservadora inglesa. **Intelligere, Revista de História Intelectual**, nº 13, jul. 2022.

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. O CONSERVADORISMO MODERNO: esboço para uma aproximação. **Serv. Soc. Soc.** (122) • Apr-Jun 2015.

SOUZA, Luana Soares de. A fantasia e o maravilhoso em O Senhor dos anéis: a sociedade de Tolkien. **Textura**, Canoas, n. 29, p. 62 – 78, set./dez. 2013.

SOUZA, Ney de. O Concílio Vaticano I (1869-1870): uma fisionomia da Assembleia. **Revista de Cultura Teológica**, n. 25, out/dez – ano VI, 1998.

SPINELLI, Daniela. William Morris e sua crítica moral do sistema produtivo capitalista. **MORUS – Utopia e Renascimento**, 12, 2017.

STEWART, W. Christopher. O Senhor da Magia e das Máquinas: a visão de Tolkien sobre magia e tecnologia. In: **O hobbit e a filosofia** / organizado por Gregory Bassham e Eric Bronson; tradução Joana Faro. — Rio de Janeiro: BestSeller, 2012.

TEIXEIRA, Evilázio. Modernidade e pós-modernidade: luzes e sombras. **Caderno IHU Idéias**. Ano 4, nº50, 2006.

TEIXEIRA, Paulo Armando Cristelli. Tolkien: uma voz dissonante em meio à modernidade inglesa. **Cordis, História e Literatura**, São Paulo, n. 10, jan./ jun. 2013.

THIES, Tainá Siqueira. **A transposição do real para o imaginário**: hipertextualidade mitológica na construção de mundos ficcionais de fantasia. Dissertação de mestrado em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, 128 p, 2012.

THOMAZ, Nathalia Xavier. O grotesco e o *nonsense* de Alice: Diálogos desafiadores nas produções culturais para crianças e jovens. **LITERARTES**, n.2, 2013.

TODOROV, Tzvetan a, 1939-. **As estruturas narrativas** / Tzvetan Todorov [tradução Leyla Perrone-Moisés]. — São Paulo: Perspectiva, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. DIGITAL SOURCE. 1981.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. Presentación por Damián Byrne, O.P. (maestro general de la orden de predicadores). Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. I-V, 4512 páginas. Disponível em: <https://sumateologica.wordpress.com/download/> Acessado em 18/10/2024.

TORRES, S. VITORIANOS, MODERNOS E SALVAGEPUNKS: REVERBERAÇÕES E ASSOMBROLOGIAS DO SÉCULO 19. **Organon**, Porto Alegre, v. 33, n. 65, p. 12, 2018.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. **Ciberteologia** - Revista de Teologia & Cultura - Ano X, n. 47.

VANINSKAYA, ANNA. “Tolkien: a man of his time?” In: WEINREICH, Frank. Honegger, Tomas. **Tolkien and Modernity**, vol I. Londres: Walking Tree Publishers, 2006.

VERDOY, Alfredo. El Syllabus (1864) entre el paroxismo del miedo y el cumplimiento de la misión de la Iglesia. **Razón y Fe**, 2014, t. 270, nº 1394.

VIANNA, Alexander. A antimetáfísica de Voltaire: um alento de modernidade crítica para as identidades contemporâneas. **Diálogos**, DHI/UEM, v. 8, n. 1, p. 131-147, 2004.

WHITE, Michael. **J.R.R. Tolkien, o senhor da fantasia**: edição comemorativa/ Michael White: tradução de Bruno Dorigatti. – Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2016.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WOLFE, Gary K. (1974) "David Lindsay and George MacDonald," **Studies in Scottish Literature**: Vol. 12: Iss. 2, 131–145. Available at: <https://scholarcommons.sc.edu/ssl/vol12/iss2/5>.

ZILLES, Urbano. A crítica da religião na modernidade. **INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade**, v.3, n. 4, 2008.

ZILLES, Urbano. **Discurso sobre o fim da metafísica**/ Urbano Zilles. – São Paulo: Paulus, 2019.

ZILLES, U. O CONCILIO VATICANO I: A IGREJA E O PRIMADO DO PAPA. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 151, 1970.