

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de Letras  
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Cássio Oliveira Lignani

**Tédio, morte e santidade nas obras *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, de  
Georges Bernanos**

Belo Horizonte  
2021

Cássio Oliveira Lignani

**Tédio, morte e santidade nas obras *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, de  
Georges Bernanos**

**Versão Final**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz Prado Bellei

Belo Horizonte

2021

B517s.YI-t Lignani, Cássio Oliveira.  
Tédio, morte e santidade nas obras *Sob o Sol de Satã e Diário de um pároco de aldeia*, de Georges Bernanos [manuscrito] / Cássio Oliveira Lignani. – 2021.  
154 f., enc.

Orientador: Sérgio Luiz Prado Bellei.

Área de concentração: Teoria da Literatura.

Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 151-154.

1. Bernanos, Georges, 1888-1948. – Sob o sol de Satã – Crítica e interpretação – Teses. 2. Bernanos, Georges, 1888-1948. – Diário de pároco de aldeia – Crítica e interpretação – Teses. 3. Ficção francesa – História e crítica – Teses. 4. Literatura francesa – Séc. XX – Teses. 5. Literatura e religião – Teses. 6. Tédio – Teses. I. Bellei, Sérgio Luiz Prado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 843.8



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

### FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese intitulada *Tédio, morte e santidade nas obras 'Sob o Sol de Satã' e 'Diário de um pároco de aldeia', de Georges Bernanos*, de autoria do Doutorando **CÁSSIO OLIVEIRA LIGNANI**, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado

Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Sérgio Luiz Prado Bellei - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Elisa Maria Amorim Vieira - FALE/UFMG

Profa. Dra. Márcia Maria Valle Arbex - FALE/UFMG

Profa. Dra. Maria Imaculada Angelica Nascimento - IF SUDESTE MG

Profa. Dra. Rafaela Kelsen Dias - IFMG

Belo Horizonte, 29 de novembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Valle Arbex, Professora do Magistério Superior**, em 30/11/2021, às 12:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafaela Kelsen Dias, Usuário Externo**, em 30/11/2021, às 13:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elisa Maria Amorim Vieira, Professora do Magistério Superior**, em 30/11/2021, às 14:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sergio Luiz Prado Bellei, Professor do Magistério Superior**, em 01/12/2021, às 09:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Imaculada Angélica Nascimento, Usuária Externa**, em 01/12/2021, às 12:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a)**, em 03/12/2021, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1105892** e o código CRC **D5B34C07**.

*Ao meu irmão Lucas, sempre.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Dr. Sérgio Luiz Prado Bellei, agradeço pela valiosa orientação, disponibilidade, comprometimento e pelos ensinamentos fundamentais nesta trajetória acadêmica. Agradeço igualmente aos membros da banca pelo olhar apurado e dedicação na avaliação deste trabalho.

Agradeço à minha esposa Marli e ao meu filho Francisco por terem vivido essa experiência comigo com amor, carinho, respeito, cumplicidade e, principalmente, pela paciência dedicada a mim durante todo o processo. Agradeço igualmente à minha família e aos meus pais, Ângelo e Ângela, que compartilharam amor, alegria, sabedoria e leveza durante toda minha vida.

Agradeço a todos os funcionários da Faculdade de Letras e da Universidade Federal de Minas Gerais, onde sempre fui muito bem recebido e atendido desde o início de minha trajetória acadêmica em 2002.

## Resumo

O trabalho parte da análise dos romances *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), de Georges Bernanos, e, sobretudo, dos conceitos de tédio, morte e santidade que são desenvolvidos e apresentados como o fundamento de sua narrativa. Para isso, analisa-se o conceito de romance católico considerando o pertencimento de Bernanos à nova intelectualidade católica que surge no final do século XIX e início do século XX. Essa análise se dá a partir da crítica literária francesa contemporânea do autor, que vincula sua obra a um dogmatismo religioso, mas que se revela insuficiente, dada a própria complexidade da categorização “romance católico”. Nota-se, portanto, a necessidade de laicizar essa crítica e inserir a obra de Bernanos na chamada crítica da modernidade. A partir dessa aproximação, é possível relacionar o tédio, conceito fundamental de sua obra, que é desenvolvido sobretudo a partir de Svendsen, com o conceito de crise da experiência de Benjamin. Feito esse paralelo, abre-se a possibilidade de relacionar os dois romances de Bernanos com o existencialismo, que é desenvolvido desde sua vertente cristã, apoiada nas obras de Kierkegaard e Unamuno, até o existencialismo humanista de Sartre. Os conceitos de angústia, fé e esperança são contrapostos nas duas diferentes vertentes, bem como a sua relação com a modernidade. Para compreender melhor esse olhar de Georges Bernanos sobre esse período, recorre-se a algumas de suas obras ensaísticas, bem como de sua visão de religiosidade presente em outros de seus romances. Esse olhar se revela a partir dos testemunhos dos párocos protagonistas de ambos os romances. A partir da experiência desses homens de fé, o tédio é também relacionado com o conceito de crise sacrificial, de Girard. Percebe-se que na obra de Georges Bernanos, há apenas duas alternativas ao tédio: a morte e a santidade. As duas trajetórias revelam-se insuportáveis com a conseqüente suspensão da fé, o que permite reforçar essa abrangência da obra bernanosiana com a crítica da modernidade e o existencialismo, ampliando sobremaneira o conceito de romance católico.

Palavras-chave: Georges Bernanos. Romance Católico. Modernidade. Existencialismo. Tédio.

## Abstract

The thesis starts from the analysis of the novels *The Star of Satan* (1926) and *The diary of a country priest* (1936), by Georges Bernanos, and, above all, of the concepts of boredom, death and holiness that are developed and presented as the foundation of his narrative. The concept of the Catholic novel is analyzed considering Bernanos' belonging to the new Catholic intelligentsia that emerged in the late nineteenth and early twentieth centuries. This analysis is based on the author's contemporary French literary criticism, which links his work to a religious dogmatism, but which proves to be insufficient, given the complexity of the categorization "Catholic novel". Therefore, there is a need to secularize this critique and insert Bernanos' work in the so-called critique of modernity. Based on this approach, it is possible to relate boredom, a fundamental concept in his work, which is developed by Svendsen, with the concept of crisis in Benjamin's experience. It opens the possibility of relating Bernanos' two novels with existentialism, supported by the works of Kierkegaard, Unamuno and Sartre's humanist existentialism. The concepts of anguish, faith and hope are contrasted in two different aspects, as well as their relationship with modernity. To better understand Georges Bernanos' perspective on this period, we turn to some of his essays, as well as his vision of religiosity present in other of his novels. It is revealed from the testimonies of the protagonists of both novels. From the experience of these men of faith, boredom is also related to Girard's concept of sacrificial crisis. In the work of Georges Bernanos, there are only two alternatives to boredom: death and holiness. As the two trajectories are unbearable, the result is the suspension of faith, which allows reinforcing the scope of Bernanos' work with the critique of modernity and existentialism, greatly expanding the concept of the Catholic novel.

Keywords: Georges Bernanos. Catholic novel. Modernity. Existentialism. Boredom.



## Résumé

Le travail part de l'analyse des romans *Sous le Soleil de Satan* (1926) et *Journal d'un curé de campagne* (1936), de Georges Bernanos, et, surtout, des concepts d'ennui, de mort et de sainteté qui sont développés et présentés comme fondement de son récit. Pour cela, le concept de roman catholique est analysé en considérant l'appartenance de Bernanos à la nouvelle intelligentsia catholique qui a émergé à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Cette analyse s'appuie sur la critique littéraire française contemporaine de l'auteur, qui rattache son œuvre à un dogmatisme religieux, mais qui s'avère insuffisante, compte tenu de la complexité de la catégorisation « roman catholique ». Il faut donc séculariser cette critique et insérer l'œuvre de Bernanos dans la soi-disant critique de la modernité. A partir de cette approche, il est possible de mettre en relation l'ennui, concept fondamental dans son travail, qui est surtout développé à partir de Svendsen, avec le concept de crise dans l'expérience de Benjamin. Ce parallèle fait, il ouvre la possibilité de relier les deux romans de Bernanos à l'existentialisme, qui se développe de son côté chrétien, soutenu par les travaux de Kierkegaard et Unamuno, à l'existentialisme humaniste de Sartre. Les concepts d'angoisse, de foi et d'espérance s'opposent sous deux aspects différents, ainsi que leur rapport à la modernité. Pour mieux comprendre le point de vue de Georges Bernanos sur cette période, nous nous tournons vers certains de ses essais, ainsi que sa vision de la religiosité présente dans d'autres de ses romans. Ce regard se révèle à partir des témoignages des protagonistes des deux romans. De l'expérience de ces hommes de foi, l'ennui est aussi lié au concept de crise sacrificielle de Girard. On voit que dans l'œuvre de Georges Bernanos, il n'y a que deux alternatives à l'ennui : la mort et la sainteté. Les deux trajectoires sont insupportables, avec la suspension de la foi qui en résulte, ce qui permet de renforcer la portée de l'œuvre de Bernanos avec la critique de la modernité et de l'existentialisme, élargissant considérablement le concept de roman catholique.

Mots-Clés : Georges Bernanos. Roman Catholique. Modernité. Existentialisme. Ennui.

## Sumário

<b>1. Introdução</b>	<b>11</b>
<b>2. Bernanos: escritor católico</b>	<b>14</b>
2.1. O romance católico francês	14
2.2. Bernanos e o exílio	20
2.3. A voz da resistência	22
2.4. O Brasil sob o olhar de Bernanos	23
2.5. Contra a civilização das máquinas	27
2.6. A experiência sobrenatural	31
2.7. As encruzilhadas da alma em Bernanos	34
<b>3. O existencialismo em Bernanos</b>	<b>39</b>
3.1. Sartre e o existencialismo ateu	39
3.2. Kierkegaard e a tradição existencialista cristã	46
3.3. Unamuno e o sentimento trágico da vida	52
3.4. O cristianismo trágico de Bernanos	55
3.4.1. Joana D'Arc	55
3.4.2. A morte das carmelitas	59
3.4.3. Os padres de Bernanos	61
3.4.3.1. Padre Donissan	61
3.4.3.2. Padre de Ambricourt	64
<b>4. O tédio e a crise da modernidade</b>	<b>68</b>
4.1. A emergência do intelectual católico	68
4.2. <i>Sacré-Coeur</i> : berço da renovação católica	72
4.3. Bernanos: católico e antimoderno	78
4.4. A crise da experiência	83
4.5. O tédio como crise da experiência	88
<b>5. O tédio e a morte</b>	<b>94</b>
5.1. O declínio	94
5.2. Delírio e tentação	111
5.3. A dúvida	115
5.4. No jardim das oliveiras	121
<b>6. O tédio e a santidade</b>	<b>125</b>
6.1. O sacrifício	125

6.1.1. O suicídio de Mouchette _____	131
6.1.2. A morte do pároco de Ambricourt _____	137
6.2. A santidade _____	140
<b>7. Conclusões _____</b>	<b>147</b>
<b>8. Referências _____</b>	<b>152</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe uma análise das obras *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), de Georges Bernanos, partindo dos conceitos de tédio, morte e santidade. Para sua realização, é feita uma apresentação acerca da vida e obra do autor, destacando sua relação com o catolicismo. Compreender esses dois romances e sua relação com os conceitos analisados exige também que se faça um aprofundamento da vida e obra do autor, bem como de sua relação com a intelectualidade da época.

O trabalho se inicia com uma discussão teórica acerca do romance católico francês e a constatação de que esse rótulo se revela insuficiente no que tange à pluralidade de escritores que são submetidos a essa mesma circunscrição. A discussão proposta parte do pressuposto atribuído a essas obras de um dogmatismo religioso do qual Bernanos não faz parte, em razão mesmo das contradições que lhe são apontadas pela crítica francesa contemporânea do autor. Para compreender essa personalidade complexa e tentar apurar a análise sobre as características autorais, comenta-se a trajetória de Georges Bernanos desde sua desvinculação da Ação Francesa, passando pela cobertura da Guerra Civil Espanhola, até o seu exílio no Brasil. Considerar essa trajetória se faz necessário também para expandir o universo que envolve o autor que, além de seus romances, produziu inúmeros textos ensaísticos nos quais se entrevê uma personalidade profundamente vinculada aos acontecimentos de seu tempo e com um pensamento bastante original acerca da modernidade, o que permite estabelecer algumas conexões com outros pensadores como Benjamin e Sartre. Tais aproximações, se considerada apenas sua vinculação superficial aos romancistas católicos, não seriam possíveis, por isso, é destacado também o testemunho que o escritor oferece acerca de seu exílio no Brasil, sobre o que ele chama de “civilização das máquinas”, de sua relação conflituosa com a própria igreja institucional, de sua visão religiosa e, sobretudo, de suas frustrações e contradições que permitem ampliar a compreensão de suas obras ficcionais.

A aproximação de sua vida pessoal e de sua visão de mundo que se revela em seus textos ensaísticos oferece a possibilidade de vinculação de sua obra ao existencialismo. Notadamente, Sartre diferencia o existencialismo ateu daquele de tradição cristã. A partir das obras de Bernanos aqui analisadas, estabelece-se uma possibilidade de diálogo entre a visão humanista de Sartre com a concepção existencialista cristã de Kierkegaard, e a católica de Unamuno. Essa interlocução é feita no segundo capítulo, intitulado “O existencialismo em Bernanos”, de modo que se recorre aos personagens da ficção bernanosiana para estabelecer essa possibilidade de vínculo. Desse modo, a partir de figuras históricas e tradição religiosa, como Joana D’Arc, e as

freiras carmelitas assassinadas na Revolução Francesa, bem como dos protagonistas dos romances *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, será possível perceber que a noção de fé não implica, necessariamente, em uma resolução definida da própria existência, tampouco em uma compreensão livre das contradições que envolve a vida desses personagens religiosos.

A definição de romance católico francês, a análise dos testemunhos de Bernanos acerca de seu tempo e a interlocução de sua obra com o existencialismo humanista e de tradição cristã servirão para introduzir o conceito fundamental que se manifesta como motivador da narrativa de Georges Bernanos: o tédio. Em um primeiro momento, no capítulo intitulado “O tédio e a crise da modernidade”, é feita uma definição desse conceito, que acompanha tradicionalmente o dogma religioso – a acédia já foi considerado o maior dos pecados – como um sentimento próprio da modernidade. Inicialmente, comenta-se a emergência do intelectual católico, figura independente da própria igreja, distanciando-se de uma simplificação atribuída aos homens religiosos. A emergência desse intelectual no final do século XIX, bem como as contradições da sociedade moderna, republicana e laica, que ainda assim, vê ser edificada em Paris, capital da modernidade, o *Sacré-Coeur*, símbolo de um culto religioso medieval que marca essa tradição e contradição da modernidade, são analisadas nesse capítulo. As tensões da modernidade permitem realizar a aproximação do conceito de crise da experiência, a partir de Benjamin, com a noção de tédio, estabelecendo, assim, mais uma vinculação de Bernanos a esse pensamento, transgredindo mais uma vez os limites da superfície religiosa e estabelecendo-o também como um pensador da modernidade.

Fundamentado o conceito de tédio e as relações da obra de Bernanos com a modernidade, entra-se essencialmente nos romances propostos: *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*. A partir da obra ficcional do autor, percebe-se que duas alternativas se oferecem ao tédio: a morte e a santidade. No capítulo 5, é trabalhada a morte, compreendendo-a como a culminância de um mundo em declínio, resgatando a trajetória dos personagens que, em decadência, passam pelo delírio, pela tentação, pela dúvida e pelo sofrimento profundo

Para encerrar, é feita uma segunda inserção nos romances de Bernanos, abordando a noção de santidade, também apontada a partir das análises feitas dos romances como uma alternativa ao tédio. Em se tratando de um tema que envolve religião, é feita, nesse capítulo, uma aproximação do conceito de sacrifício, de Girard, para compreender o papel que desempenha a morte dos personagens em cada um dos romances. A diferença, contudo, é que diferentemente do que se espera de uma visão superficial da religiosidade, a santidade não é alcançada por uma graça sobrenatural, mas por uma aceitação da humanidade. Dessa forma,

percebe-se o fracasso dos protagonistas em suas trajetórias narrativas, revelando-se também, nos romances de Bernanos, uma profunda crítica à religião e uma preocupação fundamental com a humanidade.

## 2. BERNANOS: ESCRITOR CATÓLICO

### 2.1. O romance católico francês

A obra de Georges Bernanos está inserida no que se define por “romance católico”, rótulo sob o qual se estabeleceu uma tradição que reúne uma diversidade de escritores, o que não significa necessariamente que todos se inclinam em um exercício dogmático e militante, nem mesmo que suas obras possam ser consideradas a expressão de um pensamento cristão. Antes disso, o “romance católico” manifesta-se, tanto na França quanto no Brasil, como mais uma antítese da cidade de deus agostiniana, pela qual se pode perscrutar uma crítica mística ao mundo contemporâneo. A modernidade, nesse sentido, é o que faz emergir uma neocristandade no início do século XX, à qual muitos escritores, distantes da igreja dogmática, mas engajados nos tópicos espirituais, debruçaram-se.

Considerar a obra bernanosiana como a simples expressão de um pensamento cristão seria, nas palavras de PICON (1948), para os não cristãos, como estar “diante da porta de um jardim selado”. Tal abordagem anularia o universo que se abre a partir da superfície religiosa e que se oferece como um desdobramento das investigações do mundo moderno. É nesse sentido que Bernanos, escritor católico, é antes um intelectual que experimenta, a partir de seu deslocamento, de uma vida de degredo físico e de busca espiritual, das encruzilhadas entre a razão e a fé, uma curva católica e espiritualista, da qual não apenas sofre suas influências, mas a qual também contribui em grande parte com a sua consolidação.

É nesse sentido que se pretende compreender a obra de Bernanos, evitando a imprecisão de um rótulo, o qual o autor já admitiu não compreender, uma vez que, em suas palavras, ele recusa o próprio ofício: “Não sou escritor. A mera visão de uma folha de papel me deixa extenuado. A espécie de recolhimento físico que me impõe semelhante trabalho me é tão odioso que o evito tanto quanto posso.” (BERNANOS, 2015, p. 32). À parte essa recusa, que indica retoricamente mais um reconhecimento do ofício que lhe deu notoriedade do que, necessariamente, uma negação com pretensa humildade acerca da escrita, é inegável que Bernanos circunscreve-se numa tradição de romancistas católicos do século XX, sendo considerado o escritor católico “mais poderoso do século XX” (VIEGNES, 1993).

Definir o romance católico, no entanto, torna-se uma problemática justamente por envolver escritores que superam o rótulo ao se centrarem no homem e em sua experiência do sobrenatural, e também por envolver, sob as mesmas definições, o que seria considerado uma sublitteratura de característica dogmática. Bernanos, juntamente com François Mauriac, Paul

Claudél e Julien Green, incorpora-se ao que, no início do século XX, foi chamado de renovação católica. Um dos livros que fundam essa chamada renovação é o ensaio panfletário *Os grandes cemitérios sob a Lua: um testemunho de fé diante da guerra civil espanhola* (1938). De tom exaltado, a obra marca uma independência do autor em relação à igreja, faz uma crítica veemente à violência testemunhada na ascensão do franquismo e alerta, de modo patético e, por vezes, premonitório, as mudanças pelas quais passa o mundo na década de 1930. A busca de Bernanos chega a ser solitária, uma vez que tenta se desvincular de qualquer movimento, mesmo reconhecendo sua participação na Ação Francesa, de cunho monarquista, e de jamais dissimular sua fé. “Além de todas as ideologias, de todas as políticas, de todas as místicas, ele foi entre nós a encarnação heroica e solitária da liberdade, do risco e da honra do espírito”<sup>1</sup> (PICON, 1948, p. 26, tradução nossa).

Pensar o catolicismo na França no início do século XX é um exercício necessariamente político, uma vez que o republicanismo do país resulta em um enfraquecimento do clero em virtude da autonomia do Estado. Por outro lado, movimentos como a Ação Francesa, religiosa e monarquista, acabam ganhando apoio da igreja. Não obstante, a emergência dos regimes nazifascistas é acompanhada por um crescente antissemitismo e por uma anuência da Igreja Católica, que acaba confundindo-se em movimentos nacionalistas e gerando reações dentro da própria igreja. O mundo moderno, nesse sentido, configura-se como o lugar da crise espiritual, centro temático das obras de Bernanos frente à complexidade de aderir a alguma tese. Daí a insuficiência de qualquer tipo de rotulação, uma vez que, mesmo entre os católicos, há dissenso e ruptura. Em *Os grandes cemitérios sob a Lua*, Bernanos (2015) escreve contra o “patriotismo idiota”, “que os antepassados jamais conheceram, e cuja cordial insolência, à base de ódio, dúvida e inveja, se exprime, ainda que com fortuna desigual, nos cantos de Déroulède e nos poemas de guerra de Paul Claudél”. (BERNANOS, 2015, p. 42).

Notadamente, Bernanos recusa-se a aderir ao campo da ideologia política, mesmo tendo sido vinculado, em sua juventude, à causa monarquista, uma vez que parece acreditar que o verdadeiro problema não se situa no embate entre causas, mas na degradação espiritual, que, por sua vez, transcende uma instituição como a igreja. Do mesmo modo, como se percebe, um escritor reconhecidamente católico, como Paul Claudél, não é poupado das arremetidas de Bernanos por exaltar um patriotismo bélico que flerta com a xenofobia e o ultranacionalismo. Castillo (2015) observa que “as duas denúncias mais veementes do terror nacionalista foram

---

<sup>1</sup> *Au delà de toutes les idéologies, de toutes les politiques, de toutes les mystiques, il a été parmi nous l'incarnation héroïque et solitaire de la liberté, du risque et de l'honneur de l'esprit.*



feitas por dois cristãos, dois místicos, Miguel de Unamuno e Georges Bernanos, e que foram feitas em nome dos valores espirituais do homem.” (CASTILLO, 2015, p. 24).

Não há, portanto, uma unidade entre os romancistas católicos franceses, a não ser a experiência religiosa como um tópico comum, mesmo que esta possa se dar de maneiras distintas. Há mais sentido em aproximar Bernanos de figuras como Miguel de Unamuno, um dos precursores do existencialismo cristão, ou mesmo de figuras do existencialismo ateu, como Camus e Sartre, que lida com as crises do mundo moderno, do que de alguns de seus contemporâneos que compõem o chamado “romance católico francês”.

[Bernanos] não fala na condição de moralista, mas na de teólogo. Acredita com toda sua alma que moral alguma pode derivar do estabelecimento de um contrato social entre homens pervertidos por uma má organização social, nem tampouco de um imperativo da consciência, mas, porque o homem é habitado pelo Mal, que é preciso um fundamento ontológico para a moral. É nesse ponto que se situa sua fé, bem no fundo do homem, em sua aspiração a se subtrair a seu peso. Contra todos os curas e todos os prelados que reduzem a religião a regras de conduta, contra todos os fiéis que pensam que o cristão pode ser reconhecido por sua maneira de viver, Georges Bernanos lembra, com Pascal, que a única questão é a de Deus e, para um cristão, a da Encarnação. (*Ibidem*, p. 27-28)

Tais observações acerca da autonomia de Bernanos de qualquer chancela advinda da igreja, bem como de sua busca pela independência no que diz respeito à experiência espiritual, e de sua necessidade, ou dever, de pensar em direção à verdade, concebida a partir de um viés teológico, partem de seus textos ensaísticos e panfletários. Note-se que no campo ficcional, tal recusa ao dogmatismo dá-se ainda mais claramente. Mesmo em sua obra testemunhal, o autor recusa qualquer mandato, que só é possível em uma ordenação minuciosa. Essa recusa é inevitavelmente uma transgressão, que o conduz a um degredo voluntário que fará reverberar sua voz e encontrar consonâncias em figuras que não se veem associadas frequentemente a uma visão de cristandade. Diferentemente do que afirma Sarrazin (1968, p.14), de que “é preciso laicizar Bernanos”, o que se faz necessário, na verdade, é a laicização da crítica de sua obra, uma vez que o próprio autor já se distanciou de qualquer tipo de pertença a uma escrita dogmática. É possível dizer ainda que laicizar não chega a ser um termo apropriado, já que a religião não pode ser subtraída daquilo que envolve a experiência humana. O que interessa em Bernanos, que Jorge de Lima (1968, p.15) chama de “um ser de junção e de encruzilhada”, muito antes de sua pertença a uma intelectualidade francesa, é sua oscilação, sua nebulosidade que, ao mesmo tempo que o circunscreve, também o faz transcender.

A obra bernanosiana não é concebível sem que se faça uma aproximação da religião e da experiência sobrenatural. No entanto, considerá-lo um romancista católico, para além da categorização ou das necessidades de situá-lo historicamente, é inseri-lo, como já dito, em uma subcategoria literária. Diferentemente de outras formas de classificação, o realce da fé do autor

não é um ato de afirmação identitária, mas, sim, de uma rejeição a uma literatura de inspiração religiosa. Na França, contudo, o contexto do grupo católico mostrará como essa categorização, diferentemente do Brasil, envolve, sim, uma função de distinção social. Alguns escritores, como François Mauriac, mesmo em suas obras consideradas profanas da década de 1920, em que a presença religiosa se dá apenas como nuances culturais, também foram dessa forma categorizados. Esse tipo de qualificação torna-se desnecessária ao se considerar que “[...] o romance ou a poesia, se são obra de um cristão, devem ser indenos de toda dependência direta [...] em relação ao dogma, da moral, da pregação de uma Igreja e de sua linguagem” (JOSSUA, 2007, p. 509, tradução nossa).

A definição de “romance católico francês”, ou mesmo de uma “intelectualidade católica”, é problemática se considerada a partir de uma topicalização comum nas obras que assim são classificadas, pois, se depender desse traço, essa definição não se sustentaria. Nesse sentido, é preciso considerar de que maneira essas expressões se sustentam e como escritores como Bernanos, por meio dessas categorizações, acabam inseridos em uma tradição. Tais termos afluíram-se no início do século XX, no contexto da 3ª República e, não por acaso, têm muito mais fundamento se compreendidos pela sua dimensão político-histórica. Embora pareça paradoxal associar o catolicismo com um ofício que pressupõe o livre pensamento, há sentido em estabelecer essa categoria, tanto do intelectual, quanto do escritor católico, sobretudo ao se pensar o fim do século XIX como uma era de primazia dos fundamentos racionalistas, do crescente individualismo do mundo moderno e pela atividade crítica de tais figuras, mesmo frente às autoridades religiosas.

A partir da Revolução Francesa e a conseqüente laicização do Estado, há uma mudança no caráter distintivo que adquire a religião. Em um país que até então era primordialmente cristão, em que os homens da igreja pertenciam a um grupo distinto que orientava a condução da vida pública, bem como era responsável pela expressão do pensamento daquele tempo, não era necessário distinguir uma intelectualidade católica francesa. “É no século XIX que tudo muda, já que, falando como Tocqueville, ‘os homens de letras tornam-se os principais homens políticos de seu tempo’. Por homens políticos, entende-se, [...] agitadores de ideias na sociedade, ou seja, os intelectuais”<sup>2</sup>. (JULLIARD, 1995, p.6, tradução nossa).

Além dessa mudança, outro fato que marca a renovação católica francesa é, segundo Julliard (1995), a consciência de um caráter minoritário dos intelectuais na França republicana.

---

<sup>2</sup> *C'est au XVIIIe siècle que tout change lorsque, pour parler comme Tocqueville, “les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques de leur temps.” Par hommes politiques, entendez, [...] des agitateurs d'idées dans la Société, autrement dit, des intellectuels.*

Laicismo, cientificismo, bem como a ética protestante nos sistemas político-econômicos, ainda são as fundações do cenário ideológico emergente do início do século XX. É nesse sentido que se pode falar, portanto, de uma intelectualidade católica durante esse período, conseqüente de uma renovação que se mostra não só crítica à República, mas também à Igreja. Ainda assim, os escritores que a compõem são tão distintos, “as personalidades são tão fortes, as diferenças tão estridentes que será em vão partir em busca da figura única do intelectual católico.”<sup>3</sup> (*Ibidem*, p. 7, tradução nossa).

Julliard (1995) propõe, em virtude disso, três classificações dos intelectuais católicos franceses. A primeira seria a dos “tradicionalistas”, que condenam a modernidade e buscam o passado perdido. Estes estariam vinculados a movimentos como a Ação Francesa, do qual Bernanos fez parte em sua juventude. A segunda classificação seria a dos “modernistas” católicos, que “veem o catolicismo como uma casa a ser reconstruída sobre novas fundações”<sup>4</sup> (*Ibidem*, p. 8, tradução nossa); o que não significa prescindir da “mensagem evangélica”. Os católicos modernos não se distanciam dos dogmas, uma vez que, tentam, na verdade, aproximá-los do mundo contemporâneo. A terceira e última classificação proposta por Julliard (1995) seria a dos “flamboyants”, que envolve “as personalidades inclassificáveis pertencentes à literatura e às artes”<sup>5</sup>. (*Ibidem*, p. 9, tradução nossa). É a esse terceiro grupo que se insere Bernanos escritor e ensaísta, ao grupo dos “extravagantes”, dos “irregulares” e dos “excêntricos”, termos estes que aparecem como possíveis acepções para o termo *flamboyants*.

A diferença entre os três grupos está na maneira como lidam com a modernidade. Enquanto os tradicionalistas a confrontam e os modernistas a acolhem, os *flamboyants* a testemunham de maneira diversa e indefinível. A literatura permeia as três classificações, daí a imprecisão da categorização do romance católico francês. Do mesmo modo, falar em uma intelectualidade católica torna-se obscuro, já que os dois primeiros grupos se vinculam a uma ortodoxia dogmática, enquanto o terceiro oferece uma sensibilidade diversa acerca da modernidade, vinculada ou não às questões de fé.

[...] esses homens não são propriamente ditos intelectuais, mas testemunhas em ato de um renascimento do cristianismo que se manifesta no domínio da arte e da literatura, assim como naquele da exegese e da ciência. Seu caráter fundamentalmente inclassificável os coloca ao abrigo das paixões políticas do tempo, mesmo que eles as compartilhem ou as suscitem; eles dão à intelligentsia católica sua autenticidade, e

<sup>3</sup> [...] les personnalités sont si fortes, les différences si stridentes qu'il serait vain de partir à la recherche de la figure unique de l'intellectuel catholique.

<sup>4</sup> [...] qui voient le catholicisme comme une maison à reconstruire sur des bases nouvelles.

<sup>5</sup> [...] des personnalités inclassables appartenant à la littérature et aux arts [...].

mais ainda sua universalidade. Eles a afastam das querelas do tempo e da sociologia empírica dos intelectuais.<sup>6</sup> (JULLIARD, 1995, p. 9, tradução nossa).

O romance católico é, nesse sentido, uma categorização pragmática, mas sem necessariamente oferecer nenhuma possibilidade de compreensão ontológica daquilo que circunscreve. Bernanos, “escritor católico”, “cristão e monarquista de esquerda”, em suas indefinições e impossibilidades de vinculação oferece um testemunho em sua escrita ensaística e panfletária e trabalha com tópicos próprios da experiência humana em sua escrita ficcional, sem aderir a nenhum mandato normativo que não seja aquilo que perscruta sua própria relação com o mundo moderno.

Essas considerações acerca do romance católico francês não podem, contudo, serem aplicadas às definições do romance católico brasileiro, com o qual Bernanos mantém estreita relação, tendo exercido influência e se relacionado com grande parte dos escritores católicos brasileiros. Embora seja igualmente nebuloso, o romance católico brasileiro insere-se em contexto totalmente diverso, embora também se configure a partir de uma natureza política e de uma rotulação desfavorável, sendo relegados a um plano secundário, uma vez que faz oposição ao neorrealismo premente da década de 1930, e aos romances regionalistas e intimistas que adquirem prestígio àquela época.

Schincariol (2009), em tese dedicada à obra de Cornélio Penna, traça um significativo panorama acerca do conceito de romance católico e da renovação católica no início do século XX. Para além da nebulosidade do conceito, ele observa que “o grande romance católico das primeiras décadas do século XX desenvolve-se num contexto filosófico em que se configura um novo significado para a religião e para o sagrado, uma nova relação com Deus e com a própria metafísica” (SCHINCARIOL, 2009, p. 29). É nesse contexto que destaca a criação de instituições superiores católicas, e a formação de um grupo católico sobre o qual Bernanos exerceu influência.

Mais antiga das instituições da Coligação Católica Brasileira, o Centro Dom Vital foi fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo. Tristão de Athayde, em artigo publicado na revista *A Ordem*, observa que, com o patrocínio do Bispo de Olinda, pretendia-se reunir “intelectuais que almejavam reagir contra o materialismo crescente da literatura e da inteligência brasileira”. Antônio Carlos Villaça, estudioso do pensamento católico no Brasil, relembra que, como gostava de dizer Athayde, 1922 é o ano da tríplice revolução, a política (Forte de Copacabana), a estética (Semana de Arte Moderna em São Paulo) e a espiritual (fundação do Centro Dom Vital e a publicação de livros como *Pascal e a inquietação moderna*, de Jackson de Figueiredo, e *A Igreja*,

---

<sup>6</sup> [...] ces hommes ne sont pas à proprement parler des intellectuels, mais des témoins en acte d'une Renaissance du christianisme qui se manifeste dans le domaine de l'art et de la littérature autant que dans celui de l'exégèse et de la Science. Leur caractère fondamentalement inclassable les met à l'abri des passions politiques du temps, quand bien même ils les partagent ou même les suscitent; ils donnent à l'intelligentsia catholique son authenticité, et plus encore son universalité. Ils la dégagent des querelles du temps et de la sociologie empirique des intellectuels.

*a Reforma e a Civilização*, do padre jesuíta Leonel Franca). (SCHINCARIOL, 2009, p. 31).

Alceu Amoroso Lima é uma figura importante na trajetória de Bernanos no Brasil. Muito antes de o escritor francês exilar-se em território brasileiro, quando Lima ainda era diretor do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro, sua influência já se sentia junto aos intelectuais católicos brasileiros, aos quais deve, em grande medida, a difusão de suas obras no Brasil. É preciso dizer que a aproximação de Bernanos com o Centro se deve muito mais aos intelectuais brasileiros do que, necessariamente, de um desejo do escritor francês ou de afinidade com suas ideias. Isso se observa não somente em relação a Bernanos, mas também a outros escritores, como Murilo Mendes, Jorge de Lima, Lúcio Cardoso e Cornélio Penna, visto que “tal associação torna-se à primeira vista paradoxal quando se verifica que a obra de vários deles [...] parece não condizer com a posição do Centro em relação às vanguardas estéticas e políticas.” (*Ibidem*, p.32). Schincariol (2009) observa ainda que essa aproximação se daria em virtude da necessidade de se contrapor ao grupo de romancistas regionalistas e neorrealistas, que à época detinha um maior prestígio, mesmo período em que Bernanos desembarca no Brasil.

## 2.2. Bernanos e o exílio

Georges Bernanos chegou ao Brasil no final de agosto de 1938 já como escritor reconhecido, uma vez que suas duas obras de maior alcance, *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), a essa época, traduzidas respectivamente por Jorge de Lima e Edgar da Mata-Machado, credenciavam-no como um dos grandes nomes da literatura francesa do século XX. Com o intuito inicial de se instalar no Paraguai, o escritor francês acabou escolhendo o Brasil como local de seu exílio, que duraria até o final da Segunda Guerra. A escolha pelo Paraguai teria sido pela indicação de um amigo da mocidade, quando ainda fazia parte da Ação Francesa, mas sua permanência durou apenas onze dias, sobretudo pela situação de escassez pela qual passava o país, ainda consequência da guerra ocorrida no século anterior. Bernanos também chegou a flertar com a possibilidade de se instalar em Buenos Aires, como aponta testemunho de Virgílio de Mello Franco (1968), mas a cidade não o atraiu, embora imprensa e intelectuais argentinos demonstrassem interesse em receber o escritor francês.

A partida de Bernanos da França antecede os eventos que dariam início à Segunda Guerra Mundial, o que demonstra a insatisfação do escritor com os rumos que a Europa tomava, resultando em seu exílio voluntário no Brasil. A experiência da guerra já havia sido vivida por Bernanos durante a Primeira Guerra Mundial; na década de 1930, testemunhou a escalada do fascismo e o início da Guerra Civil Espanhola, quando então vivia em Palma de Maiorca; e, quando jovem, aos 20 anos, por seu posicionamento político e sua militância na Ação Francesa,

movimento monarquista e católico, Bernanos já havia sido preso. Muito além de sua obra, tais eventos de sua biografia mostram uma figura bastante vinculada aos acontecimentos de seu tempo e profundamente engajada por suas convicções ideológicas.

Bernanos chegou ao Brasil, portanto, como escritor consagrado e premiado. Seu *Diário de um pároco de aldeia* havia recebido o *Grand prix du Roman de l'Académie française* de 1936; *Sob o Sol de Satã* credenciava-o como o “Dostoievski francês”, por isso, não surpreende que muitos intelectuais brasileiros, sobretudo os católicos, tenham-no recebido com entusiasmo no Brasil. Os testemunhos de sua chegada, indissociáveis de uma carga afetiva, não deixam dúvidas sobre essa admiração. “Era a oportunidade de conhecer de perto esse homem singular, diferente de tudo e de todos, que de longe exercera uma ação tão poderosa, que falar-lhe pessoalmente seria continuar um diálogo há muito iniciado [...] (LIMA, 1968, p. 23). Seus vínculos junto aos escritores brasileiros formavam-se não apenas por sua natureza literária, mas também pelo seu posicionamento político e, sobretudo, pela sua relação com a fé católica. Não é por acaso que muitos intelectuais brasileiros que o receberam e o auxiliaram durante os oito anos em que esteve no Brasil circunscrevem-se em um grupo que notadamente orbitava no Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro.

Apesar da condição de escritor reconhecido e admirado por figuras como Jorge de Lima, Alceu de Amoroso Lima, Álvaro Lins e Hélio Pellegrino, Bernanos não construiu uma vida próxima às academias no Brasil, tampouco nutriu seu reconhecimento como escritor nos principais centros urbanos do país. Optou, na verdade, pela reclusão com sua família no interior, em uma relação muito próxima com a terra e com as pessoas, sem prescindir do espaço que já ocupava no campo literário francês, dedicando-se compulsoriamente, dessa forma, à escrita panfletária sobre a guerra, que acompanhava à distância.

Tal reclusão não significou, no Brasil da década de 1930, em um total distanciamento da França. Ao contrário, é no sertão brasileiro que Georges Bernanos parece aproximar-se ainda mais de seu país, em razão de seu posicionamento político e pelos eventos que transformavam a Europa.

Foi em Pirapora que a guerra atingiu a Georges Bernanos, e eu poderia testemunhar, se os seus escritos não o houvessem assinalado bastante, que ela o atingiu até o fundo do seu ser, atingiu-o em pleno coração. Tinha deixado o hotel, havia-se instalado primeiramente numa casa da cidade. Como ouvíssemos as notícias pelo rádio de um bar, os meus dedos, certa tarde, a girar o botão do aparelho, fizeram, de súbito, brotar a *Marselhesa* e todos os fregueses do bar, sem antes haverem exprimido, mas não seria necessário, a sua simpatia ou algum outro sentimento mais profundo, levantaram-se conosco e, de pé, fizeram-nos com os olhos, durante todo o tempo em que ressoava o hino. (BÉNIER, 1968, p. 67).

Embora carregado de caráter anedótico e, certamente, de nostalgia, o depoimento de Jean Bénier, que viajou da França para a América do Sul ao lado de Bernanos, revela como os

eventos da guerra levaram a França para Pirapora, “onde termina a estrada de ferro, depois de transpor o São Francisco de grandes águas que correm sobre pedras gigantes.” (*Ibidem*, p. 66). O exílio no Brasil e o momento histórico pelo qual passava a França, desde o Acordo de Munique, em 1938, marcam um reencontro de Bernanos com o seu país, onde foi preso na juventude, pelo qual lutou na Primeira Guerra Mundial, e do qual se afastou por discordar de suas diretrizes, exilando-se “voluntariamente” mais de uma vez, tendo sido ainda considerado por Albert Béguin (1954) o “inspirador intelectual da Resistência”.

### 2.3. A voz da resistência

A escrita de Bernanos propõe um retorno à origem, o que significa voltar à infância (PICON, 2009). Esse retorno em muito se difere da pura inocência infantil, mas se relaciona à possibilidade de um encontro com a verdade, de uma postura humilde e da capacidade de aprender. Na infância, essa verdade descoberta, e constantemente redescoberta ao longo da vida, é a “da subordinação da vida à morte, o compromisso assumido pela criança de viver para saber morrer: verdade e compromisso que são o lugar, o movimento da obra.”<sup>7</sup> (PICON, 2009, p. 12, tradução nossa).

Esse é o lugar em que se coloca o escritor tanto na escrita ficcional quanto na escrita panfletária e ensaística. O exílio, no entanto, e os eventos pelos quais a humanidade passou ao final da década de 1930, afastaram Bernanos dos textos ficcionais. Sua vida estritamente literária pode ser circunscrita em uma década: os dez anos que separam a publicação de *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936). Outros romances que seriam publicados posteriormente, *A nova história de Mouchette* (1937), *Senhor Ouine* (1943) e *Um sonho ruim* (póstumo, 1950), já haviam sido iniciados durante esse período, tendo sido apenas finalizados posteriormente, com atraso considerável, quando se toma, por exemplo, *Senhor Ouine*, obra que Bernanos pretendia publicar quando ainda vivia na Espanha, anterior, portanto, à sua mudança para a América do Sul.

A reclusão do exílio no sertão mineiro e, posteriormente em Barbacena, não significou um alheamento da história. Esta manifestava-se de várias maneiras, seja com a *Marselhesa* tocando no rádio de um bar em Pirapora, acompanhada do olhar de cumplicidade de brasileiros anônimos, seja no banco de uma praça em Barbacena, onde Bernanos travou, por acaso, em 1940, uma conversa com o escritor Geraldo França de Lima, que na ocasião lia uma edição da revista *Mercure de France*. “Tomou-ma das mãos: fitava-a como se fosse um pedaço da terra

---

<sup>7</sup> [...] de la subordination de la vie à la mort, l'engagement pris par l'enfant de vivre pour savoir mourir: vérité et engagement qui sont le lieu, le mouvement de l'oeuvre.

de França. Eu me limitava a seguir-lhe os gestos, a observar-lhe as contrações do rosto, a acompanhar-lhe as modificações da fisionomia. Quem seria ele?” (LIMA, G.F., 1968, p.108). Dessa forma, a França se fazia presente, não só no coração do escritor que via o destino de seu país com tristeza, lamentando a ausência de luta, a deserção e a resignação diante da “máquina” da modernidade, mas também no Brasil que o acolhia e lhe trazia as notícias de uma guerra que redefiniria todo o mundo. Nesse contexto, parece inevitável a inclinação do autor aos panfletos e ensaios, sobretudo se for considerada a maneira como ele próprio pensa o lugar em que ocupa no ofício literário.

Um Bernanos, por exemplo, sabe muito bem que as suas palavras não poderão nada contra os homens e os acontecimentos. Profere-as, no entanto, como quem deseja oferecer um testemunho. E toda a sua obra guarda esse caráter de testemunho solitário. Dirige-se muito mais aos homens individualmente do que aos homens organizados em sociedades. Não creio que ele possa exercer qualquer influência no seio de uma conferência de paz ou numa assembleia legislativa. O caminho de suas palavras é o que se dirige em linha direta ao coração humano, ao homem em solidão. (LINS, 1954, p.100).

Assim parece definir-se Bernanos em seu exílio no Brasil: uma voz solitária e desacreditada. Não ocupa e nem deseja ocupar um lugar de prestígio. Recolhe-se, mas evita o alheamento e, embora ciente de que não mudará nada, insiste em se fazer ouvir. Escreve com avidez, mesmo que admita soar por vezes ridículo e ser incapaz de provocar alguém (BERNANOS, 1947). É ocupando esse espaço que ele escreve *Lettre aux Anglais* (1942), um panfleto em homenagem aos ingleses em contraposição ao repúdio que o escritor nutria contra o colaboracionismo francês. A Inglaterra, segundo Bernanos (1947), “mostrava” ao mundo como agir em resistência ao avanço do nazismo. E a propósito, é nesse mesmo livro, após quase quatro anos vivendo no Brasil, que o autor dedicará algumas páginas sobre seu país de exílio.

#### **2.4. O Brasil sob o olhar de Bernanos**

A relação de Bernanos com o Brasil é, a princípio, uma vinculação concreta e terrena. Ele cultivou a terra, criou gado e tentou viver dessa relação física, que, por consequência, sustentava-o em uma aproximação espiritual. Preferia o campo; das cidades, optava por frequentar os cafés, nos quais encontrava o lugar que acreditava propício à escrita. É nesses cafés que escrevia os textos para jornais brasileiros e franceses, inspirando a resistência e conclamando a humanidade contra o “espírito demissionário” que pairava sobre a Europa em razão do avanço fascista. Essa escrita em ambientes movimentados o levou também a preferir a ficção em favor dos artigos e ensaios. “Eu escrevo nos salões de cafés como eu outrora escrevia nos vagões de trens, para não ser joguete de criaturas imaginárias, para reencontrar em



um olhar direcionado ao desconhecido que passa, a justa medida da alegria e da dor.”<sup>8</sup> (BERNANOS, 1947, p.12, tradução nossa).

*Lettre aux Anglais* (1942) é um desses textos. Escrito em Barbacena em homenagem aos ingleses, traz em seu prefácio, consequência de uma angústia em razão da distância da qual o autor acompanhava os acontecimentos da guerra, um ensaio dedicado ao exílio e às impressões do Brasil, lugar a partir do qual observa o mundo e para o qual, em nenhum outro texto anterior, havia dedicado tantas páginas.

Georges Bernanos está mais além, numa pequena fazenda, onde se comunica com os camponeses na sua linguagem de homem autêntico em simplicidade. Entendem-se perfeitamente: Bernanos se entende melhor com os camponeses do que com os próprios intelectuais. E vejo-o daqui, à distância, visualizo-o, e acompanho-o, como se ele fora aquele mais célebre dos seus personagens: o vigário do *Journal d'un curé de campagne*. Do fundo de uma pequena paróquia, o vigário distinguia com nitidez os movimentos dos seres humanos numa concepção intemporal da existência e num sentido universal das coisas. De Barbacena, o olhar de Bernanos alcança a Europa e a sua palavra dirige-se à Inglaterra. Antes, porém, apresenta um prefácio em *Lettre aux Anglais* que permanecerá sempre com uma das páginas mais lúcidas, mais compreensivas e mais nobres que um escritor estrangeiro, em qualquer tempo, possa dedicar ao Brasil. (LINS, 1968, p.103-104).

O prefácio inicia-se com uma justificativa do autor sobre a escrita do próprio livro. Para isso, afasta-se da condição de exilado, embora preferisse que seu sentimento não precisasse ser exposto. Ele o faz a fim de se opor aos escritores viajantes, que circulam pelas academias e são buscados pelos intelectuais de cada país pelos quais passam, envaidecidos, ocupando um lugar de prestígio e com a ilusão de que sua palavra é imprescindível na condução da história humana. Para Bernanos, o Brasil firma-se como um lugar de escolha – uma segunda opção –, após a frustração inicial de se instalar no Paraguai. O destino desejado, nesse sentido, era a desvinculação do colaboracionismo, da cumplicidade, da França submetida às “máquinas”, ou seja, um distanciamento físico para manutenção de sua personalidade francesa. O prefácio de *Lettre aux Anglais* contrapõe a França aos países nos quais Bernanos projetou dois de seus anseios: a reclusão espiritual e a resistência na guerra.

Trata-se, pois, não de uma manifestação a partir de um lugar de privilégio, mas sobretudo de um lugar de testemunho. Sua escrita é, nesse sentido, a declaração de um olhar, que face às ações trágicas da guerra, não se permite perder-se na serenidade. O escritor acrescenta ainda, marcando seu lugar de fala, que o Brasil não é um “hotel suntuoso”, mas sua casa – *mon foyer, ma Maison* –, embora ainda não seja capaz de dizer que o conhece. Bernanos não o afirma com a pretensão de se colocar num lugar de privilégio em relação ao Brasil e ao

---

<sup>8</sup> *J'écris dans les salles de cafés ainsi que j'écrivais jadis dans les wagons de chemins de fer, pour ne pas être dupe de créatures imaginaires, pour retrouver d'un regard jeté sur l'inconnu qui passe, la juste mesure de joie ou de la douleur.*

mundo, mas para marcar sua origem e, principalmente, pela despreensão de seu discurso, oferecer a legitimidade de um testemunho.

Um dia, talvez, dirão que este livro foi escrito no exílio; mas já faz alguns meses, eu não me sinto mais aqui um exilado. [...] Eu teria uma grande vergonha de ser confundido com qualquer um daqueles escritores vagabundos que pronunciam, em cada capital, com a mão colocada sobre o peito, as mesmas adulações idiotas. O Brasil não é para mim um hotel suntuoso, quase anônimo, onde eu deixei minha mala esperando voltar ao mar e retornar para minha casa: é meu lar, é minha casa, mas eu não acredito ainda que eu tenha o direito de dizê-lo. (BERNANOS, 1942, p. 1).

Bernanos não se permite ser considerado uma autoridade em tópicos brasileiros, mesmo após quatro anos vivendo no seu interior. Ao contrário, afirma que, após tanto tempo, parece conhecer cada vez menos o Brasil. Essa negação, obviamente, além de recurso retórico, é também uma maneira de não só apresentar-se humilde aos seus leitores, mas de exaltar o país que o acolheu. Essa é uma maneira de circunscrever os brasileiros em um contexto de assombro causado pela guerra. A possibilidade de ligação se dá pelos laços de afeição entre França e Brasil. Considerando o mundo moderno como uma composição da qual ideais franceses e brasileiros complementam-se, com suas diferenças e semelhanças, a responsabilidade francesa acaba repartida com os brasileiros. “Caros amigos, seu povo sentiu o infortúnio do meu país como se fosse o seu; e era o seu, de fato.”<sup>9</sup> (BERNANOS, 1942, p. 4, tradução nossa).

Os erros da França são, nesse sentido, erros do mundo moderno. A própria guerra seria resultado de uma sociedade em que os valores econômicos dirigem os valores intelectuais e espirituais. A grande derrota, que mesmo quatro anos depois de seu acontecimento, deu-se, na verdade, no Acordo de Munique, em setembro de 1938, momento em que as minorias de um território da Tchecoslováquia foram traídas por uma pressuposta paz que nunca chegou. Apesar de ter chegado ao Brasil antes dos eventos em Munique, o autor sentencia que teria se afastado da França para esconder sua vergonha, mas acaba retificando: “Aqui eu não escondi minha vergonha; aqui eu reencontrei meu orgulho, e é esse povo [brasileiro] que a devolveu para mim.”<sup>10</sup> (*Ibidem*, p.1, tradução nossa). O lugar de exílio, não mais um alheamento, configura-se como um reencontro com os valores até então abandonados pelos líderes políticos europeus; é no Brasil que o autor de reencontra com as fundações de sua própria casa.

O reencontro com a França não se dá pelos intelectuais brasileiros, que “se servem de nossa cultura [francesa], porque ela é para eles o instrumento mais apropriado à defesa comum; mas é da base popular que eles têm o sentimento quase físico do perigo sofrido, a vontade de

<sup>9</sup> *Chers amis, votre peuple a ressenti le malheur de mon pays comme s'il eût été le sien; et il était le sien, en effet.*

<sup>10</sup> *Je n'y ai pas caché ma honte, j'y ai retrouvé ma fierté, et c'est ce peuple qui me l'a rendue.*

vencê-lo”.<sup>11</sup> (BERNANOS, 1942, p.7, tradução nossa). O chamado “ideal” francês, embora o próprio autor reconhece essa palavra como *si vague, si abstrait*, manifesta-se por uma concordância entre a consciência brasileira e a francesa (*Ibidem*, p.5), e esse entendimento de Bernanos forma-se, necessariamente, “tendo vivido quase sempre entre os agricultores.”<sup>12</sup> (BERNANOS, 1942, p.7).

O que se entende das observações do escritor francês sobre o povo brasileiro é de que existe, mesmo entre as elites, uma ligação axiomática com as classes populares. Bernanos (1942) chega a dizer que a proximidade das classes sociais mais privilegiadas do Brasil com suas origens mais simples, que pode se configurar de diversas maneiras, foi uma das “experiências mais emocionantes” que teve no país.

Caros amigos, ao longo desses três anos em que dividimos, eu e os meus, a vida – quase ousou dizer o trabalho e a pobreza de seus agricultores –, eu senti, com uma serenidade profunda, uma impressão de libertação, de alívio, de que seu povo estava encaminhado; que ele cumpria sua tarefa, nada a mais, nada a menos, em um mundo onde a maior parte dos povos chega a desprezar a de vocês [...] <sup>13</sup> (BERNANOS, 1942, p.8, tradução nossa).

Algumas noções relacionadas ao trabalho e ao atraso, lugares-comuns sobre o trabalhar “pouco”, a preguiça, a “falta de cultura” e o subdesenvolvimento, consequentes da composição europeia do estereótipo brasileiro, são criticados pelo autor. O exílio mostrou-lhe que a Europa “julga mal” os brasileiros, que é impossível pensar o trabalho em uma terra tão diversa segundo os moldes europeus e que, no Brasil, a terra, em lugar de ser um espaço de libertação, torna-se um instrumento de servidão. “O estrangeiro compara vocês a seus irmãos da Europa e acha que não trabalham a terra. Vocês talvez não a trabalhem tanto quanto eles, mas vocês morrem muito antes. Nossos agricultores dão seu suor, vocês dão suas vidas.”<sup>14</sup> (*Ibidem*, p.10, tradução nossa).

A experiência de exílio de Bernanos destaca-se por sua particularidade de se situar entre o espaço ocupado por intelectual francês reconhecido e o espaço de um agricultor em um país subdesenvolvido. Parece aproveitar-se desse entre-lugar privilegiado de observação. Enquanto a Europa vive o seu maior conflito, a reclusão lhe serve como um reencontro com uma França perdida em um passado nostálgico. Bernanos não abandona os escritos panfletários, mesmo que

---

<sup>11</sup> *Vos intellectuels se servent de notre culture, parce qu'elle est pour eux l'instrument le plus approprié à la défense commune; mais c'est du fonds populaire qu'ils tiennent le sentiment presque physique du péril couru, la volonté de vaincre.*

<sup>12</sup> [...] *ayant presque toujours vécu avec vos paysans.*

<sup>13</sup> *Chers amis, au cours de ces trois années où nous avons partagé, moi et le miens, l'avie – j'ose presque dire le travail et la pauvreté de vos paysans, – j'ai senti, avec une profonde douceur, une impression de délivrance, d'allègement, que votre peuple était dans sa voie; qu'il accomplissait sa tâche, rien de plus, rien de moins, dans un monde où la plupart des peuples en sont venus à mépriser la leur [...]*

<sup>14</sup> *L'étranger vous compare à vos frères d'Europe, et trouve que vous ne la travaillez guère. Vous ne la travaillez peut-être pas autant qu'eux, mais vous mourez bien davantage. Nos paysans donnent leur sueurs, et vous donnez vos vies.*

não acredita muito em sua eficácia, e encontra na simplicidade da vida sertaneja no Brasil o que chama de “segredo” da força do brasileiro: “sua incomparável resignação.” (*Ibidem*, p.11).

Apesar da lucidez presente no prefácio de *Lettre aux Anglais* dedicado ao Brasil, Bernanos não perde o tom arrebatador e passional com que escrevia seus textos panfletários. Era sujeito solitário e atormentado, profundamente machucado pela derrota de seu país (LIMA, G.F., 1968) e encerra sua mensagem no mesmo tom de outros imigrantes que se exilaram no país, atribuindo ao Brasil um lugar no futuro. Bernanos (1942) sentencia que, antes de solucionar os problemas que o ultrajam, o Brasil ofertará ao mundo, muito mais que “pastos e pomares”, “um povo livre, formado pela liberdade”.

As observações que Bernanos faz sobre o Brasil deixam transparecer, muito antes de qualquer premonição vaga e ilusória sobre o futuro promissor do país, um desejo de reencontrar uma França que já existiu. Trata-se, pois, muito mais de um lamento pela trajetória francesa, o que mostra também a visão do autor em relação ao mundo de sua época, do que de uma exaltação ao Brasil, este visto, grosso modo, como uma França pré-moderna. Essa visão do autor acerca da modernidade está premente em outro de seus ensaios panfletários, *La France contre les robots* (1944), no qual dedicou uma escrita incisiva acerca daquilo que o autor considera como ameaça do mundo moderno.

### **2.5. Contra a “civilização das máquinas”**

Em seu panfleto *La France contre les robots* (1944), escrito no Brasil, Bernanos apresenta sua concepção acerca do mundo moderno dotada de um pessimismo frente ao que o autor vai chamar de determinismo econômico. Ao pensar o mundo em meio aos desdobramentos do final de Segunda Guerra Mundial, o escritor francês vai afirmar que o período das ideologias já teria se encerrado, associando Inglaterra, Estados Unidos e União Soviética em um mesmo projeto, que seria o da manutenção de um “sistema” que lhes garantisse poder e riqueza. “A Rússia não tirou menos proveito do sistema capitalista do que a América ou a Inglaterra; ela assumiu o papel clássico do parlamentar que faz fortuna na oposição. Em suma, os regimes já ditos opostos pela ideologia estão agora estreitamente unidos pela técnica”<sup>15</sup>. (BERNANOS, 1970, p.7, tradução nossa).

O mundo moderno sobre o qual Bernanos fala é o mundo da técnica, e, nesse espaço, a liberdade estaria perdida. O homem livre, conforme concebido pela França revolucionária, que

---

<sup>15</sup> [...] *la Russie n'a pas moins tiré profit du système capitaliste que l'Amérique ou l'Angleterre; elle y a joué le rôle classique du parlementaire qui fait fortune dans l'opposition. Bref, les régimes jadis opposés par l'ideologie sont maintenant étroitement unis par la technique.*

por sua vocação individual contribui com a construção de uma cidadania coletiva, deixa de existir a partir do momento que a Revolução Industrial promove um chamado determinismo econômico.

Os acontecimentos que marcam a passagem do século XVIII para o século XIX, segundo Bernanos (1970), transformaram o homem, que já foi um “animal religioso”, em um “animal econômico”. Isso significa, nas palavras do próprio escritor, que esse mundo moderno provocou uma profunda mudança na existência material e espiritual do homem.

Dizia-se, outrora, que o homem era um animal religioso. O sistema o definiu de uma vez por todas como um animal econômico, não somente escravo, mas objeto, a matéria quase inerte, irresponsável, do determinismo econômico, e sem esperança de se emancipar disso, visto que ele não conhece nenhum outro motivo certo que o interesse, o lucro. Preso em si mesmo pelo egoísmo, o indivíduo não aparece mais do que como uma quantidade desprezível, submissa à lei dos grandes números; que não se saberia fingir empregá-lo que pelas massas, graças ao conhecimento das leis que o regem. Assim, o progresso não está mais no homem, está na técnica, no aperfeiçoamento dos métodos capazes de permitir uma utilização cada dia mais eficaz do material humano.<sup>16</sup> (BERNANOS, 1970, p. 7-8, tradução nossa).

Essa passagem do homem religioso para o econômico, a reificação e a massificação do homem como força de trabalho, e, sobretudo, a primazia da técnica teriam culminado no Realismo do século XIX, cujos métodos racionais conduzem as operações do mundo moderno. O homem, portanto, não poderia ser concebido senão como parte dessa engrenagem que funciona o sistema. “O que dá a unidade da civilização capitalista, é o espírito que a anima, é o homem que ela criou. É ridículo falar das ditaduras como monstruosidades caídas da lua, ou de um planeta ainda mais distante, no plausível universo democrático”<sup>17</sup> (*Ibidem*, p.9, tradução nossa). A perversidade do sistema, advinda da especulação econômica, é a criação das massas que servem para fornecer “soldados e desempregados”, peças de reposição em grande número, transformados materialmente e espiritualmente, esse homem moderno que, não só autoriza, como tornam possível o surgimento das monstruosidades do totalitarismo.

A tradição de liberdade que o autor atribui à França é inconcebível e indefensável no contexto sistemático do mundo moderno. Segundo Bernanos (1970), a liberdade, além de ser uma premissa para a manutenção da humanidade do homem, é uma vocação sobrenatural, um advento divino. A liberdade civil, ideia sob a qual os revolucionários franceses se uniram, e a

<sup>16</sup> *On a dit parfois de l'homme qu'il était un animal religieux. Le système l'a défini une foi pour toutes un animal économique, non seulement l'esclave mais l'objet, la matière presque inerte, irresponsable, du déterminisme économique, et sans espoir de s'en affranchir, puisqu'il ne connaît d'autre mobile certain que l'intérêt, le profit. Revé à lui-même par l'égoïsme, l'individu n'apparaît plus que comme une quantité négligeable, soumise à la loi des grands nombres; on ne saurait prétendre l'employer que par masses, grâce à la connaissance des lois qui le régissent. Ainsi, le progrès n'est plus dans l'homme, il est dans la technique, dans le perfectionnement des méthodes capables de permettre une utilisation chaque jour plus efficace du matériel humain.*

<sup>17</sup> *Ce qui fait l'unité de la civilisation capitaliste, c'est l'esprit qui l'anime, c'est l'homme qu'elle a formé. Il est ridicule de parler des dictatures comme de monstruosités tombées de l'alune, ou d'une planète plus éloignée encore, dans le plaisible univers démocratique.*

liberdade sobrenatural, advento divino sob o qual está uma tradição de cristandade, perdem-se no mundo moderno, em que o sistema anula a individualidade e incorpora as religiões.

A perda da individualidade do homem no mundo moderno resulta, segundo o autor, na perda da alma. O homem moderno, sob essa concepção, é um homem sem alma, sem motivo e sem desejo. Isso se dá pelas formas de organizações, muitas das quais aparentemente inofensivas. Alguns exemplos que aparecem em *La France contre les robots* desses atos desprezíveis são a coleta de impressões digitais, o imposto sobre o sal e o serviço militar obrigatório. Bernanos (1970) afirma que essas ações de estado são medidas aceitas pelo homem pequeno burguês sem se perguntar o porquê. É a partir daí que se funda a sociedade de controle, cujas requisições são atendidas inconscientemente. Tal postura, ou impostura, resulta em um retrocesso da civilização e, não bastasse isso, na aceitação de atos que sustentam uma natureza autocrática do sistema com uma falsa aparência de diligência. A emergência dos regimes totalitários na Europa é explicada por Bernanos em razão da anulação das liberdades do homem com a falsa sensação de que isso se daria em prol de uma pátria, sendo que a noção de Pátria, diferentemente da de Estado, deveria ser a manutenção dessas liberdades. O mundo moderno submete o homem, sem que este perceba, a uma lei suprema, à qual ele confia sem que se perceba de que, ao fazê-lo, perde sua liberdade.

*La France contre les robots* expõe a visão mais aparente de Bernanos acerca da modernidade. Embora tenha a concisão e a superficialidade de um panfleto, traz um testemunho espontâneo e verdadeiro das aflições do escritor, o que permitirá, também, compreender as relações entre suas obras ficcionais e a experiência do mundo moderno. Há, em seus textos ensaísticos, uma nostalgia do homem francês do passado e sua tradição revolucionária. Para Bernanos (1970), a revolução só seria possível pela fé religiosa no homem, e acredita que, nos momentos iniciais da Revolução Francesa, antes de se desencadear a fase do Terror, teria havido essa comunhão dos homens visando a um bem comum. Servir a essa causa confunde-se com a noção bernanosiana de liberdade, que acredita a liberdade possa ser encontrada pelo servir, e que o servir só se daria por amor. Apesar de notável a concepção cristã de Bernanos, tal acepção moral é, sobretudo, uma clara oposição à servidão perversa do mundo moderno. “Apenas um homem livre é capaz de servir, o serviço é por sua própria natureza um ato voluntário, a homenagem que um homem livre faz de sua liberdade a quem lhe apraz, àquele que ele julga acima de si, àquele que ele ama.”<sup>18</sup> (BERNANOS, 1970, p.25, tradução nossa).

---

<sup>18</sup> *Mais un homme libre seul est capable de servir, le service est par sa nature même un acte volontaire, l'hommage qu'un homme libre fait de sa liberté à qui lui plaît, à ce qu'il juge au-dessus de lui, à ce qu'il aime.*

Os temas da liberdade e da capacidade de renúncia pelo amor estará presente nas tragédias de seus personagens ficcionais. A experiência sobrenatural, a capacidade de se buscar até chegar ao próprio esquecimento, em um total desprendimento de si próprio, será um dos caminhos desses personagens, que só poderá se consumir com a total consagração de uma vida mundana e decadente.

A experiência existencial de seus personagens assemelha-se à dos homens criados pelas guerras, a quem Bernanos (1970) chamará de “homens de consciências deformadas”. Para o autor, após o final da Segunda Guerra, seria impossível pensar em liberdade. Isso se mostra a partir das observações que Bernanos (1970) faz da Primeira Guerra Mundial, da qual participou pelo exército francês. As guerras modernas são incapazes de produzir heróis, uma vez que são atos de Estado, propensas apenas a fornecer um material humano resignado e resistente compreender. A crítica que Bernanos faz a esse homem produto da guerra nasce de sua própria experiência, ao afirmar que a guerra da qual participou não produziu rebeldes, mas, no máximo, aventureiros incapazes de qualquer outra tarefa. Homens dedicados, engajados na necessidade de realizar uma tarefa, mas completamente alheios a um mundo que os renegava (BERNANOS, 1970, p.27).

O sentimento de Bernanos pós-1920 em relação ao homem originário dessa década foi de decepção, e isso, admite o autor, foi o que o levou a dedicar-se à literatura. Pouco tempo depois, em 1926, seria publicado *Sob o Sol de Satã*. É inevitável associar Bernanos à sua religião, mas fica premente em seus textos ensaísticos, e também ficcionais, embora os tópicos religiosos estejam sempre presentes, uma busca pela encarnação desse espírito livre e revolucionário diante de um mundo sem heróis, resignado e privado de experiências significativas, daí a deformidade que ele atribui a esse período, consequência do que ele chamará de tragédia do século XIX, o século das máquinas.

[...] as guerras de outrora, as guerras políticas, as guerras de soldados, formavam heróis e bandidos, a maior parte heróis e bandidos ao mesmo tempo. Mas a guerra moderna, a guerra total, trabalha para o Estado totalitário, ela lhe fornece seu material humano. Ela forma uma nova espécie de homens, abrandados e quebrados pela provação, resignados a não compreender, a não “buscar compreender”, segundo sua palavra célebres, razoáveis e céticos na aparência, mas terrivelmente desconfortáveis nas liberdades da vida civil que eles desaprenderam de uma vez por todas, que eles jamais reaprenderão[...] (BERNANOS, 1970, p.31).

No mundo moderno, esse homem resignado dá lugar às máquinas, na incessante busca pela eficiência e pelo lucro. Àqueles que acreditam que essa nova época é um caminho natural da ciência, Bernanos (1970) afirma que a tragédia do século XIX é o fato de que o homem daquele século ainda não estava preparado para as máquinas. Nesse sentido, ele evita o discurso contra a ciência e contra a razão, uma vez que atribui essa mudança espiritual e material do

homem à velocidade das transformações, isto é, o homem moderno não teve outra opção que não fosse a rendição diante dos acontecimentos acelerados da civilização das máquinas. Para Bernanos, as máquinas não originaram a maldade do homem, mas expandiram seus limites.

É a partir dessas observações em tom exaltado de *La France contre les robots* que se antevê a visão de mundo moderno bernanosiano. Trata-se de um dos seus últimos textos publicados em vida, dezoito anos depois da publicação de seu primeiro romance, em que se destaca a experiência “monstruosa” dessa nova sociedade. Bernanos faz essa crítica mostrando as contradições do mundo, em que a ciência, movida pelo saber, é incorporada pelo sistema, movido pela ganância. Tais percepções se dão a partir de uma forma de expressão religiosa, o que não muda o tema em questão, mas apenas as imagens que são utilizadas para melhor compreender esse mundo. Sob essa perspectiva é que o escritor francês afirma que o homem moderno perdeu sua vida interior, ou seja, sua alma, e que o mundo moderno é um mundo humilhado.

## 2.6. A experiência sobrenatural

A religião, embora seja indissociável da percepção de mundo bernanosiana, configura-se como um meio necessário para encontrar com o universo metafísico e sobrenatural, por isso os tópicos religiosos nas obras de Bernanos, não podem ser desvinculados dos questionamentos profanos, relacionados sobretudo à crítica sobre o mundo moderno. Para pensar a trajetória imaginária de seus personagens, é necessário buscar a constituição de um sentido de vida, que envolve dúvida, incerteza e, principalmente as encruzilhadas da alma. Nesse sentido, perpassar pelas questões religiosas significa propor com maior intensidade a aventura sobrenatural sem perder no horizonte desta análise sua contraposição com o mundo profano.

Não é por acaso que as paróquias que envolvem os romances *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia* estejam consumidas pelo tédio, e os protagonistas das obras, ambos padres, sofram a agonia da fé, por sua decadência em não conseguirem atingir o ideal de santidade. Para definir esse ideal, segundo Bernanos, e também o que seria essa aventura sobrenatural, é inevitável evocar Joana D’Arc, a quem o escritor francês dedicou o ensaio *Joana D’Arc, relapsa e santa* (1929), símbolo supremo desse ideal de cristandade, já perdido no mundo moderno, que supre a fé do autor. Pode-se dizer que a menina Joana D’Arc, queimada aos dezenove anos pela própria igreja que viria a canonizá-la quase quinhentos anos depois, condensa aquilo que Bernanos busca em seus heróis. “O lugar místico da Joana de Bernanos é o mesmo do pároco de Ambricourt: o Jardim das Oliveiras. Esse é o lugar de todos os heróis



cristãos de Bernanos [...]” (BASTAIRE, 2013, p,16). O Jardim das Oliveiras é o espaço da angústia e da agonia, o lugar que precede a crucificação e a morte.

A maneira como Joana D’Arc vive aquele momento simboliza uma conduta já perdida, um momento chave de oposição entre “a igreja institucional e a igreja dos santos”, algo que Bernanos remarca constantemente em sua época, daí a nostalgia e sua inconformidade com o mundo moderno, e, claro, com a igreja institucional desse período, que culmina em resignação e derrota. “A essa meditação sobre a Igreja acrescenta-se uma contemplação da figura de Joana, em que Bernanos reúne três características que lhe são caras: a infância, o heroísmo e a agonia” (*Ibidem*, p.12). Essas características estarão presentes nos romances *Sob o Sol de Satã* e *Diário de pároco de aldeia*, mas a partir de uma experiência decadente, distante do caráter corajoso de Joana D’Arc, coragem que resulta também da ingenuidade de uma criança que ignora as ameaças que a cercam, seja pela inocência, seja pela sua experiência sobrenatural.

Embora o lugar da agonia seja o espaço de ambos os romances, a imagem de Joana, como ideal intangível, opõe-se às imagens dos párocos que sofrem uma agonia sem redenção, um sofrimento esvaziado de qualquer sentido, ou seja, heróis que experimentam uma fé questionada, mas que, ainda assim, expiam a perversidade de uma sociedade derrotada. Sob o viés católico, é possível dizer que “o drama moderno está inteiramente ligado ao drama da Igreja, visto que o declínio espiritual está na fonte de todos nossos males: a crise política, social, econômica [...]” (PICON, 1948), mas é preciso relacionar esse “declínio espiritual” no contexto da sociedade moderna, e isso Bernanos realiza em sua crítica ao mundo moderno, presente em seus textos ensaísticos, mas também em seus romances. Os sacerdotes, longe de incorporarem a pureza e a santidade de uma santa como Joana D’Arc, vivem na contradição, pois lutam contra ao mesmo tempo em que suscitam a mediocridade do mundo moderno. Diferem-se dos santos e aproximam-se de seus paroquianos, o pequeno burguês entediado e decadentista, já que têm a fé colocada em dúvida, e cujos sofrimentos dificilmente são recebidos com a aquiescência dos santos.

Os santos, como todos os homens, conhecem as dificuldades da vida e parece que frequentemente eles sofrem até mesmo mais que o homem médio. No entanto, sua santidade não se encontra nos seus sofrimentos, mas em sua atitude em relação a esses sofrimentos, na sua aceitação dessas dores da vida.<sup>19</sup> (BUSH, 1962, p. 15, tradução nossa).

A experiência do sobrenatural deixa transparecer a insuficiência do discurso humano e se apresenta nas encruzilhadas da trajetória do herói, cujo destino trágico é inevitável, uma vez

---

<sup>19</sup> *Le saints, comme tous les hommes, connaissent les difficultés de la vie et il semble que très souvent ils en souffrent même plus que l’homme moyen. Pourtant leur sainteté ne se trouve pas dans leurs souffrances mais dans leur attitude envers ces souffrances, dans leur acceptation de ces douleurs de la vie.*

que a santidade, no mundo moderno, é intangível. A escolha pelos sacerdotes como heróis implica, necessariamente, em uma valoração da experiência da fé, constituinte de sua existência. Esse é um dos traços que os diferenciam do homem médio, no entanto, sua tragédia é justamente a angústia de não conseguir assumir aquilo que os aproxima da humanidade. Segundo Picon (1948), a experiência do sobrenatural é o centro de cada um dos livros de Bernanos, e a fé, em seus romances, não estaria vinculada a uma adesão incondicional a um fundamento espiritual da realidade, o que o teórico chama de “espiritualismo”, mas a um “sobrenaturalismo”, ou seja, aquilo que transcende a natureza a partir de uma perspectiva puramente racional. O êxito na experiência sobrenatural se dá com o “sentimento de uma presença. Nós não estamos sós – e o absoluto toma a forma do mais fraterno companheiro.” (PICON, 1948, p. 94, tradução nossa). A solidão, para um homem religioso, pressupõe a ausência de Deus, e, por conseguinte, da ausência de si, que culminaria em uma morte trágica. “Contra a tradição de um cristianismo da aquiescência, Bernanos representa, depois de Pascal e Kierkegaard, a tradição de um cristianismo trágico.”<sup>20</sup> (*Ibidem*, p. 93, tradução nossa).

Como se pode notar, a experiência do sobrenatural é indissociável de seu contexto histórico, e a trajetória das personagens bernanosianas mostram que mesmo a tradição religiosa não resiste ao declínio do mundo moderno. Nesse espaço, a especulação teológica suplanta a fé, não mais suficiente para a condução da vida coletiva em direção a uma verdade existencial. É nesse sentido que se pode afirmar que a obra de Bernanos funda-se a partir da dúvida e da crise. Por mais católico que seja, ainda que evoque uma cristandade perdida, e se mostre desejoso de uma nostálgica “igreja dos santos”, e que impetuosamente escreva contra a igreja institucional incorporada à lógica perversa do mundo moderno, Bernanos apresenta em sua obra um mundo sem milagres, doentio e decadente, nos quais a santidade e o sacerdócio estão marcados pelo signo da dúvida, da qual decorre toda sua falência e falibilidade. Seus heróis da ficção, assim como seus companheiros de guerra apresentam-se resignados e sós. No caso dos sacerdotes, tal resignação é ainda mais profunda, visto que a solidão se configura como a ausência de Deus. Não é por acaso, como já dito anteriormente, os heróis sacerdotes de Bernanos são aqueles que vivem mais intensamente a experiência do sobrenatural. (ESTÉVE, 1959). É a partir dessa visão, do homem moderno e sua perda da vida interior, e da experiência sobrenatural, que será feita a aproximação de sua obra com o existencialismo.

---

<sup>20</sup> *Contre la tradition d'un Christianisme de la quietude, Bernanos représente, après Pascal et Kierkegaard, la tradition d'un christianisme tragique.*

## 2.7. As encruzilhadas da alma em Bernanos

A atitude do escritor seria a de um existencialismo cristão – trágico –, não a do sacerdote que traz a verdade e ilumina as vidas com seu exemplo de fé. Não só os personagens santificados de seus romances, como o Padre de Ambricourt – *Diário de um Pároco de Aldeia* – e o Padre Donissan – *Sob o Sol de Satã*, como o próprio Bernanos também carregam o signo da contradição marcado pela dúvida frente ao mistério e a inquietação provocada pela situação do mundo moderno. (LIMA, A.A., 1968)

Inserir a obra de Bernanos na corrente existencialista significa, muito mais do que pretendê-la em uma corrente filosófica, estabelecer um vínculo com o pensamento moderno de questionamento ao imanentismo. Trata-se, pois, de distanciá-la de uma concepção essencialista cristã, ampliando seu poder simbólico ao relacioná-la ao existencialismo ateu. Muito além de um pressuposto idealismo transcendente e espiritualista, a obra bernanosiana funda-se na experiência humana, sobretudo em algumas de suas dimensões mais críticas, como a crise e a angústia de ser. Nesse sentido, busca-se analisar seus personagens, não por um desígnio divino, mas a partir de suas ações frente aos problemas que se revelam ao longo da narrativa.

Para o autor, que iniciou sua carreira literária aos 40 anos, escrever “era a forma da vocação e da evocação e também o instrumento de revolta contra a iniquidade humana que consumia o seu prazer de existir.” (FRANCO, 1968, p.84) Nesse cometimento com a escrita, transparecem em seus romances os três temas que preconizam a orientação deste projeto: o tédio, a santidade e a morte. Do tédio se forma o que se poderia chamar de “encruzilhada das almas” na obra romanesca de Bernanos. Desse ponto originário, tem-se a “experiência existencial fundamental”, que seria a gênese do caos e da ordem, da possibilidade de escolha entre um destino satânico ou divino, e tema recorrente na obra do escritor francês, segundo o qual “todos os pecados capitais juntos danam menos homens do que a Avareza e o Tédio.”<sup>21</sup> (BERNANOS *apud* LIMA, 1968, p.29)

Svendsen (2006) observa que a acédia (acídia, tédio) já foi considerada pela Igreja como o pior dos pecados, uma vez que todos os outros derivariam dela, ideia que se reforça também na obra de Dostoievski<sup>22</sup>. A acédia, enquanto conceito moral, provoca o tédio, estado psicológico, e sua superação se dá por meio da transcendência, uma vez que não se trata de

<sup>21</sup> *Tous les péchés capitaux ensemble damnent moins d'hommes que l'Avarice et l'Ennui.*

<sup>22</sup> “[...] eu sofria, e era um sofrimento verdadeiro, real; sentia ciúmes, ficava fora de mim... E tudo isso por tédio, senhores, tudo por tédio; fui esmagado pela inércia.” (DOSTOIEVSKI, 2011, p.14)  
“Evidentemente, o que não se inventará por puro tédio!” (*Ibidem*, p.19)

“uma questão de ócio, mas de significado.” (*Ibidem*, p.36) A religião é evidentemente uma fonte de sentido, uma alternativa ao mistério, a transcendência para superar o tédio.

Em princípio, a obra de Bernanos se aproxima da concepção de tédio depreendida dos pensamentos de Pascal como ausência de fé (ESTÈVE, 2009). É preciso salientar, contudo, que o tema é um argumento recorrente e incandescente nos romances do escritor francês, uma vez que, além de desencadear os acontecimentos e as reflexões dos personagens, pressupõe uma existência insatisfatória e o aumento do niilismo (SVENDSEN, 2006), configurando, sobretudo nessas obras que evocam a crença religiosa, um conflito irreduzível.

Em *Sob o Sol de Satã*, Germana Malorthy, *Mouchette*, é a personagem que “sabe amar” e nutre em si “a curiosidade do prazer e do risco, a confiança intrépida daqueles que arriscam tudo em um só golpe, afrontam o mundo desconhecido, recomeçam a cada geração a história do velho universo.<sup>23</sup>” (BERNANOS, 2009, p.68) Da paixão impetuosa desencadeada pela jovem *Mouchette*, chega-se à desilusão do desencontro entre a fé e a razão. Deslocada, refugiada em seus desejos, a personagem torna-se sombria, e o tema do tédio, associado à solidão, surge logo no início da trama. “A personagem que ela fingia ser destruía a outra pouco a pouco, e os sonhos que a tinham conduzido caíam um por um, roídos pelo verme invisível: o tédio.<sup>24</sup>” (*Ibidem*, p.94) O encontro com *Mouchette* será um toque de obscuridade na prova de fé do padre Donissan, uma das expiações necessárias em seu caminho para a santidade.

O tema reaparece também na obra *Diário de um Pároco de Aldeia*, acompanhando o padecimento de um jovem padre que se encontra em desassossego, acometido não só pela saúde débil, mas também pelas dúvidas nos desafios da condução espiritual de sua paróquia.

Minha paróquia está devorada pelo tédio, eis a palavra. Como muitas outras paróquias! O tédio as devora sob nosso olhar e não podemos fazer nada. Qualquer dia, talvez, o contágio nos alcançará; nós descobriremos em nós esse câncer. Pode-se viver muito tempo com isso.<sup>25</sup> (BERNANOS, 2009, p.1031, tradução nossa)

O tédio evidencia-se como um problema teológico, como se o homem sem deus fosse nada e tivesse consciência disso, entregando-se a distrações, tal como sugere a concepção de Pascal apontada por Svendsen (2006). Pressupõe-se, além disso, desse estado psicológico, uma ausência de sentido, que torna a vida injustificável e a existência insignificante. Na obra de Bernanos, o tédio é apontado como a origem manifesta da destruição da humanidade (SVENDSEN, 2006).

<sup>23</sup> [...] la curiosité du plaisir et du risque, la confiance intrépide de celles qui jouent toute leur chance en un coup, affrontent un monde inconnu, recommencent à chaque génération l'histoire du vieil univers.

<sup>24</sup> Le personnage qu'elle affectait d'être détruisait l'autre peu à peu, et les rêves qui l'avaient portée tombaient un par un, rongés par le ver invisible: l'ennui.

<sup>25</sup> Ma paroisse est dévorée par l'ennui, voilà le mot. Comme tant d'autres paroisses! L'ennui les dévore sous nos yeux et nous n'y pouvons rien. Quelque jour peut-être la contagion nous gagnera, nous découvrirons en nous ce cancer. On peut vivre très longtemps avec ça.

Ao pensar as alternativas que se oferecem ao tédio, chega-se à segunda e à terceira seções propostas para estudo na obra de Bernanos: a santidade e a morte. A primeira remonta à ideia de uma igreja invisível, visto que a santidade parece ser a alma a partir da qual se estrutura a igreja dogmática. Trata-se, pois, da alternativa da fé, da aceitação do mistério, que não se dá de maneira instituída, mas de forma mais transparente e infantil. A fé é, na verdade, um ato de absoluta simplicidade. Isso não significa, contudo, que não haja sofrimento e expiação, uma vez que a santidade se encontra na atitude de aceitação diante da dor (BUSH, 1962).

Aceitar não é compreender, e os santos em Bernanos não superam a humanidade, mas parecem assumi-la e excedê-la em seus sofrimentos e angústias, tal como Jeanne D’Arc, considerada pelo próprio autor como um signo puro e inocente, completamente alheio da especulação teológica, um alheamento característico de uma ingenuidade original perdida na infância, que pertence ao domínio do sagrado.

Como em Proust, como em todos os escritores da nostalgia... O que se foi está menos próximo da morte do que o que se é: em direção à infância se volta naturalmente aquele a quem a inexorável marcha do tempo desola, como em direção de uma ilusão de uma eternidade imanente.<sup>26</sup> (PICON, 2009, p.31)

A santidade, em Bernanos, é esse contato com o eterno, um afastamento da morte – que não a nega – e é igualmente angustiante. A inocência da infância inspira uma incompreensão diante do sofrimento, e o autor, ao aceitar essa incompreensão “parece se relacionar com os existencialistas e, sobretudo, com Camus, que mostra também uma angústia particular diante do sofrimento humano.<sup>27</sup>” (BUSH, 1962, p.205)

Não há nada de belo na trajetória da santidade. Isso se manifesta na observação de um personagem de *Sob o Sol de Satã*, o escritor Antoine Saint-Marin, um homem de letras e contrário à igreja, que ao buscar conhecer mais sobre a vida do padre Donissan, admite que, assim como tudo no mundo, a santidade “só é bela em cena; o entorno do cenário é podre e feio.<sup>28</sup>” (BERNANOS, 2009, p.300, tradução nossa) A partir da trajetória do herói em seu primeiro romance e em *Diário de um Pároco de Aldeia*, ressaltando os textos críticos sobre o próprio pensamento do escritor, seria possível, portanto, estabelecer uma correlação entre o Bernanos e o existencialismo.

A fé aparece como resistência à condição humana que consome o prazer de existir, sendo, nesse sentido, uma alternativa ao tédio, embora não seja a única. Chega-se, dessa forma,

<sup>26</sup> *Comme chez Proust, comme chez tous les écrivains de la nostalgie... Ce qui fut est moins près de la mort que ce qui est: vers l'enfance se retourne naturellement celui que désole l'inexorable marche du temps, comme vers l'illusion d'une éternité immanente.*

<sup>27</sup> *[...] semble se rapprocher des existentialistes et surtout de Camus qui montre aussi une angoisse particulière devant la souffrance humaine.*

<sup>28</sup> *[...] n'est belle à voir qu'en scène; l'envers du décor est puant et laid.*

a uma segunda alternativa, que será o terceiro eixo temático proposto neste trabalho: a morte. Parte-se, pois, do princípio do vazio existencial, da ausência de sentido que supera a própria existência. Nesse lugar, nem a fé, nem a ciência, nem a dúvida bastam; o tédio desencadeia o esvaziamento do ser. É o fim de um sonho, alegoria proposta no romance *Sob o Sol de Satã*.

Nesse momento, a vida cotidiana o retoma com tanta força, e tão bruscamente, que em um minuto não lhe resta nada, absolutamente nada em seu espírito de um passado contudo tão próximo. Esse brutal apagamento foi, sobretudo, ressentido como uma dolorosa diminuição de seu ser.<sup>29</sup> (BERNANOS, 2009, p.191, tradução nossa)

Despertar, ser apartado da ilusão, rememora Septímio Severo, sob a pena de Bernardo Soares: “Fui tudo; nada vale a pena<sup>30</sup>”. Igualmente, a entediante falta de sentido não pode ser analisada se não se considera a decadência da experiência. Quando o cotidiano se torna carente de experiências comunicáveis, vive-se o princípio de uma realidade entediante que pode ser analisada como um problema central na obra de Bernanos e relevante para compreender a narrativa moderna. A carência na troca de experiências se dá justamente pela decadência de seu valor. (BENJAMIN, 2012)

Frente a um mundo diáfano e sem mistério, carente de sentido e falho em sua transmissão, no qual a existência é drasticamente insatisfatória e o tédio surge como estado substancial, que remonta o ser humano à sua origem, tem-se, além dos vícios, do caos e da violência, uma única possibilidade do novo, que é a própria morte.

O tédio está relacionado à morte, mas essa é uma relação paradoxal, porque o tédio assemelha-se a uma espécie de morte, ao passo que a morte assume a forma do único estado possível – uma ruptura com o tédio. O tédio tem a ver com a finitude e com o nada. É a morte em vida, uma não-vida. Na inumanidade do tédio ganhamos uma perspectiva de nossa própria humanidade. (SVENDSEN, 2006, p.43)

Neste trabalho, busca-se, portanto, compreender Bernanos como um escritor do tédio, aproximando-o, assim, de uma das problemáticas do romance moderno, e dissociando-o relativamente do rótulo de escritor católico. Pensar o tédio como insuficiência de uma existência, a santidade como a infância ainda plena de mistério, e a morte como a experiência do novo, é uma maneira de abordar as obras *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um Pároco de Aldeia* como testemunhos de um artista, capaz de “aproximar de nós tragédias distantes e impregnar os momentos sem Deus com as dimensões do eterno.” (LIMA, 1968, p.17)

Muito além de sua orientação religiosa, Bernanos foi um escritor tempestuoso e inquieto frente ao mundo de sua época. Sua experiência de vida, que passa pela Primeira Guerra, pelo acompanhamento da Guerra Civil na Espanha, e pelo seu exílio no Brasil, onde viveu por seis

<sup>29</sup> *À ce moment, la vie quotidienne le reprit avec tant de force, et si brusquement, qu'une minute il ne resta rien, absolument rien dans son esprit d'un passé pourtant si proche. Ce brutal effacement fut surtout ressenti comme une douloureuse diminution de son être.*

<sup>30</sup> PESSOA, *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 404.

anos e acompanhou a Segunda Guerra na angústia do alheamento, revela-se no existencialismo contraditório de seus personagens, que transitam no tédio entre o caos e a ordem, a encruzilhada da alma que provoca o vazio existencial, que só é interrompido na crença da infância, a inocência da qual se origina a santidade, e na volta à origem, pelo mistério da morte inevitável.

### 3. O EXISTENCIALISMO EM BERNANOS

#### 3.1. Sartre e o existencialismo ateu

Diante das múltiplas definições do existencialismo, destaca-se a concepção ateu de Sartre, que nega uma tradição de síntese metafísica da existência, na qual se inserem as obras de Kierkegaard e Unamuno, mais próximas da concepção de mundo de Bernanos. Apesar disso, alguns aspectos do existencialismo imanentista e niilista de Sartre podem ser aproximados do chamado existencialismo cristão, sobretudo no que diz respeito à crítica do mundo moderno.

Sabe-se que Sartre rompe com os valores religiosos e inaugura um existencialismo concebido como humanismo trágico, do homem diante do nada, sem qualquer possibilidade de aquisição de um sentido divino que seja capaz de se sobrepor ao desespero e ao absurdo da vida. Embora o pensamento essencial de sua obra seja a negação de Deus, visto como a única possibilidade de atribuir sentido à vida, a náusea do homem frente a uma existência ilusória não precisa, necessariamente, ser concebida distante da angústia da tradição existencialista cristã. A ideia aqui, portanto, é aproximar o Nada sartreano ao Deus cristão, de modo a entender que, se o encontro com o primeiro é inevitável, daí a náusea, a oscilação da possibilidade do segundo é tão ou mais angustiante, uma vez que o questionamento da fé, para um homem de fé, assemelha-se ao flerte com o Nada absoluto.

Para compreender o existencialismo ateu, é preciso considerar a crítica que Sartre faz à noção de Deus como criador. Tal pressuposição, a da presença de uma entidade superior que é capaz de criar o homem segundo um determinado conceito, estabelece um determinismo do ser vinculado à sua origem divina. Desse modo, a essência do homem seria anterior à sua existência, o que, para Sartre, eliminaria o princípio do que considera o existencialismo. Essa noção não está vinculada exclusivamente ao cristianismo, mas também às concepções essencialistas que consideram o homem como portador de uma “natureza humana”, ou representante de um conceito que envolve todos os tipos humanos.

O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Ele declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo. É isso também o que se denomina subjetividade, e esse é o termo pelo qual nos criticam. (SARTRE, 2014, p. 19)



A diferença entre o existencialismo ateu e o existencialismo essencialista, que não é próprio apenas de uma matriz religiosa, é nítida, mas não suficiente no que diz respeito à definição do ser. Se do ponto de vista conceitual, essas abordagens parecem ser duas vertentes distintas, quando se fala sobre o ser e o agir do homem, essas diferenças aproximam-se e assemelham-se, sobretudo quando se trabalha com as palavras que se vinculam ao existencialismo, seja de qual natureza for, tais como: angústia, dor, desespero, desamparo, culpa, náusea etc. Considerar o homem como um sujeito que prescreve a humanidade, por cada uma de suas ações e por seu próprio ser, não diminui a carga sobre aquele que traz em sua existência um pressuposto essencial, talvez maior do que sua responsabilidade em, a partir de suas escolhas, ser capaz de determinar as escolhas da humanidade. Para Sartre (2014), a angústia advém do homem “que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira”. (*Ibidem*, p. 21). Tamanha responsabilidade coloca sobre os ombros de cada um o peso da criação de uma essência, o peso da relação com o outro, que está diretamente vinculado à escolha do ser. Crer em um criador, ou mesmo em valores universais que moldam o ser *a priori*, significa abster-se de uma carga existencial, ou ainda mascarar o desconforto de existir, atribuindo essa culpa a uma tradição, como a tradição cristã.

Para salientar ainda mais o pensamento de Sartre, é preciso destacar que o incômodo do existencialista só pode advir da não existência de Deus, uma vez que, a partir da não determinação do homem a uma essência precedente, as possibilidades que se oferecem são ilimitadas, e daí o total desamparo do homem frente à infinitude do nada.

Dostoiévski escreveu: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”. É este o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, conseqüentemente, o homem encontra-se desamparado, pois não encontra nem dentro nem fora de si mesmo uma possibilidade de agarrar-se a algo. Sobretudo, ele não tem mais escusas. Se, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. (*Ibidem*, p. 24)

E essa liberdade, assim como sente Roquentin em *A náusea*, torna a vida um absurdo. É a partir dessa “absurdidade” que Camus (1961) identifica no pensamento existencial de tradição essencialista uma tentativa de resgatar a esperança, muitas vezes desmedida e paradoxal, já que essa busca se daria a partir da inclinação sobre o absurdo, e, na necessidade de encontrar essa esperança, chega-se a um Deus que a destrói (CAMUS, 1961). Sartre (2014), por sua vez, já anula a possibilidade de existência de Deus, estabelecendo uma condição para o existencialista, já que a ausência de uma entidade significativa tornaria impossível qualquer expectativa de encontrar um sentido ou um valor capaz de cancelar a existência. A ausência

de Deus é o grau máximo da liberdade do homem, daí a inclinação sobre o absurdo, a angústia que se coloca ante o nada e sob a responsabilidade de definir a partir de suas escolhas o que seria constituinte e próprio do homem.

É a partir desse viés que Sartre define seu existencialismo como humanismo, sem qualquer relação com o humanismo helenista ou com a pressuposição de condicionantes do homem, mas com a indefinição que conduziria a vida do homem na constituição do ser, em uma edificação que se estrutura sobre o vazio, do qual só se pode ter consciência, sem jamais atingir a possibilidade de ser substância. O homem, tal como a consciência, nada possui de substancial, uma vez que sua existência antecede sua essência. Há apenas aparência do homem, que seria o mesmo que o vazio total (SARTRE, 2015).

Tal concepção evita qualquer tipo de externalização dos problemas, ou de atribuição de condicionantes que interfeririam sobre a constituição do ser. Uma perspectiva distinta corre o risco de entrar no determinismo, destituindo o homem de sua própria humanidade, uma vez que essa se tornaria uma consequência de uma criação sobre-humana, imanentista e essencialista. Deus aparece como uma solução improvável e desumanizante no decurso do ser, entidade criada para receber do homem toda a sua incapacidade de se autogerir, e responsável por justificar a própria incapacidade de o homem atribuir sentido à vida. A fé, nesse sentido, é abrir mão da própria humanidade, isentando-se de incumbência a qual o homem não está preparado que é significar a própria existência.

Deus constitui-se, pois, como um intermediário que impede a revelação do homem. “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 2015, p. 19). Atribuir a um ser transcendental um condicionante para a existência é reconhecer que a consciência não pode ser criada. “Se existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de criação divina. Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela.” (*Ibidem*, p. 37). Daí a impossibilidade de conceber o homem como uma criação, mas apenas como criador, portanto, também como responsável por se abster da criação de sua própria existência ao justificar por meio de uma transcendência as propriedades do ser.

Se as pessoas nos criticam pelas nossas obras romanescas nas quais descrevemos seres moles, fracos, covardes, e algumas vezes, inclusive, nitidamente ruins, não é apenas porque esses seres sejam moles, fracos, covardes ou maus: pois se, como Zola, declarássemos que eles já nasceram assim, devido à influência do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, as pessoas se sentiriam sossegadas e diriam: pois é, somos assim mesmo, e não há nada que se possa fazer. Mas o existencialista, quando descreve um covarde declara que este covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um

cérebro covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas sim porque ele se modelou um covarde por meio de seus atos. (SARTRE, 2015, p. 32).

O existencialismo ateu de Sartre é, sobretudo, uma recusa aos determinismos, seja aquele característico do cientificismo do século XIX, seja aquele que atribui a uma transcendência os traços do temperamento do homem. Não se pode, sob essa perspectiva, falar em temperamento que seja própria de uma ou outra pessoa, mas em atos que constituem esse temperamento. Trata-se, pois, da mesma concepção de que a existência precede a essência. Uma visão diferente desta pressupõe uma abordagem essencialista que exime o ser de sua própria existência, o que não deixa de ser paradoxal. O que parece libertar o homem é, paradoxalmente, sua vinculação a uma entidade criadora. Essa liberdade ilusória é, na verdade, um alheamento da responsabilidade, sendo a liberdade verdadeira, o absurdo de reconhecer-se diante do nada, a náusea frente ao desespero de se descobrir responsável pela constituição coletiva da humanidade.

Ao abordar o suicídio como o “único problema filosófico verdadeiramente sério”, Camus (1961) aproxima-se do sentimento existencialista sartreano, uma vez que desconsidera o suicídio como um fenômeno social, e o situa no âmbito do “pensamento individual”. Desse modo, a escolha entre existir e não existir não poderia passar por uma análise social, mas apenas compreendida a partir do “silêncio do coração” do homem. Buscar explicações históricas, ou ainda, motivações exteriores à decisão, é tentar compreender um fenômeno sob o ponto de vista da sociedade. É mais uma maneira de criar narrativas que teriam levado à morte como solução evasiva, justificando-a, sem, na verdade, compreendê-la. Do mesmo modo, busca-se justificar uma existência, como se isso isentasse o homem da compreensão do que é o ser. O prejuízo do homem começaria no momento em que ele começa a pensar, esse é o momento da solidão maior, tempo em que os sofrimentos individuais e as dúvidas frente ao absurdo da existência são colocados em suspensão. “Matar-se, em um sentido, como no melodrama, é confessar. É confessar que fomos superados pela vida ou que nós não a compreendemos”<sup>31</sup> (CAMUS, 1961, p. 18, tradução nossa). O absurdo frente à existência, a não compreensão do homem acerca da vida o leva a uma explicação que se configura como esperança. A partir do absurdo, cria-se uma transcendência que conduz à ideia de Deus (*Ibidem*). A ausência dessa ideia assemelha-se à postura existencialista de Sartre, já que a consciência do vazio tem por consequência a vivência desse absurdo. Deus, portanto, é uma tentativa de sair desse desconforto existencial, de explicar a origem da angústia e da náusea de viver.

---

<sup>31</sup> *Se tuer, dans un sens, et comme au mélodrame, c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas.*

Ao analisar o mito de Sísifo, Camus (1961) interessa-se pela sua condenação a um trabalho “inútil e sem esperança” (*Ibidem*, p. 161). É preciso destacar que essa punição só lhe é atribuída depois que Sísifo ofende aos deuses, tendo demonstrado durante toda sua vida uma capacidade não só de enganar a morte, mas também de aprisioná-la. O mito oferece mais uma vez uma narrativa de oposição entre um homem admirável, cuja existência é uma ofensa aos deuses. Talvez essa seja a falta de Sísifo, a de ser capaz de, por meio de sua sabedoria, superar e provocar os deuses. Um homem que desperta a inveja dos deuses e, quando não mais supera a morte, acaba condenado ao eterno fracasso. A obrigação de carregar uma pedra para o alto de uma montanha é trágica porque existe a consciência de que ao chegar no topo a pedra cairá e o trabalho deverá ser retomado. Não há como dizer não; a morte é eterna. O que mais chama atenção, no entanto, segundo Camus (1961), é o olhar de Sísifo para a pedra que cai, a mesma pedra que deverá ser erguida novamente em mais um ciclo de esforço em vão.

É durante esse retorno, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que sofre tão próximo das pedras já é pedra em si! Vejo esse homem descer novamente com um passo pesado, mas estável, em direção ao tormento do qual ele não conhecerá o fim. Essa hora, que é como a respiração, e que volta com a mesma certeza de sua infelicidade, essa hora é a aquela da consciência. Em cada um desses instantes, quando deixa o cume e se aprofunda no covil dos deuses, ele é superior ao seu destino. Ele é mais forte que sua rocha.<sup>32</sup> (CAMUS, 1961, p. 163, tradução nossa).

Essa parece ser a consciência trágica da vida. O abandono do homem que supera a crença em seu destino. Não há nada senão o absurdo, e não é por meio da esperança que a existência se significa, mas pela consciência do fracasso, da dor, que é sua própria existência. Camus (1961) ressalta que não haveria condenação caso houvesse esperança de cumprir sua tarefa. O existencialismo, nesse sentido, é a consciência do fracasso, a própria náusea, única condição possível ao homem, a de ser incapaz de superar sua morte. É inevitável não relacionar o pensamento de Camus ao de Sartre. A partir do mito de Sísifo, Camus demonstra a condição trágica da existência. Qualquer perspectiva essencialista, nesse sentido, anularia a gravidade do ser. O homem constitui-se pela sua consciência, e diante de uma existência que não se pode significar sob uma perspectiva essencialista e imanentista, chega-se a uma nova forma de transcendência, que não pressupõe uma entidade criadora, mas um universo intersubjetivo, que se dá pelas ações do homem. O absurdo, dessa forma, dá-se a partir do momento em que o homem se preocupa com a finalidade de sua existência, não com o meio. A consciência desse absurdo é justamente tangível no momento em que o homem se dá conta de um automatismo em suas ações, próprios da vida moderna, ou seja, no momento em que se

---

<sup>32</sup> *C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphé m'intéresse. Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même! Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience.*

questiona, em que se observa. Nesse momento, em meio às ações maquinais, a inevitabilidade de chegar à falta de sentido, é que o homem toma consciência, é que ele se aproxima da superação de Sísifo, e aproxima-se de uma transcendência que não é mais fé, tampouco esperança, mas a consciência de que pertence e constitui a humanidade, e essa consciência é a descoberta de que a vida é irrisória.

A condenação de Sísifo, nesse sentido, é a anulação de qualquer possibilidade de constituição da humanidade. “Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma pedra até o topo de uma montanha [...]. Eles pensaram, com alguma razão, que não havia punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança”<sup>33</sup> (CAMUS, 1961, 161, tradução nossa). Ao enganar a morte pela segunda vez, muito antes de sofrer a sua condenação final, nota-se que Sísifo nutria em si uma paixão profundamente humana e um amor pela vida que o fazia superar os deuses pela inteligência em busca de seu desejo de viver.

Diz-se, ainda, que Sísifo estando próximo à morte quis imprudentemente colocar à prova o amor de sua mulher. Ele lhe ordenou que deixasse seu corpo insepulto no meio da praça pública. Sísifo se reencontrava no inferno. Lá, irritado por uma submissão tão contrária ao amor humano, ele obtém de Plutão a permissão para retornar à terra para castigar sua mulher. Mas, quando, tendo visto novamente a face deste mundo, tendo provado novamente a água e o Sol, as rochas quentes e o mar, ele não queria mais retornar à sombra infernal. Os chamados, as cóleras e os avisos não serviram de nada. Por muitos anos ele viveu diante da curva do golfo, o mar brilhante e os sorrisos da terra. Era necessária uma decisão dos deuses. Mercúrio veio apreender o audacioso pelo pescoço e, removendo-o de suas alegrias, levou-o à força ao inferno onde sua pedra já estava pronta.<sup>34</sup> (CAMUS, 1961, 162, tradução nossa)

Chegar à noção de uma existência irrelevante, longe de facilitar a vida, torna-a ainda mais difícil. É a partir dessa concepção que Camus (1961) constrói sua aproximação acerca do suicídio. A vida, segundo o autor, é vivida, primeiramente, pelo hábito. A morte voluntária, portanto, seria um ato de reconhecimento de que nesse hábito não há nenhuma possibilidade de encontrar qualquer razão para viver. O sofrimento desencadeia-se a partir dessa inutilidade e, sobretudo, da incapacidade de encontrar justificativas que possam significar uma existência. Os hábitos, mesmo que sejam ruins, criam uma familiaridade que viabiliza o ser. No funcionamento maquinal da vida, por mais que não se saiba para que serve a máquina, há uma

<sup>33</sup> *Les dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids. Ils avaient pensé avec quelque raison qu'il n'est pas de punition plus terrible que le travail inutile et sans espoir.*

<sup>34</sup> *On dit encore que Sisyphe étant près de mourir voulut imprudemment éprouver l'amour de sa femme. Il lui ordonna de jeter son corps sans sépulture au milieu de la place publique. Sisyphe se retrouva dans les enfers. Et là, irrité d'une obéissance si contraire à l'amour humain, il obtint de Pluton la permission de retourner sur la terre pour châtier sa femme. Mais quand il eut de nouveau revu le visage de ce monde, goûté l'eau et le soleil, les pierres chaudes et la mer, il ne voulut plus retourner dans l'ombre infernale. Les rappels, les colères et les avertissements n'y firent rien. Bien des années encore, il vécut devant la courbe du golfe, la mer éclatante et les sourires de la terre. Il fallut un arrêt des dieux. Mercure vint saisir l'audacieux au collet et l'ôtant à ses joies, le ramena de force aux enfers où son rocher était tout prêt.*

adesão e uma complementariedade entre as partes que a compõem. O problema surge quando em meio a esse aparato surge o estranhamento; o homem então se exila pela recusa de participar dessa estrutura de significação ilusória. “Um mundo que se pode explicar, mesmo por razões ruins, é um mundo familiar. Mas, ao contrário, em um universo subitamente privado de ilusões e luzes, o homem se sente um estrangeiro.”<sup>35</sup> (CAMUS, 1961, p. 18). O absurdo situa-se no momento em que há essa privação, e o suicídio é apontado como esse direcionamento para o nada, o recuo de um corpo cujo espírito já encontrou a consciência do nada.

Para Sartre (2014), no entanto, essa negação a uma transcendência criadora conduzirá o homem a um “universo da subjetividade humana”, característico do ser, em oposição ao nada. Na negação de uma transcendência essencialista, chega-se a uma outra transcendência, que se poderia aproximar do absurdo de Camus, à qual se entrega o homem na busca por um sentido, que não será encontrado, mas que é constitutivo de sua existência. A condição de existência do homem se estabelecerá na busca pela transcendência, o que não significa o pressuposto de um criador transcendente, “mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista.” (SARTRE, 2014, p. 43-44).

O absurdo em Camus é o sentimento do nada, e o mais importante ao analisar o existencialismo humanista de Sartre é considerar a precedência do ser sobre o nada. De certo modo, a crítica ao existencialismo cristão é a de que uma postura essencialista e imanentista estabelecerá o nada como fundamento do ser. “Se existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio de criação divina. Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela” (SARTRE, 2015, p. 37). Isso se dá pelo fato de o ser fundamentar as condições para o nada, que por sua vez depende do ser para existir. Uma concepção diferente impossibilitaria o entendimento do homem acerca do próprio nada. “Há inclusive para o *Dasein* possibilidade permanente de encontrar-se ‘frente’ ao nada e descobri-lo como fenômeno: é a angústia.” (*Ibidem*, p. 59).

A angústia, tal como outros fenômenos atitudinais que indicam uma compreensão do ser acerca do nada, é a sensação do absurdo, a consciência de que o homem está condenado a não ser. Há uma consonância entre o pensamento de Sartre e o de Kierkegaard no que concerne à definição de angústia, mas não no que se refere à sua origem, uma vez que na obra do pensador dinamarquês, a ausência da fé em um pressuposto criador, ou seja, em uma precedência da

---

<sup>35</sup> *Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger.*

essência sobre a existência, resultaria nessa angústia. No entanto, ambos não veem a angústia como medo, uma vez que o medo se dá em relação ao outro, enquanto a angústia é um fenômeno que se manifesta no próprio ser. “A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele.” (*Ibidem*, p. 73). Nesse sentido, a angústia é um medo de si, um questionamento acerca do próprio ser, um sentimento trágico que nasce no ser e ameaça sua própria existência. Nas palavras de Sartre, a angústia é “a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo.” (SARTRE, 2015, p. 76). É essa angústia que se pretende mostrar manifesta nas personagens de Bernanos, embora, antes, seja necessário introduzir esse conceito a partir do existencialismo cristão, em uma tentativa de, mesmo sob um viés imanentista e essencialista, aproximá-lo do sentimento trágico do absurdo.

### **3.2. Kierkegaard e a tradição existencialista cristã**

A contribuição de Kierkegaard ao existencialismo interrompe-se no âmbito filosófico quando se chega à fé da transcendência cristã como a solução do problema filosófico da angústia. Apesar de pressupor uma concepção imanentista acerca da existência do homem, sua posição é considerada antirracional, uma vez que vincula seu pensamento muito mais a uma crítica ao cristianismo do século XIX do que na constituição de um pensamento existencialista.

Acerca da angústia, Kierkegaard aproxima-se pelo ponto de vista psicológico, visto que estaria associado ao pecado, e tratar o pecado sob qualquer perspectiva racionalista resultaria em deturpações, ou ainda, na impossibilidade de compreender o pecado como algo além de uma leviandade. Sob o viés da psicologia, o pecado adquire uma carga comportamental e séria, uma vez que é visto como algo que existe e demanda uma postura inquiridora, que se assemelha pela angústia às características do pecado. Essa posição do filósofo é, até certo ponto, significativa no que concerne aos tópicos religiosos quando vistos sob uma perspectiva filosófica. Para se aproximar desses tópicos a partir de uma concepção racionalista, é inevitável uma deturpação dos conceitos, já que a análise da fé não pode ser dissociada de uma pressuposição essencialista, e seu questionamento, do mesmo modo, não poderia significar senão uma ruptura com essa pressuposição.

Desse modo, para aceder ao pensamento kierkegaardiano acerca da angústia é necessário tratar do pecado, e este, segundo o filósofo, não poderá ser analisado a partir de uma ciência, mas, sim, ser considerado como uma possibilidade individual, um traço da subjetividade, daí sua aproximação com a psicologia. Além disso, como o pecado pressupõe uma idealidade do indivíduo, de natureza, portanto, dogmática, sua análise torna-se, do mesmo modo, deturpada de um ponto de vista ético, como signo de uma coletividade. O pecado,

portanto, a partir de Kierkegaard é analisado como um traço da subjetividade individual submetido a uma idealidade, da qual se desencadeiam as possibilidades de ação do indivíduo.

O pecado, em Kierkegaard (2013), é visto como a origem da angústia, e a razão da qual desencadeia o que seria fundamental para a existência humana, algo próprio de sua individualidade que participaria da construção de todo o gênero humano. Não falasse acerca, necessariamente, do pecado, tal concepção não se distancia muito da responsabilidade que é atribuída ao homem no existencialismo ateu ao pressupor que este seria responsável pela constituição da essência do ser. As semelhanças, no entanto, encerram-se, por ora, na individualidade, uma vez que o pressuposto kierkegaardiano é de viés essencialista, mas essa perspectiva é, segundo o filósofo, muitas vezes mal interpretada, uma vez que as narrativas que explicam a existência humana não poderiam ser vistas como mito, como algo exterior ao homem, mas como uma concepção dialética acerca de como o pecado passou a fazer parte do ser. Isso significa afirmar, em outras palavras, que não há como compreender o pecado exclusivamente sem reconhecê-lo como uma ação constituinte do ser, ou seja, o pecado não pode ser explicado se desconsiderada a sua origem. É necessário, portanto, compreender a narrativa originária do pecado como algo dissociada da humanidade, atribuída ao mito de Adão, mas compreendê-lo como um produto da própria humanidade. Dessa forma, compreende-se o pecado em uma aceção que vai além de uma visão essencialista do mundo, aproximando-o à responsabilidade existencial de cada indivíduo na construção da humanidade.

Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano. (KIERKEGAARD, 2013, p.30).

O ponto de partida para compreender essa angústia é o pecado originário de Adão, personagem a que se atribui, entre os cristãos, a origem do gênero humano, o que excluiria sua dimensão individual, e, portanto, excluiria também qualquer análise mais profunda acerca do que representa sua individualidade, que acaba anulada na análise exclusiva do mito. Essa concepção eliminaria o que, para Kierkegaard (2013), é fundamental na compreensão dialética desse mito. “Todo o conteúdo [da narrativa de Adão] está concentrado propriamente nesta proposição: *o pecado entrou no mundo por meio de um pecado.*” (*Ibidem*, p. 34). Conceber que havia uma ideia de pecado antes do pecado de Adão, é algo próprio do imanentismo, mas no caso dessa narrativa, a ideia do pecado da mesma maneira que se manifesta no pecado, manifesta-se também no indivíduo após o pecado. “Expressa de maneira bem estrita e correta,



há que dizer que, com o primeiro pecado, a pecaminosidade penetrou em Adão.” (*Ibidem*, p. 35).

A ideia central é considerar Adão não como a origem da culpa, mas como o indivíduo que a tornou possível para o gênero humano. Não fosse o pecado originário, a humanidade seria novamente transformada por algum outro indivíduo que se inclinasse ao proibido. Nesse sentido, “a humanidade prossegue tranquilamente em seu caminho, ao longo do qual nenhum indivíduo começa no mesmo ponto em que o outro começou, enquanto que cada indivíduo começa do começo e, no mesmo instante, está lá onde deveria começar na História.” (*Ibidem*, p. 37).

Kierkegaard (2013) oferece uma espécie de imanentismo posterior, chamando a atenção para o absurdo das análises do mito de Adão que não o consideram como homem, portanto, parte da humanidade, mas como uma falsa abstração que serviria apenas para explicar e justificar os desvios de uma humanidade da qual ele estaria fora. Adão é, pois, liberto do signo da culpa, mas a culpa não é jamais excluída do ser, uma vez que nele se origina e se constitui, interferindo no começo de cada indivíduo.

O que, com frequência, engana e auxilia a desencadear todo tipo de representações imaginárias, é a relação de geração, como se o homem posterior fosse essencialmente diferente do primeiro pela descendência. A descendência é apenas a expressão para a continuidade na história da humanidade, que se move sempre por determinações quantitativas e por isso de nenhum modo é capaz de produzir um indivíduo; pois uma espécie animal jamais produzirá um indivíduo, ainda que se conserve ao longo de milhares e milhares de gerações. Se o segundo homem não tivesse descendido de Adão, seria, não o segundo homem, mas uma repetição vazia, e por isso nem se teria tornado humanidade e tampouco indivíduo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 37).

O que a narrativa de Adão contribui para a concepção existencialista de Kierkegaard é justamente a noção de indivíduo e sua relação com o gênero humano. O pecado original, portanto, não é a origem, mas a manifestação de um traço próprio da humanidade, que é a inocência. A angústia do ser situa-se entre a inocência e a culpa, e o salto que se dá entre um estado e outro passa necessariamente pelo desejo. O que a narrativa do pecado original revela é, de fato, a perda da inocência de Adão, e a única maneira, se considerado do ponto de vista ético, de se perder a inocência é por meio da culpa e, “portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência que o perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado”. (*Ibidem*, p. 38).

Considerando a inocência como ignorância, Kierkegaard (2013) atribui à humanidade o pecado como um caminho natural. Em suma, é pelo mal que o homem chegaria à constituição de sua humanidade; o pecado, portanto, é um traço constitutivo da humanidade. Não é por acaso que se constata uma inclinação pelo pecado, uma vez que se observa, “tanto na experiência

pagã quanto na cristã, que a atração do homem é pelo proibido.” (*Ibidem*, p. 44). Por isso a inocência é o estado fundamental da angústia, é o momento de insciência do ser ante a possibilidade do ser, e a determinação da culpa na qual se constitui a existência humana. O que mostra Kierkegaard (2013) é que as noções de pecado, inocência, angústia e culpa antecedem o dogmatismo religioso, visto que estão presentes nas narrativas que o fundamentam. Do mesmo modo, a crítica à fé, que pressupõe uma entidade criadora na qual reside uma essência que precede a existência, também não se justifica, visto que, conforme na própria concepção da genealogia cristã, o que existe é uma má interpretação das narrativas originárias, excluindo de sua exegese os traços individuais que também transformam e modificam a concepção daquilo que interfere na existência humana.

Kierkegaard (2013) antecipa a crítica à concepção imanentista e essencialista, que tende à exclusão do indivíduo. Para o filósofo dinamarquês, a dimensão individual tem um papel importante na construção do ser. Desse modo, é a partir das escolhas de um indivíduo que a existência humana se constitui, o que significa que mesmo em uma narrativa como a de Adão, conceber o pecado original como algo imanente ao homem seria negar a humanidade de Adão, uma vez que ele introduziria o pecado no mundo. Nota-se, pois, que tal concepção que vem de interpretações agostinianas acerca da narrativa, acaba negando o pecado como ação própria do gênero humano e que, dialeticamente, seria por meio do mal, entrando propriamente na questão religiosa, que o homem adquire a consciência da culpa, e só assim seria capaz de superá-la por meio da fé. É preciso ressaltar ainda que Kierkegaard (2013), embora seja considerado fundador do existencialismo (PADOVANI, 1970), escreve a partir do viés protestante, evitando, assim, um racionalismo excessivo de tradição tomista, ou ainda um essencialismo imanentista de tradição agostiniana. Trata-se, assim, de uma perspectiva que se pode associar também ao existencialismo ateu, pelo menos até se chegar à definição da fé, ou aos meios de se eliminar a angústia, noção que não poderia ser ignorada nem mesmo no contexto do existencialismo ateu ao se analisar o sentimento do absurdo.

A aproximação entre Kierkegaard e Bernanos não é, de nenhuma maneira, arbitrária, embora situem-se em matrizes cristãs distintas. Como se verá mais adiante, a inocência que precede a culpa em muito se assemelha à noção de infância, alternativa ao tédio presente na obra bernanosiana. Do mesmo modo, na defesa por uma igreja dos santos, e reforçando uma forte crítica à igreja institucional, Bernanos ensaia uma santidade que significa, longe de uma transcendência da humanidade, assumir a humanidade. É nesse sentido que, conforme já citado anteriormente, Bernanos insere-se em uma tradição iniciada por Pascal e Kierkegaard de um cristianismo trágico. (PICON, 1948). Essa tradição, presente tanto em Kierkegaard, quanto em

Bernanos, manifesta-se na concepção dialética do mal como o caminho para a transcendência cristã, ou seja, o mal e o pecado como um ato existencial. Do mesmo modo, a ignorância – pode-se dizer, ainda, a inocência, a incompreensão ou a insciência – acerca do sofrimento humano, concebida como angústia, permite aproximar a obra de Bernanos também do existencialismo ateu.

A angústia é consequência da incompreensão, que pode originar-se de diferentes maneiras. Dessa incompreensão vêm as possibilidades que surgem na vida do homem. Kierkegaard (2013) ressalta a angústia advinda da inocência da criança, que se dá “de um modo mais determinado, como uma busca do aventuroso, do monstruoso, do enigmático” (KIERKEGAARD, 2013, p. 46). O sonho infantil, sob essa perspectiva, é um primeiro momento da melancolia, que, para Kierkegaard (*Ibidem*), nada mais é do que uma angústia que já experimentou todas as suas possibilidades. O enigma, que está muito próximo do desconhecido, provoca uma nova angústia quando surge uma proibição. É essa, segundo o filósofo, a angústia que interfere no estado de inocência. Adão, ao ser proibido de comer da árvore do bem e do mal, ignora tal distinção, o que causa a angústia não é o não saber, mas a proibição. “Assim, a inocência foi levada ao seu extremo. Ela está na angústia em relação com o proibido e com o castigo. Ela não é culpada e, não obstante, há uma angústia, como se ela já estivesse perdida.” (*Ibidem*, p. 49).

Muito antes da noção de pecado, há a noção de proibição, mesmo na concepção cristã. O homem não entende o que significa ter ciência acerca do bem e do mal, mas sabe que não deve provar dessa sabedoria. O não dever saber situa-se no tempo anterior ao não saber, daí a tentação de experimentar o desconhecido e, assim, o sentimento de angústia infantil que antecede a ação. Por isso, diante da impossibilidade de conceber o pecado original, não é possível dizer que haja um mito “fundador” do pecado na concepção cristã. Para Kierkegaard (2013), a angústia é própria da possibilidade de ser, e essa possibilidade envolve não só o desconhecido, mas também o proibido e, por conseguinte, o castigo que o sucede. É por essa razão, que a angústia é crescente na medida em que o tempo presente carrega a pecaminosidade acumulada das gerações anteriores, “o indivíduo posterior é, tal como Adão, uma síntese que deve ser suportada pelo espírito; mas é uma síntese derivada e, portanto, a história do gênero humano está posta junto com ela; aqui reside aquele mais ou menos da angústia do indivíduo posterior.” (*Ibidem*, p. 57). Apesar da transcendência na concepção do gênero humano, tal visão em muito se emparelha com o que Sartre desenvolveu posteriormente em seu existencialismo humanista.

Angústia e pecado, nesses termos, pressupõem-se dialeticamente, e são concebidos a partir da inocência do homem, e não necessariamente de uma ciência do mal. É nesses termos que se chega à síntese do pensamento existencialista cristão de Kierkegaard: a de que o pecado é essencial para se chegar à fé. No entanto, embora todos passem por isso, o homem carrega o signo de seu tempo e, nessa trajetória, aprende a partir da experiência do outro, que também constitui o ser. A vida, portanto, é angústia, um estado de inocência que antecede bem e mal, de modo que todos passam por esta experiência: “a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia: por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 161). Trata-se, pois, de uma concepção acerca da experiência de vida próxima daquela explorada por Sartre em *La Nausée* (1938), com a diferença de que o personagem de Antoine Roquentin não vivencia esse estado de inocência, mas uma consciência profunda acerca do seu estado individual de contingência entre o ser e o não ser, e essa consciência é que provocava o conseqüente mal estar de existir, a náusea da qual Roquentin toma consciência: “É então isso a Náusea: esta ofuscante evidência?”<sup>36</sup> (SARTRE, 1968, p. 173, tradução nossa).

O que há de mais elevado para Kierkegaard (2013), no entanto, é a formação pela fé, caminho único para lidar com as possibilidades do ser segundo sua concepção. Como se verá mais adiante, a fé parece aproximar esse pensamento de uma corrente imanentista e essencialista, mas é, sobretudo, uma possibilidade do ser – pode-se dizer, ainda, um substitutivo do absurdo –, e Deus, uma alternativa, nem um pouco acessível, ao nada.

Kierkegaard pensa que a vida é um grave problema a resolver, especialmente por causa do mal e do pecado, ainda que a maioria dos homens não possa, não queira ou não saiba preocupar-se com esse problema. É pois profundamente convencido de que a solução desse problema é possível unicamente através da transcendência cristã. Ele, porém, concebe este ato existencial como mal e pecado: enquanto implicaria afirmação de si mesmo contra Deus. Do pecado surge a angústia, da angústia o desespero e do desespero a fé, e, portanto, a redenção e a salvação mediante a graça divina. (PADOVANI, 1970, p. 486).

A redenção advém, portanto, da pressuposição de uma entidade criadora, da qual adviria a essência do homem. Percebe-se, contudo, a partir da concepção existencialista de Kierkegaard, que a fé não está em uma dimensão tão superficial a ponto de ser tão fácil de anular o desespero. Ao contrário, o limiar da fé, como se verá na obra de Bernanos, está muito próximo da crise da experiência e do sentimento do absurdo. Um impasse ainda maior se dá quando Sartre (2015) reduz o existencialismo cristão a uma mera concepção essencialista, como se os homens de fé não vivenciassem o ceticismo de sua própria fé. O que dizer, portanto, do

---

<sup>36</sup> *C'est donc ç ala Nausée : cette aveuglante évidence ?*

homem que vê ruir sua crença em uma essência que precede a existência? Certamente, esse ser, da plenitude da existência, termina por se lançar no abismo do nada, em uma espécie de suicídio espiritual, decorrente do seu fracasso, tanto na essência, quanto na existência. Antes de avançar sobre a obra de Bernanos, será feita uma aproximação com o pensamento do escritor espanhol Miguel de Unamuno, também existencialista, contemporâneo de Bernanos, e igualmente vinculado à corrente existencialista cristã, mas, diferentemente do protestante Kierkegaard, já dialogando com as questões que envolvem o sacerdócio na Igreja Católica.

### 3.3. Unamuno e o sentimento trágico da vida

A escolha por Miguel de Unamuno em um estudo acerca da obra de Bernanos faz-se necessária em razão da consonância de suas observações acerca da igreja dogmática, além de ambos se circunscreverem no círculo dos intelectuais católicos do início do século XX. Unamuno, romancista e filósofo, apresenta seu pensamento existencialista cristão, principalmente, em sua obra *Do sentimento trágico da vida* (1912), associando o desespero e a angústia do existencialismo do século XIX à concepção da fé católica. A busca pela imortalidade, que caracteriza o sentimento trágico da vida, conforme desenvolvido por Unamuno, já seria o suficiente para estabelecer uma relação com a obra bernanosiana. No entanto, o romance de Unamuno, *São Manuel Bueno, mártir* (1931), publicado cinco anos após o primeiro romance de Bernanos, *Sob o Sol de Satã* (1926), parece confirmar ainda mais a possibilidade de interlocução entre ambos os autores, para além da questão existencialista.

No romance de Unamuno, assim como em Bernanos, o protagonista é um pároco, Dom Manuel, de uma pequena aldeia, responsável por “salvar casamentos desajustados, aproximar filhos indômitos dos pais ou aproximar os pais dos filhos e, sobretudo, consolar os amargurados e entediados, e a todos ajudar a bem morrer” (UNAMUNO, 2014, p.17). É notável o eixo temático similar ao da obra de Bernanos: o padre, a paróquia e o tédio. O que chama a atenção, no entanto, muito além da semelhança no desenvolvimento da narrativa, é que em Unamuno tem-se um padre que não crê. O enredo desenvolve-se em torno da aproximação de Dom Manuel, pároco de uma pequena cidade, e de Lázaro, personagem alheio à fé e às questões da igreja. Traz, ainda, em sua composição, o cenário de uma Espanha controlada por uma igreja enrijecida, contra a qual se alçavam movimentos antirreligiosos e progressistas, que se manifestam pela voz do personagem Lázaro. Dom Manuel é o mártir que faz a ligação entre o descrente e a verdade, sendo esta ignorada pela igreja dogmática. *São Manuel Bueno, mártir* mostra, portanto, duas questões substanciais quando se fala do existencialismo católico, mais

especificamente do que o existencialismo cristão protestante: a primeira é a oposição entre a igreja formal e a igreja dos santos; a segunda é a angústia da suspensão da fé. Quando se analisa o existencialismo católico, especificamente o que está manifesto no início do século XX, seja na obra de Unamuno, seja na obra, como se verá, de Bernanos, é preciso considerar a heterogeneidade do movimento. Não só isso, é preciso considerar que, do mesmo modo que o pecado e a consciência da contingência da vida despertam a angústia, da qual se encontra a redenção por meio da fé, não é razoável aceitar uma concepção que nega a possibilidade da dúvida, mesmo entre os homens de fé. Isso significa que um sacerdote, ou qualquer um que tenha fé na imanência do espírito e na criação do homem, não tem uma relação estável com essa mesma fé. Há, nesse sentido, um abrandamento da fé e a consequente impossibilidade de se entregar ao deslumbramento de uma transcendência, aproximando, dessa forma, o existencialismo cristão ao existencialismo ateu. Em outras palavras, o existencialismo católico está mais próximo da igreja dos santos, enquanto a crítica do existencialismo cristão, preocupa-se mais com a fé institucionalizada.

O padre, em Unamuno, assim como a santidade e os sacerdotes em Bernanos, vivem no limite entre a instituição e a espiritualidade, entre a sustentação de um exemplo de fé e a descrença no isolamento de seu ser. O existencialismo cristão pode ser aproximado do existencialismo ateu porque o que provoca a desolação do ser é justamente a possibilidade de não ser, e ao romper com a possibilidade de imortalidade da alma, rompe-se também com a fé e, por conseguinte, com qualquer perspectiva imanentista ou essencialista. Em outras palavras, o que há sob a atitude existencialista cristã é a possibilidade de não crer; a fé é ilusão, e disso Dom Manuel, na obra de Unamuno, demonstra ter consciência.

Eu estou aqui para fazer viver as almas de meus paroquianos, para fazê-los felizes, para fazer que sonhem ser imortais, e não para matá-los. O que se faz necessário é que vivam saudavelmente, que vivam com unanimidade de sentido, porém com a verdade, com minha verdade não viveriam. Deixe-os viver. E é isso que a Igreja faz: deixa-os viver. Religião verdadeira? Todas as religiões são verdadeiras enquanto fazem viver espiritualmente os povos que a professam, enquanto os consolam por terem nascido para morrer, e para cada povo a religião mais verdadeira é a sua, a que ele fez. E a minha? A minha é me consolar consolando os demais, ainda que o consolo que lhes dou não seja o meu. (UNAMUNO, 2014, p.75-76).

A singularidade do discurso daquele que conduz e reconhece não ser capaz de ser conduzido emana dos fundamentos do existencialismo cristão a que se pretendia alcançar antes de abordar a obra de Bernanos. O sacerdócio, que simplesmente pode ser visto como uma vida de exemplo, privação e fé, mostra-se, na verdade, como uma entrega à resignação de jamais poder ser consolado. É, de certo modo, um sacrifício, uma morte, que oferece aos paroquianos uma possibilidade de ilusão. “Sigamos nos suicidando em nossa obra e em nosso povo, e que este sonhe sua vida como o lago sonha o céu.” (*Ibidem*, p.89).

A morte do pároco e do infiel Lázaro, que se entregou aos serviços paroquiais, é assim descrita pela narradora: “[...] creio de Dom Manuel, que o meu São Manuel e que meu irmão Lázaro morreram crendo não crer no que mais nos interessa, mas sem crer crendo, criam em uma desolação ativa e resignada” (*Ibidem*, p. 126). O tédio, como crise da experiência, a santidade e a descrença relacionam-se com o que o escritor e filósofo espanhol definirá de sentimento trágico da vida, ou como já dito, no anseio pela imortalidade. É desse desejo que nasce a ideia de fé segundo Unamuno. O homem não precisa acreditar em um Deus, mas ele precisa acreditar que acredita em um Deus. A fé, portanto, é fundamental para uma saída do racionalismo exacerbado, e “a razão não nos prova a existência de Deus, mas também não demonstra sua inexistência. Não é a razão, mas a angústia vital, o que leva as pessoas a acreditarem em Deus.” (O’KUNGHUTTONS, 2013, p.13). A fé, segundo Unamuno (2013), é criar aquilo em que se crê. Não há, portanto, nenhuma crítica ao ateísmo, mas o racionalismo, insuficiente para lidar com o problema existencial fundamental, que é, segundo o autor, o tema da imortalidade da alma. A essência do homem “é o conato, o esforço que põe em seguir sendo homem, em não morrer.” (UNAMUNO, 2013, p.23-24).

O existencialismo cristão nasce, nesse sentido, do paradoxo da consciência. Do mesmo modo que Kierkegaard (2013) refaz uma leitura acerca do pecado original, mostrando que a lenda de Adão diz mais sobre o desejo despertado por uma proibição, do que de um desejo pela ciência, Unamuno (2013) discorre sobre como o mal-estar do homem parece, pois, não se associar ao pecado, mas à consciência do pecado. Tal perspectiva, aproximada no desejo pela imortalidade, que só pode advir da consciência, acaba por culminar nas definições de santidade, que implica em um alheamento dessa consciência, e está presente tanto em Unamuno, quanto em Bernanos – há de se considerar, em relação ao autor francês, sua pessoal admiração pela personalidade de Joana D’Arc, a mártir infantil, insciente, alheia, mas, ainda assim, uma afronta à igreja institucionalizada, que pode também qualificar-se como racionalizada.

A fé, longe de uma aceitação de uma essência divina, surge como uma postura antirracional entre os existencialistas católicos, que lutam contra sua consciência e buscam a solução para um problema que também diz respeito aos existencialistas ateus, a mortalidade do homem.

Há algo que, na falta de outro nome, chamaremos o sentimento trágico da vida, que leva toda uma concepção da vida em si e do universo, toda uma filosofia mais ou menos formulada, mais ou menos consciente. E esse sentimento podem tê-lo, e de fato o têm, não apenas os homens individuais, mas povos inteiros. E esse sentimento, mais do que surgir de ideias, as determina, ainda que depois essas ideias reajam sobre ele, corroborando-o. Algumas vezes pode provir de uma doença advéncia, de uma dispepsia, por exemplo, mas outras vezes é constitucional. E não adianta falar, como veremos, de homens sadios e doentes. Além de não haver uma noção normativa da

saúde, ninguém provou que o homem tenha que ser naturalmente alegre. Mais ainda: o homem, pelo fato de ser homem, por ter consciência, já é, em relação ao burro ou a um caranguejo, um animal doente. A consciência é uma doença. (UNAMUNO, 2013, p. 32).

Quando se afirma que a pecaminosidade entrou no homem no ato de pecar (Kierkegaard, 2013), afirma-se que a consciência do pecado surge depois do pecado, e que a história de Adão não é necessariamente a origem do pecado, mas a origem da consciência. A decadência humana está, conforme a lenda, associada à consciência de sua mortalidade, e é a consciência do ser que se torna constitutiva dos outros seres, concepção que está presente tanto em Kierkegaard e Unamuno, quanto no humanismo de Sartre, por mais distintas que sejam suas relações com o transcendente.

A experiência católica destacada por Unamuno (2013) em *Do sentimento trágico da vida* pode ser relacionada com a experiência de fé dos padres na obra de Bernanos, uma vez que extrapola os limites da igreja dogmática. É por esse motivo, também, conforme já abordado anteriormente, que o rótulo “católico”, embora tenha sua importância na sistemática dos estudos literários, é insuficiente para envolver um grupo tão diverso de autores. Falar em existencialismo cristão, ou ainda, em romances católicos, inevitavelmente, reduz a discussão acadêmica acerca de suas obras e opõe perspectivas que poderiam estabelecer um diálogo bastante vivo se colocadas em paralelo. É a partir dessas ideias, da interlocução entre o existencialismo humanista de Sartre, a concepção de pecado e fé de Kierkegaard, e a noção de crença em não crer como uma resposta ao racionalismo, também presente na igreja católica, conforme destacado por Unamuno, que se pretende abordar o existencialismo na obra de Bernanos, a começar, porém, por duas de suas obras satélites, *Joana, relapsa e santa* (1934) e *Diálogo das Carmelitas* (1947).

### **3.4. O cristianismo trágico de Bernanos**

#### **3.4.1. Joana D’Arc**

A figura de Joana D’Arc, como já exposto, tem um papel central na vida de Bernanos no que diz respeito à sua concepção de santidade e no que vem a chamar de igreja dos santos, em oposição à igreja institucionalizada. É essa a figura que conduz o anseio dos padres em seus romances, e é a busca por sua inocência que o levam a experiência da agonia. A figura de Joana D’Arc pode também ser aproximada da figura de Dom Manuel, o padre que não crê, e por não crer, chega à fé. A fé de Joana D’Arc não é a crença em uma verdade, mas a entrega a uma experiência de devaneio.

Ela vive num sonho infantil. Mas, como todos os sonhos das crianças sadias, transbordantes de energia, esse sonho é de ação, não de fuga. Nela fulgura maravilhosamente a centelha entre os dois polos da primeira idade: a visão interior



(as Vozes que ordenam) e a vontade de mudar o mundo (libertar o reino da França). Joana é um exemplo prodigioso daquilo que os sonhos pueris podem realizar quando encontra uma alma fiel e decidida a não se deixar abalar pelo derrotismo absoluto. (BASTAIRE, 2013, p. 12-13).

O que marca a personalidade de Joana D’Arc é justamente sua inconsciência. O devaneio ao qual se entrega é a postura antirracionalista a que se refere Unamuno (2013), e a coragem que marca sua ação advém da inocência infantil. Não se trata, pois, de um caráter pré-definido por uma instituição, que apela a uma verdade ou que sustenta dogmaticamente uma matriz divina para origem da humanidade; Joana D’Arc é, sobretudo, ação, experiência, e na sua entrega ela vive a verdadeira experiência sobrenatural fundamental, uma disposição subjetiva de, ao enfrentar o mistério, tornar-se um exemplo de fé, uma fé inconsciente, fé que não é fé, o crer não credo, oposta à fé da igreja dogmática que a condenou às chamas.

O espaço religioso ocupado por Joana D’Arc é exatamente aquele desejado pelos heróis das obras *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), mas esse anseio está fadado ao fracasso, uma vez que o padre é o símbolo maior do entre-lugar místico situado no intervalo da fé racionalizada pela igreja e da verdadeira experiência da fé, que se daria pela entrega ao devaneio da experiência sobrenatural. Joana D’Arc, diferentemente dos heróis bernanosianos, vive essa experiência e apresenta-se, *relapsa e santa*, às autoridades, como se não pertencesse a esse mundo, ou ainda, como se não reconhecesse a chancela da fé que ela, unicamente, entre aqueles que a julgavam, conseguia experienciar profundamente. Tal personalidade, incompreensível mesmo entre os homens de fé, cuja agonia perpassa as personagens de Bernanos, tem em sua atribuída loucura, e consequente morte, o único caminho para a manutenção de uma ordem da fé, chancelada pela igreja que se sustenta por uma consciência religiosa, muito mais do que por uma experiência da alma.

Pode-se dizer, portanto, que a impossibilidade de se enfrentar a agonia de Joana D’Arc, de entregar-se de maneira tão despojada e ingênua a uma missão ilusória de consequente sofrimento, é, pois, a crise existencial central na obra de Bernanos. *Joana D’Arc, relapsa e santa*, embora não seja a obra de maior alcance – ou fôlego – de Bernanos, é aquela que melhor traduz aquilo que o homem é incapaz de compreender, o sentimento trágico ao qual apenas uma criança seria capaz de se entregar; a experiência do absurdo, a coragem de escutar o nada.

A obra é um panfleto que parte da personalidade de Joana D’Arc para criticar a igreja institucional que a condenou como herege, reconstruindo, ainda que pleno de inclinação afetiva, o seu julgamento. A postura da jovem de vinte anos diante do tribunal eclesiástico é, talvez, o maior dos preceitos acerca da santidade que se pode vislumbrar na obra de Bernanos. Joana D’Arc diante das autoridades está afrontando a morte e, “para salvar a vida, era preciso apenas

que ela abjurasse, que renunciasse a vãos fantasmas, mesmo que isso fosse contra o próprio testemunho de seus sentidos, porque a docilidade sempre vale mais do que a presunção.” (BERNANOS, 2013b, p. 29). A angústia se apresenta não por uma negação da fé, por uma suposta negação de Deus, mas pela negação de sua experiência fantasiosa, e por isso, absurda, pois não poderia naquele momento ser chancelada por uma igreja racionalista. A experiência de Joana D’Arc é desmesurada e tresloucada, daí a completa impossibilidade de encontrar a condescendência no seio do símbolo institucional daquilo que jamais poderia ser institucionalizado. O que se tem no processo contra Joana D’Arc é o racionalismo entediante oficial julgando o desvario infantil que desafia a morte, não há, portanto, qualquer possibilidade de conciliação, uma vez que cada um dos lados pressupõe a negação do outro. Não é por acaso que a canonização de Joana D’Arc se dará meio milênio depois, quando a igreja tenta em vão se reconciliar com os seus princípios.

Bernanos (2013b) define a palavra de Joana D’Arc como uma palavra sagrada, intangível para uma audiência “fedendo a tédio, a inveja, a ódio pedante, a palavra vitória”. A voz de Joana D’Arc é portadora de uma experiência inacessível, de alguém que está vivendo o abismo, o limiar de sua existência, e essa impossibilidade de comunicação é simbolizada pela “palavra infantil, essa palavra de infância eterna, assim como um ramo de rosas arrancado ao coração da noite, encharcado pela última chuva, com seu perfume selvagem! Essa palavra era humana demais para vós, viva demais, ela ofendeu o vosso coração de maneira cruel demais.” (BERNANOS, 2013b, p. 32).

Aquilo que a igreja condena é, pois, seu próprio fundamento, mas, uma vez racionalizada, torna-se sua própria ruína, porque o que parece assustar na santidade de Joana D’Arc é sua humanidade. É sob o signo da jovem santa que Bernanos constrói seus personagens, e não sob uma lenda de um pecado original, ou ainda sob uma teologia sistêmica fadada ao tédio. O decadentismo de seus personagens deixa entrever sua incapacidade de enfrentar a morte como os santos, sua perdição entre o aceitar da experiência sobrenatural e a rigidez de sua fé racionalizada. Eles são incapazes de encontrar a palavra de Joana D’Arc, essa palavra que incendeia a sua própria existência e assombra as verdades da igreja. A experiência dos párocos nos romances de Bernanos situa-se entre a igreja dos santos, que é ruptura, e a necessidade de se manter a solidez da instituição.

Afinal, sempre chega a hora dos santos. *Nossa Igreja é a igreja dos santos.* Quem se aproxima dela com desconfiança só julga enxergar portas fechadas, barreiras e guichês, uma espécie de quartel espiritual. *Mas nossa Igreja é a igreja dos santos.* Para ser santo, que bispo não daria seu anel, sua mitra, sua cruz, que cardeal não daria sua púrpura, que pontífice não daria sua veste branca, seus camareiros, sua guarda

suíça e todo seu poder temporal? Quem não gostaria de ter a força de partir nessa admirável aventura. (BERNANOS, 2013b, p.43).

Essa aventura a que se refere o autor é a própria aventura de Joana D’Arc, a aventura da santidade, única maneira que se tem para sentir “sua carne mortal estremecer com um terror que não é o da morte” (*Ibidem*, p. 43). Aqui, retomando Unamuno (2013), chega-se à complexidade daqueles que creem não crendo. A experiência sobrenatural é um risco que nem todos conseguem correr, e está mais pleno de dúvidas que de certezas, mas é, paradoxalmente, desse desvario que se fundamenta a fé, da qual se teoriza uma teologia que jamais será suficiente para suportar a angústia do nada. A fé, a exemplo de Joana D’Arc, e na obra de Bernanos, tem muito mais de ilusão do que de verdade, mas é a partir dessa ilusão que se torna possível uma experiência verdadeira.

A agonia da jovem santa, de nenhuma maneira, é romanceada. O que se releva em sua personalidade é a atitude diante da morte, mas isso não exclui o sofrimento, tampouco anula o meio que possibilita tal postura, a inocência. Joana D’Arc, aos olhos da razão, não passa de uma “menina descerebrada que só queria fazer o que lhe dava na telha a despeito dos sábios, e cujos supostos milagres não passam de grosseira ilusão” (BERNANOS, 2013b, p.26). O que espanta na personalidade da santa e aproxima os personagens de Bernanos de uma concepção existencialista é a angústia desse sofrimento e, sobretudo, a incapacidade de se atribuir algum sentido a esse sofrimento que não seja, justamente, mera ilusão. O existencialismo cristão, que Hargreaves (1968), ao falar da obra de Bernanos, atribui como “uma atitude do futuro”, parece muito mais vinculado à experiência do absurdo, ou à aceitação de uma ilusão, uma vez que vincula os homens uns aos outros, a exemplo do existencialismo humanista de Sartre. A fé, ou uma verdade dada, ou ainda uma concepção essencialista, ou até mesmo Deus, parecem estar muito mais distantes desses escritores católicos. Nas palavras de Bush (1962), no romance católico bernanosiano, e mesmo no exemplo de Joana D’Arc, o que parece estar em primeiro plano é que “cada indivíduo carrega em si mesmo seus sofrimentos e os sofrimentos de seus ancestrais”<sup>37</sup>. (BUSH, 1962, p.25, tradução nossa). A busca, portanto, não por uma verdade definitiva, ou por uma essência criadora, mas por um vínculo que signifique o limiar entre morte e vida. Assim como o sofrimento de Joana D’Arc traduz esse sentimento existencialista de Bernanos, no texto dramático *Diálogos das Carmelitas* (1947), a condenação à morte volta a aparecer, desta vez, não de uma santa, mas a condenação de dezesseis freiras pelo tribunal revolucionário.

---

<sup>37</sup> [...] chaque individu porte em lui-même ses souffrances et les souffrances de ses ancêtres.

### 3.4.2. A morte das carmelitas

O episódio da condenação de freiras carmelitas à morte pelo tribunal revolucionário, durante o período do terror da Revolução Francesa, acusadas de “terem realizado encontros contrarrevolucionários, mantido correspondências fanáticas e conservado escritos liberticidas” (BERNANOS, 2013a, p.154) é outro momento histórico estudado por Bernanos e transformado em texto teatral para, posteriormente, ser adaptado ao cinema. O interesse por esse momento específico dá-se não só pela insólita execução, que inevitavelmente remonta à Joana D’Arc – embora, no caso das freiras, não tenha sido a própria igreja a realizar a condenação, mas também pelo que representa das freiras carmelitas no âmbito da Igreja Católica. Nessa obra, tem-se, novamente, a oposição entre a santidade e o poder institucionalizado, ainda que representados distintamente. A atitude das freiras, sobretudo a que se depreende das falas da priora, demonstram o mesmo desprendimento da santa nos momentos que antecedem sua condenação. Aqui, novamente, o que parece provocar espanto em Bernanos é que novamente as instituições falham, e, ao tentarem reprimir um poder opositor, acabam criando mártires e reavivando o verdadeiro significado da fé.

“Quando faltam os sacerdotes, multiplicam-se os mártires e assim o equilíbrio da graça é restabelecido” (BERNANOS, 2013a, p.106), sentencia a priora, deixando evidente seu mesmo alheamento em relação à morte. Tal postura só é possível aos santos. A angústia transparece em suas irmãs, que ainda não compreendem o ordenamento, tampouco essa aceitação do absurdo que é a morte. As jovens que ingressam na vida religiosa ainda não compreendem bem o que significa essa entrega, e mesmo quando se recolhem e devotam sua vida a Deus, o motivo que transparece não é, em primeiro plano, sua fé, mas uma negação do mundo. Essa é a primeira morte de uma irmã, a sua incapacidade de viver no mundo, e somente após seu suicídio simbólico, a que se poderá chamar sacrifício, é que a possibilidade de encontro com uma essência criadora deixa transparecer. O incômodo com a vida vem antes de uma possibilidade de fé na imortalidade da alma. Essa noção está presente tanto no devaneio de Joana D’Arc, em sua aventura sobrenatural e “descerebrada”, quanto nos *Diálogos das Carmelitas* pelas palavras de uma jovem freira.

Eu não desprezo o mundo, e não é bem medo que sinto dele; o mundo para mim é como um elemento em que não consigo viver. É, meu pai, não posso suportar fisicamente o seu ruído, a sua agitação; as melhores companhias me esgotam, qualquer movimento na rua me atordoa, e quando acordo de noite, espio com desagrado através das minhas cortinas o rumor dessa grande cidade incansável, que só adormece quando raia o dia. (BERNANOS, 2013a, p.25-26).

O existencialismo em Bernanos advém, nesse sentido, de um desprendimento do mundo; o próximo passo, que é o movimento dos santos, seria o desprendimento de seu próprio

ser. O religioso incapaz de dar esse próximo passo é o que a personagem da priora, na obra de Bernanos, chama de “religioso medíocre”. “[...] acho o estado de uma religiosa medíocre mais deplorável que o de um bandido. O bandido pode se converter, o que para ele será como um novo nascimento. A religiosa medíocre não pode mais nascer, ela já nasceu e já desperdiçou seu nascimento [...]” (*Ibidem*, p. 31). Esse é o limiar no qual se situam os protagonistas das obras de Bernanos, entre a religiosidade medíocre e a santidade, mas a santidade pressupõe o martírio, ou ainda, nas palavras de Unamuno (2013), o acreditar mesmo não acreditando. Nada parece tão próximo dos devaneios da santa Joana D’Arc e da resignação das carmelitas antes de sua condenação à morte, atitude que nem o padre de Ambricourt, *Diário de um pároco de aldeia* (1936), nem o padre Donissan, *Sob o Sol de Satã* (1926), suportam assumir.

O episódio de morte das carmelitas é o ideal de cristandade a que se vincula o autor francês, assim como ao exemplo de Joana D’Arc e sua resignação diante da morte. Trata-se, pois, da busca por um anseio na qual o homem está fadado ao fracasso. O que sustenta a fé, nesses exemplos, não é necessariamente a presença de uma entidade essencial, mas, sim, o desprendimento da vida e a vivência de um devaneio. A aproximação desses exemplos ideais, inspirações de Bernanos, com o padre Dom Manuel, criado por Unamuno, dá-se porque, na obra do filósofo espanhol, o maior exemplo de fé, a figura mais agregadora da Igreja Católica, é justamente aquele que não crê. Esse distanciamento da fé provoca, necessariamente, a admissão de uma responsabilidade sobre a escolha. Não se tem, no abrandamento da fé, a possibilidade de delegar a responsabilidade da ação a uma figura divina. Nesse sentido, a angústia da decisão assume o humanismo que Sartre (2016) atribui ao existencialismo. “E essa espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que ela se explica, além disso, por uma responsabilidade direta em relação aos outros homens envolvidos pela escolha.” (SARTRE, 2016, p. 23).

Quando se fala em martírio, morte e, até mesmo, suicídio, ao se falar em figuras santificadas, não se fala necessariamente de seres próximos de Deus, tampouco em seres que transcendem o humano, mas em figuras que amplificam a experiência do humano, a ponto de elas não poderem mais ser compreendidas a partir de uma perspectiva logocêntrica. A crença ou a descrença, ou mesmo a religiosidade, tais como são compreendidas numa perspectiva pragmática, de uma igreja doutrinante, cujos dogmas orientam o homem naquilo em que acredita em relação ao mundo transcendental, em nada tem a ver com as obras desses existencialistas cristãos, nas quais a dúvida, a incerteza e, até mesmo, a descrença são muito mais latentes do que a doutrina, e mostram muito mais acerca do que pode ser compreendido como religiosidade em oposição a uma religiosidade institucional e redutora. Essas

personagens, criações históricas ou não, exploram mais a humanidade do homem do que uma pretensa vinculação a um mundo divino. Trata-se, nesse sentido, de obras que mostram o fracasso e a angústia do homem em viver a vida.

### 3.4.3. Os padres de Bernanos

Um traço comum das obras escolhidas neste trabalho, *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), é a presença da figura de um padre como personagem central. Ao pensar as outras obras já mencionadas, como *Joana D'Arc, relapsa e santa* (1934) e *Diálogos das carmelitas* (1947), nota-se o cenário eclesiástico, e um protagonismo de figuras ou eventos importantes para a Igreja Católica. No caso de seus dois principais romances, no entanto, há essa proximidade, mas isso não significa, necessariamente, uma consonância com o que se chama aqui de igreja institucional. Pelo contrário, em ambas as obras, o que se nota é uma busca irrealizável desses homens pela igreja dos santos, da qual Joana D'Arc e as freiras executadas pelo tribunal revolucionário seriam alguns dos exemplos. O fato de essa busca ser irrealizável e de esses párocos estarem fadados ao fracasso é o que possibilita essa aproximação de Bernanos do existencialismo, pois vislumbra-se uma posição exageradamente humana e falha, e o trabalho desses párocos em muito assemelha-se à condenação de Sísifo, do qual a consciência de sua atividade é o que torna a existência insuportável. Os padres, portanto, não são nenhum exemplo de fé, mas um exercício de sobrevivência no qual os lampejos de esperança não são suportáveis, e a experiência dos homens da igreja não se difere da experiência de um homem comum, uma vez que no momento em que a fé é colocada em dúvida, o sentido sobrenatural a que o padre se vincula perde toda sua força e o atira na experiência total do absurdo e do desamparo.

#### 3.4.3.1. Padre Donissan

Na primeira obra romanesca de Bernanos, *Sob o Sol de Satã* (1926), tem-se como figura inicial a personagem de Germana, apelidada *Mouchette*, à qual é dedicado todo o prólogo do romance, que, por sua vez, é dividido em três partes. A personagem *Mouchette* viria a inspirar Bernanos a recriar sua história e a publicar um romance dedicado exclusivamente a essa personagem, *A nova história de Mouchette* (1937), tentando fundamentar as bases que justificariam o comportamento irascível e impulsivo que a marcam. Tal personagem é fundamental para se compreender o papel do padre Donissan, que surge como seu contraponto, com a intenção de, pelo encontro ao acaso, que se dá na segunda parte da obra, libertá-la. O que acontece, no entanto, é o suicídio de *Mouchette* e a culpa atribuída ao padre, que será internado

para, posteriormente, já na terceira parte do romance, reaparecer como uma santidade. Embora haja essa transição do homem para a santidade, o motivo de sua santificação não aparece no enredo, e, a partir do momento em que a personagem de Donissan reaparece como santo, no único momento em que sua santidade é posta à prova, ele falha. O que se depreende é que tanto *Mouchette*, quanto o Padre Donissan, sofrem o mesmo mal existencial, embora aquela esteja consumida pela descrença, e este seja um personagem símbolo da igreja. O sofrimento está presente em ambos os personagens e, apesar de estabelecerem uma relação com a existência de maneira diferente, parecem reconstituir a dualidade entre pecado e fé, que, assim como em Kierkegaard (2013), acabam não podendo ser dissociados um do outro. A personagem profana, é a personagem do desejo, aquela que rompe a proibição, nas palavras do autor, como já apresentada anteriormente. Ela é a personagem que sabe amar, símbolo da ousadia e da capacidade de afrontar os “mundos desconhecidos”.

Além de ser a personagem do amor, *Mouchette* é uma criança. O futuro que a espera, no entanto, é o destino trágico. “Às vezes uma pessoa parece ter nascido para uma vida pacífica e no entanto é um destino trágico que a espera. Fato surpreendente e imprevisível... Mas os fatos nada são: o trágico é que lá estava em seu coração.” (*Ibidem*, p. 25). O que esperava *Mouchette*, à parte os fatos, é a tragédia de uma gravidez fora do casamento, a recusa do amante, o natimorto, o encontro com o Padre Donissan e o suicídio. O trágico da personagem é sua perdição no imediatismo do tempo presente, seu desejo que vislumbra a experiência, mas é incapaz de projetar, mesmo que sob a luz de uma fé ilusória, uma possibilidade de crença na vida imortal. Como se verá, *Mouchette* é a personagem que pela experiência perde-se no tédio, tema central da obra bernanosiana, e que mesmo na infância, por meio de sua vivência entre os homens, perde a inocência e acaba condenada pelo próprio amor. O que é preciso ainda ressaltar são as consequências das possibilidades na trajetória da personagem, cujas ações “recomeçam” nas gerações posteriores, noção que é cara tanto ao existencialismo sartreano, que coloca sobre as ações do homem o peso da edificação da humanidade, como também no existencialismo cristão, uma vez que é a partir da descoberta da pecaminosidade que surge a possibilidade da fé, algo, que, no entanto, mesmo após o encontro com o Padre Donissan, não será alcançado no romance.

Germana, ou *Mouchette*, é a manifestação da impossibilidade de se viver o absurdo da vida. De experiência em experiência, de impulso a impulso, sua existência esvazia-se a ponto de se matar. E sua vida é permeada pela morte, uma vez que antes de se matar ela dá à luz seu filho natimorto e assassina o seu amante. Muito além da crise em que vive, a personagem apresenta questionamentos que se aproximam de algumas reflexões de Camus (1961).

Nós nos matamos porque a vida não vale a pena de ser vivida, eis uma verdade indubitável – infecunda, no entanto, já que é um truísmo. Mas esse insulto à existência, essa negação na qual a mergulhamos vem do fato de ela não ter mais sentido? Será que o seu absurdo exige que nós lhe escapemos, pela esperança ou pelo suicídio, eis o que é preciso esclarecer, perseguir e ilustrar, afastando todo o resto<sup>38</sup>. (CAMUS, 1961, p. 21, tradução nossa).

As duas alternativas indicadas por Camus (1961) para sobreviver à própria vida dão-se pela esperança, conseqüente de uma profunda paixão pela vida, ou pela morte. Na obra de Bernanos, há também ambos os caminhos, sendo que o suicídio dos paroquianos terminará por colocar a esperança dos párocos em risco. Esse é o papel de *Mouchette* frente ao Padre Donissan. Ela é a personagem que opta pela morte e desestabiliza a fé do pároco que já era conhecido por sua santidade. A estrutura narrativa de *Sob o Sol de Satã* prenuncia essa trajetória. No prólogo, tem-se a apresentação da personagem de Germana; a primeira parte é dedicada ao Padre Donissan, ainda jovem e promissor padre; e, na segunda e última parte, o pároco surge já conhecido como o Santo de Lumbres, embora essa transformação esteja completamente excluída da narrativa. É justamente o santo, célebre por seus milagres, que terá sua santidade colocada à prova, e após o encontro com *Mouchette*, o caminho do santo acaba fadado ao fracasso, simbolizado pelo milagre que não é realizado ao fim do romance. A esperança fracassa, a fé não supera o absurdo, e nesse embate entre o absurdo e a santidade, o final trágico é, muito mais do que uma confissão de fé, um testemunho de que viver a vida é uma experiência de angústia.

Não é possível pensar as duas personagens, *Mouchette* e o santo, dissociadas, pois ambos respondem à mesma experiência de vida, embora façam escolhas diferentes. O signo satânico, ao qual remete a obra, nada mais é do que a escolha pelo suicídio, que, na obra de Bernanos, é considerado “o ato satânico por excelência”<sup>39</sup>. (PICON, 1948, p. 95, tradução nossa). É preciso ressaltar, contudo, que longe de uma condenação, ou de qualquer perspectiva dogmática, pela tradição existencialista cristã, exposta a partir de Kierkegaard e Unamuno, as ações satânicas estão mais próximas do que se imagina de um destino divino.

Essa aproximação é manifesta entre o Santo de Lumbres e *Mouchette*, visto que o sofrimento e a expiação do primeiro é, significativamente, em razão da jovem suicida. Não é por acaso que o episódio que antecede a segunda parte do livro, a de um padre já santificado, é justamente o suicídio de *Mouchette* e seu rapto pelo padre para realizar o último desejo da jovem, o de morrer na igreja.

<sup>38</sup> *On se tue parce que l'avie ne vaut pas la peine d'être vécue, voilà une vérité sans doute – inféconde cependant parce qu'elle est truisme. Mais est-ce que cette insulte à l'existence, ce démenti où on la plonge vient de ce qu'elle n'a point de sens? Est-ce que son absurdité exige qu'on lui échappe, par l'espoir ou le suicide, voilà ce qu'il faut mettre à jour, poursuivre et illustrer en écartant tout le reste.*

<sup>39</sup> [...] *le suicide est-il l'acte satanique par excellence.*



O desejo da vítima, manifestado publicamente, de ser conduzida à igreja para aí expirar, não devia ser tomado em consideração. Além disso, o pai e o médico que a tratava se opunham a uma tal imprudência, e o que se sabe do passado e da indiferença religiosa de Mll. Malorthy autorizava a crer que, já tendo sido tratada antes de perturbações mentais, a aproximação da morte transtornara-lhe de todo a fraca razão. Que dizer da alteração que se seguiu? Das estranhas palavras pronunciadas pelo infeliz vigário? Que dizer principalmente do verdadeiro rapto cometido por ele, quando, arrancando a doente das mãos paternas, levou-a ensanguentada, agonizante à igreja, providencialmente muito próxima! Tais excessos são, na verdade, anacrônicos, não se justificam! (BERNANOS, 2010, p. 212).

Do mesmo modo que o desejo de Germana é considerado consequência de sua “fraca razão”, a realização desse desejo pelo padre Donissan rende-lhe uma internação para tratamento psiquiátrico até que esse fato fosse esquecido. Nas palavras do Monsenhor: “[...] devemos esperar que algum dia, quando caídos no esquecimento esses fatos lamentáveis, arranjar-lhe-emos na diocese um empregozinho modesto de acordo com suas capacidades.” (*Ibidem*, p. 212). É notável a aproximação de *Mouchette* com o Padre Donissan, e como ambos se encontram no mesmo delírio, que, não obstante, poderia ser visto como o absurdo da própria vida, da qual a jovem em um gesto incontido encontra a morte e o padre de sua ação irrefletida acaba em uma reclusão da qual reaparecerá, na narrativa, já santificado. *Mouchette*, nesse sentido, constitui a ação do santo, que expia seu sofrimento, e acaba condenado. Ao assumir a humanidade da jovem suicida, o Padre Donissan assume uma posição antirracional e sua ação acaba condenada como consequente de um delírio que deveria ser curado. A trajetória em muito se assemelha à de Joana D’Arc, a de uma santidade que não supera o homem, mas que assume sua humanidade, de forma a realizá-la profundamente.

Os santos, como todos os homens, conhecem as dificuldades da vida e parece que frequentemente sofrem mesmo mais que o homem médio. No entanto, sua santidade não se encontra em seu sofrimento, mas em sua atitude em relação a esses sofrimentos, em sua aceitação das dores da vida<sup>40</sup>. (BUSH, 1962, p. 15, tradução nossa).

Apesar dessa aceitação, a incompreensão acerca desses sofrimentos persiste. Essa incompreensão está presente na inocência e o no alheamento de Joana D’Arc – a própria condição infantil frente a um tribunal anacrônico ilustra esse desencontro –, no desejo de *Mouchette*, e também na aceitação do Padre Donissan. Tal atitude frente aos sofrimentos não se dá de maneira equilibrada, já que a loucura situa-se no mesmo nível da santidade.

### 3.4.3.2. Padre de Ambricourt

Em *Diário de um pároco de aldeia* (1936), tem-se como personagem central o padre de Ambricourt, jovem e inexperiente, a quem foi atribuída a responsabilidade de conduzir uma

---

<sup>40</sup> *Les saints, comme tous les hommes, connaissent les difficultés de l’avie et il semble que très souvent ils en souffrent même plus que l’homme moyen. Pourtant leur sainteté ne se trouve pas dans leurs souffrances mais dans leur attitude envers ces souffrances, dans leur acceptation de ces douleurs de la vie.*

pequena paróquia interiorana. Desde o início do romance, percebe-se a angústia do jovem pároco na constatação de uma sociedade em crise, na qual o sentido divino não é o suficiente para satisfazer a condução de seus párocos. A atividade paroquial assemelha-se, portanto, a um exercício cotidiano do nada, insuficiente diante do tédio que consome a vida da comunidade. Conforme já citado anteriormente, as primeiras linhas do diário são dedicadas à constatação de que a paróquia está consumida pelo tédio, e que em breve, a humanidade descobrirá, nas palavras escolhidas pelo autor, “esse câncer”. (BERNANOS, 2011, p.7).

O tema do tédio está presente tanto em *Diário de um pároco de aldeia* quanto em *Sob o Sol de Satã*, mas, especificamente no primeiro, parece desempenhar um papel significativo na narrativa. Pode-se afirmar que Bernanos é um escritor do tédio, que seus romances partem dessa situação de completo desamparo de sentido, que repercute de distintas maneiras em seus personagens, a exemplo do que já foi exposto acerca da personagem de Germana, em *Sob o Sol de Satã*. No que diz respeito ao jovem padre de Ambricourt, do qual não se sabe o nome, mas apenas a origem, o tédio é o tema central sobre o qual o personagem narrador tece suas impressões acerca de sua missão na condução da paróquia. As dificuldades começam com essa constatação, que deixa entrever, além de um problema existencial coletivo, que segundo a prerrogativa cristã é consequente da falta de fé, uma insegurança individual na tarefa à qual o jovem padre se entrega. Essa insegurança resulta, posteriormente, na dúvida de sua própria fé e, assim, em sua própria questão existencial, uma vez que o jovem padre humaniza-se em exagero aproximando-se de seus párocos. Assim como os santos não transcendem a humanidade, mas a assumem, os padres de Bernanos são demasiadamente humanos, e por essa humanidade acabam consumidos.

O desespero dá-se, portanto, pelo tédio de seus párocos, pela incapacidade de superar esse tédio, missão à qual se entrega, e, sobretudo, pela consciência de seu fracasso nessa tarefa. Tal consciência advém, aos moldes de *Sob o Sol de Satã*, a partir de duas outras personagens, cujas presenças na narrativa são fonte de inquietação para o jovem pároco. Trata-se da Condessa e de sua filha, Chantal. A conversa com a Condessa é o ponto crucial do romance, pois é a primeira tentativa de intervenção na conduta de seus paroquianos. O jovem padre tenta conversar com ela a respeito do comportamento de sua filha na catequese. De caráter impetuoso e revoltado, Chantal deixa transparecer sua raiva e tristeza em relação a sua vida familiar, pois o Conde, seu pai, trai a mãe com a sua preceptora. A decadência do padre se inicia quando ele visita a condessa na tentativa de intervir a respeito do comportamento de sua filha. A conversa, longe de ser um aconselhamento, envereda pela descrença da condessa e por sua revolta contra Deus por causa da morte de seu filho, pela indiferença da filha e pelas traições do marido.

Deus era-me indiferente. O senhor me obrigou a convencer-me de que O odeio; de que adiantou isso, imbecil? (BERNANOS, 2011, p.160).  
 [...] se existisse um lugar, neste mundo ou outro, um lugar em que Deus não estivesse (ainda que eu devesse sofrer mil mortes, em cada segundo, eternamente), para ali levaria meu... – não teve coragem de pronunciar o nome do pequenino morto – e diria a Deus: saciai-vos! esmagai-nos! (*Ibidem*, p. 162).

Do mesmo modo que o encontro entre o Santo de Lumbres e a jovem Germana desencadeia a humanização do santo; do encontro entre a Condessa e o Padre D’Ambricourt, tem-se uma humanização do jovem pároco. O significado dessa humanização é o questionamento que o padre passa a fazer acerca de sua própria fé, e das consequências de seus atos nessa tentativa desesperada de se mostrar útil na condução de sua paróquia. A fé do padre começa a deteriorar-se, sobretudo quando a condessa morre na noite do dia em que se encontraram. Essa fé, em nada tem a ver com a fé dos santos, a entrega “inocente” a uma ilusão, mas a fé dogmática da igreja. A essa ideia é que suas ações, na sequência do romance, é que se voltarão, sobretudo na condição de um padre que, além de inexperiente, passa a carregar o fardo da morte e do ódio da família mais influente da aldeia.

Passei as primeiras horas desse terrível dia em um estado vizinho da revolta. Revoltar-se é não compreender, eu não compreendo. Podem-se suportar provas que, à primeira vista, parecem estar acima de nossas forças – quem de nós conhece suas forças? Mas eu me sentia ridículo na desgraça, incapaz de fazer qualquer coisa de útil, um obstáculo para todos. (BERNANOS, 2011, p.167).

O fato de a obra representar um diário dá o tom confessional próprio às incertezas e medos do narrador personagem, nesse sentido, o que se configura no romance é o lado oculto do trabalho do pároco. Muito além do padre, figura institucional, o que se manifesta nas páginas do diário é o homem em dúvidas e em revolta.

É que nenhum raciocínio do mundo poderia provocar a verdadeira tristeza – a tristeza da alma –, provocá-la ou vencê-la, quando ela entrou em nós, Deus sabe por que brecha do ser... Que dizer? Ela não entrou, está dentro de nós. Cada dia me convenço mais de que o que chamamos tristeza, angústia, desespero, como para persuadir-nos de que se trata de certos movimentos da alma, é a própria alma; de que, depois da queda, a condição do homem é tal que nada mais poderia perceber em si, nem fora de si, senão sob a forma da angústia. (*Ibidem*, p.188-189).

O sentimento trágico está presente também no Padre D’Ambricourt, assim como a consciência de que a pecaminosidade é a condição humana. Se em *Sob o Sol de Satã*, tem-se a decadência do santo, em *Diário de um pároco de aldeia*, encontra-se, muito em razão da natureza do diário, o lado descrente do padre, que não só luta contra o tédio em sua paróquia, mas que também é consumido pelo tédio. Assim como o início do romance prenuncia o destino trágico da humanidade, consumida pelo tédio, a ser descoberto como um “câncer”, o jovem pároco descobre-se, ao final do enredo, condenado à morte por um câncer no estômago, negligenciado e ignorado durante toda sua trajetória na paróquia da aldeia. Nada mais metafórico do que a descoberta de um mal visceral dentro de si mesmo.

Câncer... Câncer no estômago... Foi a palavra, antes de tudo, que me impressionou. Esperava outra. Esperava que dissesse: tuberculose. Foi-me necessário um grande esforço de atenção para persuadir-me de que ia morrer de um mal que se observa muito raramente entre as pessoas de minha idade. (*Ibidem*, p.261).

A atitude diante da morte difere, no entanto, dos santos. O jovem pároco, jovem demais para reconhecer esse mal, sofre de algo que os santos não sofrem: a consciência. É dessa atitude que surge o questionamento, a descrença e a conseqüente suspensão da divindade criadora. A aproximação que se pode fazer, portanto, entre o existencialismo ateu e o existencialismo cristão é que, no primeiro, há uma negação do divino, já no segundo, o divino é de tal forma abrandado que do homem se subtrai o sentido da existência. No final, a fé não conforta e o esvanecimento de Deus corresponde ao nada.

Eu continuava no mesmo estado de distração, de ausência. Por mais que me esforce, nunca chegarei a compreender por que espantoso prodígio pude, em tais circunstâncias, esquecer até o nome de Deus. Estava só, inexprimivelmente só, diante da morte, e essa morte era apenas a privação do ser, nada mais. (BERNANOS, 2011, p. 262).

Dessa consciência, desencadeia-se o ato final frente à morte: a reconciliação consigo e com Deus, mas isso não exclui a trajetória de dúvidas, incertezas e angústias confessadas nas páginas do diário. Frente à morte, a entrega ao delírio e a tentativa de se servir dos exemplos das escrituras de enfrentamento da agonia como um ato de amor de nada servem. O que resta é a ignorância, pela qual é possível entregar-se resignado encerrando o conflito da vida. “Tudo está consumado. A espécie de desconfiança que tinha de mim mesmo, de minha pessoa, acaba de dissipar-se, creio que para sempre. Acabou-se a luta. Não a compreendo mais. Estou reconciliado comigo mesmo, com este pobre despojo.” (BERNANOS, 2011, p.283).

Além do existencialismo, seja pelo sentimento trágico da vida, em correlação com a obra de Unamuno, ou pela angústia resultante da ausência da fé, em consonância com a obra de Kierkegaard, ou ainda com a suspensão da postura essencialista e imanentista, com as marcas do existencialismo humanista de Sartre, um outro tema fundamental para se compreender a obra de Bernanos é o tédio. Neste trabalho, o tédio será abordado em uma aproximação com a crise da experiência e com a crítica que Bernanos faz à modernidade. Acredita-se que o existencialismo trágico do autor francês em muito se deve à sua leitura acerca da modernidade.

## 4. O TÉDIO E A CRISE DA MODERNIDADE

### 4.1. A emergência do intelectual católico

Antes de trabalhar a questão que se propõe central na obra de Bernanos, o tédio, é necessário contextualizar de que maneira a abordagem acerca do tema se transforma a partir da chamada renovação católica do século XX, bem como sua relação com a modernidade. A princípio, pode-se pensar que o escritor Bernanos, desde a publicação de seu primeiro romance *Sob o Sol de Satã* (1926), estaria investido em uma missão de atualização da Igreja Católica diante da crise institucional pela qual passou ao final do século XIX.

O catolicismo mostrava-se insuficiente diante da secularização consequente dos movimentos cientificistas e das incertezas pelas quais a Igreja passava ao se aproximar de correntes que evocavam o antissemitismo e a emergência dos regimes fascistas na Europa. Além disso, a laicização do estado relegou a Igreja a um papel secundário na condução da vida política, sobretudo no contexto da França na virada do século XIX para o século XX. Um caso emblemático dessas indefinições que interferiram no destino da Igreja, e também na emergência de intelectuais católicos independentes da instituição, é o episódio conhecido como *l'affaire Dreyfus*. Trata-se da condenação do capitão do exército francês Alfred Dreyfus, acusado de traição e espionagem. A suspeição sobre Dreyfus deveu-se, sobretudo, por sua origem judaica, e, mesmo sem provas suficientes, ele acabou vítima de um processo conduzido de maneira parcial originário do crescente nacionalismo e antissemitismo na França.

O caso Dreyfus dividiu o país entre os *dreyfusards* e os *antidreyfusards*, polarização que significava, em outro âmbito, a oposição entre aqueles que eram republicanos (*dreyfusards*) e monarquistas (*antidreyfusards*). A descoberta da farsa e a impugnação da condenação de Dreyfus significou, na prática, no descrédito dos movimentos monarquistas e, por conseguinte, na crise da Igreja Católica em virtude de sua vinculação a movimentos xenófobos e antissemitas. De acordo com Hervé Serry (2004), a maioria dos escritores da “renovação literária católica” nasceu nos anos 1880 e foram, portanto, testemunhas durante toda sua escolarização das lutas violentas que se viram confrontar a República e a Igreja.”<sup>41</sup> (SERRY, 2004, p. 65, tradução nossa). Para o teórico, o caso Dreyfus é simbólico do que se pode considerar como o período em que o destino a Igreja Católica foi colocado em dúvida em meio a questões políticas e sociais.

---

<sup>41</sup> *La plupart des écrivains de la « renaissance littéraire catholique » sont nés dans les années 1880 et ont donc été témoins durant toute leur scolarité des luttes violentes qui ont vu s'opposer la République et l'Église.*

Percebe-se, nesse contexto, que a igreja institucional se mostrou vinculada a concepções anacrônicas que viriam a culminar nas divergências políticas das grandes guerras do século XX. Antes, porém, o caso Dreyfus serviu para que católicos independentes anteviessem a crise de incerteza não só política, mas também institucional da Igreja. O poder atemporal de condução da vida social a partir de uma moral cristã foi colocado em dúvida a partir das doutrinas positivistas do século XIX e da laicização do Estado. A tomada de posição da Igreja em casos como o da condenação de Dreyfus e sua associação ao retrocesso que significavam os movimentos monarquistas exigiram uma nova postura, que se chamou renovação católica. Do mesmo modo, a instauração do tomismo como orientação doutrinária do catolicismo foi uma resposta diante de um contexto de crise social. Há, portanto, duas dimensões que revelam o paradoxo com o qual a igreja institucional deveria lidar para sua subsistência no contexto do início do século XX. O primeiro é a sua associação a movimentos retrógrados que se mostraram equivocados pela emergência do nacionalismo, antissemitismo e totalitarismo; o segundo é a crise social pela qual passava a Europa nesse período, em virtude da derrocada do positivismo e das ideias antirreligiosas. (SERRY, 2004).

A renovação católica do século XX nasce da confluência entre uma postura antimoderna e, por outro lado, da necessidade de sua renovação. “A instauração autoritária da filosofia de Tomás de Aquino como aparelho do pensamento oficial da Igreja completa esse dispositivo com objetivo de oferecer aos católicos as armas conceituais necessárias para desempenhar o papel de ‘contra-sociedade’”<sup>42</sup> (*Ibidem*, p. 18, tradução nossa). Sob essa concepção, Serry (2004) defende que a “crise modernista” nasce dessas mudanças da igreja institucional, que se propunha por meio do tomismo a limitar o discurso cientificista. Não é por acaso, portanto, que do mesmo modo que o cientificismo se mostrará insuficiente, sobretudo no que concerne aos grandes conflitos políticos, econômicos e sociais no início do século XX, a corrente imanentista de Tomás de Aquino também tende a fracassar na tentativa da Igreja de retomar seu pressuposto protagonismo na condução moral e na manutenção de uma ordem no mundo.

Exemplo dessa preocupação, e com o intuito de arrefecer a dicotomização entre republicanos e monarquistas, é que foi escrita pelo Papa Leão XIII a encíclica de 16 de fevereiro de 1892, *Inter Sollicitudines*, escrita originalmente em francês (*Au milieu des Sollicitudes*), em razão dos conflitos de ordem política e religiosa pelos quais passava a França, uma vez que a

---

<sup>42</sup> *L'instauration autoritaire de la philosophie de Thomas d'Aquin comme appareil de pensée officielle de l'Église complète ce dispositif visant à donner aux catholiques les armes conceptuelles nécessaires pour soutenir le rôle de « contre-société ».*

preferência por determinado regime político significava, necessariamente, a afirmação ou a negação da fé católica.

Diversos governos políticos se sucederam na França no decorrer deste século, cada um com sua forma distintiva: impérios, monarquias, repúblicas. Em se restringindo à teoria, seria possível definir qual é a melhor dessas formas, consideradas nelas mesmas; pode-se afirmar, igualmente, com toda verdade, que cada uma delas é boa, desde que seja conduzida corretamente ao seu fim, isto é, o bem comum, pelo qual a autoridade social é constituída; e, finalmente, é preciso acrescentar, de um ponto de vista relativo, que cada forma de governo pode ser preferível por ser melhor adaptada ao caráter e costumes de uma nação. Nesse sentido especulativo, católicos, como qualquer outro cidadão, são livres para preferir uma forma de governo a outra, justamente em virtude de que nenhuma dessas formas se opõe, por si própria, aos dados da sã razão, nem às máximas da doutrina católica.<sup>43</sup> (LEÃO XIII, 1892, tradução nossa).

A encíclica de Leão XIII versa, ainda, sobre a necessidade de os indivíduos aceitarem as formas desses governos, e de “nada tentarem para derrubar ou modificar sua forma”<sup>44</sup> (*Ibidem*). O fim do século XIX, no que concerne à relação do homem francês com a sua fé, apresenta-se de uma maneira multifacetada e ambígua. Enquanto o Papa conclama a aceitação da República, e o pensamento tomista sobrepõe a verdade teológica sobre a filosófica, vive-se também um período de crise do cientificismo e do positivismo. O recuo da Igreja aproxima-se de uma tentativa de sobrevivência em uma nova ordenação política, que, posteriormente, será chamado de crise da modernidade. Do mesmo modo, a derrocada do positivismo e de ideias antirreligiosas que se consolidaram no final do século XIX provocará um novo retorno à religião. (SERRY, 2004).

É nesse contexto de tensão que surge a figura do intelectual católico, independente da Igreja e crítico à ordem política, capaz de atingir uma aceitação dentro e fora dos círculos católicos. Ainda no século XIX, Serry (2004) defende que o movimento romântico já havia iniciado uma reconciliação e uma modernização do papel da religião na condução das vidas dos cidadãos, sobretudo por sua capacidade de oferecer releituras dos símbolos históricos e dos mitos. A escola romântica teria não só sido influenciada pelas liberdades civis que inspiraram as revoluções burguesas, mas essa liberdade inspiraria também a possibilidade de desenvolver um pensamento “contrarrevolucionário”.

---

<sup>43</sup> *Divers gouvernements politiques se sont succédé en France dans le cours de ce siècle, et chacun avec sa forme distinctive : empires, monarchies, républiques. En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure de ses formes, considérées en elles mêmes ; on peut affirmer également, en toute vérité, que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociales est constituée ; il convient d'ajouter finalement, qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut-être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux moeurs de telle ou telle nation. Dans cet ordre d'idées spéculatif, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison, ni aux maximes de la doctrine chrétienne.*

<sup>44</sup> *Inutile de rappeler que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements et de ne rien tenter pour les renverser ou pour en changer la forme.*

Vista como uma instituição anacrônica aos fins do século XIX, a Igreja Católica se verá atualizada por uma intelectualidade católica e independente. Esses intelectuais se deram a liberdade de se manterem distanciados de qualquer vinculação institucional, do mesmo modo que se tornaram capazes de ler e criticar a vida coletiva, cuja anomia na passagem do século XIX para o século XX demonstrava uma degradação dos valores cristãos. A literatura será um espaço bastante explorado de diferentes maneiras, já que essa intelectualidade, por ser independente, manifestou-se sob perspectivas diversas. O fato, contudo, é que se pode afirmar que, a partir desse período, abriu-se uma nova forma de se considerar a literatura feita por intelectuais católicos. “O ‘renascimento literário católico’ deriva, assim, da confluência de questões políticas e de questões religiosas que se combinam tanto nas incertezas de uma instituição multissecular que vê o mundo alternar em seu prejuízo, quanto nas dúvidas dos clérigos e dos laicos para quem a religião católica é a razão de ser.” (SERRY, 2004, p. 7, tradução nossa).

Segundo Serry (*Ibidem*), a partir dos arranjos que se desenharam entre política e religião ao final do século XIX, houve um comprometimento de jovens intelectuais católicos com o destino da Igreja. O posicionamento desses escritores – e a própria emergência da visão de mundo que eles representam – mostra uma reordenação da religião no contexto do mundo moderno.

Para os jovens postulantes [a intelectuais] que se dedicam por meio de sua obra literária na defesa da Igreja, é possível estabelecer que essa identificação repousa sobre um sentimento vivido do declínio do mundo. O fim dos notáveis, as transformações econômicas e o novo saber que elas atribuem, a meritocracia escolar e a ascensão de minorias religiosas alimentam a percepção de uma “morte social” anunciada e dão uma real eficiência a um discurso de “renascimento”<sup>45</sup>. (SERRY, 2004, p. 10, tradução nossa).

É nesse sentido que esses escritores optam por, individualmente, tentar resgatar os valores da cristandade. A proposta que norteia suas ações, muito além do que pode se considerar uma vocação religiosa e literária, parece se amparar na sensação de decadência de ordem espiritual, que, por sua vez, culmina na degradação institucional da Igreja Católica e na emergência de outros regimes simbólicos que se revelam mais convenientes no contexto político e social do início do século XX. “A vocação sacerdotal deve ‘aparecer como um movimento interior e como um ato de absoluta liberdade’. Com efeito, ‘surge do padre como

---

<sup>45</sup> *Pour le jeunes prétendants qui s’investissent pour le biais de leur oeuvre littéraire dans la défense de l’Église, on peut établir que cette identification repose sur un sentiment individuellement vécu du déclin du monde. La fin des notables, les transformations économiques et le savoir nouveau qu’elles supposent, la méritocratie scolaire et la montée des minorités religieuses alimentent la perception d’une « mort sociale » annoncé et donnent une réelle efficacité à un discours de « renaissance ».*



do artista: uma vocação ‘interessada’ ou ‘forçada’ não é mais, no limite, uma vocação’<sup>46</sup>”.

(*Ibidem*, p. 11).

A liberdade é, portanto, o chamado vocacional desses jovens escritores que se entregam a um ofício em resposta ao sentimento de desterro provocado pelo mundo moderno. Esse sentimento acaba por desencadear certa independência da Igreja, que resulta na licença a que se atribuem para criticar a própria instituição, sendo reconhecidos, por isso, também pelos intelectuais laicos.

#### **4.2. *Sacré-Coeur*: berço da renovação católica**

Símbolo desse período multifacetado que envolve a relação Igreja e Estado na França republicana de final de século XIX, a Basílica do *Sacré-Coeur* traz em sua fundação uma síntese simbólica do que representou o declínio e a renovação da cristandade no contexto da era moderna. Em *Paris, capital da modernidade* (2015), David Harvey apresenta as transformações pelas quais a capital francesa passou entre os anos de 1848 e 1871. O recorte feito pelo teórico marxista circunscreve como decisivo o processo pelo qual passou Paris na compreensão do que se habituou chamar modernidade. A relação do Estado com a religião, durante esse período, traduz-se na idealização, em 1872, da construção da basílica e no próprio culto ao Sagrado Coração de Jesus.

A reflexão que conduz Harvey (2015) em sua investigação demonstra que, mesmo após as revoluções burguesas de 1848 que findaram de vez com a monarquia francesa e instituíram a Segunda República, com o desenvolvimento industrial, com o processo de modernização, com as tensões sociais e a Comuna de Paris, em 1871, e com a separação entre Igreja e Estado, ainda assim foi edificada, em um ponto alto, quase onipresente, que se impõe no horizonte da capital da modernidade, uma basílica símbolo do culto da França do Antigo Regime. Tal fenômeno se mostra de maneira incisiva como um exemplo da ambiguidade desse novo período, em que as tensões parecem flutuar nos conflitos entre religião e política, mas que traduz, sobretudo, o sentimento de incompletude que domina a crise da modernidade.

Não se chega a esse sentimento, contudo, de uma maneira abrupta. Harvey (2015) defende uma visão marxista de que “nenhuma ordem social pode conseguir mudanças que já não estejam latentes dentro de sua condição existente.” (HARVEY, 2015, p.11). Isso se mostra nos eventos históricos que estabelecem Paris no século XIX, cidade de múltiplas revoluções, embora essas revoluções tenham eventualmente significado, pelo menos por duas vezes, sob a

---

<sup>46</sup> SUAUD apud SERRY, 2004, p. 11.

égide dos impérios, o ressurgimento de formas retrógradas de governo. O processo de modernização é, portanto, flutuante, daí a impossibilidade de se falar em ruptura e a preferência em se utilizar o termo “modernização”.

Na literatura isso se revela tanto em Flaubert, quanto em Baudelaire, cujas obras traduzem a modernidade na língua francesa. Embora Balzac tenha sido o pioneiro na exploração da vida burguesa, sobretudo durante o seu florescimento, é em Flaubert e Baudelaire que as contradições dessa nova sociedade, entre os devaneios do romantismo tradicional e a exiguidade da vida burguesa, aparecem com mais ânimo. Harvey (2015) relembra que Flaubert, enquanto vinculou seu trabalho aos tópicos do romantismo, produziu “uma literatura péssima”.

*Madame Bovary*, quando publicado, foi (e ainda é) amplamente aclamado como a primeira sensação literária importante e obra-prima da cultura do Segundo Império. É, inclusive, por vezes descrito como o primeiro grande romance modernista na língua francesa. Seja como for, Flaubert só se revelou depois que o romantismo e o utopismo foram eliminados, em 1848. Emma Bovary comete suicídio, vítima de ilusões românticas banais, exatamente da mesma maneira que os românticos revolucionários de 1848 – na opinião de Flaubert – cometeram suicídio nas barricadas (de maneira estúpida, como ele descreveria em *A educação sentimental*). (HARVEY, 2015, p. 27-29).

Baudelaire, por outro lado, oscila entre a necessidade de ruptura com a tradição e a abertura que se propõe a partir das revoluções de 1848. A iconoclastia das revoltas burguesas parece não ser suficiente para sua aspiração de explorar a poesia e as narrativas da vida burguesa, uma vez que a ruptura significaria, por si só, na subtração da dimensão poética da modernidade. Segundo Harvey (*Ibidem*), diante da desilusão entre a ordem burguesa e o esgotamento do romantismo, Baudelaire tentaria buscar uma possível harmonia entre a tradição e a ruptura.

Mas essa aliança não iria ocorrer. Afinal, como os artistas podiam descrever o heroísmo naquelas “existências flutuantes”, desalojadas, de maneira não ofensiva à burguesia? Baudelaire ficaria dilacerado pelo resto da vida entre as posturas do *flâneur* e do dândi; por um lado, um *voyeur* desengajado e cínico, por outro, o homem do povo que entra com paixão na vida de seus personagens. (HARVEY, 2015, p.29).

A instabilidade pela qual passaram Flaubert e Baudelaire, entre as transformações de 1848 representam, em certa medida, a angústia diante da impossibilidade de se estabelecer um sistema em razão da multiplicidade de interesses que envolvem Paris no século XIX. Não por acaso, a Segunda República terá curta duração, uma vez que foi marcada pela instabilidade e pelas tensões sociais. Apenas quatro anos após esse rompante revolucionário, inaugura-se um novo período imperial sob a tutela de Napoleão III, que se verá imbuído na tarefa de modernização da França. É notável, pois, a inviabilidade de se atribuir a algum dos grandes momentos históricos do século XIX algum rótulo determinante de ruptura, uma vez que as idas e vindas dos sistemas políticos, bem como as tensões sociais, mostram a insuficiência e a flutuação que representam a vida moderna.

A edificação da Basílica do *Sacré-Coeur* em meio a esse cenário de tensões políticas e sociais corrobora com essa visão acerca da modernidade como um período não de ruptura, mas de flutuações no que diz respeito à relação do homem com sua própria existência e com as novas formas de organização social. Embora tenha sido relegada a um plano secundário, e ainda tenha flertado com o retrocesso do fascismo e do antissemitismo, foi em meio a Terceira República que a Igreja Católica deu forma à basílica, que é, ainda hoje, um dos pontos marcantes do culto ao Sagrado Coração de Jesus e destino de peregrinações. Há de se ressaltar que a segunda metade do século XIX em Paris – do Segundo Império a Terceira República, lembrando também o interstício da Comuna de Paris – foi a época de reordenação urbana de uma Paris moderna, positivista, de amplos bulevares, galerias, consolidada como centro das grandes feiras e exposições científicas universais.

A presença da Igreja, embora enfraquecida politicamente, mas jamais insignificante, traz, em certa medida, uma resistência da tradição às mudanças de paradigmas da sociedade. Alvo de críticas, sobretudo pelas correntes materialistas, é inegável que no âmbito institucional houve inúmeras falhas em sua tentativa de sobrevivência diante das mudanças do século XIX. O que, contudo, tampouco se pode negar, é que sua manutenção acaba por se apresentar como uma necessidade contra a completa ruptura, isto é, a religião, por mais que se envolva com a transcendência, não deixa de significar a possibilidade de manutenção de uma base sólida em tempos de incertezas de transformações. Os mesmos processos que a relegaram a uma situação secundária em sua relação com o Estado, e por conseguinte, em sua situação como referência na condução da vida coletiva, acabaram por provocar, diante de um tempo diáfano e inconstante, a razão para sua permanente manutenção junto ao poder. É também por isso que a modernidade aparece como um período de indefinições e de contradições, algo sentido também por Baudelaire após sua participação nas barricadas em 1848.

Há uma contradição na percepção de modernidade de Baudelaire depois da experiência amarga da destruição criativa das barricadas e do saque do Palácio das Tulherias, em 1848. A tradição tem de ser derrubada, violentamente, se necessário para lidar com o presente e criar o futuro. Mas a perda da tradição arranca as “âncoras do nosso entendimento e nos deixa à deriva, impotentes. Por isso, escreveu ele em 1860, o objetivo dos artistas deve ser entender o moderno como “o transitório, o efêmero, o contingente” em relação àquela outra metade da arte que lida com “o eterno imutável”. O medo, diz ele em uma passagem que faz eco ao dilema de Flaubert, é “de não agir com suficiente rapidez, de deixar o fantasma escapar antes que sua síntese tenha sido extraída e captada”. Mas toda essa pressa deixa atrás de si uma grande quantidade de destroço humano. Os “milhares de existências flutuantes” não podem ser ignorados. (HARVEY, 2015, p. 30).

Bernanos pode ser considerado como uma dessas existências flutuantes, sobretudo no que diz respeito à recusa da vida moderna, explorando sua dimensão existencial em seus romances. Além disso, é possível fazer um paralelo entre o que se considera uma “existência

flutuante” à individualidade destacada por Benjamin (1989) sobre o *flâneur*, incorporado, neste caso, pela personalidade de Baudelaire. Em *Paris do Segundo Império*, Benjamin (*Ibidem*) diferencia Victor Hugo de Baudelaire a partir da maneira como lidavam com a massa dos grandes centros urbanos e a individualidade daqueles que fazem parte dessa massa. Hugo seria um representante da coletividade, Baudelaire, por sua vez, saberia diferenciar a individualidade que se manifesta alheia à a coletividade. “No momento em que Victor Hugo festeja a massa como a heroína numa epopeia moderna, Baudelaire espreita um refúgio para o herói na massa da cidade grande. Como *citoyen*, Hugo se transplanta para a multidão; como herói, Baudelaire se afasta.” (BENJAMIN, 1989, p.62).

A figura do *flâneur* é a manifestação da individualidade livre do modo de organização da vida moderna. Trata-se, pois, de uma imagem de um homem que se perde na recusa da vida burguesa, e adota a perambulação desinteressada – em uma sociedade que parece condenar o ócio – uma maneira de exercer “a consciência da fragilidade dessa existência”. (*Ibidem*, p.70). Do mesmo modo que pela *flânerie*, descobrem-se os fragmentos da história que compõem uma cidade em constante transformação, sem tempo para recolher seus vestígios ou para oferecer-lhes uma memória em resistência à forja do aço e da técnica, o catolicismo – seja por seus representantes intelectuais independentes, como Bernanos, seja pela própria instituição – parece também tentar sobreviver, guardadas as devidas proporções, da mesma maneira como a imagem do saltimbanco descrita por Baudelaire (1989) e retomada por Harvey (2015). Em meio ao que Baudelaire chama de “jubileu popular”, na efervescência dos desfiles e das solenidades festivas, o poeta destaca a imagem de um saltimbanco, que incorpora, nas palavras do próprio poeta, o sentimento de uma geração que é inevitável tanto para o homem comum (*l’homme du monde lui-même*), quanto para o homem ocupado de trabalhos espirituais (*l’homme occupé de travaux spirituels*). Esse sentimento está no olhar do saltimbanco em meio à multidão, observado em um desses momentos de *flânerie*.

E, ao me voltar, obcecado por aquela visão, eu busquei analisar minha dor repentina, e eu me disse: acabo de ver a imagem de um velho homem de letras que sobreviveu à geração da qual ele foi um brilhante animador; do velho poeta sem amigos, sem família, sem filhos, degradado pela miséria e pela ingratidão pública, na barraca em que o mundo esquecido não quer mais entrar!<sup>47</sup> (BAUDELAIRE, 1989, p.188, tradução nossa).

O saltimbanco é uma fantasmagoria de um tempo que se esvaiu. Um fragmento de uma época e recusada naquele tempo, uma memória que não se deseja preservar. Apenas o olhar

---

<sup>47</sup> *Et, m’en retournant, obsédé par cette vision, je cherchai à analyser ma soudaine douleur, et je me dis : Je viens de voir l’image du vieil homme de lettres qui a survécu à la génération dont il fut le brillant amuseur ; du vieux poète sans amis, sans famille, sans enfants, dégradé par sa misère et par l’ingratitude publique, et dans la baraque de qui le monde oublieux ne veut plus entrer !*

desinteressado do poeta é capaz de resgatar essa presença; é o ócio que abre espaço para a dor em meio à multidão. Essa imagem sobrevivente é também o destino que os homens “ocupados de trabalhos espirituais” querem evitar. Nesse sentido, assim como o gênio escritor que deixa de existir, como a poesia em meio a técnica se marginaliza e se estigmatiza como ofício maldito, os intelectuais católicos, como Bernanos, buscam a preservação de uma memória que a modernidade não deseja mais, e isso se mostra na própria figura dos santos e dos padres em seus romances.

Esse processo pelo qual passa vida moderna em Paris durante o Segundo Império, regido por Napoleão III, é também sentido pela ala conservadora da Igreja Católica que mantinha vivo o culto ao Sagrado Coração de Jesus, difundido por Santa Margarida Maria no século XVII. A oposição entre religião e república já se prenunciava mesmo sob o regime monárquico iniciado em 1852, uma vez que o materialismo e as rápidas transformações industriais já afetavam a relação do homem com a dimensão sagrada de sua vida.

Do ponto de vista dos católicos conservadores, essa mudança ameaçava muito do sagrado na vida francesa, pois trazia consigo o materialismo crasso e cruel, a cultura burguesa ostentosa e moralmente decadente e o aumento das tensões de classe. O culto do Sagrado Coração agora reunia sob sua bandeira não só dos devotos atraídos por temperamento ou circunstância à imagem de um Cristo suave e clemente, ou os que sonhavam com a restauração da ordem política do passado recente. Também recorriam a ele todos aqueles que se sentiam ameaçados pelos valores materialistas da nova ordem social, em que o dinheiro havia se tornado o Santo Graal, em que o papado do capital financeiro punha a autoridade do papa em xeque e a riqueza ameaçava suplantar Deus como o principal objeto de adoração. (HARVEY, 2015, p.415).

O sentimento decadentista da França materialista, sob um viés religioso, significou o arrependimento pelo fim de uma ordenação religiosa da vida coletiva, perdida pelas novas transformações econômicas e tensões sociais do Segundo Império. Com a derrota da França durante a Guerra Franco-Prussiana, e a consequente instauração da Terceira República, esse sentimento ficou ainda mais presente entre os conservadores. O arrependimento é a marca do catolicismo francês frente à modernidade. Se o cientificismo positivista da segunda metade do século XIX simbolizou o fim do utopismo romântico; para os católicos, essa orientação materialista simbolizava a perda da alma e a consequente negação de Deus. O arrependimento, nesse sentido, é o sentimento antimoderno que repercute entre os fiéis adoradores do culto ao Sagrado Coração de Jesus, que, paradoxalmente, acaba por se fortalecer no momento em que a Igreja, no século XIX, perdeu seu maior protagonismo.

A construção da basílica em uma atmosfera de tensões e de críticas sociais, sobretudo após um longo período de opulência da burguesia parisiense, que se sentia ameaçada após a desaceleração da economia na década de 1860, foi possível, em certa medida, pelo sentido compartilhado do arrependimento. Não havia o apoio dos católicos do resto do país para a

construção de “mais outro monumento”, e Paris já simbolizava o paradoxo do progresso material acompanhado da decadência moral.

O movimento em prol da construção da basílica teve como principal iniciador Alexandre Legentil, empresário que fez um juramento prometendo construir um monumento dedicado ao Sagrado Coração de Jesus, tendo como condicionantes a salvação da França e de Paris diante da invasão prussiana, e a libertação do Papa Pio IX, durante o processo de unificação da Itália. Embora tivesse o apoio do papa, a resistência em aceitar mais uma obra dispendiosa na capital francesa ainda era significativa, por isso foi iniciada uma campanha para apresentar argumentos que justificassem essa construção, e um dos principais expedientes utilizados na campanha foi o arrependimento.

Assim, em 19 de março [de 1871] surgiu um panfleto que pontuava de forma relativamente extensa os argumentos para o juramento. O espírito da obra tinha de ser nacional, declaravam os autores, porque o povo francês devia fazer reparações nacionais por crimes que eram nacionais. Eles também confirmavam a intenção de construir o monumento em Paris. Diante da objeção de que a cidade não precisava de mais ornamentações, replicaram: “Se Paris fosse reduzida a cinzas, ainda assim desejaríamos reconhecer nossos crimes nacionais e proclamar a justiça de Deus em suas ruínas”. (HARVEY, 2015, p.420).

O panfleto já antecipava o que viria a acontecer na cidade com a instauração da Comuna de Paris. Em oposição a uma Assembleia Nacional majoritariamente conservadora, os *communards* eram contra a humilhação da rendição francesa e não se viam representados pelos deputados eleitos pela elite conservadora das províncias. Mesmo com a derrota e a execução dos insurgentes pelo Exército Francês, o conflito gerou também perdas simbólicas do lado conservador, oferecendo à Assembleia um novo pretexto para a aprovação da construção da basílica: a homenagem aos mártires que defendiam a manutenção de uma sociedade cristã. Essa edificação revela o paradoxo – e a perversidade – que funda as suas bases, já que a homenagem aos mártires da ala conservadora francesa e o sentimento de penitência ignoram os mais de 10 mil *communards* executados pelo Exército Francês. (HARVEY, 2015)

Mas o visitante que olha para a estrutura da Sacré-Coeur, semelhante a um mausoléu, pode muito bem ponderar sobre o que está enterrado ali. O espírito de 1789? Os pecados da França? A aliança entre o catolicismo intransigente e o monarquismo reacionário? O sangue de mártires como Claude Lecomte e Clément Thomas [generais do Exército Francês]? Ou o de Eugène Varlin e dos cerca de 20 mil *communards* cruelmente assassinados com ele? (*Ibidem*, p.447)

No centro da Basílica do Sacré Coeur, o arrependimento ocupa um lugar de destaque. A inscrição localizada ao fundo da nave, sob a imagem de Jesus Cristo, anuncia *Gallia Poenitens* – França penitente –, e oficialmente esse arrependimento se origina da derrota francesa na guerra, como uma consequência de seus erros. O símbolo berço de um renascimento católico na França foi erigido sobre as ruínas da chamada capital da modernidade. O que a modernidade prenuncia, em um período de profundo cientificismo e tensões sociais, constrói-

se sobre os destroços de Paris após o breve governo proletário, um delírio sem fôlego que termina por ser subjogado com o retorno do conservadorismo e a permanência de uma época marcada pelo signo da contradição.

### **4.3. Bernanos: católico e antimoderno**

Ainda que tenha havido uma ascensão do conservadorismo católico ao início da Terceira República, que se aprofunda com a oposição entre os monarquistas conservadores e os republicanos laicos, a emergência do intelectual católico possibilitou o desenvolvimento de um novo polo progressista, pautado em um idealismo humanista inspirado no cristianismo. Essa neocristandade abriu-se para uma igreja menos próxima das forças conservadoras e mais aberta ao mundo moderno. Isso não significa, contudo, uma aceitação da modernidade. Como já visto, esses novos pensadores buscavam um caminho alternativo que pudesse compensar a insuficiência da razão e do cientificismo na resolução das tensões sociais e do decadentismo moral atribuído à modernidade, bem como pretendiam se distanciar do conservadorismo antissemita e clerical da Igreja.

Bernanos, nascido em 1888, é herdeiro dessa crise que também acomete os rumos do catolicismo. Se em sua juventude ele se associa à causa monarquista e ao movimento conservador da Ação Francesa, profundamente xenófoba e antisemita, a partir da década de 1930, com o testemunho da Guerra Civil Espanhola, ele acaba rompendo com o movimento, sobretudo após o reconhecimento do governo franquista pelo Vaticano, que se dá em seu posicionamento, contudo, não pode ser compreendido irrefletidamente. Entre a publicação de seu primeiro romance, *Sob o Sol de Satã* (1926), e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), há episódios fundamentais na compreensão dessa personalidade flutuante. O ano de 1926 é marcado pela defesa pública de Bernanos em prol da Ação Francesa, condenada pelo Vaticano, que, em 1937, viria a reconhecer o governo franquista. É a partir da década de 1930 que Bernanos parece assumir uma maior independência da igreja institucional, tendo finalmente encontrado a autonomia que os intelectuais católicos buscavam desde o final do século XIX.

O caso Dreyfus e a lei de separação entre Igreja e Estado, de 1905, reforçaram a polarização política entre os católicos conservadores e os pensadores liberais. Ainda assim, como já exposto, não se pode negar a complexidade que envolvia a emergência dos intelectuais católicos em busca de sua independência de pensamento, mas o fato é que, após a Primeira Guerra, essa polarização, com a emergência de regimes autocráticos e radicais, terminou obscurecida por uma pulverização do pensamento na era moderna.

As circunstâncias históricas nas quais Bernanos esteve envolvido antes da década de 1930 levam, naturalmente, a circunscrevê-lo sob o rótulo de católico, antimoderno e reacionário. Como já se viu, contudo, o sentimento de antimodernidade não está associado apenas aos reacionários, mas àqueles que observam a insuficiência de sentido em um mundo regido apenas pela técnica oriunda do capitalismo industrial. Há, portanto, a necessidade de discriminar o que seria esse sentimento de antimodernidade. Pode-se dizer que a Igreja, em sua onda retrógrada do final do século XIX, demonstrava não um posicionamento crítico contra a modernidade, mas uma insatisfação com sua marginalização e consequente perda de poder político a partir dos processos de secularização da sociedade e laicização do estado. É nesse sentido que, embora confluyente com a Igreja em significativa parte de sua vida, Bernanos aproxima-se da figura do intelectual católico ao romper com a defesa da instituição. É também nesse momento que a antimodernidade de Bernanos é superada, uma vez é possível identificar em sua obra, não apenas uma crítica a modernidade, mas a tentativa de resgatar uma outra modernidade possível. Chamá-lo de antimoderno, portanto, pode parecer inadequado, considerando, sobretudo, o fato de Bernanos não ter escrito um enredo que se opusesse aos desencadeamentos históricos da França pós-revolucionária. O que se nota, em sua obra, é a tentativa de resgate de uma suposta “alma” francesa, que parece estar sobreposto aos conflitos sociais. O decadentismo moral da modernidade tem, sob essa perspectiva, uma origem espiritual, que se torna cada vez mais opaca e mais difícil de resgatar.

O receio de Bernanos era do colapso da civilização francesa, algo que o escritor observava – e acontecia, segundo ele, em âmbito europeu –, sem que houvesse nada melhor para substituí-la. A Europa estaria, com a emergência dos regimes autoritários e da idolatria da técnica, oferecendo um salvo-conduto para o desconhecido, e comprometendo toda sua riqueza, material e espiritual. Em *Os grandes cemitérios sob a Lua* (1938), Bernanos expõe sua inconformidade em relação à maneira como ele era rotulado por ter participado da Ação Francesa em sua juventude.

Não devo nada aos partidos de direita, e eles não me devem nada tampouco. É verdade que, de 1908 a 1914, pertenci aos Camelots do Rei. [...] Não éramos de direita. O círculo de estudos sociais que fundamos tinha o nome de Círculo Proudhon, exibia esse patronato escandaloso. Fazíamos votos para o sindicalismo nascente. Preferíamos correr os riscos de uma revolução operária a comprometer a monarquia com uma classe que permaneceu, depois de um século, estranha à tradição de seus avós, ao sentido profundo de nossa história, e cujos egoísmo, estupidez e cupidez conseguiram estabelecer uma espécie de servidão mais inumana do que aquela abolida por nossos reis. (BERNANOS, 2015, p.67-68).

O posicionamento de Bernanos revela uma preocupação que supera a vinculação a uma ou outra ordem política. Sua inquietação se dá em relação a algo que a Europa perde, a uma tradição que é apagada sem que haja um avanço no que diz respeito às relações humanas. Trata-



se, pois, de um progresso sem que se possa ver para onde se progride, e cujo processo não permite vislumbrar aquilo que se perde. O que Bernanos observa é a onipresença do vazio, da destruição e do mal, em um mundo profundamente dominado pelo tecno-capitalismo. O olhar de Bernanos, tal qual o de Baudelaire – por mais que pareça arbitrária essa aproximação entre os dois escritores –, possui a sensibilidade de observar o vazio em meio à festa, consegue distinguir o tédio emergente da sociedade da eficiência técnica e da velocidade nos processos de produção.

De certo modo, Bernanos é um herdeiro do sentimento de mal estar da civilização do final do século XIX. Esse sentimento, na França, tem relação com a derrota de Napoleão III em 1870, e a consolidação de uma sociedade, a partir, sobretudo, da Terceira República, guiada pela cobiça e pelo capital financeiro. Os artistas se viam ou submetidos a uma nova lógica de servidão, ou destinados a uma vida marginalizada e empobrecida. O catolicismo, apesar de todo o jogo institucional para sua sobrevivência em meio às transformações políticas, surge como um meio de sobrevivência para o escritor. Os escritores que fizeram parte da chamada renovação católica, de certo modo, encontraram uma maneira de se localizar em uma época marcada pela indefinição e pela incerteza. Esses autores “são muito desconfiados em relação à ideologia do progresso, das mutações tecnológicas e industriais extremamente rápidas vistas pela maioria como uma boa coisa. Eles as veem como uma corrida desenfreado em direção ao abismo.”<sup>48</sup> (GLAUDES, 2017, n.p., tradução nossa).

Bernanos considera a escrita como um exercício de fé e de busca pela verdade, tarefa à qual se entrega devotamente diante da impossibilidade de exercer qualquer outro tipo de resistência. Alterna-se entre os panfletos inflamados e os romances decadentistas, tendo como horizonte os exemplos da santidade em oposição à igreja institucional já dominada pelos homens contagiados pela civilização das máquinas. Entre os seus escritos que mais profundamente demonstram esse posicionamento, está o já anteriormente citado panfleto *A França contra os robôs* (1947), no qual chama atenção não exatamente para uma crítica ao sistema materialista e mercantil, mas para o homem que se origina dessas novas maneiras de existir. Considerá-lo antimoderno é, portanto, enxergar em suas críticas à modernidade, não um discurso vazio contra a tecnologia, mas um alerta à perda da alma e às transformações espirituais, cuja base milenar, de tradição helênica, entraria em colapso rapidamente.

Não pretendo que a Máquina de entupir cérebros com lorotas seja capaz de desentupir as almas, ou de esvaziar um homem de sua alma, como uma cozinheira limpa um

---

<sup>48</sup> *Ces auteurs sont aussi très méfiants à l'égard de l'idéologie du progrès, des mutations technologiques et industrielles extrêmement rapides vues par le plus grand nombre comme une bonne chose. Eux voient cela comme une course effrénée vers l'abîme.*

coelho. Acredito apenas que um homem pode muito bem ter uma alma e não senti-la, não se incomodar com ela em absoluto; isso se vê – ai de nós! – todos os dias. O homem só tem contato com sua alma pela vida interior, e na civilização as Máquinas a vida interior assume pouco a pouco um caráter anormal. (BERNANOS, 2018, p.103-104).

Esse contato com a vida interior que se perde é o principal motivo de sua obra romanesca, e o que faz de Bernanos um escritor é essa vocação sacerdotal que o insere não só entre os escritores da modernidade, como também entre os intelectuais católicos, uma vez que ambos os grupos dedicam-se ao fenômeno da anomia no mundo moderno. O que pode parecer um paradoxo, contudo, essa antimodernidade bernanosiana não se dá no plano estético, mas na repulsa às transformações do homem em meio à “civilização das Máquinas”. A marca dessa época, segundo Bernanos (2018), é a ilusão de progresso e transformação. Um dos traços marcantes da França são seus episódios revolucionários, que não só implicaram em uma significativa mudança interna, como também orientaram novos paradigmas políticos por todo o mundo. O que Bernanos observa, contudo, é a monotonia e a impossibilidade de se alcançar a liberdade, embora, na era de primazia da técnica, as palavras “mudança”, “revolução” e “progresso” sejam amplamente – e inadvertidamente – utilizadas.

[...] não me preocupa escandalizar os espíritos fracos que, às realidades, contrapõem palavras já perigosamente esvaziadas de sua substância, como, por exemplo, a *Democracia*. Que importa! Se vocês são covardes demais para encarar este mundo de frente a fim de vê-lo tal como é, desviem os olhos, entreguem os punhos para suas correntes. Não se tornem ridículos pretendendo nele enxergar algo que só existe em sua imaginação ou no palavrório dos advogados. E, sobretudo, não cometam a infâmia de prostituir-lhe a palavra *revolução*, essa palavra religiosa, essa palavra sacra, encharcada por séculos nos sangues dos homens. Não lhes prostituam tampouco a palavra *progresso*. Jamais um sistema foi tão fechado quanto este, ofereceu menos perspectivas de transformação, de mudança; e as catástrofes que nele se sucedem com uma regularidade monótona só revestem precisamente esse caráter de gravidade porque se desenrolam de modo isolado. (BERNANOS, 2018, p.21).

A impossibilidade de falar em ruptura como um signo da modernidade aparece também nas palavras de Bernanos. Para ele, a tradição foi descartada e nada foi colocado em seu lugar. Dessa forma, vive-se, no período pós-Segunda Guerra, quando foi escrito *A França contra os robôs*, em uma época de indeterminação, por conseguinte, de espera, monotonia e tédio. O que desapareceu na França foi seu espírito revolucionário, e o ápice dessa morte, para Bernanos, foi o colaboracionismo francês, que representa para o escritor a maior derrota da França. O produto desse período que data de 1870 a 1945 é o homem reificado, consequência do materialismo dessa época.

Em *A França contra os robôs*, conforme já explicitado no primeiro capítulo, manifesta-se o pensamento definitivo de Bernanos. Essa visão grave contra o determinismo econômico, que adquire um teor ainda mais inflamado dada seu caráter panfletário, é a síntese das obras de

combate de Bernanos, e deixa transparecer em destaque a crise que é tema de seus dois principais romances, o tédio como crise da experiência.

O mundo em apenas um tom, avesso às rupturas, ou ainda incapaz de promover mudanças profundas, é um mundo fadado ao fracasso. A monotonia é o símbolo da primazia da técnica e da submissão do homem. Não há liberdade onde há monotonia, e esta surge encoberta por distrações superficiais que não produzem sentido na experiência humana. A máquina, bem como o determinismo econômico, para Bernanos, é a perda da vida, é o que tornou possível, novamente, a restauração do tédio como origem da decadência na modernidade. Dizer, portanto, que a contradição é signo da modernidade é, justamente, destacar que em meio à festa, a verdade encontra-se na melancolia do saltimbanco; em meio às distrações, manifesta-se a incapacidade de o homem se vincular a alguma experiência significativa; e em meio à guerra, percebe-se a absoluta ausência de heróis. Esse desencantamento coincide com a visão de Benjamin (2012) acerca do progresso como catástrofe.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde *nós* vemos uma cadeia de acontecimentos, *ele* vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a *essa* tempestade que chamamos progresso. (BENJAMIN, 2012, p.246)

A literatura, diante disso, surge como um meio possível de Bernanos buscar essa verdade que se encontra nas ruínas do passado enquanto a humanidade *progride* incessantemente sem voltar os olhos a essa catástrofe como o anjo da história. Sob uma perspectiva marxista, a modernidade, a que se associa a noção de progresso, pode ser definida, conforme Löwy (1992) como:

[...] a civilização capitalista-industrial baseada na economia de mercado, no valor de troca, na propriedade privada, na reificação (*Versachlichung*), na racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*), na quantificação, na legitimidade burocrática, no espírito de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*) e no desencantamento do mundo. (LÖWY, 1992, p. 119)

Desse desencantamento, Glaudes (2017) destaca a atitude paradoxal que os críticos têm em relação à modernidade, uma vez que esteticamente eles são considerados modernos, mas, em relação à leitura que fazem da realidade, são profundamente enredados em questões marginalizadas diante do materialismo econômico. A maneira como Bernanos e os demais escritores antimodernos realizam essa tarefa da escrita ficcional apresenta-se como uma recusa à realidade.

O real os decepciona, eles procuram, portanto, na literatura, um espaço imaginário para investir soberanamente, por compensação. Esses escritores não são homens de ação: eles são inaptos para agir em política ou nos negócios, ou se recusam a fazê-lo, porque os princípios segundo os quais eles poderiam agir são, por definição, inatuais. A literatura permanece esse contra-mundo em que a excelência e a expressão da verdade segundo seus critérios são possíveis.<sup>49</sup> (GLAUDES, 2017, n.p., tradução nossa).

Dáí surge na literatura, uma forma de expressão alegórica, que Bernanos encontra para desenvolver uma reflexão espiritual. Sua escrita, contudo, não é institucional, uma vez que, embora possa dirigir-se aos infiéis, ele, também, escritor, mantém um posicionamento anticlerical. Essas incertezas – ou talvez inconstâncias – estão latentes na obra bernanosiana, em que a fé flutua entre a descrença e as provações; as alternativas ao tédio oscilam entre a morte e a infância. Se a escrita para Bernanos é uma vocação, ou seja, um chamado, ele se entrega a essa tarefa sem certezas e oferece, como o próprio autor insiste, um testemunho de um mundo em crise e de uma experiência espiritual indecifrável.

#### 4.4. A crise da experiência

A modernidade, segundo Benjamin (1989), é o espaço da transitoriedade, e cabe ao artista atingir o eterno a partir da matéria-prima efêmera. “Os poetas encontram o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heroico” (BEJNAMIN, 1989, p. 78), e nada melhor ilustra essa capacidade que o caráter observador do *flâneur*. A inconstância que pressupõe o espaço de transição pode, de diferentes maneiras, ser representado em suas diversas dimensões. Como figura símbolo da transitoriedade descompromissada e observadora, que perscruta as passagens da paisagem urbana, tem-se o *flâneur*, personagem e “passageiro” de um espaço também momentâneo e em transformação, que são as grandes cidades. Além do lugar e do personagem, a modernidade também pressupõe um tempo indefinido, que resulta de um conflito entre a antiguidade e a contemporaneidade. Tais são as dimensões do que se costuma chamar de modernidade, e a partir desse ambiente fugaz e efêmero – não em sua duração, mas em sua sensação – é que se aprofunda a crise da experiência. Essa crise manifesta-se no abismo entre o vivido e o significado, uma insuficiência de se transmitir a experiência vivida.

Com a guerra mundial começou a tornar-se manifesto um processo que desde então segue ininterrupto. Não se notou, ao final da guerra, que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha; não mais ricos, e sim mais pobres em experiência transmitida de boca em boca. E não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve

---

<sup>49</sup> *Le réel les déçoit, ils cherchent donc dans la littérature un espace imaginaire à investir souverainement, par compensation. Ces écrivains ne sont pas des hommes d'action: ils sont inaptes à agir en politique ou dans les affaires, ou bien ils s'y refusent, parce que les principes selon lesquels ils pourraient agir sont par définition inactuels. La littérature demeure ce contre-monde où l'excellence et l'expression de la vérité selon leurs critères sont possibles.*

experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela batalha material e a experiência moral pelos governantes. (BENJAMIN, 2012, p.214)

Em Bernanos, a modernidade é o tempo da mediocridade, e o medíocre oscila no nada existencial entre o hedonismo – plenitude do corpo – e a fé – plenitude da alma. Uma época de transição e contradição resulta em um constante impedimento para saída da experiência da mediocridade, a que se pode associar à crise da experiência. Nesse sentido, a mediocridade é a maneira como o romancista traduz a modernidade em seus romances, daí o questionamento de Bush (1962): “a mediocridade não é uma tendência em direção ao nada? Como explicar o mistério do medíocre que sofre tanto por não ser saciado de prazeres quanto por sua luta de se impor uma lei superior à sua vida tão insignificante?”<sup>50</sup> (BUSH, 1962, p.49, tradução nossa). Essa é a tensão central na obra de Bernanos, reveladora de uma experiência que não se realiza apenas entre os homens de fé, uma vez que é consequente de toda uma época de esgotamento do ser. Esse esgotamento, o encontro com o nada, é definido por Bernanos como a experiência do tédio, tema essencial em seus romances (ESTÈVE, 1959).

A modernidade funda-se, também, pela crise da experiência. Nota-se, do ponto de vista das transformações sociais e urbanas, uma mudança da relação do homem com o trabalho e com a sua própria existência, que é forçadamente instrumentalizada. A era industrial, de primazia da técnica e do cientificismo, é também a era da reificação do homem e instrumentalização do saber. Segundo Löwy (1992), partindo das críticas de Benjamin e da Escola de Frankfurt, “a civilização moderna transformou a razão em um simples instrumento, o que permitiu sua utilização a serviço da barbárie e da regressão social.” (LÖWY, 1992, p. 123). Trata-se, pois, de uma nova relação do homem com o seu tempo e, conseqüentemente, com as suas atividades. No âmbito do trabalho, Sísifo é, em certa medida, o símbolo dessa instrumentalização reduzida ao nada. Sua humanidade é anulada no exercício repetitivo e inacabado.

A atividade do trabalhador assalariado (como aquela do jogador) é o “eterno recomeço a partir do zero” e neste sentido ele vive em um “tempo infernal” (*höllischen Zeit*), o tempo “em que transcorre a existência daqueles que empreendem sem nada poderem acabar”<sup>51</sup>. Mas não se trata somente do operário: o conjunto da sociedade moderna, dominado pela mercadoria, está submetido à repetição, ao “sempre-o-mesmo” (*Immergleichen*) disfarçado em novidade e moda: no reino da mercadoria “a humanidade [...] faz o papel de danada”<sup>52</sup>. (LÖWY, 1992, p. 122).

<sup>50</sup> *La médiocrité n'est-elle pas une tendance vers le néant ? Comment expliquer le mystère du médiocre qui souffre autant de ne pas être rassasié des plaisirs défendus que de sa lutte pour s'imposer une loi supérieure à sa vie si chétive ?*

<sup>51</sup> BENJAMIN *apud* LÖWY, 1992, p. 122.

<sup>52</sup> BENJAMIN *apud* LÖWY, 1992, p. 122.

O paradoxo da modernidade se dá, justamente em um período de desenvolvimento técnico, na aparição – ou surgimento – de traços que parecem contradizer essa tendência. Isso é revelado tanto no plano espacial, haja vista a simbologia da construção da Basílica do *Sacré-Coeur*, quanto no plano comportamental, uma vez que a não aceitação do utilitarismo vigente de finais do século XIX, implica na marginalização daqueles que se negam a participar desse movimento, sendo, portanto, consequência e negação da modernidade. A *flânerie* é um desses fenômenos, mas é preciso não deixá-la isolada, pois há ainda outros movimentos que mantêm um relacionamento ambíguo com a modernidade, como a decadência do herói, ou do sistema simbólico que o sustentava.

Algo que se destaca do que se pode chamar de decadência do herói – e aqui não se trata unicamente do aspecto romanesco do novo anti-herói burguês – é a ruína de seu significado. A noção de um herói, que se entrega às armas pelos ideais de um povo, perde sua razão na modernidade. Que ideais são esses que marcam o materialismo do século XVIII? Já não há mais honra e glória, há apenas homens que lutam por sua própria sobrevivência e, para isso, resta-lhes apenas sua força de trabalho. O herói burguês é símbolo da modernidade porque se constrói na decadência do sistema que tornou possível sua existência.

Ao evocar Marx, Benjamin (1989) destaca que a era napoleônica ofereceu aos pequenos camponeses que ingressavam no exército a possibilidade de serem transformados em heróis. O Segundo Império, contudo, no auge da modernização urbana de Paris, revela não só a decadência do exército, mas também dessa aspiração de ascensão individual, que culmina invariavelmente no fracasso do exército francês contra os prussianos. A decadência do herói sintetizado no herói burguês entediado é, nesse sentido, um marco desse período de transição.

O herói é o verdadeiro objeto da modernidade. Isso significa que, para viver a modernidade, é preciso uma constituição heroica. Balzac era também da mesma opinião. Com ela, Balzac e Baudelaire se contrapõem ao romantismo. Transfiguram a paixão e o poder decisório; já o romantismo glorifica a renúncia e a entrega. Contudo, o novo modo de ver é incomparavelmente mais reticulado, incomparavelmente mais rico em restrições, no poeta lírico que no romancista. (BENJAMIN, 1989, p.73).

A constituição do herói na perspectiva de Baudelaire se dá proporcionalmente à capacidade que ele tem de resistir às mudanças que são impostas nas diversas dimensões da vida moderna, seja no trabalho ou nas relações familiares. O comportamento heroico, de certa maneira, dá-se na recusa, justamente na negação a uma sociedade que insiste em obter uma resposta. O *flâneur* e sua postura desinteressada, ainda que perscrutadora, traduz esse comportamento no sentido de resistir às demandas dessa vida, como se negasse a se submeter às regras de um jogo do qual ele não participa – ou no qual ele testa seus limites. A postura de observador desinteressado é uma maneira de resistir a uma adequação – que se dá de diversas

maneiras, seja de ordem moral, religiosa ou profissional – ao mesmo tempo em que se permite fazer uso de suas faculdades humanas sem comprometê-las ao utilitarismo regente. A essa postura se pode atribuir o exercício já evocado da liberdade, a vocação de recusa à modernidade que só se torna possível diante da própria modernidade. O ócio a que se dedicam em nada se aproxima do tédio, uma vez que experimentam a constante capacidade de se deslumbrarem, ou de se sensibilizarem mesmo nas cenas mais banais, como se fosse possível, em meio à irreflexão que marca a vida moderna, coletar os fragmentos de uma humanidade que se esvai.

A escolha do padre como herói nos romances de Bernanos pode ser aproximada, em parte, a essa imagem de arqueólogo de uma suposta humanidade, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão espiritual. Primeiramente, como já se viu, os párocos nesses romances não são figuras tomistas que defendem incondicionalmente o dogma de uma instituição – à qual o sentimento de não pertencimento é muito maior, o que inviabiliza qualquer vinculação identitária –, além disso, embora sejam partes interessadas, são meros observadores das ruínas morais de seus párocos, sobre as quais não conseguem agir. Quando tentam intervir, como será visto nos próximos capítulos, descobrem-se inaptos e fadados ao fracasso. Quando santificados, são preenchidos pelas dúvidas e perversamente julgados pelos homens de seu tempo. Como se verá, não há mais espaço para os santos na modernidade, sobretudo no fundamento de sua constituição que é a abnegação, que resultaria em sua marginalização, maldição e condenação. São heróis que não são mais possíveis em um mundo de “homens de consciência deformada”, expressão utilizada por Bernanos em *La France contre les robots* (1970).

A ruína da humanidade, em Bernanos, é o fim do que o escritor considera como legado francês, que seria seu espírito revolucionário. “Repito que, ao defender o homem do passado, é nossa tradição revolucionária que eu defendo. Será mesmo que ele nunca passou de um escravo, adestrado por séculos a se deitar aos pés de senhores impiedosos e a lambe-lhes as mãos?” (BERNANOS, 2018, p.44) A servidão da qual o homem teria se libertado em 1789 acaba por ser minado, na visão do autor, na sociedade das máquinas. Exemplo disso são os diversos meios de ordenação e controle social, já elencados no primeiro capítulo, mas que nesse contexto de perda da liberdade e de crise da experiência ganham nova dimensão. O serviço militar obrigatório é um exemplo dessa perda, e pode ser relacionado à decadência do herói já evocada em Benjamin.

Uma civilização não desmorona como um edifício; seria muito mais exato dizer que se esvazia pouco a pouco de sua substância, até que lhe sobre apenas a casca. Poder-se-ia dizer com mais exatidão ainda que uma civilização desaparece junto com a espécie de homem, o tipo de humanidade que dela se originou. O homem da nossa civilização – a civilização francesa, que foi a expressão mais viva e multifacetada, a

expressão mais helênica da civilização europeia – praticamente desapareceu da cena da História no dia em que foi decretada a conscrição. (BERNANOS, 2018, p.35).

A civilização moderna é marcada pela perda da liberdade, ou, nas palavras do próprio escritor, da capacidade de o homem agir conforme sua vocação, o seu chamado, que não pode ser dissociado da tradição a que o escritor atribui à França. O homem de consciência deformada é autômato, produto da civilização das máquinas e distante de uma tradição revolucionária evocada por Bernanos. Os exemplos de controle dados pelo escritor, muito antes de se configurarem como uma presença superior do Estado na vida coletiva, é a significação de uma perda da individualidade e da capacidade de o homem agir conforme sua vocação. Trata-se, pois, do fim da liberdade, já que, como se viu em Benjamin (1989), na total decadência do antigo prestígio de se agir em prol de uma coletividade, a modernidade impõe a obrigação sobre a vocação.

A crise da experiência se acrescenta a esse traço da civilização moderna, que se constitui independentemente das orientações políticas, uma vez que o homem se encontra, seja qual for o regime, sob uma pressão totalitária que se estabelece na ilusão da ordem, cuja defesa invoca, muitas vezes, a liberdade. Diante da instrumentalização da vida moderna, das mudanças na relação do homem com o trabalho e em suas relações interpessoais, há uma esterilização da capacidade de trocas simbólicas. É nesse sentido que Benjamin (2012) aponta a crise da experiência, uma vez que a modernidade é marcada pela decadência da capacidade de narrar, o que significa o fim de uma atividade que constitui a memória e a comunidade, profundamente vinculadas, portanto, à noção de permanência. No entanto, a novidade e o efêmero tomam novas proporções, subtraindo ao homem sua capacidade de se comunicar. Dessa forma, a verdadeira libertação do homem na modernidade seria possível apenas pelas tentativas de manutenção da natureza humana, que se encontra perdida sob o domínio do utilitarismo cotidiano e da necessidade de integração irrefletida do homem com a sociedade.

As resistências que a modernidade opõe ao impulso produtivo natural do homem são desproporcionais às forças humanas. Compreende-se que ele se vá enfraquecendo e busque o refúgio na morte. A modernidade deve manter-se sob o signo do suicídio, selo de uma vontade heroica, que nada concede a um modo de pensar hostil. Esse suicídio não é renúncia, mas sim paixão heroica. É a conquista da modernidade no âmbito das paixões. (BENJAMIN, 1989, p. 74-75)

O suicídio aparece, portanto, como uma última manifestação da individualidade na sociedade moderna, sobretudo quando se observa que as manifestações coletivas adquirem um caráter de história oficial. Nada traduz melhor isso que as guerras das máquinas, nas quais os homens se mesclam em uma massa desforme conduzidas por interesses políticos que, embora em conflito, confluem em seu fim totalitário. Não há vitória, senão o aprofundamento da perversidade e o surgimento do que Bernanos (2018) chama de “homens de consciência



deformada”. Sabe-se que a crítica do autor em relação a esse homem decorrente da guerra é estabelecida sob uma perspectiva moral, isto é, a deformação do ser deve-se a sua incapacidade de se vincular a um sistema simbólico que tenha sentido na condução de sua vida espiritual. A deformação da consciência é, nesse caso, a perda de sentido, uma completa e total ausência de fé. O último limite na tentativa de se concluir a busca por esse sistema seria, paradoxalmente, a própria morte. Nesse sentido, é que se pode aproximar o suicídio – da teoria social do século XIX – à crise da experiência e ao tédio, signos da modernidade.

Em Bernanos, como já visto, há duas alternativas possíveis ao tédio: a santidade e a morte. Ambos os caminhos indicam uma saída para a crise da experiência. A primeira, que se entrevê nos romances do autor, constitui-se pela capacidade de rememorar a experiência do homem, uma espécie de retorno à infância na qual se vive em um estado de permanente deslumbre e de relativo alheamento das questões mundanas. Joana D’Arc é, sem dúvidas, o exemplo dessa trajetória da santidade que serve de modelo para Bernanos. A morte, por outro lado, seria a única outra maneira possível de se experimentar, ainda que trágico, sentido da vida. O mundo moderno aprofundou o intervalo de oscilação entre a santidade e a morte, oferecendo à existência outros sistemas de experiências ilusórias que terminam por alimentar a angústia e a completa ausência de sentido, gerando esses seres inertes incapazes de produzir sentidos a partir de suas próprias vivências.

#### 4.5. O tédio como crise da experiência

O sentimento do tédio é definitivamente uma marca da modernidade, tendo sido cantado por Baudelaire, e igualmente explorado por Benjamin. O *spleen* de Paris é revelado na obra do poeta pelo peso da memória diante dos excessos da vida moderna: “[...] Nada iguala em duração os dias mancos/ Quando sob os pesados flocos dos anos nevados/ O tédio, fruto do morno desinteresse,/ Ganha as proporções da imortalidade. [...]”<sup>53</sup> (BAUDELAIRE, 1989, p.98, tradução nossa). Ou ainda: “Eu sou como o rei de um país chuvoso,/ Rico, mas sem poder, jovem e, no entanto, muito velho,/ que, desprezando a submissão de seus preceptores,/ entedia-se com seus cachorros e também com outros animais.”<sup>54</sup> (*Ibidem*, p.98, tradução nossa).

O tédio, em Baudelaire, é, sobretudo, uma ausência de vontade que se manifesta em meio a um excesso de oferta para satisfazer essa vontade inexistente. A crise da experiência, que deriva do tédio, dá-se justamente em uma época em que são prometidas novas

<sup>53</sup>[...] Rien n’égale en longueur les boiteuses journées,/ Quand sous les lourds flocons des neigeuses années/ L’ennui, fruit de la morne incuriosité,/ Prend les proportions de l’immortalité.

<sup>54</sup> Je suis comme le roi d’un pays pluvieux,/ Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très vieux,/ Qui, de ses précepteurs méprisant les courbettes, S’ennuie avec ses chiens comme avec d’autres bêtes.

possibilidades de experiência, de efervescência da vida moderna, haja vista as transformações urbanas em Paris, as grandes galerias e as demonstrações públicas de inovações técnicas. É nesse contexto que se erige a Basílica do *Sacré-Coeur*, é também nesse contexto que a acédia, que sob a perspectiva tomista era considerada um pecado – muito diferente da preguiça – acaba por reacender sua discussão ao final do século XIX.

O tédio é um tecido cinzento e quente, forrado por dentro com a seda das cores mais variadas e vibrantes. Nele nós nos enrolamos quando sonhamos. Estamos então em casa nos arabescos de seu forro. Porém, sob essa cobertura, o homem que dorme parece cinzento e entediado. E quando então desperta e quer relatar o que sonhou, na maioria das vezes ele nada comunica além desse tédio. Pois quem conseguiria com um só gesto virar o forro do tempo do avesso? E, todavia, relatar sonhos nada mais é do que isso. E não podemos falar das passagens de outro modo. São arquiteturas nas quais revivemos em sonhos a vida de nossos pais, avós, tal qual o embrião dentro do ventre da mãe revive a vida dos animais. A existência nesses espaços decorre sem ênfase, como nos sonhos. O flânar é o ritmo dessa sonolência. Em 1839, Paris foi invadida pela moda das tartarugas. É possível imaginar muito bem como as pessoas elegantes imitavam nas passagens, mais facilmente ainda que nos *boulevards*, o ritmo dessas criaturas. (BENJAMIN, 2018, p.202)

É notável, pois, a emergência desse sentimento na modernidade. Paradoxalmente, as galerias que simbolizaram a nova Paris do século XIX, vitrines de variedades, terminam por se tornar a plataforma do tédio. Sob esse tecido, do qual fala Benjamin, nutre-se a possibilidade de um devaneio. Essa experiência da sonolência, da cadência da tartaruga em um mundo que é marcado pela rapidez e pela primazia tecnológica, transforma o tédio em uma atitude própria do *flâneur*. A diferença, contudo, dá-se na forma como se vive essa experiência. Se por um lado, essa atitude revela uma postura de resistência, ou, ainda, de desaceleração da vida moderna, por outro, traz como consequência o esvaziamento da experiência, uma sonolência anestésica que se aproxima muito mais da morte do que da possibilidade de retorno à memória. Essa arquitetura privilegia esse ritmo, uma espécie de desaceleração necessária para a sobrevivência em uma sociedade que se estabelece no excesso de pequenos artifícios. Dessa observação, chega-se ao alheamento, e tal despreendimento impossibilita qualquer chance de satisfação do desejo projetado sobre o outro. O que se torna um comportamento de perscrutação da vida alheia, e, pode-se dizer, de um posto privilegiado de observação, culmina no artificialismo pequeno burguês e na completa ausência de sentido.

Benjamin (2018) observa ainda, em suas *Passagens*, como a *flânerie* permitiu que se destacasse esse esvaziamento do sentido em uma sociedade primordialmente utilitária. A observação do movimento das grandes galerias, do fluxo urbano, pode ser aproximada, dessa forma, do trabalho de Sísifo, e sua condenação a subir a pedra ininterruptamente e repetir essa ação eternamente, constituindo seu ser a partir de sua própria punição. Não há sentido nesse processo se não houver a ilusão de um significado, o que implica, necessariamente, em uma

crença, por mais que esteja estabelecida em um equívoco, de que há um significado existencial no exercício cotidiano do nada. Na perspectiva cristã, o tédio, como ausência de sentido e, portanto, de fé, a ilusão cotidiana que permite a adesão a um sistema de crença, assemelha-se, pois, à morte em vida. Essa morte, contudo, por ser ilusória e artificial, jamais poderá oferecer uma alternativa à crise da experiência, uma vez que essa ilusão é a marca da própria crise.

Longe de sair dessa crise, aprofunda-se o artificialismo que culmina na contemporaneidade como virtualização da experiência. Ainda que haja uma consciência desse declínio da capacidade de expressar e constituir narrativas, as tentativas de superá-las são apropriadas pelo cotidiano. A morte implica na saída de cena, enquanto o tédio, nada mais é que um papel desempenhado que, apenas na aparência, transmite indiferença e alheamento. Do desinteresse pelo outro, decorre também a incapacidade das trocas simbólicas.

É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. É cada vez mais frequente que, quando o desejo de ouvir uma história é manifestado, o embaraço se generalize. É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. (BENJAMIN, 2012, p. 213)

Benjamin (2012) salienta essa privação não só a partir do esvaziamento da própria experiência do homem, mas, sobretudo, a partir da incapacidade de comunicar essa experiência. Isso significa que o ato de narrar decai na modernidade em razão de uma “valorização positiva da novidade”, daí a impossibilidade de eternizar, ou ainda de constituir memória, a experiência transitória de uma civilização instrumentalizada. Bernanos (2018) visualiza esse silêncio como uma incapacidade de edificar. O homem sobrevivente da Primeira Guerra não pode ser alçado a uma dimensão de herói, uma vez que oferece sua total submissão e sacrifício a um sistema que não lhe faz sentido. A consequência da guerra é a criação de um homem degradado, em declínio moral e incapaz de compreender a necessidade de se subverter o totalitarismo a que estão condenados a servir irrefletidamente. Esse homem oriundo da guerra, em sua deformação simbólica, da qual fala Bernanos (2018), tem um comportamento que se assemelha ao destacado por Benjamin (2012) em seu ensaio *Experiência e pobreza*.

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo menos experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 2012, p.123-124)

Evidencia-se que o que se perde não é necessariamente decorrente apenas da crise da experiência, mas também da perda da capacidade de o homem de traduzi-la para o universo simbólico. Embora não se pretenda circunscrever as transformações que constituíram o mundo moderno, é perceptível que entre o final do século XIX e início do século XX, houve uma emergência do tédio. O que parecia estar circunscrito a um problema de ordem moral e a uma ausência de fé, que seria a origem de todos os pecados sob uma ótica cristã, paulatinamente, emerge como símbolo da sociedade moderna. O *spleen* de Paris em Baudelaire, a crise da experiência em Benjamin, e as consciências deformadas no panfletário Bernanos.

Benjamin (2018) critica a obra de Emile Tardieu, *L'Ennui – o tédio –*, publicada em 1903, não porque o livro tenta mostrar que a vida humana é uma constante e insignificante busca para escapar ao tédio, mas porque “reduz toda grandeza, o heroísmo dos heróis e o ascetismo dos santos a provas de seu descontentamento pequeno-burguês e sem inspiração” (BENJAMIN, 2018), p. 197). Ao fazer essa crítica a Tardieu, Benjamin (*Ibid.*) termina por responder seu próprio questionamento acerca do tédio.

Sentimos tédio quando não sabemos o que estamos esperando. O fato de sabermos ou imaginar que sabemos é quase sempre nada mais que a expressão de nossa superficialidade ou distração. O tédio é o limiar para grandes feitos. – Seria importante saber: qual é o oposto dialético do tédio? (*Ibidem*, p.201)

O oposto dialético do tédio estaria, portanto, no ascetismo dos santos e no heroísmo dos heróis? A resposta, contudo, para essas perguntas não é tão simples. Diferentemente do tédio de Tardieu, que se assemelha mais a uma insatisfação dos caprichos de um pequeno burguês, Benjamin (2018) apresenta um sentimento que antecede “os grandes feitos”. A contraposição da santidade e do heroísmo em relação ao tédio da burguesia ascendente do século XIX deixa entrever, talvez, uma ideia do que seriam esses grandes feitos. O heroísmo e a santidade estão, portanto, em oposição à crise da experiência. No entanto, parece não haver mais espaço no mundo para essas experiências alternativas, uma vez que o *spleen* é o sentimento da modernidade, causa e sintoma da crise da experiência.

No tempo em que a decadência do herói e dos santos marcam a ascensão burguesa, o cientificismo e o laicismo, é de se refletir que o sentimento dessa época seja o tédio, conforme aponta Svendsen (2006). O início do século XX, marcado pela ascensão dos regimes totalitários parece compensar nas formas de controle, previstas nos panfletos de Bernanos, o total fracasso na condução da vida coletiva, o que elucida também sua inclinação religiosa, reveladora de uma busca de um significado existencial. A era da tecnologia ressignifica a maneira como o homem se relaciona com sua própria vida, sobretudo e, paradoxalmente, tornando-a uma busca inesgotável pela satisfação. Contudo, “o tédio sempre contém um elemento crítico, porque

expressa a ideia de que dada situação ou a existência como um todo são profundamente insatisfatórios.” (SVENDSEN, 2006, p.23).

A cura para o tédio, segundo Svendsen (*Ibidem*), é a transgressão. Longe de uma concepção romântica da insatisfação como ponto de partida de uma busca, o tédio é visto como uma limitação da experiência, daí a possibilidade de se relacionar com o que Benjamin (2012) chama de decadência do valor. O tédio, portanto, visto como uma limitação, estaria vinculado a um modo de vida pequeno burguês, que, a partir de sua estetização no romantismo, terminou por estabelecer uma insignificância existencial sob a perspectiva da técnica e do utilitarismo. Da mesma maneira que se afirma a crise da experiência, em Benjamin, ou a deformação das consciências, em Bernanos, como signo da modernidade, é possível reconhecer a modernidade como um período, embora ruidoso, de silêncio e de incapacidade de transmitir significados. Trata-se, pois, de um limiar, entre um mundo sem segredos, produto do cientificismo e da primazia da razão, e o mistério da morte. Impossível não relacionar esse “estado de alma” à concepção freudiana de melancolia, que poderia ser pensada como uma somatização do tédio, conforme apresentada em *Luto e melancolia* (1917).

A melancolia se caracteriza por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima, que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de punição. (FREUD, 2011, p.46).

Essa suspensão do interesse pelo alheio e redução da possibilidade de ser, leva a uma anulação da própria existência. Sob a perspectiva religiosa, o tédio seria a ausência de uma transcendência. O mistério é, portanto, uma fonte de significados, uma vez que oferece a utopia da fé. Pensar os párocos dos romances de Bernanos como portadores desse mistério talvez tenha muito mais sentido sob o pretexto de confirmar a existência de seus paroquianos, do que, necessariamente, reconhecer Deus. Nesse sentido, Mouchette e a Condessa, em *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, respectivamente, a exemplo dos párocos, são existências que respondem a essa crise da experiência, como uma necessidade de se autoafirmar e transgredir na insuficiência da vida. Nesse sentido, é possível estabelecer como uma origem comum tanto as paixões dos santos, quanto as paixões dos suicidas.

A obra de Bernanos, como se verá, explora essa possibilidade de transgressão do tédio, ressaltando o declínio da experiência, seja dos homens de fé, seja daqueles que se entregam às ações mais profanas. A santidade e a morte são também silêncio, uma vez que sua experiência é intransmissível, e cada vez mais silenciadas no contexto da modernidade.

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro onírico que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – atividades intimamente

associadas ao tédio – já se extinguiram nas cidades, e também no campo estão em vias de extinção. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade dos ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje em todas as pontas, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 2012, p.221).

O que se pretende nos próximos capítulos é, portanto, apresentar tanto em *Sob o Sol de Satã* (1926), quanto em *Diário de um pároco de aldeia* (1936), de que maneira o tédio se estabelece a partir desse declínio da experiência. Serão destacados também o fato de o campo representar o espaço-tempo da narrativa, como se houvesse uma tentativa de uma rememoração do mistério, de uma França que já foi e que não voltará jamais.

## 5. O TÉDIO E A MORTE

### 5.1. O declínio

Aproximando os romances *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), é possível destacar, embora sob formas diferentes, que o declínio da comunidade na qual estão inseridos os párocos – protagonistas – é o ponto de partida para o desenvolvimento do enredo. Essa diferença na forma dos romances também é relevante, uma vez que, como já dito, *Sob o Sol de Satã* divide-se em três partes, narrado em terceira pessoa, sendo a primeira parte totalmente dedicada à personagem *Mouchette*; já *Diário de um pároco de aldeia* oferece um olhar de testemunho, sob a forma de diário, organizado a partir da subjetividade da primeira pessoa afetada, o pároco de Ambricourt. A mudança na perspectiva do primeiro para o segundo romance é complementar, já que a visão da santidade do padre Donissan é exterior, e a visão da descrença e incompletude do padre de Ambricourt é exposta pelo próprio pároco. Tem-se, nessa diferença, um elemento essencial para se compreender a ruína espiritual em que se encontram os personagens. No primeiro romance de Bernanos, a ruína está em redor, é exterior ao padre Donissan, santificado pelos fiéis, embora não se ofereça amplamente uma perspectiva confessional do próprio santo; já no *Diário de um pároco de aldeia*, a ruína está dentro do próprio pároco, em sua dúvida e em sua incapacidade, materializada por um câncer de estômago que lhe toma a vida a partir de seu interior.

O declínio, portanto, será visto sob diferentes perspectivas em cada um dos romances. Esse declínio, como já proposto anteriormente, pode ser aproximado da noção de crise de experiência, consequente da modernidade e, sob a perspectiva dos intelectuais católicos, de um decadentismo moral de origem espiritual, que se manifesta numa onipresença do vazio, da destruição e do mal. Bernanos herda esse sentimento e enfatiza o tédio emergente da sociedade da eficiência técnica e da velocidade, apontando – em seus textos ensaísticos – o catolicismo dos santos como uma forma de sobrevivência e de resgate da tradição francesa. Nos romances, no entanto, destaca-se essa luta, exemplifica-se a decadência que culmina nos conflitos sociais. Tanto em *Sob o Sol de Satã*, quanto em *Diário de um pároco de aldeia*, esses conflitos estão circunscritos no nível existencial, anterior, portanto, aos problemas políticos e coletivos, pois mostram a crise individual e a luta existencial a partir das pequenas comunidades, de um interior francês, que, embora pareça preservado das transformações exteriores da modernidade, sofre as consequências desse declínio existencial e da perda da fé. Se em Baudelaire e Flaubert tem-

se a exiguidade da vida burguesa; em Bernanos tem-se a exiguidade da vida espiritual burguesa, e o conseqüente sentimento de incompletude, tanto dos fiéis, quanto dos párocos.

O início de *Sob o Sol de Satã* (1926) já identifica esse tempo, sem explicitá-lo: “É a hora vespéral, a amada hora de P. J. Toulet. Dissolve-se o horizonte; aos últimos raios de sol, uma grande nuvem branca, cor de marfim, paira no céu crepuscular e do zênite ao solo: a solidão imensa, gelada, cheia dum silêncio líquido...” (BERNANOS, 2010, p. 13). É, pois, no anoitecer, no período mais próximo do fim, na “hora das sombras” em que se inicia o romance, já antecipando a solidão e o silêncio – “líquido” – que envolvem a atmosfera bernanosiana.

Em *Diário de um pároco de aldeia* (1936), a atmosfera não muda, o tédio, já manifesto na primeira página do diário – “Minha paróquia é devorada pelo tédio, eis a palavra” (BERNANOS, 2011, p.7) –, surge a partir da observação da paisagem.

A ideia [do tédio] me veio, ontem, na estrada. Caía uma dessas chuvas finas que nos penetram os pulmões inteiros e descem até o ventre. Do lado de Sait-Waast, a aldeia surgiu-me bruscamente, tão confusa, tão miserável sob o horrível céu de novembro! Vapores de água subiam, como fumo, de todas as partes e ela parecia ter-se deitado, ali, na relva úmida, como um pobre animal cansado. Que coisa pequena, uma aldeia! E essa aldeia era minha paróquia. Era minha paróquia e eu nada podia fazer por ela; via-a tristemente mergulhar na noite, desaparecer... Mais alguns momentos e já não enxergava minha paróquia. Nunca havia sentido tão cruelmente sua solidão e a minha. Pensava no gado que ouvia mugir em meio à cerração e que o vaqueirinho, de volta da escola, maleta debaixo do braço, ia conduzindo, através do pasto úmido, para o estábulo quente, cheiroso... E ela, pequena aldeia, parecia aguardar também – sem grande esperança –, depois de tantas noites passadas na lama, um dono que a conduzisse para algum improvável, algum inimaginável asilo. (*Ibidem*, p. 7-8).

O “silêncio líquido”, do primeiro romance, e a espera “sem grande esperança”, do segundo, antevêm, logo nas primeiras páginas, o esgotamento do ser pelo tédio, marca da decadência pequeno-burguesa presente na obra bernanosiana. Tem-se, portanto, como ponto de partida o tédio, que pode conduzir tanto para o caos, quanto para a ordem. A vinculação de ambos os romances de Bernanos ao existencialismo deve-se, sobretudo, a essa marca, uma vez que “o tédio profundo é uma experiência existencial fundamental” (SVENDSEN, 2006, p.11). Nas palavras do jovem pároco de Ambricourt, envolto em incertezas que o acometem diante da constatação de sua incapacidade de conduzir a comunidade, o testemunho que o personagem oferece é de uma constatação da condição oprimida da humanidade. Embora não se tenha ciência disso – e os párocos seriam os portadores desse mistério –, essa condição “verdadeira” é favorável à disseminação do tédio.

Dizia a mim mesmo que o mundo é devorado pelo tédio. Naturalmente, é preciso refletir um pouco para dar-se conta disso; não é fato que se apreenda assim, de relance. É uma espécie de pó. A gente vai e volta sem o ver, respira-o, come-o, bebe-o; é tão tênue, tão fino, que nem ao menos range sob os dentes. Mas se a gente para um segundo, ei-lo que cobre nosso rosto, nossa mão. Temos de nos sacudir, sem cessar; para libertar-nos dessa chuva de cinza. Daí por que o mundo tanto se agita. (BERNANOS, 2011, p.8).



Eis o problema, a origem de tudo, tal como observa Svendsen (2006) sobre *Notas do subsolo*, de Dostoievski, seria o tédio. A passagem de *Diário de um pároco de aldeia* deixa a entender essa a origem, condição da existência – respirar, comer, beber –, da qual se depreende as possibilidades do ser. Aproximando essa noção de Sartre, pode-se dizer que do tédio nasce a escolha, que, em Bernanos, pode-se dar entre a destruição da humanidade ou ao seu desenvolvimento, uma vez que o tédio pode ser “uma fonte positiva de desenvolvimento humano, embora não necessariamente de progresso.” (SVENDSEN, 2006, p.43). Resgata-se, dessa concepção, igualmente uma noção da modernidade de progresso sem que se saiba para onde se progride, e de um processo que impossibilita ter a consciência daquilo que se perde.

Nota-se que o problema do tédio não se resolve com o progresso, visto que se trata de uma questão de significado (*Ibidem*), e que se relaciona paradoxalmente com a modernidade, tempo do progresso. O que se revela nas primeiras páginas de *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia* é o crepúsculo do mistério em direção a uma atmosfera sem segredos, e “o mundo se torna entediante quando tudo é transparente” (*Ibidem*, p. 40). O início da trajetória romanesca dá-se, portanto, a partir do tédio, e suas possibilidades que, se resgatada a noção de crise da experiência benjaminiana poderia culminar na morte, única novidade possível, ou, se resgatada algumas das noções do tédio abordadas por Svendsen, significaria a busca pelo caos e pela violência.

Em meio a essa trajetória do tédio para a morte ou do tédio para a destruição, floresce a sociedade pequeno-burguesa e surgem, quixotesicamente, os párocos como aqueles que buscam oferecer um significado a partir da experiência do mistério, embora, será visto, para se atingir a transcendência, há que se libertar de sua própria existência. Nesse caminho impassível, Bernanos revela por seus romances, assim como Unamuno, que o cristianismo constrói-se não na igreja, mas pela experiência do sentimento trágico da vida.

No jardim dos teixos podados, na varanda vazia, rescendendo a betume queimado, foi que a ambiciosa garota se cansou de esperar não se sabe o quê, o que não vem nunca... Foi daí que ela partiu e foi mais longe do que se fosse às Índias... Felizmente para Cristóvão Colombo, a terra é redonda; a caravela lendária mal impelia sua roda de proa, já estava sobre o caminho de volta... Mas outro caminho pode ser tentado, reto, inflexível, que se afasta sempre e de onde ninguém regressa. Se Germana ou as que a seguirem amanhã pudessem falar, diriam: “Que adianta esse tal bom caminho, que não leva ninguém a parte alguma? Que querem que se faça de um universo redondo como uma bola? (BERNANOS, 2010, p.25).

O destino de Germana – *Mouchette* – em *Sob o Sol de Satã*, anunciado nas primeiras páginas do romance, é o caminho “reto, inflexível, que se afasta sempre e de onde ninguém regressa”. Além dessa trajetória, abre-se o outro caminho, aquele que não leva a lugar nenhum, que pode ser compreendido, como o encontro com a resignação em dar voltas. Anuncia-se na

trajetória de *Mouchette* sua recusa em circular como Sísifo e o consequente encontro com a morte.

Diferentemente de *Diário de um pároco de aldeia*, em *Sob o Sol de Satã*, o tédio não está anunciado, mas somatizado em seus personagens. Na apresentação do Sr. Malorthy, pai de Germana, nota-se a crítica ao mundo burguês e vazio. “Das alturas para onde o guindou o destino, contempla a melancolia o paraíso perdido da vida burguesa, sua pequena cidade obscura, e a sala familiar de *reps* verde em que tomou corpo a sua insignificância.” (*Ibidem*, p.14). A melancolia, manifestação do tédio, e a insignificância material da vida estão presentes na vida familiar dos Malorthy, o ambiente do qual tenta escapar *Mouchette*

Esse traço de *Sob o Sol de Satã* deve-se também a uma diferente perspectiva, uma vez que o tédio em *Diário de um pároco de aldeia* é observado a partir do homem de fé, enquanto no primeiro romance de Bernanos, o tédio é vivido pela jovem Germana. Embora esse tema não esteja explícito logo no início do romance, é possível reconhecê-lo na jovem que “se cansou de esperar não se sabe o quê, o que não vem nunca”. O tempo consome, sem que se ofereça como oportunidade. Sob uma noção romântica do tédio, Germana deseja sem saber o que deseja. É esperar o que não vem, a definição de uma condição existencial insatisfatória, traço próprio da modernidade que se funda no sentimento da incompletude. Não há uma recusa da vida moderna, mas um sufocamento pelo modo de organização dessa vida. Diferentemente do ócio, já definido anteriormente como uma maneira de exercitar a consciência acerca da existência, o tédio associa-se à inconsciência, uma vez que se funda na ausência de significado. Germana já tem seu destino exposto pelo narrador. “Às vezes uma pessoa parece ter nascido para uma vida pacífica e no entanto é um destino trágico que a espera. Fato surpreendente e imprevisível... Mas os fatos nada são: o trágico é que lá estava em seu coração.” (BERNANOS, 2010, p.25).

Germana, como se observa, carrega em si o sentimento trágico da vida, tal como o define – ainda que indefinível – Unamuno (2013). No entanto, a personagem bernanosiana demonstra por seu comportamento vital e impulsivo – “a menina que sabe amar”, uma completa inconsciência dessa vida. “Porque viver é uma coisa e conhecer é outra, e, como veremos, existe entre elas uma tal oposição que nos permite dizer que tudo o que é vital é antirracional, não apenas irracional, e tudo o que é racional é antivital. Essa é a base do sentimento trágico da vida.” (UNAMUNO, 2013, p.47)

O tédio, em Bernanos, aproxima-se dessa postura racional diante da vida, marca da modernidade. A complexidade, contudo, da personagem de *Mouchette* em *Sob o Sol de Satã* (1926) está em sua insciência acerca da vida, tomando assim uma atitude irracional, que, sem

o amparo de um sentido sobrenatural, assume-se o risco da perdição. Isso significa que a principal vítima do tédio é justamente a personagem que parece se entregar mais profundamente à vida, às paixões e aos seus desejos imediatos. Germana, dessa forma, é a consequência do declínio de uma sociedade, mas também pode ser o indício de sua salvação.

O prólogo de *Sob o Sol de Satã* resgata, pois, a história do pecado hereditário de Adão e Eva, com o protagonismo de Eva, a pequena *Mouchette* que carrega uma culpa que nada mais é que inocência, e cuja queda revela a possibilidade de redenção, não sua, mas de sua comunidade. A história de Germana assemelha-se a uma releitura – não mítica – do pecado original, tal como analisa Kierkegaard (2013). Não se trata de uma origem, mas um traço comum da humanidade. A jovem curiosa e passional carrega em si a inocência, e seu declínio acelera-se na fugacidade da vida cotidiana e carente de sentido. A angústia de *Mouchette* tem sua origem na culpa, não na consciência da mortalidade, e revela, portanto, uma preocupação na constituição com a própria humanidade. Ao ser rejeitada pela comunidade, Germana passa a carregar sozinha essa culpa. A narrativa apresentada por Bernanos no início de *Sob o Sol de Satã* (1926), por mais que pareça independente das outras duas partes do romance, traça o paralelo profundo com a história de Adão e Eva, e introduz, na obra que será protagonizada pelo Padre Donissan – o Santo de Lumbres -, temas que são anteriores ao dogmatismo religioso, e que tratam da constituição da humanidade. Segundo Unamuno (2013), a lenda de Adão e Eva mostra que a conhecida personagem feminina “foi quem trouxe a queda e, com a queda, a redenção, que nos colocou no caminho de Deus, de chegar a Ele e ser Nele.” (*Ibidem*, p.35). *Mouchette* é uma Eva da modernidade, que, ignorada pelos personagens masculinos, sofre a própria queda, da qual não se pode dizer que tenha sido tirado algum progresso, senão a paz provisória de sua morte.

Pela primeira vez, [Germana] começou a sentir certa angústia, não pelo receio de ver-se abandonada, mas diante da solidão que vinha. Não lhe causava medo ser ludibriada, jamais pensara em tal coisa. Esta vidinha burguesa respeitável, a honesta casa de tijolos, a cervejaria bem afreguesada, com o motor a gás pobre – o bom proceder e sua recompensa – todas as atenções à jovem, filha do conceituada negociante, sim, a perda de todos esses bens não a inquietava um minuto. (BERNANOS, 2013, p.31)

A vida burguesa colocada em risco por *Mouchette* assemelha-se a uma versão apequenada e entediada do Éden bíblico, da qual ela abre mão para conhecer o abandono, a angústia da mortalidade e da solidão. O exercício exegético que Bernanos oferece sobre Eva a partir de *Mouchette* dialoga profundamente com o existencialismo cristão de Kierkegaard, para quem a escolha individual é o momento da possibilidade do ser, que se dá a partir das noções de inocência, pecado e angústia, constitutivas do ser, anteriores, contudo, ao devir. Germana reencarna os sentidos de queda e redenção do cristianismo, sem que se possa usufruir da

redenção, tornando-se, pois, uma vítima do sacrifício, noção que será abordada mais adiante a partir da obra de René Girard.

Se, por um lado, *Mouchette* resgata uma genealogia cristã no prólogo de *Sob o Sol de Satã*, por outro, na obra *Diário de um pároco de aldeia* (1936), o declínio da comunidade apresenta-se desde o início das observações do jovem padre, antes mesmo de seu envolvimento com as tensões que envolviam a vila de Ambricourt, “que parecia aguardar também – sem grande esperança –, depois de tantas noites passadas na lama, um dono que a conduzisse para algum improvável, algum inimaginável asilo.” (BERNANOS, 2011, p.8). Designado para ser o “condutor” dessa aldeia, o jovem pároco observa a decadência do mundo e sua impossibilidade de resgatá-lo. Muito antes da perda da esperança, o que se revela ao olhar do padre é que já não se sabe mais pelo que esperar.

Dir-se-á talvez que, há muito, o mundo se familiarizou com o tédio, que o tédio é a verdadeira condição do homem. É possível que a semente espalhada por toda a parte germinasse, aqui e ali, em terreno favorável. Pergunto, porém, se os homens conheceram algum dia esse contágio pelo tédio, essa lepra! Um desespero malogrado, uma forma torpe do desespero que é, sem dúvida, como que a fermentação de um cristianismo desfigurado. (BERNANOS, 2011, p.8)

A posição inicial do pároco de Ambricourt é de observação desse declínio do mundo e do cristianismo. Como homem da igreja, ele próprio será tomado pela doença do desespero, ainda que se coloque como um homem de fé. Sobre esse contágio pelo tédio, pode-se dizer que a própria igreja acaba por tornar-se um foco dessa transmissão. O personagem do vigário de Torcy, a quem o jovem pároco de Ambricourt tem como conselheiro, diz-lhe: “Uma paróquia é, forçosamente, suja. Uma cristandade é ainda mais suja.” (BERNANOS, 2011, p.15), com a intenção de ilustrar a importância do pároco na sua missão. É por isso, segundo o personagem, que a igreja necessita de “chefes de paróquia”, “senhores e donos”, “homens capazes de governar”, que tenham a consciência de que combater o tédio é uma tarefa a qual podem se entregar, mas tentar acabar com a “imundície” pode arruiná-los. A tarefa do pároco é resignar-se, mas sabendo que, mesmo em meio à sujeira, ao pó do tédio, é preciso que haja ordem e firmeza no trabalho, e o declínio também sofrido pela igreja deve-se à formação desses párocos.

Agora, os seminários nos mandam coroinhas, pobres coitados que imaginam trabalhar mais que ninguém, porque não chegam ao fim de coisa alguma. Esses tipos choramingam, em vez de mandar. Leem multidões de livros, mas nunca chegam a compreender – a compreender, está ouvindo? – a parábola do esposo e da esposa. Que é uma esposa, tal como desejaria encontrar um homem, se é bastante idiota para não seguir o conselho de São Paulo? Não responda, porque iria dizer tolices. Pois, muito bem, é uma criatura forte e firme no trabalho, mas que se submete ao ritmo inexorável das coisas, sabendo que tudo deve ser recomeçado, até o fim. Por mais que se esforce, a Santa Igreja não conseguirá transformar este pobre mundo em um ostensório corpo de Deus! (BERNANOS, 2011, p.14-15).

A passagem acima – uma fala do vigário de Torcy para o jovem pároco de Ambricourt – deixa transparecer algumas questões importantes do romance. A primeira é a falibilidade do

personagem principal, que se enxerga como alguém incapaz de conduzir sua paróquia. Jovem, estudioso e homem de fé, o pároco de Ambricourt se vê desafiado e coloca sua própria devoção à prova ao ser designado como responsável pela ordenação da fé de uma comunidade. Um segundo ponto fundamental é a necessidade de entrega total ao trabalho, numa espécie de condenação semelhante à Sísifo. O trabalho do pároco assemelha-se ao mito, no entanto, essa condenação deve partir do homem livre, cuja escolha visa a construção de uma cidadania coletiva. No entanto, nota-se, desde o início do romance, que essa noção de comunidade é decadente, e coloca à prova a fé do pároco, o que resulta na perda de sua individualidade e na consequente perda de sua alma, transformando sua escolha estritamente em uma condenação pura e simplesmente. Desse modo, o padre torna-se parte da engrenagem de um trabalho inútil e sem esperança. É nesse momento oscilante da fé que nasce a angústia do padre de Ambricourt, da qual ele terá apenas dois caminhos, a culpa ou a inocência. A terceira parte da fala do vigário de Torcy aponta o caminho da inocência, uma vez que o mundo de Deus é intangível, e não aceitar isso é o que gera a culpa e as correntes que o condenam a um destino trágico. A fé, portanto, é a inocência despreziosa que liberta o homem da ilusão de superar o pecado, já que se há esperança, não há condenação. “A infância e a extrema velhice deveriam ser as duas grandes provações do homem. Mas é do sentimento de sua própria impotência que a criança tira, humildemente, o princípio de sua alegria” (BERNANOS, 2011, p.22). Eis o problema da humanidade, sua consciência – mas não só –, da qual nasce sua necessidade de destruir o mistério.

O raciocínio deixa facilmente na sombra o que desejamos conservar em oculto. O homem do mundo que reflete a calcula perfeitamente suas possibilidades! Mas que poderiam valer nossas possibilidades, a nós, que aceitamos, uma vez para sempre, a terrível presença; a presença de Deus em cada instante de nossa pobre vida? Sob pena de perder a fé – e que lhe restará, então, visto que não pode perdê-la sem negar a si mesmo? – um padre jamais poderia ter de seus próprios interesses a clara visão tão direta – gostaria de dizer tão ingênua, tão simples – dos filhos do século. Calcular nossas possibilidades, para quê? Não se joga contra Deus. (BERNANOS, 2011, p.11)

Tem-se, em Bernanos, uma crítica mística ao mundo contemporâneo, a partir da qual uma superfície religiosa e a experiência do sobrenatural se sobrepõem à crise do mundo moderno, a que a nova cristandade, que surgiu no século XIX, atribui a uma crise espiritual, da qual se desencadearia o existencialismo. O conhecimento racional não resolve o mistério, mas o esconde. O trabalho paroquial estaria em resgatar esse mistério, uma espécie de insciência infantil da qual a alegria é oriunda. Seria essa a alternativa da fé, não a de se colocar contra o “tédio”, mas a de se colocar apesar dele.

Fora da Igreja, um povo será sempre um povo de bastardos, um povo de enjeitados. Evidentemente, resta-lhe ainda a esperança de ser reconhecido por Satã! Babau! Eles podem esperar por muito tempo seu Natalzinho negro. Podem pôr no fogão seus sapatos. O diabo já se cansou de colocar neles uma quantidade de brinquedos que

caem da moda no mesmo instante em que são inventados; agora ele põe nos sapatos apenas um minúsculo pacote de cocaína, de heroína, de morfina, uma sujeira de pó qualquer que não lhe custa caro. Pobres tipos. Cansam-se até de pecar. Nem todos que querem se distrair, se distraem. A menor boneca de quatro tostões faz a felicidade de uma garota, durante meses, enquanto um pobre diabo adulto aborrece-se com um mimo de quinhentos francos. Por quê? Porque perdeu o espírito de infância. Pois bem, meu caro, a Igreja foi encarregada por Nosso Senhor de manter no mundo esse espírito de infância, essa ingenuidade, esse frescor. (BERNANOS, 2011, p.23)

O discurso acima é também do vigário de Torcy, conselheiro do jovem pároco de Ambricourt, e ele próprio crítico da igreja. É notável a concepção de que o pecado não é o problema, mas a atração compulsória em um mundo dominado pelas coisas materiais. A sensação é a de que o próprio pecado deixa de ser um traço da subjetividade individual submetido a uma idealidade. A humanidade fora da igreja – cabe aqui apontar que se trata de uma igreja ideal, uma vez que, como se verá, a própria instituição encontra-se marcada, circunscrita e subjugada pela lógica do mundo moderno – é incapaz de agir, pois se encontra submetida ao tédio constante de satisfações passageiras. A partir de Kierkegaard, viu-se que do pecado desencadeiam-se as possibilidades de ação do indivíduo, por isso o pecado é considerado fonte de angústia. O mundo moderno, a que o personagem bernanosiano se refere, perdeu a inocência infantil, marca da santidade, mas, sobretudo, perdeu a possibilidade de originar a angústia.

Inaugura-se, dessa maneira, sob a perspectiva cristã, uma nova ordem marcada pelo declínio, na qual o tédio arruína o desespero, mas também o desejo, e estabelece um novo signo de tormenta, a marca satânica presente nos romances de Bernanos. A luz de satã é o tédio – o completo entorpecimento da existência –, que leva o homem à perda de sua individualidade e à conseqüente, sob o espectro religioso, perda de sua alma. Os padres em ambos os romances, *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), buscam resgatar a vocação individual na construção de uma cidadania coletiva. O espaço, pois, em que ambos se encontram assemelha-se ao Jardim das Oliveiras, o lugar da angústia e do sacrifício, que antecede o momento da completa entrega que promete culminar na expiação da humanidade.

Diferentemente de Cristo, contudo, a santidade para os párocos é intangível e, ao contrário do que se espera, o momento de angústia no “jardim das oliveiras” leva-os ao fracasso. A oscilação da fé implode qualquer concepção imanentista e os párocos encontram-se, assim, diante do nada. A perda da esperança é sua própria condenação. Em *Sob o Sol de Satã*, como se verá, o sacrifício é da jovem *Mouchette*; em *Diário de um pároco de aldeia*, o sacrifício é do próprio pároco de Ambricourt.

O que antecede esses sacrifícios, no entanto, marcam o declínio generalizado que não é só ilustrado apenas por personagens como *Mouchette* e seu entorno, mas também pela maneira

como a igreja institucional é apresentada. A jovem Germana é impedida pelo pai de frequentar o catecismo, por acreditar que a consciência de sua filha poderia ser corrompida pelos padres.

Por esse motivo proibira que a filha seguisse o curso de catecismo e “que frequentasse mesmo qualquer destes papa-hóstias que levam a discórdia aos melhores lares”, dizia ele. Falava também, em termos sibilinos, dos vícios secretos que arruinam a saúde das moças, cuja teoria e prática aprendem nos conventos. “As freiras trabalham as moças a favor do padre”, era uma de suas máximas. “Arruinam previamente a autoridade do marido”, concluía batendo na mesa. Pois não aceitava que se gracejasse do direito conjugal, o único que certos libertadores do gênero humano querem absoluto. (BERNANOS, 2010, p.24)

O pequeno-burguês Malorthy, pai de Germana, evidencia a descrença com relação à igreja, aos padres, às freiras e à formação católica. A imagem da igreja é das piores junto a essa França republicana e laica, mas, assim como a edificação do *Sacré-Coeur* aponta, o romance de Bernanos oferece essa contradição da modernidade ao permear o tempo de crise institucional também de uma necessidade de resgate de valores cristãos. A natureza dessa relação com a igreja institucional também é observada em *Diário de um pároco de aldeia*, a partir das personagens Chantal e sua mãe, a condessa, que marcam uma resistência à fé católica. A jovem Chantal desafia o pároco, além de ser, tal como *Mouchette*, de *Sob o Sol de Satã*, fonte de desequilíbrio e de paixão.

A preceptora veio ver-me esta manhã, na sacristia. Falamos longamente sobre a senhorita Chantal. Parece que essa moça está cada vez mais irritável, tornando-se impossível sua permanência no castelo. Assim, conviria manda-la para um pensionato. A senhora condessa não parece decidida a tomar semelhante resolução. Compreendi que esperavam minha interdição junto dela. Para isso, devo ir ao castelo jantar, na próxima semana. (BERNANOS, 2011, p.72)

Frequentadora assídua da igreja, a preceptora Luiza, que procura pelo pároco, é suspeita de ter um caso com o conde, pai de Chantal, daí o conflito nessa relação. O padre de Ambricourt é chamado, pois, a intervir em um conflito familiar que envolve, além da decadência de uma instituição – a família –, uma profunda crise espiritual vivida pela condessa, alheia aos problemas familiares e amargurada em razão da morte de um filho logo após ter-lhe dado à luz. Para chegar à condessa, personagem fundamental para se compreender esse ambiente em declínio, sobretudo por seu conflito interior, o padre de Ambricourt deve passar antes pelas inquietações que envolvem as personagens de Luiza e Chantal, a quem a preceptora atribui a possibilidade de cometer um “gesto imprudente”.

Certamente, nada me autoriza a suspeitar nela qualquer parcialidade, qualquer injustiça, e, quando me despedi, com a maior frieza de que fui capaz, sem lhe estender a mão, Luiza tinha lágrimas nos olhos, verdadeiras lágrimas. Depois, os modos da senhorita Chantal não me agradam; ele tem em suas feições a mesma fixidez, a mesma dureza que encontro, meu Deus, no rosto de muitas moças do campo e cujo segredo não me é ainda conhecido, talvez não o seja nunca, pois, mesmo no leito de morte, elas só nos deixam surpreender pouca coisa. Os moços são bem diferentes! Não acredito que possa haver confissões sacrílegas nesses derradeiros instantes, pois as moribundas de que falo manifestam uma contrição sincera de seus pecados. Mas seus pobres rostos só depois da sombria passagem recuperam a serenidade da infância (tão

próxima no entanto), esse não sei quê de confiante, de maravilhado, um sorriso puro...  
O demônio da luxúria é um demônio mudo. (BERNANOS, 2011, p. 73)

Para a preceptora, Chantal carrega o signo misterioso da luxúria, do qual só vai se livrar após a morte. A jovem mulher é desafiadora, pois não se deixa incorporar por aqueles responsáveis pela sua edificação ético-religiosa, além de apresentar-se como um problema também para uma suposta harmonia da sociedade pequeno-burguesa. Tanto Luiza, quanto o pároco de Ambricourt, que assumem a educação de Chantal, sentem, na proximidade com a jovem, o desequilíbrio característico da paixão. A preocupação com a possibilidade do suicídio de Chantal, em *Diário de um pároco de aldeia*, lembra as ameaças e o temor de que a personagem *Mouchette*, de *Sob o Sol de Satã*, viesse a cometer o ato de autoextermínio. Embora o suicídio perpassa na trajetória do enredo, o destino de Chantal é diferente daquele de *Mouchette*, ainda que ambas se assemelhem pelo caráter passional. Curiosamente, como se verá, o destino das jovens mulheres na obra bernanosiana será fundamental na busca pela santidade dos párocos de cada um dos romances.

O suicídio, no entanto, não seduz apenas as personagens “pagãs”, mas também os homens de fé. Essa tormenta, “problema filosófico mais sério” (CAMUS, 1961), é a culminância de um tédio em suspensão. Uma das expressões utilizadas por Camus (1961) em sua reflexão acerca do suicídio é a precipitação de “todos os rancores e todas as lassidões ainda em suspensão”<sup>55</sup> (*Ibidem*, p. 17, tradução nossa). A lassidão, em suas acepções, assemelha-se ao tédio e, trata-se, pois, de um tédio sem esperança. O ato, em si, como já anteriormente analisado, é uma confissão. O paradoxo do autoextermínio é que o ato pode ser cometido pelos mesmos motivos que poderiam evitá-lo, ou seja, a razão de viver é também uma razão de morrer. (CAMUS, 1961) Esse processo de crucificação – a condenação que é também uma salvação – é vivido pelos párocos na obra de Bernanos. A palavra “lassidão” – *lassitude* –, escolhida por Camus, assemelha-se, em suas acepções, à noção de tédio, uma espécie de cansaço que impossibilita qualquer sentimento de esperança e, portanto, de continuidade. Ao serem colocados à prova, o que entra em suspensão, portanto, é a fé, razão de viver, e, conseqüentemente, todo o sentido que, resgatando Sartre (2014), ao abordar o existencialismo cristão, precederia a humanidade.

Os párocos de Bernanos são homens angustiados – angústia, aqui, compreendida como a suspensão da fé (KIERKEGAARD, 2013) –, uma angústia que se origina do pecado, mas esses homens são incapazes de sustentar a esperança a partir desse sentimento. Isso provoca uma oscilação que não existe, por exemplo, em *São Manuel Bueno, mártir* (1931), de Unamuno,

---

<sup>55</sup> [...] *toutes les rancoeurs et toutes les lassitudes encore en suspension*. (CAMUS, 1961, p.17)



em que a incerteza do padre, sua descrença, é, na verdade, e paradoxalmente, o ponto de partida para a sustentação da fé e da esperança. A razão de morrer, em Unamuno, torna-se razão de viver. Já em Bernanos, o sofrimento materializa-se nas páginas do diário. Para além do declínio físico, acometido por um câncer no estômago, o padre de Ambricourt deixa seu testemunho de uma fé em suspensão. Enquanto o suicídio se materializa por *Mouchette*, em *Sob o Sol de Satã*, no *Diário de um pároco de aldeia*, sua ameaça perpassa toda a obra, sobretudo na suspeita de que a jovem Chantal poderia vir a cometê-lo, contudo, é nas confissões do pároco, em momento de angústia, que o suicídio parece estar mais manifesto, ainda que nas páginas do diário o que expressa essa possibilidade do autoextermínio do padre seja a ausência de palavras.

Resolvido como estou a não destruir este diário, mas tendo julgado indispensável arrancar algumas páginas escritas em verdadeiro delírio, quero, todavia, acusar-me de que essa dura prova – a maior decepção de minha pobre vida, pois não poderia imaginar nada de pior – encontrou-me, um momento, sem resignação, sem coragem; e que me veio a tentação de... (BERNANOS, 2011, p. 190)

O que completaria a frase do personagem senão a possibilidade de cometer um “gesto imprudente”? As palavras que se seguem a essa interrupção são “... que é preciso romper a todo custo.” (*Ibidem*, p. 190) O que o padre teme em seus párocos – independentemente de sua fidelidade – é aquilo que ele busca extirpar de si, mas isso não é possível, uma vez que constitui seu próprio ser. Ele é o desejo, a tentação e o pecado. A recusa desse pecado torna-o insustentável, levando-o ao declínio físico e espiritual. O que difere o padre dos seus párocos é que para um homem de fé essa suspensão de um sentido transcendente torna-se insuportável. A condenação do padre está na sua recusa de se aproximar dos homens, sendo que, para isso, é necessária uma ruptura com uma pressuposta essência prévia à existência. Em Bernanos, revela-se que a possibilidade de uma essência do ser anterior ao próprio ser é o caminho para sua destruição.

Os tormentos pelos quais passa o pároco de Ambricourt originam-se de sua relação com a nobre família da paróquia, o conde, a condessa e sua filha, Chantal. O que precede sua confissão desesperada é a morte da condessa, ocorrida na noite do dia em que ela e o jovem pároco travam o diálogo fundamental do romance. Convidado a ir ao castelo da família para discutir os donativos de uma missa fúnebre, o jovem pároco acaba enveredando por temas sensíveis à nobre mulher, que o contesta com sua experiência, ceticismo e indiferença pela vida. O diálogo passa pela relação com a filha, as traições do conde, a inexperiência do pároco e, sobretudo, a perda da esperança – e da fé – da condessa, ainda que ela afirme a cristandade de seu lar. No diálogo, as ruínas da nobreza e da igreja são expostas, como se marcasse o fim de uma ordem, o prenúncio da morte de ambos os personagens, a condessa e o padre. Após o

encontro, resta uma carta, na qual a condessa dirige suas últimas palavras ao padre, já liberta de seu alheamento.

Não sei o que o senhor fez nem como fez. Ou melhor, não procuro saber coisa alguma. Tudo está bem. Não pensava que fosse possível a resignação. E não foi, de fato, a resignação que veio. Minha natureza a repele; e meu pressentimento a respeito não me enganava. Não estou resignada, *estou feliz*. Nada quero, nada desejo. (BERNANOS, 2011, p.166)

A “felicidade” da condessa está na resignação e na completa ausência de desejo, ou seja, uma ilusão que se constitui a partir do tédio. O conforto oferecido pelo pároco se revela desenganado pelas suas palavras na carta. Sua felicidade é, na verdade, uma aceitação de sua infelicidade, uma desistência da luta pela compreensão do porquê seu filho lhe fora tirado dos braços por um deus que ela recusa a reconhecer, pela resignação de uma vida medíocre junto ao marido. O declínio da condessa, sob a falsa sensação de felicidade, sintetiza o declínio da aristocracia e da Igreja. O que resta é o engodo de um sentimento que há muito ela não sente, mas que se revela como o tédio travestido de redenção. A ausência do desejo é o prenúncio de sua morte, e o pároco compreende o seu próprio fracasso pelas palavras da condessa, a ponto de ele também questionar o conforto que a senhora supostamente lhe oferecia.

Querida dizer essas coisas, hoje mesmo. Era preciso. E depois, não falaremos mais no assunto, não é? Nunca mais! Essa palavra é doce: nunca! Ao escrevê-la, pronuncio-a baixinho, e parece que exprime de maneira maravilhosa, inefável, a paz que recebi do senhor. (*Ibidem*, p.167)

Nota-se que a paz da condessa é, na verdade, um desprendimento da humanidade, com a qual ela não mais se identifica e que, tampouco, pretende integrar. Não se trata aqui de uma revisitação da fé em uma essência que significaria a expiação da vida, mas uma libertação. O pároco falha em sua missão, pois parece não entender a angústia da existência, uma vez que a ausência de desejo, mais do que a ausência da fé, é o que possibilita o pertencimento do indivíduo a uma coletividade. A condessa não tem a fé restabelecida, e percebe que tampouco sente-se vinculada à sua vida. O ser e o transcender já se perderam por completo, resta o nunca, o tédio, a morte em vida que lhe foi oferecida. Disso resulta a incompreensão do jovem padre de Ambricourt logo após ler a carta da condessa. “Nunca... Nunca mais... Por quê?... Na verdade essa palavra é doce.” (BERNANOS, 2011, p.167). O “nunca mais” da condessa reúne o prazer e a sedução do término, com o qual o jovem pároco flerta até que toma consciência da morte da condessa no dia seguinte, quando, então, encontra-se com a desolação e o temor de sua solitária incompreensão acerca da vida.

Passei as primeiras horas desse terrível dia em um estado vizinho da revolta. Revoltar-se é não compreender, eu não compreendo. Podem-se suportar provas que, à primeira vista, parecem estar acima de nossas forças – quem de nós conhece suas forças? Mas eu me sentia ridículo na desgraça, incapaz de fazer qualquer coisa de útil, um obstáculo para todos. Essa triste desolação era tão grande que não podia deixar de manifestá-la por gestos. Via nos espelhos, nos vidros o meu rosto que parecia

desfigurado, menos pelo sofrimento que pelo medo, com este ricto doloroso de quem pede piedade e que se parece com a deformidade de um sorriso. Meu Deus! (BERNANOS, 2011, p.167)

A sensação do pároco é de absurdo e desamparo. Tal qual Sísifo, condenado ao exercício repetitivo do nada, parece tomar consciência de que a vida é uma condenação, cuja ilusão de sentido esconde a crise da experiência, na qual a desconexão entre o vivido e o desejo – significado que se busca – revela o declínio do pároco e daqueles que o cercam. A revolta, nesse caso, revela não só a incompreensão, mas sobretudo a incapacidade de se libertar por um reconhecimento de uma ausência de vontade. Isso se revela na fala da condessa – “nada desejo” – e se espelha na incapacidade do pároco de agir. Além disso, a percepção de sua incapacidade, de que suas ações de nada valem, assemelha-se a noção de “consciências deformadas” evocada por Bernanos acerca dos soldados que retornavam da guerra. O padre de Ambricourt, embora conheça o modelo de uma cristandade heroica e sagrada, inspirada pela vida dos santos, embora evoque deus e as imagens sagradas, está, na verdade, absorvido pelo *spleen* baudelairiano – já visto como uma ausência de vontade –, pelo tédio – a morte em vida –, e pela deformidade de sua consciência, incapaz de enxergar-se como parte de um futuro possível. É dessa forma que, embora Bernanos, a partir de seus textos críticos, manifeste-se em direção a essa necessidade de pensar a experiência coletiva, o seu personagem de *Diário de um pároco de aldeia* parece tomar a forma desse *angelus novus*, de costas para o futuro e incapaz de enxergar algum sentido nas ruínas de um passado, mesmo dentro de uma tradição cristã. Sua limitação em criar uma narrativa que possa significar a trágica vida familiar e social da condessa é também uma incapacidade de resgatar uma tradição cristã de uma França católica da qual resta apenas a ruína, e sob essa ruína jaz a ilusão de uma fé que não mais existe, portanto, insere-se na crise da experiência benjaminiana. O jovem pároco de Ambricourt, apesar de sua fé, ou ilusão de uma fé, é incapaz de narrar, e sua vocação, nesse momento, chega a um fim cuja tomada de consciência é assumir a própria morte. A fé do pároco não é mais capaz de constituir a memória e a comunidade, e isso se demonstra na ausência de vontade, ou seja, no tédio da condessa e de sua comunidade. Aquilo que o padre prenuncia no início de seu diário, a história da comunidade devorada pelo tédio, é, portanto, o seu próprio destino.

Se em *Diário de um pároco de aldeia* o contágio pelo tédio permeia todo o romance, em *Sob o Sol de Satã* há uma falsa noção de que a santidade do Padre Donissan poderia se apresentar como uma alternativa à causa do declínio social pequeno-burguês, simbolizada no romance pela personagem de *Mouchette*. É a partir do suicídio da jovem que emerge a santidade do padre, o que será trabalhado mais adiante. De todo modo, embora os desafios gerados pela vida trágica da Condessa e de sua filha Chantal, em *Diário de um pároco de aldeia*, e

*Mouchette*, em *Sob o Sol de Satã*, sejam também marcas dessa decadência, simbolizada pela ruína da vida familiar e da plena suspensão da fé, são essas mulheres que se apresentam como um contraponto ou, dependendo da análise, uma consequência dessa sociedade. Pensar, sobretudo, nas duas jovens – Chantal e *Mouchette* – implica, na obra de Bernanos, resgatar a imagem da cruz, uma vez que por elas passam a condenação e a salvação, sua presença indica o declínio, mas também a possibilidade de redenção da coletividade a que estão vinculados. Nesse momento, emerge uma condição humana destroçada, sem que haja a possibilidade de construção de uma humanidade, ou seja, sem que haja uma possibilidade de ser. A suspensão da fé, nesse sentido, é a própria suspensão do ser. Percebe-se, pois, que ao entender a angústia como suspensão da fé, essa noção de Kierkegaard, presente em Bernanos, pode, sim, se aproximar do existencialismo ateu sartreano, uma vez que essa perda significa, justamente, o medo de si.

Em primeiro lugar, há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele. Uma situação que provoca medo, pois ameaça modificar de fora minha vida e meu ser, provoca angústia na medida em que desconfio de minhas reações adequadas a ela. (SARTRE, 2016, p. 73)

O declínio das personagens não poderia ser visto superficialmente apenas como uma oscilação da fé. É preciso reconhecer que esse desequilíbrio retorna o homem à liberdade e, portanto, implica na suspensão de uma essência que precederia sua existência. “A liberdade do homem precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’”. (SARTRE, 2016, p. 68). O declínio, em ambos os romances, é vertigem, isto é, uma condenação existencial como a de Sísifo, e a fé, sua ausência ou necessidade, é uma forma de suspender o medo e o tédio. Da ruína emerge o desejo que, nesse sentido, aponta para duas possibilidades: uma busca vazia em um mundo carente de experiências – o tédio, como a própria ausência de desejo ou “falso” desejo –; e a busca pela fé, que, distante do dogmatismo religioso, não se confunde com a crença, pois surge como uma necessidade – ou possibilidade – de sobrevivência do indivíduo e, conseqüentemente, de uma comunidade.

Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer. Assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não tética de si. Decerto, forçamos aqui a descrição do fenômeno ao designá-lo com a palavra *saber*; a consciência não tética não é *saber*; mas, por sua própria translucidez, acha-se na origem de todo saber. Assim, a consciência não tética (de) crer é destruidora da crença. Mas, ao mesmo tempo, a própria lei do *cogito* pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer. Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se – um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se. Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em

fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto. (SARTRE, 2016, p. 117)

Há, no discurso filosófico, uma incompatibilidade entre saber (ter consciência de, conhecer) e crença (que deixa de existir se for pensada e conhecida). Só o não saber sustenta a fé que, uma vez tornada consciente, torna-se questionada. Sartre (2016) derruba a noção da crença e, embora, a princípio mostre uma aceção que poderia se contrapor à noção da crença religiosa, em muito aproxima-se da experiência dos personagens dos romances de Bernanos. Contudo, é preciso destacar a descontinuidade entre o discurso filosófico necessariamente abstrato e o discurso literário necessariamente mais próximo da concretude do vivido. A fé, para o escritor católico, não pode ser vista como sinônimo de crença religiosa, mas como uma condição de suspensão, ou mesmo, como já se trabalhou anteriormente, uma encruzilhada do ser. O “crer é não crer” está presente na obra de Unamuno, no personagem de São Manuel, exemplo de fé, que mobiliza seus párocos em torno do desejo de crer, mesmo que em sua intimidade ele admita que não crê. A ilusão de uma fé, nesse sentido, é o que mobiliza para que se estabeleça o equilíbrio comunitário. Os párocos de Ambricourt e Donissan, das obras de Bernanos, quanto mais tentam se aproximar de uma experiência divina, mais são seduzidos pela dúvida, o que os coloca em uma posição de completo e total desprendimento. Trata-se, pois, de uma angústia insuportável, uma vez que o sentido que se busca, de uma essência que precede a existência, quanto mais próximo e consciente dessa essência, mais fragmentada e difusa ela se apresenta. A atitude que se oferece como alternativa a essa suspensão é a assunção dessa descrença ou o completo aniquilamento da possibilidade de ser. Mesmo a figura santa do Padre Donissan revela-se, frequentemente, desamparada e atormentada, ainda que a ele fosse atribuída um poder sobrenatural de remissão.

Esse estranho homem, a quem todo mundo confiava seu fardo de mágoas, esse homem provido do gênio da consolação, nunca foi consolado. Sabe-se que ele se abriu às vezes, em raríssimos momentos, desafogando-se de suas penas a chorar nos braços do padre Battelier, invocando a piedade divina, com as mais ingênuas queixas, numa linguagem de criança. No fundo do pobre confessionário de Lumbres, cheirando a bafio, os fiéis, de joelhos, não ouviam senão a voz soberana, sem brilho, mas que comovia os mais duros corações, dura, imperiosa, suplicante em sua própria doçura, inflexível. Da sombra sagrada em que se moviam os lábios invisíveis, a palavra de paz ia se alargando até o céu, arrastando o pecador para fora de si, leve, livre. Palavra simples, recebida nos corações, clara, nervosa, elíptica através do essencial, convincente, irresistível, feita para exprimir comando sobre-humano, em que os que mais o amaram reconheciam o tom e o eco da mais violenta das almas. (BERNANOS, 2010, p. 231.)

Esse universo interior conturbado e dilacerado do Padre Donissan não se deixa transparecer por sua palavra. A palavra dos párocos destinada aos fiéis distancia-se, portanto, de suas angústias pessoais e, sobretudo, de um sentimento de abandono e, por vezes, descrença. É nesse sentido que se pode atribuir a essas personagens um profundo humanismo, pois

entregam-se à tentativa de mobilização de sua comunidade sem que tenham a fé de que, verdadeiramente, possuem o mesmo amparo que buscam oferecer. Ambos os párocos dos romances aqui trabalhados sentem-se profundamente abandonados e incapazes de conduzir por meio de suas ações e palavras algum conforto aos seus paroquianos.

Em *Diário de um pároco de aldeia*, o jovem Padre de Ambricourt é devorado pelo câncer da mesma maneira que sua comunidade, na figura da família da condessa, é esfacelada pelo tédio, simbolizado aqui na figura impetuosa de Chantal. Já em *Sob o Sol de Satã*, ao Padre Donissan é atribuída uma santidade que ele próprio não compreende, embora permaneça, em sua intimidade, no âmbito da dúvida em relação ao papel que desempenha. Donissan, transformado santo pelos devotos, firma-se unicamente pela palavra, mas não deixa que a suspeição de sua fé transpareça aos fiéis. Essa nuance da personalidade dos padres é o que mais faz com que se aproximem de uma humanidade exacerbada e, por isso, é possível, sim, relacionar a angústia de um existencialismo cristão à angústia de um existencialismo ateu, que se marca pela liberdade do autoextermínio, ou seja, pelo medo, não do outro, mas de si próprio.

Chamaremos precisamente de *angústia* a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo. E exatamente a nadificação do horror como *motivo*, que tem por efeito reforçar o horror como *estado*, traz como contrapartida positiva a aparição de outras condutas (em particular, a de me lançar no precipício) como *meus possíveis* possíveis. Se *nada* me constrange a salvar minha vida, *nada* me impede de me jogar no abismo. A conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou. Assim, o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do que eu sou. (SARTRE, 2016, p. 76)

Essa liberdade pressupõe um desprendimento da própria vinculação a uma essência criada pela fé, e amparada por um sistema de símbolos religiosos. É nesse momento que o devir do padre independe do fato de ser um padre. O que se tenta observar aqui é a proximidade dessa relação entre o homem e o homem de fé, uma vez que a fé não pode ser vista como uma atitude capaz de modificar sua humanidade. Além disso, a fé oscila conforme oscilam as inclinações humanas, e é nesse momento que uma crença pode implicar numa angústia ainda mais profunda, visto que sua ruína resultaria na própria derrota do ser. Nada mais humano que o abandono de Cristo na cruz; abandono pelos homens e abandono por Deus. É o momento da solidão absoluta, de quem se deixou conduzir ao abismo pela fé, e cujo desespero suspende toda e qualquer divindade à qual pudesse estar vinculada. Sísifo foi condenado pelos deuses; Cristo, nesse momento, parece tomar consciência, ainda que em desespero, de que se autocondenou. Reconhecer a humanidade desse ato e toda angústia que o envolve, significa, justamente, suspender a possibilidade de uma essência anterior à existência.

Apesar de Camus (1961) afirmar que as Igrejas têm a pretensão da eternidade, é preciso considerar que são os homens que as constituem, e os exemplos – santos ou não – que as

sustentam, e quando esses homens se encontram frente à morte, essa eternidade revela-se muito mais institucional, como uma ideia absurda, da qual se esquece na morte iminente. Restam o abandono e a angústia. Em *Diário de um pároco de aldeia*, o pároco escuta do próprio sacristão: “Um vigário é como um tabelião. Aparece em caso de necessidade. Não deveria perturbar os outros.” (BERNANOS, 2011, p.187) Acrescenta ainda: “Quando a gente morre, tudo morre.” (*Ibidem*, p. 187). Essas palavras atingem profundamente o padre, já resignado pela perda da condessa e, sobretudo, por sua incapacidade de mobilizar sua comunidade, e, a partir dessa conversa, ele oferece um depoimento importante acerca da condição humana.

É que nenhum raciocínio do mundo provocar a verdadeira tristeza – a tristeza da alma –, provocá-la ou vencê-la, quando ela entrou em nós, Deus sabe por que brecha do ser... Que dizer? Ela não entrou, está dentro de nós. Cada dia me convenço mais de que o que chamamos tristeza, angústia, desespero, como para persuadir-nos de que se trata de certos movimentos da alma, é a própria alma; de que, depois da queda, a condição do homem é tal que nada mais poderia perceber em si, nem fora de si, senão sob a forma de angústia. O mais indiferente ao sobrenatural conserva, até no prazer, a consciência obscura do espantoso milagre que é o florescimento de uma só alegria em um ser capaz de conceber seu próprio aniquilamento e forçado a justificar, com grande trabalho, por meio de raciocínios sempre precários, a furiosa revolta de sua carne contra essa hipótese absurda, horrível. Não fosse a vigilante piedade de Deus, parece-me, ao primeiro instante em que tivesse consciência de si próprio, o homem retornaria ao pó. (BERNANOS, 2011, p. 189).

É importante destacar que para o jovem protagonista de *Diário de um pároco de aldeia*, a angústia é a própria consciência do ser, velada unicamente pela presença divina, sem a qual não seria possível suportar a própria vida. A razão humana é insuficiente para evitar o aniquilamento do homem consciente de si, incapaz de se compreender fora do absurdo. Nota-se que a tentativa de suportar essa vida sem Deus direciona o homem para o tédio – estado em que a razoabilidade se entorpece – e para morte. Trata-se, pois, de uma personagem profundamente vinculada ao existencialismo, cujo pensamento revela não a fé em Deus, mas a necessidade dessa fé. Uma vez que a razão humana não é capaz de compreender a tristeza da existência, recorre-se, dessa forma, à fé para torná-la suportável. Esse jogo é extremamente ameaçador, já que a própria fé se origina da instabilidade dessa consciência e, por isso, oscila frequentemente entre uma possível transcendência e a queda iminente. Para que a fé seja possível, é preciso renunciar a sua própria consciência e, conseqüentemente, ao ser.

A angústia, como se percebe em ambos os romances de Bernanos aqui analisados, pode ser compreendida para além de sua acepção cristã, aproximando-se, sobretudo, à noção de tédio, como a morte em vida e a impossibilidade de redenção. A esses personagens ligados a uma transcendência que parece fragmentar-se frente os desafios humanos, estão contrapostos os personagens mundanos, que buscam a saciedade na materialidade da pequena vida burguesa – caso de *Mouchette*, em *Sob o Sol de Satã* – ou mesmo na ruína da aristocracia francesa – caso

da família da condessa, em *Diário de um pároco de aldeia*. O conflito que se observa entre os fiéis, dominados pelo tédio, que se manifesta sob diferentes comportamentos, é o problema essencial da existência do pároco. A luta contra o tédio precede, nesse sentido, a própria fé. É preciso, desse modo, não superar essa condição – o que não é possível –, mas ocultá-la. Assim, a fé do pároco sustenta-se no reconhecimento da fragilidade da condição humana, dissimulada por uma esperança que, na intimidade desses homens de fé, não passa de um desejo – portanto irrealizável – de redenção.

O ambiente romanescos é de uma tensão interior. Não há, entre os paroquianos e os homens de fé, qualquer possibilidade de interlocução. Os diálogos que se realizam entre *Mouchette* e o Padre Donissan, e entre a condessa e o Padre de Ambricourt, revelam-se estéreis, uma vez que não se estabelece qualquer possibilidade de transmissão de sentido. O que existe é uma luta diante da dificuldade do encontro; é nesse momento que se manifesta, também, a crise da experiência, uma vez que os párocos mostram-se incapazes de constituir parte de uma comunidade, isto é, sua presença é incômoda, atravessa a vida comunitária sem, na verdade, participar. A alternativa ao tédio apresenta-se de duas maneiras: a fé e a morte. A maneira como os paroquianos assimilam as palavras dos párocos resulta em um desconforto – por vezes dissimulado de redenção – que o conduzem unicamente à morte. Esse é o estigma que carregam os homens de fé na obra bernanosiana, pois são homens incapazes de carregar o signo da santidade. Vale lembrar, novamente, o personagem de Unamuno, que se aproxima dos paroquianos, justamente, por não se colocar como portador de uma verdade, mas como um homem de dúvidas e, desse modo, mais próximo de sua comunidade. A falha dos párocos de Bernanos é a tentativa de dissimular suas perturbações anteriores, antes mesmo de assumi-las.

## 5.2. Delírio e tentação

O encontro entre Padre Donissan e *Mouchette*, personagens-chave de *Sob o Sol de Satã*, dá-se na estrada que parte de Étapes, onde serviria com o seu confrade, em uma caminhada “de umas três léguas”, à qual o jovem padre se entrega sorrindo “com pureza”.

Seguira, debaixo de torrencial chuva de novembro, a grandes passos, através de campos desertos. À sua esquerda, pressentia-se o mar, no limite do horizonte esmagado por um céu movediço, de cor cinza. À sua direita, as últimas colinas. Adiante, a planície silenciosa e imensa. A ventania que soprava dos lados do Oeste grudava-lhe a batina molhada sobre o corpo, espadanando sobre o homem a água salobra empoçada nos caminhos. Entretanto, avançava a passo regular, para a frente, para a frente, sem se desviar, o grosso guarda-chuva de algodão debaixo do braço. Que teria ainda ousado pedir? Cada passo mais o aproximava da velha Igreja, já identificada – estranha cúmplice de sua angústia solitária. (BERNANOS, 2010, p. 127-128)



Donissan é um homem simples e penitente, que se entrega à longa caminhada com a mesma dedicação que se entrega à autoflagelação com o azorrague, pela qual é criticado pelos seus superiores da Igreja. Nesse caminho, na companhia de sua angústia, encontra-se completamente vulnerável às intempéries, e sua imagem, em batina, enxarcado e sujo, é a própria representação de um homem deslocado da instituição à qual pertence. Essa entrega, segundo o próprio padre, deve ser feita de modo a não transformar o sofrimento em prazer, caso contrário, não se estaria controlando a natureza, mas entregando-se aos seus desejos. Há, portanto, um cuidado na manutenção do próprio sofrimento, uma vez que, se a mortificação é uma maneira de consolo, o seu exagero implica também em um paradoxo.

Se não tivéssemos ouvido da própria boca do santo de Lumbres a confissão tão simples, mas tão dolorosa do que lhe aprouve denominar o período horrível de sua vida, nos recusaríamos, sem dúvida, a crer que um homem tenha cometido deliberadamente, com inteira boa-fé, como coisa simples e comum, uma espécie de suicídio moral cuja crueldade raciocinada, requintada, secreta, provoca arrepios. Entretanto, não é possível duvidar. Dias e dias, o homem cuja caridade entre meiga e sagas, acendia a esperança no âmago de tantos corações, que pareciam vazios para sempre, procurou matar em si próprio essa esperança. Seu sutil martírio, tão perfeito e profundamente misturado à trama da vida, acabava por confundir-se com ela. (BERNANOS, 2010, p. 132)

O suicídio moral a que se refere o narrador é o encerramento da autoflagelação, pela qual buscava expurgar a culpa existencial de um homem de fé, a redenção dos pecados e o controle de sua humanidade. Isso implica em um distanciamento da própria humanidade, e não, necessariamente, à criação de um vínculo de pertencimento. De certo modo, ao interromper a prática de se martirizar, padre Donissan acaba por reacender a possibilidade de esperança, e, assim, conectar-se novamente com essa humanidade que insistia em exterminar.

Durante a peregrinação de Étapes para Campagne, os problemas ao longo do caminho se iniciam na tentativa de tomar um atalho, que resulta no retorno ao ponto inicial. Desorientado, o padre busca subir uma colina a fim de melhor visualizar o percurso que deve seguir, mas a escuridão fazia com que, mesmo do alto, ele perdesse a referência. “De todos os lados a planície imensa, mais pressentida que entrevista, confusa, no limite da noite, vazia”. (*Ibidem*, p. 138) O padre faz mais uma tentativa de se entregar ao caminho, já cansado, mas, novamente, termina no mesmo lugar.

Era como um pesadelo lúcido que, atormentando pouco a pouco seu sono, acordava-o gradativamente. Contudo, num torpor semiconsciente, não ousava abrir os olhos. Tinha certeza absoluta de que o primeiro olhar lançado em redor traria ao seu temor vago e confuso qualquer coisa. Que coisa? Afastando enfim as mãos cujas palmas mantinha sobre as pálpebras cerradas, decidiu-se encarar o choque de uma visão imprevista e terrível. Olhando bruscamente diante de si, percebeu simplesmente que tinha voltado pela segunda vez a seu ponto de partida, exatamente. (BERNANOS, 2010, p. 139)

Não bastasse o retorno ao ponto inicial pela segunda vez, o pároco reinicia sua busca pelo caminho. “Apesar de dominar em si qualquer resquício de medo, estava a ponto de não

poder continuar sem ter primeiro decifrado aquele enigma – e era preciso que decifrasse. Vinte vezes tentou romper esse círculo traiçoeiro em que se achava: em vão!” (BERNANOS, 2010, p. 139). Enfrentou esse momento apalpando o chão, curvado, como se fosse um obstáculo a ser vencido. Em certa medida, essa passagem do romance de Bernanos faz lembrar um Sísifo entregue a esse exercício obstinado, embora o pároco, diferentemente do mito, mantenha a esperança de conseguir. No romance, não se trata, pois, de uma condenação, mas de uma provação. A esperança, desse modo, sustenta o personagem, que faz uma terceira tentativa de encontrar o caminho.

De novo as duas escarpas surgem, baixam, elevam-se, e quando desaparecem de todo e mal podem localizar, sem ver a imensa planície, eis que o vento gelado silenciosamente lhe vergasta o rosto... Está certo de encontrar-se fora do caminho, sem que possa compreender em que instante o deixou. Corre mais, corre mais, ajudado agora pelo declive, o busto fletido, a batina arregaçada nas pernas magras – fantasma ridículo, desengonçado, estranhamente móvel, através das coisas estáticas. De cabeça baixa, topa afinal numa barreira mole e fria em que suas mãos deslizam; escorrega devagar na lama, os olhos fechados. E, antes de abri-los, sabe de antemão que continua perdido, que voltou. (*Ibidem*, p. 140)

Após a terceira tentativa, “não se revolta ainda” e consegue, finalmente, seguir seu caminho. A atmosfera é enigmática, noturna, e influenciada por uma mente acusada por seus pares de delirante, que, afeta-se ainda mais em razão da fome e do cansaço ao longo da caminhada. Assim que consegue dar sequência à sua viagem, ao seguir um caminho por cerca de duas horas, o pároco já não se encontra sozinho. “Alguém anda a seu lado. É sem dúvida um homenzinho, muito vivo, ora à direita, ora à esquerda, adiante, atrás, mas de que distingue mal a silhueta – e que caminha sem pronunciar palavra. Nesta noite traiçoeira não nos poderíamos ajudar mutuamente?” (*Ibidem*, p. 141)

Trata-se, pois, de um tratador de bestas, andarilho, que acompanha e auxilia o padre durante um trecho de sua caminhada. Essa figura misteriosa que surge à noite, de quem não se conhece o rosto em razão da escuridão, e que resgata o padre que há poucos momentos encontrava-se prostrado tateando o chão, e lhe oferece amparo quando estava prestes a desfalecer.

- Dorme sobre mim, criancinha de meu coração – continuava a voz, no mesmo tom. – Segura-me firme, estúpida besta, padreco, meu camarada. Repousa, sim? Muito te procurei e te cacei. Aqui estás. Como me amas! E como me amarás ainda, porque não quero mais te abandonar, meu querubim, patife tonsurado, velho companheiro, para sempre! (BERNANOS, 2010, p. 147)

O personagem misterioso acaba incorporando – é preciso ressaltar que padre Donissan está vencido pelo cansaço, o que permite inferir que assume, assim, um estado delirante – uma personalidade transcendente que se identifica como Lúcifer. Desse contato, não se pode ignorar a fadiga e a possibilidade de desmaio do padre; de todo modo, percebem-se nesse evento as inquietações interiores que afetam Donissan, do mesmo modo o medo da sedução e de se sentir

confortado por um abraço satânico. É também em meio a esse delírio, que recebe o beijo demoníaco.

- Recebeste o beijo de um amigo – disse tranquilamente o tratador de bestas, apoiando-lhe os lábios ao dorso da mão. – Eu te enchi de mim, a ti, tabernáculo de Cristo, querido tolo! Não te assustes por tão pouco: beijei outros, antes de ti, muitos e muitos outros. Queres que te diga? Beijo a todos, acordados ou adormecidos, mortos ou vivos. Eis a verdade. Meu supremo deleite é estar com vocês, anões-deuses singulares, singulares criaturas! Falando com franqueza, eu nunca estou ausente. Vocês me trazem em sua carne obscura, a mim, cuja luz foi a essência, no tríplice recesso de suas tripas, eu, Lúcifer... eu que os arrolo, todos. Nenhum de vocês me escapa. Reconheço pelo cheiro qualquer animal do meu rebanho. (BERNANOS, 2010, p. 148)

Esse encontro delirante com uma entidade sobrenatural, no entanto, persiste. Padre Donissan então toca-lhe a face, os olhos e a boca, tomando-lhe ainda as mãos e retornando o ar com o qual teria sido preenchido por Satã. Nesse momento, manifesta-se pelo pároco um poder de refutar a entidade que lhe ameaça, e o toque no tratador de bestas incomoda aquele que tenta seduzi-lo. “Suas mãos fizeram-me muito mal... e também sua fronte, seus olhos, sua boca... Sabe de uma coisa? Nunca mais os aquecerei: gelaram-me literalmente medula e ossos: sem dúvida essas suas unções, essa porcaria danada de óleos consagrados, feitiçarias!” (*Ibidem*, p. 150). É após esse encontro que aparece, pela primeira vez, e unicamente, o atributo que viria a transformar Padre Donissan no Santo de Lumbres. A partir dessa tentação, do conforto e do calor de uma companhia em meio a uma atmosfera noturna, gélida e nebulosa, depreende-se que houve uma resistência, um choque contra essa sedução que marcaria permanentemente a vida do pároco. O tratador de bestas transforma-se em uma criatura monstruosa, que é finalmente apartada pelo pároco até que, antes de desaparecer, termina por se metamorfosear em seu duplo. “E o vigário de Campagne viu subitamente diante de si seu duplo, uma semelhança tão perfeita, tão sutil, que se poderia comparar não à imagem refletida num espelho, mas ao singular, único e profundo pensamento que cada um alimenta de si mesmo.” (*Ibidem*, p. 154)

O que o Santo de Lumbres sente diante de sua própria imagem na qual o demônio se transformou não foi terror, mas angústia em razão da simples ideia de enxergar o mal com as mesmas feições que Deus lhe atribuiu. O encontro encerra-se com uma maldição e com a ameaça de que o pároco poderia estar constantemente submetido à contradição. “- Tive tua fronte no meu peito; embalei-te em meus braços. Quantas vezes me acariciarás ainda, acreditando apertar o “outro” sobre teu coração! Esta é a tua sina. Este é o selo do meu ódio.” (BERNANOS, 2010, p. 159). O sentimento consequente desse encontro entre o padre e o demônio é a dúvida, que insinua permanentemente a possibilidade de suspeição da fé. É dessa maneira, o paradoxo da incerteza da fé, que a transfiguração demoníaca subjuga o padre. “Pôs as mãos sobre os ombros do padre, forçou-o a dobrar os joelhos, tocar o chão... Mas rápido, de

um impulso, o vigário de Campagne jogou-se sobre ele. E só encontrou o vácuo e sombra.” (*Ibidem*, p. 159). Esse encontro sobrenatural, vale ressaltar uma vez mais, dá-se em momento de delírio, e a narrativa é retomada quando o padre desperta de seu desmaio e se reencontra novamente no caminho entre Étapes e Campagne. O que paira sobre o personagem a partir desse encontro é a maldição de um destino sentenciado pela fala satânica: “O futuro bem próximo provará se menti ou não” (*Ibidem*, p. 157). Essas palavras referem-se à vista do duplo de padre Donissan, como se, a partir dessa revelação, emergisse a dúvida de que, talvez ele próprio pudesse seguir sua vida e conduzir seu trabalho em total e completo engano. Embora esse encontro tenha colocado em prova a fé do pároco, e que pela sua fé ele o tenha vencido, trata-se, pois, apenas de uma ilusão de superação da tentação, uma vez que o que resta após o encontro é a dúvida, ou seja, um estado de completa ruína da fé, uma vez que esta não se manifesta na existência daquela.

### 5.3. A dúvida

Uma das teses mais marcantes acerca do existencialismo sartreano é considerar que “não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser.” (SARTRE, 2016, p. 20) De certo modo, pressupõe-se uma projeção do ser no devir da humanidade, o que acentua ainda mais a responsabilidade individual, que termina por se manifestar pela angústia. Trata-se, pois, como já visto, de uma concepção distinta daquela concebida pelos cristãos, contudo, é preciso, necessariamente, reconhecer que a dúvida, conforme se manifesta na vida dos personagens cristãos em Bernanos, aproxima-os desse desespero do existencialista humanista, sob a perspectiva de Sartre (2016).

O existencialista costuma declarar que o homem é angústia; isso significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade. (SARTRE, 2016, p. 21)

Os párocos Donissan e de Ambricourt, desse modo, enfrentam também a dúvida acerca de suas escolhas em virtude de suas ações estarem vinculadas ao porvir de uma coletividade. Não há, nesse sentido, uma disparidade entre essa concepção sartreana humanista do existencialismo e àquelas que envolvem todo o sistema dogmático do catolicismo. Mesmo que se possa amparar sobre uma conduta modulada pelo dogma religioso, é necessário considerar o dispositivo do livre arbítrio como a possibilidade de se ver na dúvida. Muito além disso, o próprio fato de os padres personagens de Bernanos se contraporem a uma igreja dogmática – e

por elas são condenados, assim como Joana D’Arc –, mostra que o que resta a esses personagens é senão a possibilidade de demonstrarem por suas ações uma maneira de mobilizarem as comunidades a que pertencem. O livre arbítrio pode muito bem ser considerado uma liberdade em que o erro é pressuposto, no entanto, a partir do momento em que se rompe com a institucionalização do dogma, o livre arbítrio adquire a dimensão da dúvida e, portanto, assume a angústia da responsabilidade de condução desse porvir, sem necessariamente considerar esse porvir como uma condenação.

Um dos aspectos que se manifestam acerca da personalidade dos “homens de fé” em ambos os romances é sua heterodoxia, além de serem vistos por seus superiores, muitas vezes, como homens afetados e iludidos. Em *Sob o Sol de Satã*, quem acolhe o jovem Donissan é o padre Menou-Segrais, que, antes de recebê-lo, trava um diálogo com seus pares que tentam dissuadi-lo de oferecer orientação ao aspirante. Entre as várias observações feitas acerca de Donissan, estão os alertas a uma personalidade divagante, postura excêntrica, além de um completo descaso com a própria imagem – características essas, é preciso ressaltar, que não descredita a experiência da fé, mas a instituição que a representa. “Creio, porém, que dá muita importância a um jovem sem experiência” (BERNANOS, 2010, p. 83), essa é a primeira ressalva recebida acerca de Donissan, à qual Menou-Segrais responde:

- De todos os embaraços da idade, a experiência não é o menor, e eu desejaria que a prudência a que o senhor se refere nunca tivesse crescido à custa da firmeza. Certamente não há limite ao raciocínio e às hipóteses, mas viver é antes de tudo optar. Confesse, meu amigo: os velhos têm menos receio do erro que do perigo. (*Ibidem*, 2010, p. 83)

Desse diálogo emerge a característica que marca a personalidade de Donissan: sua capacidade por escolher, mesmo que isso signifique um sacrifício pessoal, e o próprio sacrifício, como se verá mais adiante, é um ato em prol da coletividade. A primeira censura sofrida pelo padre é sua juventude e, portanto, tudo que envolve sua falta de experiência, mesmo que isso signifique censurar a coragem e a paixão em oposição à sobriedade demandada pela igreja institucional. Isso se revela em mais uma fala acerca do jovem Donissan: “A presença dele numa casa arrumada como esta, por exemplo, é um atentado ao bom senso, não há dúvida...” (BERNANOS, 2010, p. 87) É uma passagem aparentemente inexpressiva, mas que revela, em muito, a oposição que existe entre a personalidade passional do pároco e a “casa arrumada”, que se pode considerar analogamente como a instituição que ele representaria.

- [...] De educação, nem sombra. De ciência, nada mais que o necessário para passavelmente ler o breviário. É possível que ele diga sua missa com devoção louvável, mas tão lentamente, com uma aplicação tão sem jeito que eu souo em minha cadeira, onde faz um frio dos diabos! À simples ideia de ter de enfrentar do púlpito um público escolhido como o nosso, ele se mostrou tão infeliz que não ousarei mais constrangê-lo a isso, o que implica maior sobrecarga para a minha pobre garganta. Que dizer-lhes mais se o seu maior prazer é vagar pelos caminhos enlameados todo

santo dia, como um andarilho, ajudando os carreteiros, convicto de estar ensinando a esses senhores uma linguagem menos desrespeitosa à majestade divina; mas o odor que ele transporta dos estábulos afugenta os fiéis... (BERNANOS, 2010, p. 88)

A crítica ao padre passa pela sua proximidade com a comunidade, a ponto de assemelhar-se mais a um camponês do que a um representante da igreja. É um homem simples, andarilho e em contato profundo com o homem e sua terra. Sobre essa rudez de Donissan, ironiza-se seu ímpeto, cuja causa seria atribuída às privações da vida sacerdotal: “Essa espécie de vigários é comum, todos de zelo indiscreto, feitos para outros trabalhos mais chãos e que nos primeiros anos do sacerdócio dão vazão, inconsequentes, às forças físicas contidas no seminário...” (*Ibidem*, p. 89-90) Todas essas observações antecipam a aparição do jovem padre na narrativa, na qual se antevê a santidade que emergiria daquele personagem até então descrito grosseiramente.

O homem que depois seria o cura de Lumbres estava ali, de pé, num silêncio solene. No limiar do vestíbulo obscuro, sua silhueta, prolongada pela sombra, pareceu primeiro imensa, depois bruscamente, quando se fechou a porta, pequena, quase mesquinha. Os sapatos grosseiros (que o homem tentara limpar às pressas) estavam ainda brancos de argamassa; e as meias, a batina e as mãos enormes, cobertas de barro. O rosto, cuja palidez contrastava com a vermelhidão tinsada do pescoço, escorria suor e água, pois ao súbito chamado de Menou-Segrais, ele tinha corrido ao seu quarto para lavar-se. A desordem, ou melhor, o aspecto quase sórdido das roupas, tornava-se ainda mais flagrante pelo contraste de uma sobrecapa nova, vestida tão açodadamente que uma das mangas estava arregaçada de modo risível, sobre o punho volumoso como um cepo. Fosse que o silêncio prolongado do cônego e de seu hóspede acabasse de desconcertá-lo, [...] o olhar dele, naturalmente apoiado ou mesmo ansioso, tomou de repente uma tal expressão de tristeza, de humildade tão pungente, que o rosto grosseiro se iluminou de repente de candidez extrema. (BERNANOS, 2010, p. 93)

A imagem oblíqua do padre diante de seus superiores marca um deslocamento presente na concepção de Bernanos acerca da igreja dos santos e da igreja dogmática. Essa figura melancólica que se tornaria o futuro Santo de Lumbres resgata, pelo menos a princípio, a própria imagem símbolo dessa santidade a que se entrega o autor: Joana D’Arc. Donissan, tal como a santa dos cânones franceses, transborda seu interior ante um despojamento material, e por isso é, não só repreendido, mas sobretudo incompreendido. A figura do jovem pároco deixa entrever a santidade, sobre a qual se falará mais adiante, – ou pelo menos uma promessa de santidade – e a puerilidade do olhar esperançoso em um corpo absolutamente terreno. É recorrente a marca da terra no corpo, a batina enlameada, os sapatos sujos, como se mais próximos dessa terra fossem aqueles que têm a alma mais elevada, mais terrenos, mais humanos e, por isso, mais santos. Essa marca que portam os padres de Bernanos expressam também essa encruzilhada em que vivem entre a aceitação e a recusa de uma igreja que os distancia de uma individualidade mais passional e livre. São figuras fortemente deslocadas do exercício eclesiástico e que buscam uma vinculação mais terrena – o que não significa que a realizem – com os seus paroquianos.

O pároco de Ambricourt, de *Diário de um pároco de aldeia*, também apresenta essa mesma postura despojada que se destaca na figura de Donissan, de *Sob o Sol de Satã*. Diante de uma comunidade a que ele não consegue se vincular, sua atitude termina por voltar contra si o julgamento de seus párocos, que o veem não só como alguém inexperiente, mas também como alguém cujo desmazelo manifesta-se na condução de sua própria vida, daí sua incapacidade de conduzir uma paróquia. Esse descuido presentifica-se na dimensão burocrática da vida, a forma de lidar com as finanças, com sua alimentação e até mesmo com a própria doença. Como se trata de um diário, é o próprio personagem que filtra as observações que surgem a respeito de sua personalidade. “Um pobre coitado que, aos doze anos, passa de uma casa miserável para o seminário, nunca poderá saber o valor do dinheiro” (BERNANOS, 2011, p. 12), comenta o jovem pároco ao deixar ser levado pelo comerciante que adiciona às suas compras algumas garrafas de vinho a mais, acreditando “tolamente” que seria um presente. É marcante sua inabilidade com o dinheiro, e a falta de sensibilidade ao dispensar os serviços domésticos como se não precisasse de ajuda para manter seu quarto e suas roupas cosidas e limpas.

Tenho medo de nunca vir a ser um homem prático. A experiência não me plasmará. Para um observador superficial, em nada me diferencio dos colegas; sou, como eles, um homem do campo. Mas descendo de uma família de gente paupérrima, tarefeiros, operários, agregados de fazenda, falta-nos o senso de propriedade; perdemo-lo, com certeza, ao longo dos séculos. [...] Ainda se fosse só o senso de propriedade que me faltasse! Mas tenho medo de também não saber mandar, como não sei possuir. Isso é mais grave. (BERNANOS, 2011, p. 36-37)

É preciso ressaltar que o jovem pároco está designado a conduzir a igreja de uma vila interiorana, mantida sob a influência marcante de uma aristocracia, ainda que decadente. Sua origem simples, mas sobretudo, sua recusa em trabalhar a imagem de uma instituição que historicamente sustentou-se associadamente à nobreza, provocam assim um incômodo que, tal como Donissan, está na sua simples existência. O jovem padre é provocado pelos jovens do catequismo, recriminado por seus superiores, julgado pelos seus paroquianos em razão da aparência, da fraqueza e, também, pelo consumo excessivo de vinho, bebida que seu estômago parece aceitar com mais facilidade em razão de suas cólicas. Mesmo em suas visitas e em encontros mais próximo com seus fiéis, muitas vezes não consegue comunicar aquilo que pretende – basta resgatar o encontro com a condessa, já analisado aqui –, o que se revela em várias passagens.

Como explicar que, tendo chegado tão disposto, eu me achasse, de repente, incapaz de manter uma conversa, ou mesmo de responder corretamente às perguntas que me faziam? É verdade que andei depressa demais. A condessa, com sua polidez impecável, fingiu, a princípio, nada perceber; mas, afinal, não pôde deixar de inquietar-se por minha saúde. Desde algumas semanas impus a mim mesmo a obrigação de me esquivar a essa espécie de perguntas, e até me julgo autorizado a mentir. Aliás, consigo fazê-lo muito bem e percebo que as pessoas preferem acreditar-me quando declaro que estou bom. É certo que minha magreza é excepcional (os

moleques deram-me o apelido de “triste figura”); entretanto, quando falo que “é de família” volta instantaneamente a serenidade a todos os rostos. Estou longe de lamentar isso. Confessar minhas doenças seria expor-me a recuar, como diz o vigário de Torcy. E depois, na falta de coisa melhor – pois não tenho tempo de rezar – parece-me que só com Nosso Senhor devo compartilhar, pelo maior tempo possível, essas pequenas misérias. (BERNANOS, 2011, p. 98)

A “triste figura” do pároco confessa seu deslocamento entre a imagem que tenta passar e aquilo que sofre profundamente em seu íntimo. Trata-se de um personagem completamente deslocado de sua comunidade, por ela julgado e que, em seu diário, parece transformar essa inaptidão em estabelecer uma relação e exercer a função a que se destina um padre em uma maneira de se martirizar, sobretudo se considerada também a dor física a que lhe submete o câncer por ele negligenciado durante todo o romance. O incômodo que provoca sua presença junto à comunidade manifesta-se também em uma carta anônima que o jovem pároco recebe: “Pessoa bem intencionada aconselha-o a pedir sua transferência. Quanto mais cedo melhor. Quando o senhor perceber o que toda gente está vendo, chorará lágrimas de sangue. Tenho pena do senhor, mas repito: trate de ir embora” (BERNANOS, 2011, p.100).

Ademais do sentimento de deslocamento em relação à instituição e à comunidade que os acolheram, os jovens padres protagonistas de Bernanos carregam ainda uma profunda angústia interior, como se esse alheamento fosse um sintoma de um arrebatamento profundo de duas almas perturbadas. É a partir desse sentimento de incompreensão em relação ao mundo exterior que se busca analisar a maneira como isso se constitui uma reverberação de almas em sofrimento. No caso do padre de Ambricourt, a insegurança, o descompasso com a vida cotidiana e a incapacidade de se vincular à comunidade, somados à dor física do câncer deixam transparecer uma angústia muitas vezes não imaginada em uma figura da qual se espera uma palavra de esperança. O próprio padre não consegue viver em desengano, pois percebe que a suspensão da fé em seu interior frequentemente manifesta-se como uma dúvida de seu ser para a comunidade. À noite, sozinho em seu quarto, pedindo a Deus que viesse até ele, em uma solidão inexprimível, envolto em pesadelos, desperta buscando que tudo aquilo que ele vive seja uma ilusão, mas percebe em si apenas um “impertinente silêncio da alma, quase rancoroso”.

A mesma solidão, o mesmo silêncio. E, desta vez, nenhuma esperança de vencer o obstáculo ou evitá-lo. Aliás, não há obstáculo. Nada! Deus! eu respiro, eu aspiro a noite, a noite entra em mim por não sei que inconcebível, que inimaginável brecha da alma. É tudo noite em mim.

Esforço-me por pensar em angústias semelhantes às minhas. Nenhuma compaixão por esses desconhecidos. Minha solidão é completa. Eu a odeio. Nenhuma piedade por mim mesmo. (BERNANOS, 2011, p.102)

As confissões do jovem pároco de aldeia revelam uma entrega ao próprio sofrimento, e a dúvida de que talvez já não fizesse mais sentido seguir naquele exercício pretensioso do



sacerdócio. A fé oscila e suas escolhas já não mais se fundamentam na construção de uma humanidade esperançosa. Em *Diário de um pároco de aldeia*, o tédio consome a paróquia e o pároco não acredita mais ser capaz de sustentar essa aldeia em crise. Sua presença, pressuposta fonte de esperança, torna-se um incômodo comunitário, como se o padre moribundo lembrasse à própria comunidade de sua morte e declínio iminentes, longe de qualquer possibilidade de esperança. O padre duvida de sua existência, pois duvida da fé. A questão existencial por excelência a um homem religioso não é necessariamente a perda da fé, mas a dúvida de sua própria capacidade de se erguer para buscá-la. O que poderia ser visto como uma condenação é, na verdade, uma submissão hesitante. Sua luta interior transparece para os seus pares como uma covardia absoluta, e sua aparência doentia não é mais caso de piedade, uma vez que provoca repulsa e negação.

O principal medo é o da dúvida, pois a fé traz consigo o paradoxo da existência sob o viés do cristianismo originário. Pode-se tomar como exemplo disso a possibilidade do filicídio a que a fé conduz Abraão, visto que simboliza a fé como o paradoxo de uma vida sem alternativa (a morte do filho ou a morte de Deus). A angústia, nesse sentido, manifesta-se profundamente como uma condição da própria mortalidade, não da religião, muito menos da carga que envolve as escolhas do homem como constituinte de uma humanidade. Padre Donissan, em *Sob o Sol de Satã*, é, a exemplo do jovem pároco de Ambricourt, um homem de fé profundamente atormentado. É preciso, pois, novamente ressaltar, que a fé, não a religião, provoca esse paradoxo existencial. Por isso, também o personagem santificado do primeiro romance de Bernanos clama para que ele possa ser acolhido junto à Igreja. “- Não é preciso muito tempo para julgar um homem como eu, e o senhor quer somente me poupar. Pelo menos, deixe-me o mérito, diante de Deus, de uma obediência inteira, absoluta: ordene! Exija! Não me deixe em dúvida!” (BERNANOS, 2010, p. 99)

O paradoxo se deve pela dualidade a que se submetem os protagonistas de Bernanos. Enfrentam a dualidade de uma vida interior e a necessidade de representação de uma instituição dogmática. São personagens do que o autor chama de igreja de santos, em oposição à racionalidade que envolve a instituição formal. Esse deslocamento em que se encontram aproximam-nos, portanto, de um lugar em que a fé é contraposta a essa racionalidade do pragmatismo religioso, bem como das outras instituições com a qual a igreja estabelece um estreito laço. Em uma sociedade decadente, seja a pequena burguesia de *Sob o Sol de Satã*, seja nas ruínas da aristocracia em *Diário de um pároco de aldeia*, esses homens de fé, qualquer que seja sua postura, têm na condenação o seu destino único.

O catolicismo oscila entre a mística, que é a experiência íntima do Deus vivo em Cristo, experiência intransmissível, e cujo perigo é, por outra parte, absorver em Deus a própria personalidade – o que não salva o nosso anseio vital – e o racionalismo que combate (cf. Weizsäcker, *op. cit.*); oscila entre ciência religionizada e religião científica. O entusiasmo apocalíptico foi mudando aos poucos para um misticismo neoplatônico, que a teologia fez retroceder. Temiam-se os excessos da fantasia, que substituía a fé criando extravagâncias gnósticas. Mas foi necessário assinar um determinado pacto com o gnosticismo, e outro com o racionalismo; nem a fantasia nem a razão se deixavam vencer completamente. E dessa forma a dogmática católica virou um sistema de contradições, bem ou mal concordadas. (UNAMUNO, 2013, p. 81)

Esse é o contexto do paradoxo da fé a que estão submetidos os protagonistas de Bernanos. Oscilam entre o tomismo institucional e a experiência individual que acaba por ser rotulada como misticismo fantasioso. O padre é, sobretudo, uma figura formal que representa uma instituição com fins racionalizados; a dúvida que assola esses párocos ameaça justamente sua fé e, portanto, sua existência. O exercício protocolar insere-se na concepção do tédio, quando esse exercício desacredita a fé individual, tem-se um dilema existencial profundo, do qual emerge a saída pela morte, seja esta a morte em vida – o tédio – ou a definitiva, o sacrifício. A opção pela manutenção dessa fé e a consequente definição da luta interior, resulta em um descompasso entre o indivíduo e sua comunidade. O padre se tornaria, dessa maneira, um ser isolado e incompreendido. Essa contradição manifesta-se nas palavras do jovem pároco de Ambricourt.

Não perdi a fé. A crueldade da prova, sua rapidez fulminante, inexplicável, puderam transformar minha razão, meus nervos, estancar subitamente em mim – para sempre, quem sabe? – o espírito de oração, encher-me de uma resignação tenebrosa, mais terrível que os grandes sobressaltos do desespero, suas quedas imensas; mas a minha fé permanece intacta, eu o sinto. Onde ela está, não posso atingi-la. Não a descubro nem no meu pobre cérebro, incapaz de associar corretamente duas ideias, que só trabalha sobre imagens quase delirantes, porém não na minha sensibilidade nem mesmo na minha consciência. Parece-me, às vezes, que minha fé se retirou; que subsiste em um lugar onde não a poderia procurar; na minha carne, na minha miserável carne, no meu sangue e na minha carne, na minha carne perecível, mas batizada. (BERNANOS, 2011, p. 117-118)

O protagonista de *Diário de um pároco de aldeia* vive a contradição de não ter perdido a fé, mas de tampouco ser capaz de encontrá-la. Aqui, suas obrigações práticas anulam a experiência individual. Não é por acaso que o destino do padre de Ambricourt é distinto daquele reservado para o protagonista de *Sob o Sol de Satã*. Enquanto ao jovem escritor do diário reserva-se uma morte dolorosa e interior – que o devora durante todo o romance – materializado por um câncer no estômago, ao padre Donissan reserva-se à elevação pela santidade. Comum a ambos – e também a Cristo, guia de um fascínio interior –, resta a agonia.

#### **5.4. No jardim das oliveiras**

Desde sua juventude, padre Donissan deixa entrever seu desespero, simbolizado, sobretudo, pela autoflagelação, como um espírito em busca de elevação. Essa autopunição revela uma

tentativa de obscurecer a violência crescente em sua consciência, que não ignora a rejeição que sofre de seus superiores e daqueles que o cercam. Sua limitação física, intelectual e o desprezo dirigido a ele pelos outros fazem com que seja despertado um sentimento de ódio, que apenas pelo castigo ele consegue combater. Sua imagem deslocada e essa perturbação interior são as primeiras manifestações de um homem cuja existência parece ser um estorvo para os outros e, por isso, lança mão de métodos austeros para eliminar em si, pela violência, sua própria violência. É nesse contexto que seu orientador, Menou-Segrais, encontra-o inerte em casa, carrega-o e nota as manchas de sangue em sua camisa.

Desde as axilas até os rins, o tronco estava envolvido por um colete áspero de crina, grosseiramente tecido. A estreita faixa que mantinha esse cruciante envoltório estava tão apertada que Menou-Segrais teve grande trabalho para desamarrá-la. A pele apareceu então queimada pelo intolerável atrito do cilício, como sob a corrosão de um cáustico; a epiderme destruída em alguns lugares, levantada em enormes empolas, formava uma só chaga de onde escorria abundante secreção sanguinolenta. Assim, a ignóbil crina martirizante estava toda embebida de sãnie. Porém, de uma ferida mais profunda, no flanco, um sangue vermelho corria gota a gota. O infeliz havia tentado estancá-la, comprimindo-a o melhor que pôde, com um tampão de cânhamo: Menou-Segrais retirou o obstáculo, notou que tinha os dedos ensanguentados. (BERNANOS, 2010, p. 101-102)

A penitência a que se entregava o jovem pároco em um exercício de ascese cristã era uma busca pela repressão do desejo violento que crescia em si. A agonia de Donissan revela-se nesse primeiro momento, que antecede seu encontro delirante com o diabo – do qual já se tratou – e, finalmente, prepara-o para o encontro com *Mouchette*, momento que antecede sua elevação à condição de santo e que encerra a primeira parte do livro.

O encontro entre os dois se dá após *Mouchette* sair do hospital psiquiátrico, onde deu à luz um natimorto. A moça não perde o tom passional e impulsivo, ironizando, por vezes, o ofício do pároco. Sua atitude muda apenas quando Donissan refere-se ao filho morto, embora a família tivesse mantido o episódio em segredo. “- Queria somente afastá-la, em primeiro lugar daqui, porque bem sabe que o morto que a senhora procura *não está mais aí...*” (*Ibidem*, p. 173). *Mouchette* questiona o padre, que apenas conduz a conversa à medida que caminham, e termina por provocar um encontro que nem a moça nem o jovem padre esperavam, um encontro em que se permitem ver as próprias almas, sem que se possa revelar isso pela linguagem humana. A intimidade, a partir da loucura, atribuída aos dois, já se premeditava em uma fala de Menou-Segrais: “- [...] Deus me livre de falar apenas a linguagem do bom senso: no bem como no mal convém ser-se um pouco louco.” (*Ibidem*, p. 102) O encontro entre Donissan e *Mouchette* revela-se como uma presença real.

A língua humana não pode por vezes exprimir em termos abstratos a certeza de uma presença real, porque todas as nossas certezas são meras deduções, e a experiência não é para a maior parte dos homens (na noite de uma longa vida) senão o término de uma grande viagem ao redor do seu próprio nada. (BERNANOS, 2010, p. 174)

O olhar de Donissan sobre *Mouchette* era o olhar de um pai para uma filha, como se percebesse na criança a inocência e a pureza das quais a moça fora precocemente privada. “A primeira visão da criança é do mesmo modo tão cheia e tão pura que o universo, de que acaba de apoderar-se, permanece confundido ao estremeamento de sua própria alegria” (*Ibidem*, p. 174) O sentimento que emerge é o de piedade e compaixão, e *Mouchette*, pela primeira vez aparece amparada, ainda que hesitante. Esse compartilhamento dura pouco tempo, até que resgata em um impulso a atitude anterior, refutando o acolhimento e a própria experiência do encontro com o padre. “- Odeio-o”, sentencia em profunda negação. Donissan, no entanto, consegue novamente atingi-la. “Ele falava, como nunca havia falado, como nãoalaria jamais, mesmo em Lumbres e na plenitude de seus dons, pois verdadeiramente Germana Malorthy era usa primeira presa.” (*Ibidem*, p. 177)

Posteriormente, após esse primeiro momento do encontro em Donissan e *Mouchette*, passa-se um longo período de silêncio enquanto seguem sua caminhada. O silêncio só é então interrompido quando a moça parece despertar de um sonho, sem, no entanto, dar-se conta de que havia praticamente confessado toda sua vida ao padre. Surpresa por tamanha exposição delirante – a que se atribui também a capacidade sobrenatural do padre de “ver almas” –, *Mouchette* percebe que não pode mais enganá-lo, tampouco fugir-lhe. Escuta do padre ainda um chamado para se restabelecer: “- [...] Procura! Remexe na tua lama: o vício, de que te vanglorias, apodrece aí há muito; a cada minuto, a cada hora teu coração se impregna do mais negro tédio.” (*Ibidem*, p. 180) Ambos os personagens arrebatam-se, uma vez que se identificam na angústia, “porque na fronteira do mundo invisível, a angústia é um sexto sentido e sua dor e percepção não são senão uma coisa só” (*Ibidem*, p. 182). A moça, no entanto, não suporta essa criança que se apaga, vítima da vida cotidiana, das promessas e mentiras, além das “mornas aventuras” a que se submetia; e o padre, em sua dúvida, resiste à agonia e parece encontrar em *Mouchette* o seu duplo, apesar do conseqüente sacrifício da jovem, que comete suicídio pouco após o encontro com Donissan.

Em *Diário de um pároco de aldeia*, o padre de Ambricourt, embora busque, não constrói o mesmo destino. Submetido a uma dor involuntária, ele luta pela sua sobrevivência, principalmente pela manutenção de sua fé quando parece completamente abandonado. O lugar de sua agonia é sua solidão, da qual não consegue sair e percebe profundamente a tentação de se deixar levar. “Meu Pai, se é possível, passe de mim este cálice” (*Mt 26,39*), expressão que Cristo repete enquanto ora no jardim das oliveiras, momentos antes de ser traído e entregue aos romanos, assemelha-se também às rogativas dos jovens párocos de Bernanos; o afastamento da

dúvida, da oscilação da fé. A solidão violenta e a dúvida, no entanto, rompem a excentricidade de sua vida quando o que resta, unicamente, é a morte.

Estendeu-me a mão. Eu continuava no mesmo estado de distração, de ausência. Por mais que me esforce, nunca chegarei a compreender por que espantoso prodígio pude, em tais circunstâncias, esquecer até o nome de Deus. Estava só, inexprimivelmente só, diante da morte, e essa morta era apenas a privação do ser, nada mais. O mundo visível parecia desprender-se de mim com uma velocidade espantosa e numa desordem de imagens não fúnebres, mas, ao contrário, totalmente luminosas, deslumbradoras. É possível? Será que o amei tanto? Essas manhãs, essas tardes, esses caminhos? Caminhos cambiantes, misteriosos, caminhos cheios dos passos dos homens. Será que amei tanto os caminhos, nossos caminhos, os caminhos do mundo? Que menino pobre, crescido no pó dessas estradas, não lhes teria confiado seus sonhos? Levai-nos lentamente, majestosamente, para não sei que mares desconhecidos, ó grandes rios de luz e de sombra que conduzis os sonhos dos pobres! (BERNANOS, 2011, p. 262-263)

O desconsolo é sofrido pelo confessor, sem as ilusões pueris, sem mesmo a possibilidade de estender a mão ao médico que lhe avisava do prazo curto de sua mortalidade. Encontra-se ausente e não evoca a palavra de Deus. Aflige-se, sobretudo, por talvez não ter suficientemente caminhado o “caminho dos homens, os caminhos do mundo”. Diferentemente de Cristo, o espírito não estava pronto, não há conforto. “Esperava que Deus me inspirasse uma palavra, uma palavra de sacerdote; teria pago essa palavra com minha vida, com o que me restava de vida. Quis, ao menos, pedir-lhe perdão; só pude balbuciar a palavra, as lágrimas me sufocavam” (*Ibidem*, p. 263) O jovem pároco não chorava sua morte, mas a vida, como se acreditasse ter passado pelo mundo sem experimentá-lo, “como quem caminha de olhos baixos entre a multidão” (*Ibidem*, p. 264)

Na minha idade, a morte parece tão longe que a experiência cotidiana de nossa própria mediocridade não nos convence ainda. Não queremos crer que tal acontecimento nada terá de estranho, que não será, sem dúvida, nem mais nem menos medíocre que nós, terá nossa imagem, a imagem de nosso destino. Não parece pertencer a nosso mundo familiar; pensamos nele como pensamos nesses países fabulosos, cujos nomes lemos nos livros. Agora mesmo, imaginava que minha angústia nasceu de uma decepção brutal, instantânea. O que julgava perdido para além de oceanos imaginários estava diante de mim. Minha morte está aí. É igual a qualquer outra morte e nela entrarei com os sentimentos de um homem muito comum, muito ordinário. É também certo que não saberei melhor morrer que governar a minha pessoa” (BERNANOS, 2011, p. 266-267)

A angústia do abandono, a agonia que antecede a morte, acrescenta-se à angústia que permeia a vida do jovem padre, e mesmo, sua juventude e incapacidade no exercício do sacerdócio. Se, em *Sob o Sol de Satã*, a morte de *Mouchette* assemelha-se à morte de um sentimento duplo de Donissan; em *Diário de um pároco de aldeia*, é o próprio pároco que é submetido a essa dor. As mortes de Germana e do jovem pároco de Ambricourt são a morte da infância, conseqüentes de um declínio e de uma dúvida que impossibilitam uma existência fora do tédio.

## 6. O TÉDIO E A SANTIDADE

### 6.1. O sacrifício

O tédio compreendido como crise da experiência, sob uma ótica bernanosiana, aponta para duas saídas: a morte e a santidade. Não é possível, no entanto, abordar a santidade sem compreender o conceito de sacrifício e como este se manifesta nos romances de Bernanos. Serão considerados dois eventos como culminantes de uma crise sacrificial (GIRARD, 2011), a morte de *Mouchette*, em *Sob o Sol de Satã* (1926), e a morte do pároco de Ambricourt, em *Diário de um pároco de aldeia* (1936), muito embora, como já visto, sejam originários de um suicídio e de um câncer, o que, em princípio, difere-se do que se compreende comumente como um sacrifício – em que uma vítima é escolhida e morta com a intenção de estabelecer um equilíbrio entre o mundo material e o espiritual.

Para Girard (2011), a origem do sacrifício está no desejo – força motriz do universo –, e que pode se manifestar ou se reprimir de diferentes maneiras, conforme a cultura e o sistema de crenças que a envolve. O sacrifício seria uma maneira de, pela violência, suprimir a própria violência, satisfazendo, assim e temporariamente, a partir de uma vítima, o desejo violento de uma coletividade.

O milagre do sacrifício é a formidável “economia” de violência que ele realiza. Ele polariza contra uma única vítima toda a violência que, um pouco antes, ameaçava a comunidade inteira. Essa liberação parece ainda mais milagrosa por intervir sempre *in extremis*, no momento em que tudo parece perdido. (GIRARD, 2011, p. 63)

Esse momento em que tudo parece perdido é o que se chama de crise sacrificial, que não se resolve, mas se posterga. Isso significa que o sacrifício é temporário, uma vez que o desejo volta a produzir rivalidades que colocam novamente uma coletividade em desequilíbrio. Girard (1990) observa que esse tipo de crise acontece em momentos de transição, assim foi no período das tragédias gregas, em que uma ordem mais arcaica e voltada à religião passa a ser substituída por uma ordem mais amparada na razão, que termina por inserir o religioso na categoria do mito; do mesmo modo pode ser compreendido esse período de transição da modernidade, em que a religião, novamente, é secundarizada. Trata-se, nesse sentido, de um período de tensão, que pressupõe dois lados que se rivalizam. O sacrifício dá-se contra uma terceira vítima, anulando, pois, essa tensão entre os rivais. Quando se analisa o que na tradição cristã é chamado de primeiro homicídio da humanidade, o mito de Caim e Abel, tem-se o problema de que a insatisfação de Caim por suas oferendas não terem agradado a Deus provoca o desejo de violência que é dirigida diretamente a Abel, e a não a uma terceira vítima que estabeleceria o equilíbrio entre os dois irmãos. Girard (1990) destaca ainda o fato de Caim ser

agricultor, portanto, não tem em sua atividade o desejo da violência satisfeito, enquanto Abel, pastor, satisfazia esse desejo ao sacrificar seus animais.

Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar. Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos. Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogênitos de seu rebanho. Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. Esta diferença entre o culto sacrificial e o culto não sacrificial é, na verdade, inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em uma outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata. (GIRARD, 1990, p. 16-17)

O que desperta em Caim o desejo de violência que o leva a cometer o assassinato contra o irmão não está na relação entre os dois, mas na relação do irmão com Deus. Esse desejo pela comisseração divina gera a tensão e faz com que Caim passe a desejar aquilo que Abel possui. Na história bíblica, a raiva despertada por essa rivalidade não encontra um terceiro elemento para o qual seja possível direcionar essa violência, e o próprio Abel termina como alvo de um dos fratricídios mais conhecidos da cultura ocidental; tensão que seria resolvida por uma vítima expiatória.

É preciso considerar, a partir desse exemplo, que, segundo o pensamento girardiano, o desejo da violência se manifesta a partir das rivalidades miméticas, isto é, o homem não tem autonomia no seu desejo, uma vez que este surge a partir do desejo de outrem. “No Antigo Testamento e nos mitos gregos os irmãos são quase sempre irmãos inimigos. A violência que eles parecem estar fatalmente destinados a exercer um sobre o outro só pode se dissipar quando aplicada a vítimas terceiras, a vítimas sacrificiais.” (*Ibidem*, p. 17) Considerando que o homem em sociedade é desejo, a violência é sua origem e seu destino, por isso, para manutenção de um equilíbrio coletivo, é necessário que esse desejo seja mediado. Esse é o papel dos mitos e do domínio do sagrado, mas também da literatura quando nela não se esconde o que Girard (2009) vai chamar de verdade romanesca. A partir desses modelos, é possível engendrar o desejo da violência pela mediação. É importante, contudo, perceber a dimensão do sagrado na mediação desse desejo para se compreender também, o ambiente simbólico que sustenta a tensão das obras de Bernanos. Por mais arbitrário que possa parecer essa aproximação entre Girard e Bernanos, é preciso considerar que o ambiente de tensão presente em *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, como se viu, manifesta-se, sobretudo, pela supressão do desejo, pelo sacrifício e pelo direcionamento da violência aos protagonistas, responsabilizados pelo desequilíbrio das comunidades em que se encontram.

Outro ponto a ser observado, que também é objeto de análise de Girard, é a dimensão sagrada do sacrifício. Trata-se, pois, de um ato originário humano, o desejo por violência, mas

que encontra vinculação no domínio do transcendente. O sagrado, portanto, está profundamente vinculado ao conceito de sacrifício. É importante fazer esse destaque uma vez que, em períodos de transição, sobretudo aqueles em que a religião deixa de ser “oficialmente” a instituição reguladora da vida coletiva, muda-se também a perspectiva sobre esse tipo de ritual. O sagrado já foi responsável por esse ordenamento, até que essas narrativas originárias ocuparam o espaço do mito e esses atos de ordenação, tal qual o sacrifício, passaram a ser mediados de outras maneiras.

Nestas sociedades [desprovidas de sistema judiciário], os males que a violência pode causar são tão grandes e os remédios tão aleatórios, que a ênfase é colocada na prevenção. E o domínio do preventivo é primordialmente religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis. A utilização “ardilosa” de certas propriedades da violência, e em especial de sua capacidade de deslocar-se de um objeto a outro, dissimula-se por trás do rígido aparato do sacrifício ritual (GIRARD, 1990, p. 33)

Para o filósofo francês, o sagrado é não só parte da existência humana, como a submete, estando profundamente vinculada à violência – de origem humana ou natural. A preocupação com a morte, questão existencial fundamental, como já visto aqui, é também a preocupação com a maior violência que o ser pode sofrer. Trata-se, portanto, de uma preocupação condicionante, que envolve principalmente o medo do outro, que se configura permanentemente como uma ameaça. A dimensão do sagrado, inevitavelmente, estabelece uma ordem e, portanto, um equilíbrio dessa violência existente em uma comunidade, porém, a fim de manter essa ordem, é necessário que se estabeleça um ritual para se atingir o sagrado e controlar essa violência. Para se compreender o lugar que ocupa a violência, basta constatar que ela está presente dentro e fora do ritual sagrado. A diferença é que no ritual há uma espécie de “pacificação”. “A função do ritual é “purificar” a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas.” (GIRARD, 1990, p. 53) Nesse sentido, é preciso ressaltar a importância do ritual do sacrifício, ou seja, a necessidade de que esse ato de violência tenha um ordenamento e um direcionamento religiosos, para que o sangue derramado não seja “impuro”. Girard (1990) destaca a importância ritualística porque defende que apenas o ato de violência não é possível para conter a violência; a religião oferece, nesse sentido, a possibilidade de destacar o caráter mitigador da violência.

É evidente que o sangue ilustra de maneira notável toda a operação da violência. Já falamos do sangue derramado por inadvertência ou astúcia: este é o sangue que seca sobre a vítima, perdendo rapidamente sua limpidez, tornando-se pálido e sujo, formando crostas que se destacam em placas; o sangue que envelhece sobre a vítima não é senão o sangue impuro da violência, da doença e da morte. A este sangue mau que apodrece imediatamente, opõe-se o sangue das vítimas recém-imoladas, sempre fluido e rubro, pois o rito só o utiliza no instante mesmo em que é derramado, sendo rapidamente removido... (GIRARD, 1990, p. 53)



O ritual, nesse sentido, legitima o ato de violência, satisfazendo o desejo daqueles que tomam parte, diferentemente do sangue derramado por ações individuais e movidas sem o engajamento comunitário, cuja consequência é o desordenamento e a irresolução da crise sacrificial. Compreender os conceitos girardianos de sacrifício, de violência e de bode expiatório, é importante para fazer uma aproximação da crise sacrificial com o sentimento moderno do tédio. Dessa maneira, é possível mostrar que, assim como em Girard, o desejo da violência e ausência do sagrado – a crise sacrificial – são o *leitmotiv* da humanidade; em Bernanos, o que se manifesta como crise da experiência e a ausência de fé – o tédio –, são o *leitmotiv* de seus romances.

Quando se analisa o final do século XIX e início do século XX, sobretudo se destacada a história da França, período marcado pela emergência de instituições laicas ordenadoras da vida social, do *flâneur* que transita pelas passagens anônimas das galerias com suas vitrines projetando um amontoado de imagens de uma história que se viu e que ainda será vista, ou mesmo quando, em meio ao discurso científico e razoável, homens retornam das guerras silenciados, alheados de sua capacidade de verbalizar, percebem-se razoavelmente as tensões que se manifestam no que comumente se chama de modernidade. Bernanos é um escritor de encruzilhadas, o que não significa uma dualidade, ou uma dupla possibilidade, mas uma tensão entre destinos que não satisfazem. Não basta tomar um caminho – ainda que seja o caminho da fé –, o homem é encruzilhada, e por isso ele é o espaço da tensão, da angústia, da ansiedade e do medo. Pensar que, segundo o pensamento girardiano, esses períodos de transição marcam ainda mais a insatisfação do desejo, amplifica sobremaneira o homem como esse ser em constante desassossego.

A noção de *crise sacrificial* pode esclarecer certos aspectos da tragédia. É a dimensão religiosa que, em boa parte, fornece sua linguagem à tragédia; o criminoso considera-se menos um justiceiro que um sacrificador. A crise trágica é sempre analisada do ponto de vista da ordem que está nascendo e nunca do ponto de vista da ordem que desmorona. A razão desta carência é evidente. O pensamento moderno nunca conseguiu atribuir uma função real para o sacrifício; ele não poderia perceber o desmoronar de uma ordem cuja natureza lhe escapa. Na verdade, não basta estar convencido de que uma tal ordem tenha existido para que os problemas propriamente religiosos da época trágica sejam esclarecidos. Ao contrário dos profetas judeus, que traçam grandes panoramas a partir de uma perspectiva francamente histórica, os trágicos gregos só invocam sua crise sacrificial antes de figuras lendárias, cujos contornos são fixados pela tradição. (GIRARD, 1990, p. 62-63)

Do mesmo modo que o mito deve ser compreendido a partir de sua dimensão religiosa, é necessário salientar que a primazia da técnica e da razão não se ajusta para análise dessa mesma dimensão. Pensar a Igreja Católica na França do final do século XIX, é constatar essa dualidade entre uma ordem que se erige e outra que desmorona. A França republicana e laica não anula a edificação do *Sacré-Coeur*, que domina a paisagem parisiense remontando a uma

tradição – quase mítica – do catolicismo medieval. Obviamente, a dimensão institucional da igreja termina por ser incorporada à lógica da modernidade, mas, tal como o mito, compreender sua dimensão religiosa é perceber que há nessa dimensão uma possibilidade de compreensão do ser que escapa à razoabilidade e da qual a humanidade não consegue se dissociar. É nesse sentido que Girard (1990) aponta que “mesmos as mais estranhas aberrações do pensamento religioso ainda indicam uma verdade, a identidade do mal e do remédio no plano da violência”. (*Ibidem*, p. 54)

Bernanos oferece em ambos os romances, *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, um espaço em que a dimensão do sagrado se entrevê nas ruínas de um tempo que aos poucos é substituído pelo arrebatamento da modernidade. As banalidades pequeno-burguesas nas quais se afunda a insaciável *Mouchette*, e a decadência aristocrática que condena o pároco de Ambricourt, ilustram esse período transitório em que a fé e o sagrado estão em um segundo posto quando o objetivo é a sobrevivência institucional. A violência a que Girard (1990) se refere como força motriz da humanidade, e que, nesse sentido, ocupa uma dimensão do sagrado, pois por ele pode ser controlada, perde-se quando se pretere a religião sem que se ofereça satisfatoriamente um meio de conter essa violência. Os párocos bernanosianos não conseguem a adesão de seus paroquianos, e eles tampouco sustentam a aparente necessidade institucional da igreja, pois antes de reconhecer a importância de resgatar a fé com o objetivo pragmático de sustentação ética da comunidade, eles próprios vivem a tensão, sendo assim as próprias vítimas da violência, no momento que deveriam sacralizá-la. Esses homens de fé terminam por falhar, não pela suspensão de sua fé, mas pela incapacidade de conduzir a fé de seu público. Ambos são o ponto de desequilíbrio dos romances, alvos da crise sacrificial, ineptos por tentarem viver da fé um delírio que não estabelece uma conexão com o sagrado no sentido de purificar esse desejo de violência. A ascese da autoflagelação de Donissan e do comedimento do pároco de Ambricourt caminha para a enganação, e o que se percebe, tanto na igreja dogmática, quanto da igreja dos santos, é que suprimir esses desejos – e sobretudo, suprimir a dúvida – implica em recusar a humanidade, anulando-os como redentores.

A noção de sacrifício após a morte de Cristo é rearranjada uma vez que substitui o sentido arcaico de uma oblação aos deuses e sua conseqüente comiseração com relação às necessidades de uma comunidade – e, sob um viés girardiano, a consecução do equilíbrio em razão da satisfação do desejo de violência –, para tornar-se como uma forma de redenção. “Jesus aceita morrer para revelar a mentira dos sacrifícios sangrentos e torná-los daquele momento em diante impossíveis. É a partir dessa mudança que é preciso interpretar a noção cristã de redenção”. (GIRARD, 2011, p. 34) Para pensar, portanto, o sacrifício na obra de Bernanos é

importante considerar essa perspectiva cristã, ainda que se faça a aproximação do tédio com a crise sacrificial. A vítima sacrificial é, nesse sentido, uma figura redentora, que expia pelo outro. Essa é também uma noção importante, já que o exemplo de sacrifício no cristianismo é de sua maior figura, que se difere do que é chamado um bode expiatório uma vez que se revela como vítima.

Girard (2011) diferencia o mítico do bíblico em razão do mito não revelar suas vítimas expiatórias. No bíblico, ao expor a vítima que expia, o sacrifício perderia todo seu sentido, pois marca naqueles que ficam o sentimento de culpa, e conseqüentemente o encerramento dos sacrifícios tradicionais, uma vez que a violência deixa de ser purificada, mas reconhecida.

O judaísmo e o cristianismo são radicalmente diferentes dos mitos, pois são os únicos que revelam um fenômeno cuja existência os mitos nem mesmo suspeitam, não porque lhes são estranhos, mas porque são uma coisa só. O bíblico e o evangélico privam lentamente a humanidade de suas últimas muletas sacrificiais; eles nos confrontam com a nossa própria violência. (GIRARD, 2011, p. 108)

A teoria do sacrifício de René Girard traz nessa diferenciação um aspecto relevante para se compreender a crise em que se desenrolam as obras aqui analisadas de Georges Bernanos: essa violência que é confrontada e reconhecida no próprio ser, sem possibilidade de redenção. Cristo é o sacrifício maior, pois torna a vida possível; entregar a vida para tornar a vida possível; é, sobretudo, um ato de fé, e profundamente humano, uma vez que não limita a angústia que o antecede, mas principalmente, segundo Girard (2011), elimina o que o teórico chama de “muletas sacrificiais”, isto é, os sacrifícios arcaicos do Antigo Testamento. O sacrifício definitivo de Cristo não retira, contudo, o desejo de violência, tampouco a angústia.

Os modernos que veem nos Evangelhos “um mito de morte e de ressurreição como os outros” chegam a essa conclusão sobre a fé de analogias reais, realmente observadas, mas que não são suficientes, longe disso, para abolir toda a diferença entre o mítico e o cristão. Para apreender de fato essa relação, é preciso começar a admitir as semelhanças em questão, compreender que os Evangelhos, como os mitos, nos oferecem um fenômeno de bode expiatório, mas, ao contrário dos mitos, que refletem o mecanismo de unanimidade sem jamais compreendê-lo, os Evangelhos revelam esse mesmo mecanismo e, à medida que essa revelação é assimilada, fazem com que seja incapaz de assimilar.

É por essa razão que nos lugares em que os Evangelhos se implantam, os sacrifícios sangrentos desaparecem para sempre, e a maior revolução cultural da humanidade se desencadeia. (GIRARD, 2011, p.113-114)

A revolução cultural a que o autor se refere se dá pela incorporação do desejo de violência pelas instituições que passam a reger a vida comunitária. Essa incorporação projeta-se, se considerada a teoria girardiana, ainda hoje nos espetáculos e idolatrias que envolvem a cultura de massa. De todo modo, o que interessa verdadeiramente aqui é mostrar como a exposição do processo de expiação de Cristo nos textos dos evangelistas projeta sobre a humanidade a condenação pelo reconhecimento da culpa, o que, de certo modo, anula justamente o processo de expiação. O que se pretende, nesse sentido, não é fazer nenhuma

correlação arbitrária da teoria girardiana com a obra de Bernanos, mas apresentar como o desejo de violência, a culpa e a angústia não são expiadas em razão de uma fé – que oscila – ou de um exemplo a ser seguido – o de Cristo –, já que essa projeção sobre a humanidade resulta mais em uma condenação em razão de um ato de injustiça do que, necessariamente, em uma redenção. É também nesse sentido que se permite distanciar o “romance católico” de Bernanos de um dogmatismo puro e simplesmente, estabelecendo essa possibilidade de vínculo com o existencialismo, uma vez que os protagonistas de *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*, projetam-se para além de uma essência – intangível – cristã, e atuam, de maneira falha e ambígua, na tentativa de alcançar o outro.

### 6.1.1. O suicídio de *Mouchette*

*Mouchette* é a personagem que provoca – ou ilustra – o desequilíbrio no romance *Sob o Sol de Satã*. Caracterizada como uma moça que sabia amar, egressa de uma família pequeno burguesa e fonte das discórdias de outras tradicionais famílias da comunidade, é uma jovem intensa e impulsiva, cuja presença resulta em um incômodo coletivo, embora, como já visto, ela não seja precisamente a causa, uma vez que está mais como um ponto consequente da decadência da sociedade.

A trajetória da jovem Germana é marcada pelo descrédito da família e da própria comunidade. Grávida, ela é repreendida pelos pais em razão do seu envolvimento com um homem casado, que, por sua vez, também desacredita a jovem, cujo destino a leva a ser encerrada em um hospital psiquiátrico onde dá à luz a um natimorto. Errando pelos caminhos entre Étapes e Campagne, ela encontra Padre Donissan e, após longa conversa, chega a sua casa. Após a recusa de amparo pelo amante, da censura da família e da condenação à atribuída loucura que lhe nega qualquer possibilidade de futuro, expressa pela morte do filho, *Mouchette* após o encontro com o pároco, com quem se confessa, mas ainda assim, sente-se incapaz de encontrar uma redenção. Entorpecida e devastada pela loucura e não encontrando mais um lugar entre os homens, ela mergulha em uma madrugada de profunda e delirante angústia. Uma das lembranças que provocam mais pavor é justamente o encontro com o pároco, que pôde entrever na jovem um lampejo de redenção; contudo, esse sentimento repassado por sua memória faz com que ela se sinta ridícula e humilhada, por despertar no pároco o sentimento de piedade. O que transforma *Mouchette* em alvo de uma crise sacrificial é justamente sua não aceitação e um porvir inaceitável entre aqueles que a conhecem. Sem encontrar respaldo e alheia em sua insanidade, a que chamam possessão, a jovem mulher é submetida ao julgamento informal daqueles que a rodeiam e a consequente condenação à morte, cujo único obstáculo encontrado

é o pároco, aquele que conhece o seu mais íntimo segredo – o de ter assassinado o seu amante. Mergulhada em seus devaneios, cogita matar o pároco, sente-se humilhada. “O que a mantém desta vez, de cara contra o chão, é a cruel surpresa de não sentir no fundo de seu coração humilhado senão um amargo tédio” (BERNANOS, 2010, p. 187). Para além da humilhação, existe o total e completo alheamento da jovem, e seus pensamentos a conduzem para a morte. Esse desejo de violência emerge, inicialmente, não contra si, mas contra o pároco.

Um momento – um único momento – a ideia lhe veio (mas tão embaraçada e tão confusa!): eliminar o obstáculo, repetir o gesto assassino. Afasta de si esse pensamento: parece-lhe vão e grotesco, como essas façanhas que povoam os sonhos. Ora, ninguém vai se matar por umas tolas palavras obscuras. Essa a desculpa que a si mesma se dá; mas a verdade é que, atingindo-a em seu orgulho, o rude adversário despedaçou-lhe a única mola da vida. (BERNANOS, 2010, p. 187)

A morte lhe vem a partir das “palavras tolas” do padre, que, ironicamente, reconhece-se em *Mouchette*, como o seu duplo, mas foi incapaz de resgatá-la e, agindo como inquisidor, reproduziu simplesmente o desprezo ao qual a jovem já estava habituada. O declínio de *Mouchette* é a perda da infância; longe de ser a causa do desequilíbrio, ela é a consequência, e por ela, pelo desejo de sua morte, remanesce uma falsa ideia de redenção. A jovem não encontrava justificativa no terror que lhe acometia esse desejo de violência, pensava no padre, na confissão do crime, nas censuras que sofria, até que é tomada, a partir das lembranças, pela angústia. “A vaga de angústia agita-a, a horrorosa carícia gelada prende-se-lhe à garganta. O uivo que ela soltou ouviu-se até a extremidade da praça e a própria parede tremeu.” (*Ibidem*, p. 188-189) Essa angústia revela-se não só como a negação da fé, mas sobretudo pelo alheamento de sua própria humanidade diante da possibilidade de se ver novamente internada em um hospital psiquiátrico.

Mouchette acha-se deitada de barriga para baixo, aos pés da cama. O edredom havia escorregado para o chão, e ela fincava nele as unhas, de modo que a boca estava cheia de penugem. Entretanto, nada perturba o silêncio, e ela percebe, espantada, que gritou em sonho. Agora, com todas as forças que lhe restam, reprime novamente um novo grito. Num relance, viu-se reconduzida ao hospício, a porta fechada sobre si, desta vez decididamente louca – louca a seus próprios olhos, louca confessa por si própria... (*Ibidem*, p. 189)

Nota-se que *Mouchette* já se encontra alijada de sua comunidade, a ponto de questionar sobre sua própria sanidade. Teme em se reconhecer louca como os outros a veem; desconhece a misericórdia dos homens, não espera, tampouco, a misericórdia divina. Esse deslocamento da personagem é também um facilitador para a violência ser direcionada a ela, afinal, o consequente desequilíbrio de um mundo carente de experiências volta-se àquela que vivia suas pulsões, o que é natural, portanto, que a ela seja atribuída uma rivalidade que ela própria desconhece. O destino a que se curva não difere daquele que se oferecia a ela, e é nesse sentido que, por isso, se permite estabelecer a morte de *Mouchette* não como um ato de autoextermínio,

mas como um sacrifício desejado inconscientemente pela coletividade que a cercava. A culpa da jovem é a própria existência, e Padre Donissan, mesmo diante da confissão da jovem, mostrou-se incapaz de oferecer redenção, uma vez que suas palavras não a tocam, e também em razão do declínio da igreja institucional, cuja sobrevivência se entrevê também no sacrifício de *Mouchette*.

Ao se encaminhar para o suicídio, *Mouchette* já havia sido morta, e nesse curto trajeto, Bernanos deixa entrever que o Sol satânico nasce no momento que a humanidade se esvai. *Mouchette* chama pelo demônio, e o que se lhe oferece é o nada existencial, a angústia é absoluta.

Que ela o chamasse ou não, ele só deveria vir à sua hora e por um caminho oblíquo. O astro lívido, mesmo implorado, surge raramente do abismo. Também não podia dizer em sua semiconsciência qual a oferenda que de si mesma fazia e a quem. Isso veio de repente, subiu menos de seu espírito que da carne poluída. A compunção, que o homem de Deus tinha nela despertado por um momento, se tornara um sofrimento entre inúmeros sofrimentos. O minuto presente era todo angústia. O passado, um abismo. O futuro – outro abismo. O caminho em que os outros vão passo a passo, ela o tinha percorrido: por menor que lhe fosse o destino, a contemplação de tantos pecadores lendários, a corrupção interior havia esgotado todo o mal de que era capaz, sem exceção de nenhum crime. Desde a infância, tudo votara ao mal, cada desilusão sendo apenas pretexto para novos desafios. Pois ela o amava. (BERNANOS, 2010, p. 191)

*Mouchette* chama quando não há mais a quem chamar, e esse clamor pelo nada, a que o narrador nomeia o demônio, é uma das possibilidades frente ao tédio. Sua infância não se resgata – o abismo do passado –; seu futuro é negado – uma vez que já não havia nem mesmo a possibilidade do mal em seu interior. A existência, para a jovem *Mouchette*, é a própria condenação, e sua trajetória já foi cumprida. A atitude da jovem é de entrega, o que pressupõe uma santidade às avessas, que se destaca na narrativa. “Os maiores santos não são sempre os santos dos milagres, porque o contemplativo vive e morre, as mais das vezes, ignorados. O inferno tem também seus claustros.” (*Ibidem*, p. 191) Essa entrega de *Mouchette* deixa em segredo sua própria vida, que, se por um lado é impossível de decifrar, por outro deixa a entender que mesmo em seu ato de autoextermínio, há uma busca por compunção que, “o homem de Deus”, no caso, padre Donissan, foi incapaz de lhe oferecer. Longe de querer estabelecer qualquer tentativa de uma sociologia do suicídio, o que se observa nesse ato de *Mouchette* é uma entrega silenciosa à única possibilidade ante o tédio que se lhe oferece, uma vez que qualquer outra alternativa lhe foi negada.

O tédio é, nesse sentido, o que motiva o romance bernanosiano, conflito existencial primordial de seus personagens, cujas vidas são expiadas em nome de uma humanidade em declínio. Por isso é importante resgatar a noção de sacrifício, uma vez que o suicídio é a culminância de uma vida em tédio, ou, para resgatar uma definição já apresentada neste

trabalho, de uma morte em vida que foi conduzida pelo alheamento e pela marginalização desses desejos, sem obter nenhum amparo, mas uma confirmação quando a jovem finalmente trava contato com o Padre Donissan, delirante, no escuro da estrada. O encontro do pároco com a jovem Germana, é preciso ressaltar, acontece logo após seu encontro com o demônio e, não por acaso, a vida da jovem se esvai para erguer o nome do pároco em direção a uma falsa santidade. A morte de Germana é também a morte da infância e, por conseguinte, da santidade, incapaz de ser resgatada pelo pároco.

O ato final de *Mouchette* é a evocação do demônio – que surge no momento que se chega à confissão de que a vida não pode ser compreendida –, e assim ela se liberta. A reflexão é o caminho individual da jovem que aceita sua condenação, não de maneira impulsiva, mas tomando consciência de que observa sua vitória sobre o absurdo da vida. O demônio, nesse sentido, não surge de uma negação da vida ou mesmo de Deus, mas de uma constatação do absurdo que é viver.

Ei-la, pois, sob nossos olhos, essa mística ingênua, pequena serva do demônio, Santa Brígida do nada. A não ser de um crime de morte, nada lhe assinalará os passos na terra. Sua vida é um segredo entre ela e seu patrão que não a procurou entre os poderosos; suas núpcias foram consumadas no silêncio. Ela caminhou até o fim, não passo a passo, mas aos pulos, toca-o mesmo, quando ainda não se julga tão próxima. Vai receber o salário. Ai dela! Não existe homem que, decisão tomada e remorso de antemão aceito, não se tenha lançado ao mal com uma clara cupidez, como para estancar a maldição, o cruel sonho que faz gemer os amantes, enlouquece o assassino e acende uma última luz no olhar do miserável decidido a morrer, o pescoço já enlaçado na corda, a cadeira desviada com pontapé furioso... É assim, mas com multiplicada força, que Mouchette deseja em sua alma compunção – a presença do cruel patrão. (BERNANOS, 2010, p. 191-192)

Germana é chamada mística, santa do “nada”, de vida insignificante, incapaz de deixar alguma marca de sua existência – além do assassinato cometido. O “pagamento” por essa vida lhe será dado pelo patrão que por ela é evocado, basicamente o que ela buscou por toda a vida, o arrependimento. Kierkegaard (2013) aponta o arrependimento como um caminho para a reconciliação, uma vez que pressupõe a confissão do pecado e a assunção da fé. Essa reconciliação de *Mouchette*, contudo, é-lhe oferecida a partir da aceitação do nada, do reconhecimento de uma vida entediada. De todo modo, não se pode negar que essa contrição individual não parece ser pelo crime cometido, mas por sua mera existência, condenada pela família, pela sociedade e pela igreja dogmática. É também nesse sentido que sua morte pode ser apontada como um sacrifício, pois Germana ocupa todos os predicados de uma vítima sacrificial. “O sacrifício é um esforço para enganar o desejo de violência, pretendendo, na medida do possível, que a vítima mais perigosa, portanto a mais fascinante, seja a do sacrifício em vez do inimigo que nos persegue na vida cotidiana.” (GIRARD, 2011, p. 89) Como já visto, *Mouchette* não pode ser considerada a causa, mas a consequência do tédio cotidiano. O desejo

de violência que se volta contra ela revela-se por sua inadequação ao convívio comunitário e pela angústia que a aproxima cada vez mais da morte. Sem a redenção pela igreja, mesmo tendo se confessado ao pároco Donissan, a evocação do diabo presente na narrativa nada mais é que um arrependimento delirante diante do nada. A dor enfrentada pela jovem nasce da impossibilidade de se ver feliz mesmo no exercício cotidiano do nada, diferentemente de Sísifo, cuja condenação permite-lhe também enganar-se na ilusão de superar o rochedo. (CAMUS, 1961) A condenação de *Mouchette* é o declínio permanente, sem qualquer possibilidade da ilusão da fé, é a vivência eterna no jardim das oliveiras, na angústia que antecede a morte. O suicídio, nesse sentido, embora não se possa considerar como um ato sacrificial plenamente, cumpre esse papel de maneira indireta na narrativa, uma vez que o ato satânico a que se refere o narrador, embora não seja consumado pelos que nutrem a violência contra *Mouchette*, por eles é desejado.

Antes que os membros houvessem feito qualquer movimento, o espírito fugia-lhe já pela estrada da libertação. Atrás dele, Mouchette se lançou. Coisa estranha: apenas o olhar continuava perturbado e hesitante. Toda sua vida sensível concentrava-se na extremidade dos dedos, na palma das mãos ágeis. Abriu cautelosamente a porta, empurrou a do quarto de seu pai, a essa hora sempre deserto, apanhou a navalha de onde ele a guardava habitualmente, abriu a lâmina. Voltou ao quarto, e em frente ao espelho, na ponta dos pés, o queixo atirado para trás, o pescoço distendido. Por mais violenta que lhe fosse a fúria de acabar com a vida, não alçou golpe da lâmina, mais comprimiu o afiado gume, conscientemente, contra os músculos, sentindo-o ranger em sua carne. A última sensação consciente foi o jato de sangue morno a escorrer pela mão até a dobra do braço. (BERNANOS, 2010, p. 192)

O instrumento do sacrifício é buscado no gabinete do pai, e a fleuma com que conduz seus últimos movimentos contrasta com a violência interior e com a angústia que a absorve, paradoxo da vítima que é também o executor. Camus (1961) aponta que o que “desperta a crise é quase sempre incontrolável”<sup>56</sup> (CAMUS, 1961, p. 17), e *Mouchette* move-se mecanicamente, como se esvaída de seu próprio desejo, dirigindo-se para uma condenação há muito já sentenciada, quase conduzida em uma insciência infantil que relembra a Joana D’Arc bernanosiana nos tribunais da inquisição. Do mesmo modo, esse mover-se mecanicamente contrasta com o gesto que é feito “conscientemente”, oferecendo também nesse ato da narrativa uma contradição ao fato de que estaria a jovem Germana sob o jugo do Sol de Satã.

Considerar esse suicídio como um sacrifício, ainda que no plano da narrativa se assome uma figura transcendente diabólica, nota-se que o demônio é o nada, e o nada é o tédio, que implica no paradoxo da libertação completa da vida. O suicídio, portanto, é um sacrifício em vão, uma espécie de vingança da vítima contra seus vitimadores, mas que, no momento que Germana passa pelo seu jardim das oliveiras, moribunda e agonizante, o desespero faz com que

---

<sup>56</sup> “Ce qui déclenche la crise est presque toujours incontrôlable.”



ela manifeste o desejo de morrer na igreja. Padre Donissan, à cabeceira da vítima, realiza esse último desejo e, contra a vontade do Sr. Malorthy, remove *Mouchette* de seu leito de morte e a conduz para a igreja. O episódio é narrado em uma missiva do Monsenhor para o Cônego, queixando-se do comportamento do jovem pároco.

O desejo da vítima, manifestado publicamente, de ser conduzida à igreja para aí expirar, não devia ser tomado em consideração. Além disso, o pai e o médico que a tratava se opunham a uma tal imprudência, e o que se sabe do passado e da indiferença religiosa de Mlle. Malorthy autorizava a crer que, já tendo sido tratada antes de perturbações mentais, a aproximação da morte transtornara-lhe de todo a fraca razão. Que dizer da alteração que se seguiu? Das estranhas palavras pronunciadas pelo infeliz vigário? Que dizer principalmente do verdadeiro rapto cometido por ele, quando, arrancando a doente das mãos paternas, levou-a ensanguentada, agonizante à igreja, providencialmente muito próxima! Tais excessos são, na verdade, anacrônicos, não se justificam! (BERNANOS, 2010, p. 212)

Há alguns elementos importantes na morte de Germana quando se propõe a análise da obra de Georges Bernanos a partir de uma concepção que ultrapassa o meramente religioso e se propõe confrontar o tédio com o sentimento da modernidade, do qual se abrem dois processos de libertação, a morte ou a santidade. O sacrifício de Germana – como vale ressaltar, é possível conceber esse suicídio como um sacrifício – é a morte de um passado misterioso, sobre o qual a razão não se mostra suficiente para compreender; é a morte da infância condenada pela modernidade que inviabiliza a experiência sobrenatural sob o rótulo de loucura e insanidade. A jovem Germana incomodava por não se acertar aos modos pequeno-burgueses e também por não saber lidar com o tédio que assolava sua alma, em uma existência constantemente violentada pelos outros. Ao se encontrar com Padre Donissan, mostra-se como a um espelho, tanto que o próprio padre enxerga em Germana – como enxerga no demônio – o seu duplo. O pedido de ser levada a igreja, nesse momento de expiração, pouco tem a ver com a fé, mas muito mais tem a ver com o desespero, o reconhecimento de que sua existência transcende a individualidade, uma vez que se vincula ao destino daqueles que a cercam. Donissan carrega Germana ensanguentada, um sangue já impuro para o sacrifício, mas que não impede a consumação desse desejo levado a cabo pelo padre, naquilo que o Monsenhor classifica como “anacrônico”, palavra que merece destaque em sua missiva para o cônego. A que anacronismo se refere a autoridade eclesiástica senão a um passado arruinado da própria igreja, e que dessas ruínas é ainda capaz de erigir nos corações das cidades modernas as marcas de um passado sagrado, pelos quais se passa sem atenção, envoltos a um racionalismo dogmático, mas que ainda se sustenta sobre o sangue das vítimas sacrificadas sem, contudo, sujar as próprias mãos de sangue. A morte de *Mouchette* revela, se concebido a partir da noção de sacrifício, esse paradoxo da modernidade e os caminhos da morte – de *Mouchette* – e da santidade – de

Donissan –, em contrapartida a uma experiência esvaziada de uma instituição que não sabe o que fazer com as suas próprias ruínas.

### 6.1.2. A morte do pároco de Ambricourt

Em *Diário de um pároco de aldeia* (1936), o desequilíbrio, a que se pode também chamar a crise sacrificial é representada pela angústia que antecede a morte do pároco por um câncer no estômago. Novamente, assim como em *Sob o Sol de Satã*, não se pode dizer que se trata de um sacrifício, embora a intenção do padre seja a de entrega total e absoluta às tarefas da paróquia. Sua presença na cidade e sua intrusão, por mais que seja involuntária, nas questões familiares de uma decadente aristocracia rural francesa, é o suficiente para gerar conflito. O incômodo, que, tal como *Mouchette* e o Padre Donissan, provocam em seu entorno em *Sob o Sol de Satã*, no *Diário* é provocado unicamente pelas idiossincrasias do padre. Diferentemente do primeiro romance de Bernanos, não há, na narrativa testemunhal e confessional do jovem pároco, a assunção de algum personagem que possa expiar esse desequilíbrio. Há, contudo, um traço dessa possibilidade, na figura de Chantal e na de sua mãe, a condessa. Chantal, como já visto, em muito se assemelha à *Mouchette*, se considerarmos seu ímpeto e sua perturbação frente aos problemas familiares que envolvem traições, adultério do pai, a religião que não a alcança e, sobretudo, a necessidade de manutenção de uma imagem aristocrática da qual a personagem de *Sob o Sol de Satã* não padece. A espera pelo suicídio de Chantal ou mesmo a especulação acerca desse evento que nunca ocorre, em certa medida, deixa transparecer esse desejo coletivo que caracteriza um ambiente de tensão na narrativa. A morte que ocorre, contudo, é a da condessa, uma morte inesperada, logo após a ter manifestado a pretensão de se redimir em razão da morte de seu filho. Essa morte, diferentemente de um sacrifício, não arrefece os ânimos comunitários, uma vez que intensifica o sentimento de culpa do jovem pároco de Ambricourt. Percebe-se isso, sobretudo, não só pela reticente fé do pároco e de seu questionamento acerca da fé, mas também pela permanência da tensão entre os párocos e seus paroquianos. Chantal, assim como a condessa, sua mãe, não alcança a redenção e permanece em um estado insaciável, incapaz de reduzir o seu desejo de violência. Diferentemente do sacrifício de *Sob o Sol de Satã*, não há nenhum tipo de apaziguamento, mas culpa, em *Diário de pároco de aldeia*. Essa culpa manifesta-se também pelo sentimento de Chantal em relação ao pároco.

Do que se passou naquela entrevista [com Chantal] tão desconcertante não me sinto capaz de reproduzir coisa alguma, esta noite... Pobre de mim! Nada sei, nunca saberei nada sobre os homens. Não me adiantam as faltas que cometo: perturbam-me demais.

Pertenço, certamente, a essa categoria de débeis, de miseráveis, cujas intenções são boas, mas que oscilam durante toda a vida entre a ignorância e o desespero. (BERNANOS, 2011, p. 123)

Coloca-se o jovem padre de Ambricourt sob o desequilíbrio emocional, sem conseguir enxergar no próprio ódio de Chantal o seu sentimento espelhado, reconhecendo nela, também o seu duplo, como parte de si. Deixa-se influenciar por esse sentimento sem se colocar disposto a se sacrificar para eliminá-lo, o que o conduziria para um caminho de santidade.

Via, exclusivamente, uma criatura diante de mim, no limiar do ódio e do desespero como à margem de um duplo abismo, e completamente vacilante... o rosto torturado! Certamente, um rosto assim não podia mentir, não podia fingir uma angústia. Entretanto, outras angústias nunca me emocionaram àquele ponto. Por que será que, logo esta, me pareceu um desafio intolerável? A lembrança de minha pobre meninice está perto demais; eu a sinto. (*Ibidem*, p. 136)

Reconhecer-se em Chantal é insuportável para o pároco. Nota-se a angústia da jovem como um sentimento insuportável ao homem de fé, o que significa, portanto, a negação de sua própria angústia. Esse testemunho só é possível porque o formato de diário implica no tom confessional do romance, e revela como o pároco que, nesta situação, poderia arrefecer esses ânimos, distancia-se, contudo, daqueles que ele conduz. Trata-se, pois, de uma atitude completamente distinta da chamada irrazoabilidade do padre Donissan, e, para resgatar outra obra citada aqui, da cumplicidade da dúvida que assume São Manuel, na obra de Unamuno (2014). O que difere os santos, portanto, da obra de Bernanos, é a capacidade de uma assunção, não divina, mas humana que repele toda possibilidade de ascendência do homem de fé, porque a nega, sem que isso signifique, contudo, a prevalência do pecado, já que o antecede, como se isso implicasse em um retorno à infância. O sentimento desse retorno à “meninice” remete a uma alternativa de saída do tédio, que o consome, assim como consome a existência daqueles que estão em seu entorno. O tédio – crise sacrificial e crise da modernidade –, no que consiste do ponto de vista religioso na carência de uma transcendência, presentifica-se pela angústia do personagem e, sobretudo, por ser alvo do ódio de Chantal, conforme aponta a preceptora.

- Ela tem ódio do senhor. Odeia-o desde o primeiro dia. Ela tem uma espécie de clarividência diabólica. E como é esperta! Nada lhe escapa. Logo que põe o nariz fora de casa, as crianças a rodeiam; ela as empanturra de doces; as crianças a adoram. Fala-lhes a respeito do senhor. E os meninos lhe contam não sei que histórias do catecismo. Remeda sua maneira de andar, sua voz. O senhor a atormenta, eis o que há. E quem a atormenta, torna-se uma vítima dela; persegue-a até a morte; aliás, é uma criatura sem compaixão. (BERNANOS, 2011, p. 214)

A crise que se evidencia no romance *Diário de um pároco de aldeia* busca uma vítima, que se materializa na figura do pároco. Não há, portanto, um sacrifício expiatório, mas uma morte lenta e dolorosa, sem que se consiga um meio alternativo para o equilíbrio. O jovem pároco de Ambricourt não consegue estabelecer contato com Chantal e engana-se quando

pretensiosamente acredita ter conduzido a condessa a uma redenção. Resta-lhe a culpa e o rancor que o conduzem a uma morte lenta e ignorada. Difere-se do que ele próprio diz a condessa, antes de sua morte: “- [...] A morte é um transe muito difícil, não é feita para os orgulhosos. [...] – Tenho menos medo da minha morte que da sua, minha senhora.” (*Ibidem*, p. 149-150). Há uma contradição na fala do pároco, pois esconde um certo orgulho de não temer a morte, o que se mostra falso nos momentos que a antecedem. Não há, portanto, uma aproximação do pároco de seus paroquianos; o caminho da santidade é muito próximo do homem, o que se revela na fala de seu mentor, o vigário de Torcy.

Certamente, nossa pobre espécie não vale grande coisa, mas a infância comove sempre suas entranhas, a ignorância dos pequenos a obriga a baixar os olhos – olhos que conhecem o bem e o mal, olhos que viram tantas coisas! Mas, apesar de tudo, no caso, há apenas ignorância... A Virgem, a Virgem era a Inocência. Imagine agora o que somos para ela, nós, a raça humana! Oh! naturalmente, Nossa Senhora detesta o pecado; mas, ao final das contas, não em nenhuma experiência dele, essa experiência que não faltou aos maiores santos, ao próprio santo de Assis, por mais seráfico que tenha sido. O olhar da Virgem é o único olhar verdadeiramente infantil, o único verdadeiro olhar de criança que jamais se fixou em nossa vergonha, em nossa desgraça. Sim, meu filho, para implorá-la bem é preciso sentir sobre si este olhar que não é exatamente o da indulgência – pois a indulgência vem sempre acompanhada de certa experiência amarga –, mas o olhar da terna compaixão, da dolorosa surpresa, de não sei que outro sentimento inconcebível, inexprimível, que a faz mais jovem que o pecado, mais jovem que a raça da qual ela mesma procede; e ainda que seja Mãe pela graça, mãe das graças, é também a caçula do gênero humano. (BERNANOS, 2011, p. 201-202)

Vale destacar que a santidade não exclui o pecado, uma vez que pressupõe a esperança, ou a possibilidade de fé, conforme Kierkegaard (2013), e isso se manifesta na fala do vigário ao comentar que os santos não são figuras que necessariamente estão acima do pecado. A condição humana pressupõe o pecado, é próprio da existência, que pode ser analisada do ponto de vista religioso, como no existencialismo cristão, mas que, como já visto, não difere tanto, quanto há a suspensão da fé, do existencialismo ateu. A existência do santo não precede uma essência. Esta, na verdade, está na infância, ou na tentativa do retorno a esse olhar infantil após a experiência do bem e do mal, como em uma espécie de consequência a partir da construção ética da humanidade, que também é causa da angústia. De religioso, nas palavras do vigário, está o olhar de Maria, uma espécie de estágio embrionário do gênero humano. Como já apontado por Svendsen (2006), um mundo inteligível é entediante, do que desencadearia, portanto a morte e a santidade como essas possibilidades de transcendência. O filósofo vai mais além ao comentar a poesia de Fernando Pessoa, apontando que para superar o tédio não basta a morte, mas não ter existido (SVENDSEN, 2016). É inevitável, portanto, não pensar na santidade como esse retorno à infância, mas não a de um deslumbre pueril diante da vida, mas

a que significa um resgate de uma inocência – que muitas vezes é idealizada –, como uma espécie de estágio inicial da existência, que não a precede, mas que a torna possível.

## 6.2. A santidade

O estágio inicial da inocência, desse modo, pode ser aproximado da atitude de Joana D’Arc bernanosiana diante dos sofrimentos, revelando, como já apresentado neste trabalho, de que a santidade não se encontra no padecimento, mas na atitude diante dele (BUSH, 1962). Por mais que a crítica cristã da obra bernanosiana procure inserir os párocos de Ambricourt e Donissan no lugar-comum da santidade, isso se dá mais pelo fato de serem homens de fé, e não tanto pela atitude na condução de suas vidas. Nota-se que os santos são figuras da igreja invisível, a que Bernanos chamará de Igreja dos Santos; e os padres são membros da igreja institucional ou dogmática. O sofrimento dos párocos está, sobretudo, na busca por transcenderem esse lugar institucional, em busca dessa inocência infantil. “É preciso constatar imediatamente que, para Bernanos, a inocência é a infância, e o inocente, a criança”<sup>57</sup> (BUSH, 1962, p.103, tradução nossa). Essa relação com a infância passa pela atitude frente ao sofrimento, em uma espécie insciência acerca daquilo que os cercam, e essa incompreensão diante da repressão da comunidade – que direciona sua violência aos inocentes, numa produção inconsciente de suas vítimas sacrificiais –, diante do alheamento em relação à igreja institucional e, também, na busca fracassada dessa postura inocente em um mundo consumado pelo tédio. Para Estève (1959), os santos são figuras vazias de si, e esse vazio consiste na possibilidade de se abrirem ao amor; sentimento que estaria, sob uma perspectiva cristã, como uma alternativa a se atingir a santidade e, por conseguinte, livrar-se do tédio. “Nessa perspectiva espiritual, os “mediócras” apelam a todas as formas do vício – quer dizer, do pecado – para tentar escapar ao tédio. Mas, escreveu Bernanos, a essência do pecado é precisamente a recusa do amor divino”<sup>58</sup> (ESTÈVE, 1959, p. 20, tradução nossa). O amor divino, se analisado a partir de uma concepção não religiosa, deve ser compreendido também como um amor à vida, e no enfrentamento das contradições que a envolvem. Sísifo, novamente, é punido pelos deuses por amar a vida – ainda que isso signifique enganá-los –, em oposição aos vícios que a permeiam e, paradoxalmente, é condenado a uma eterna repetição que reproduz a vida no tédio.

A ausência desse amor implica necessariamente no tédio. Trata-se, pois, não só de uma transcendência, mas também de uma transgressão aos limites que se impõem na modernidade.

---

<sup>57</sup> *Il faut constater tout de suite que pour Bernanos l’innocence est l’enfance et l’innocent, l’enfant.*

<sup>58</sup> *Dans cette perspective spirituelle, les « médiocres » font appel à toutes les formes du vice – c’est à dire du péché – pour essayer d’échapper à l’ennui.*

A presença religiosa na vida moderna pressupõe uma adequação ao racionalismo premente, e sobretudo, à submissão à ausência de sentido na execução das tarefas cotidianas. O homem encontra-se aprisionado a isso, enganado como parte integrante de um sistema que anula sua individualidade e o submete às expectativas institucionais – seja na esfera pessoal, profissional, política ou religiosa. A presença, contudo, da igreja institucional esconde a possibilidade da igreja dos santos e, desse modo, de uma transcendência que significa, justo e paradoxalmente, o amor à vida, que apenas se viabiliza – enquanto significado – na transcendência ou transgressão. A busca pela infância, nesse caso, implica em uma reeducação do olhar, e essa reeducação é mais uma restituição de algo que se é retirado durante a própria existência. Daí se tem, ante o tédio, as duas pontas da vida: a morte e o nascimento. A angústia se situa na existência entre esses dois polos; a proximidade da morte, contudo, assusta; o retorno à infância, não se permite. Transcendência e transgressão, dois elementos que se presentificam na vida de Joana D’Arc; que se manifestam na vida dos santos, ainda que sejam estes incorporados de uma forma conformada à vida moderna. Não é por acaso que o delírio, a que se atribuíra à jovem santa da Igreja Católica, é também atribuído à hedonista *Mouchette* e ao inconveniente Donissan.

Em um mundo em que Deus é racionalizado – o que significa a própria experiência da fé –, a religião não escapa a essa conformidade, tornando-se apenas mais uma das insuficiências da existência humana. Para Estève (1959), a evasão do mundo do tédio se dá pela mentira, pela droga ou pela impureza – devassidão. O que o crítico cristão não observa, no entanto, é que a própria religião – a igreja institucional – pode se constituir como qualquer uma – ou todas – essas formas de evasão. “A devassidão faz voltar o tédio do qual se cria ter escapado”<sup>59</sup> (ESTÈVE, 1959, p. 24, tradução nossa). Os santos se opõem a essa lógica, e, não por acaso, não há mais lugar para a santidade no mundo moderno. O espírito da infância é recusado, e, segundo o crítico francês, esse espírito é o que torna possível a experiência do amor verdadeiro, sendo os seus traços que o compõem a simplicidade, a confiança e a esperança. O heroísmo dos santos, como já apontado aqui, está em assumir sua humanidade, tarefa que, embora buscada, é insuportável para os párocos de Bernanos.

A tristeza e a angústia sobrecarregam igualmente o jovem pároco de aldeia que, ele próprio, destrói as páginas mais atormentadas de seu diário. Às vezes, ele não sente mais do que uma total indiferença no que diz respeito à vida e à morte. Ele chega a odiar sua solidão e todo o seu ser.<sup>60</sup> (ESTÈVE, 1959, p. 109, tradução nossa)

<sup>59</sup> *La débauche fait revenir l’ennui que l’on croyait avoir fui.*

<sup>60</sup> *La tristesse et l’angoisse accablent également le petit curé de campagne qui a lui-même détruit les pages les plus tourmentés de son journal. Parfois il ne ressent plus qu’une totale indifférence à l’égard de la vie et de la mort. Il lui arrive de haïr sa solitude et tout son être.*

Isso revela como a existência é insuportável tanto para o protagonista de *Diário de um pároco de aldeia*, quanto para *Mouchette*, de *Sob o Sol de Satã*, cuja solidão desta atribui-se a carência de amor. A morte deveria ser essa possibilidade de se encontrar esse amor, isto é, uma tentativa de retorno a uma experiência de inocência, mas termina por se tornar, muitas vezes, a saída de uma vida insuportável. A experiência de inocência, para Bernanos, estaria nessa busca pelo amor verdadeiro que implica na renúncia completa de si. Para Estève (1959), há uma oposição evidente que existe entre a impureza e a pureza, sendo que a primeira consistiria em um egocentrismo excessivo, e a segunda significaria uma exigência de se transcender. O fato é que a narrativa bernanosiana se estabelece no plano da sobrenaturalidade; as ações em vida estão relacionadas a esse outro plano que ora concorre, ora coincide com a existência material. De todo modo, essa perspectiva endossa o que a obra de Svendsen (2006) aponta acerca do tédio: “O antídoto deve aparentemente ser transcendência” (SVENDSEN, 2006, p. 50). A transcendência, nesse sentido, coincide com a transgressão, uma vez que consiste em exceder ou não respeitar um limite. Obviamente, para que essa transgressão seja transcendência, é necessário que haja um “salto qualitativo”, na expressão de Svendsen (2006), que pode ser visto como a própria santidade; entre os românticos, isso significaria a elevação da alma ou mesmo a experiência do sublime. Percebe-se que há um paralelo entre o tédio como crise espiritual, em sua concepção medieval, cuja contrapartida seria a caridade, a transcendência de si, e o tédio na modernidade, consequência do esvaziamento da própria experiência, cuja contrapartida seria a transgressão. É inevitável, portanto, estabelecer essa relação entre a crise da experiência moderna e o tédio, bem como a da santidade como busca de uma experiência significativa, trata-se, pois, de um tema que não é exclusivo da religião, mas que os homens considerados de fé, os padres, que vivem essa busca interior e sobrenatural, estão envolvidos, sobretudo quando superam os limites da igreja institucional.

A morte de Deus não põe a humanidade num mundo dado sem ambiguidade, mas sim em um cujos limites se tornam eles mesmos objetos privilegiados de experiência: podem ser postulados, transformados e transgredidos. Esta, portanto, é a experiência especificamente moderna – a de limites e transgressões. (SVENDSEN, 2006, p. 87)

Os limites dos párocos, para além dos limites impostos na experiência moderna, são as limitações da igreja dogmática. A personificação do diabo que se encontra com o Padre Donissan, ou mesmo sua evocação no momento que antecede o suicídio de *Mouchette*, revela como a busca pela transcendência desses personagens se confronta com a limitação de um racionalismo religioso, uma vez que a própria experiência da fé é contaminada por um tomismo redutor. Os personagens de fé, em Bernanos, sofrem com essa limitação, porque sua transcendência é interpretada pelos próprios personagens como transgressão, da qual emerge o

sentimento de culpa. Por isso, por essa culpa, a transcendência não ocorre, e a santidade não se manifesta. Mesmo o padre Donissan, que após a morte de *Mouchette*, ressurge no romance como o Santo de Lumbres, é um santo sob o signo de satã, que por si só é uma figura limitadora de uma igreja dogmática, por ela incorporado e, portanto, circunscrito a uma lógica tomista, incapaz de superá-la. A culpa não é parte da santidade, como a culpa não está no olhar de Joana D'Arc durante seu julgamento, tampouco no exercício cotidiano do nada de Sísifo, muito menos na figura de São Manuel, personagem de Unamuno, do mesmo modo não está nas freiras de *Diálogos das carmelitas*<sup>61</sup> (1947), uma vez que aceitam o risco da existência. São personagens que superam o tédio, uma chance de ser.

O Dasein se enrijece na trivialidade – e no mundo. O tédio revela essa rigidez. Nele, somos apanhados num vórtice de imanência, em que o Dasein não é mais genuinamente ex-estático, isto é, transcendente. O tédio é reminiscência da eternidade em que não há transcendência. (SVENDSEN, 2006, p. 140)

O Ser-aí – Svendsen (2006) recorre ao conceito de Heidegger –, limita-se em uma concepção imanentista. A luta do pároco de Ambricourt e do padre Donissan está em superar esse “vórtice de imanência”, a que estão submetidos pela trivialidade do mundo e pela própria igreja institucional. A esperança se submete à culpa e, desse modo, não logram vivenciar o ideal de santidade bernanosiano. A transgressão, nesse sentido, aparece como uma ruptura com essa instituição, trata-se, pois, da busca do pároco de Ambricourt, que é reprimida pelo vigário de Torcy: “- A vida no seminário não é a vida. Sem dúvida, bastaria muito pouco para fazer do senhor um intelectual, quer dizer, um revoltado, um negador sistemático das superioridades sociais que não se fundam no espírito. Deus nos livre dos reformadores.” (BERNANOS, 2011, p. 67) A qual o jovem pároco responde: “Excelência, muitos santos foram reformadores” (*Ibidem*, p. 67).

O resgate da infância é a possibilidade de se livrar do imanentismo, de modo que seja possível também reconstituir uma existência embrionária ainda não afetada, ainda não rígida pelo tédio. Trata-se, pois, de um estágio que antecede a culpa, e, portanto, antecede o pecado, de modo que a esperança ainda é possível. A fé institucionalizada nada mais é do que uma ilusão de redenção.

O câncer que os [os homens] corrói assemelha-se a muitos tumores – é indolor. Ou, quando nada, só lhes sentiram, em sua maior parte, e durante certo período da existência, uma fugitiva impressão, logo desaparecida. É raro que uma criança não tenha tido, ainda que em estado embrionário, uma espécie de vida interior, no sentido cristão da palavra. Um dia ou outro, o ímpeto de sua jovem vida foi mais forte; no fundo de seu coração inocente, agitou-se o espírito de heroísmo. Não muito talvez; o suficiente, entretanto, para que o pequenino ser possa ser entrevisto, às vezes até obscuramente aceitado, o imenso risco da salvação que constitui tudo que há de divino na existência humana. Soube qualquer coisa do bem e do mal, uma noção do

<sup>61</sup> *The fearless heart* – o coração destemido - é o título da tradução inglesa de *Diálogos das carmelitas*.



bem e do mal ainda isenta de toda mistura, ignorante das disciplinas e dos hábitos sociais. Mas, naturalmente, reagem como a criança; e o homem maduro só guardará de tal minuto decisivo, solene, a recordação de um drama infantil, de uma aparente travessura, cujo verdadeiro sentido lhe escapará e de que falará até o fim de sua vida, com esse sorriso indulgente, demasiado alegre, quase lúbrico, dos velhos. (BERNANOS, 2011, p. 105-106)

Esse resgate da infância é impossível, porque em idade madura já não se tem consciência desse estágio, ou ainda, essa consciência contamina-se pela experiência entediante da vida e a memória é resgatada de maneira “indulgente”, sem que seja possível reconstruir um estágio em que a própria construção da humanidade é possível, pois a vida se encerra e resta o arrependimento. O tédio é próprio da vida, e a santidade implica uma transgressão ou uma transcendência que, sobretudo no mundo moderno, não se aceita, porque implica em uma reforma cujos defensores são alheados, e seus pensamentos não passam de delírios. “É preciso aceitar o tédio como um dado incontornável, como a própria gravidade da vida. Não é uma solução grandiosa, mas não há solução para o tédio” (SVENDSEN, 2006, p. 169)

Os protagonistas de *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia* assumem essa luta, mas ela não é vencida. Terminam devorados, se não pelo tédio, por aqueles que o cercam. Embora alçado à categoria de santo, Donissan é ridicularizado, não só pelo aspecto campesino, mas por se entregar a essa luta que não faz parte da igreja institucional, porque é uma luta anacrônica, é uma postura que mobiliza fanáticos.

Homem de sacrifício, ele? Vítima assinalada e eleita?... Não! Não passava de um maníaco ignorante, exaltado pelo jejum e pela oração, santarrão camponês, feito para o gozo dos ociosos e dos *blasés*... “Essa a verdade!”... murmura entre os dentes a cada sacudidela, os olhos vagos... Entretanto, os cercados vão passando à direita e à esquerda, a carriola desliza como em sonho, mas a terrível angústia sempre adiante, esperando-o em cada marco. (BERNANOS, 2010, p. 231)

Atribui-se, também, por isso, o sacrifício ao suicídio e *Mouchette*, por mais contraditório que isso possa parecer. A vítima que expia é aquela que não enxerga sua culpa. O Santo de Lumbres permanece, como um empecilho da igreja institucional, como um mobilizador de pessoas delirantes que lhe atribuem milagres – que jamais aparecem na narrativa – e, sobretudo, como um espelho da própria *Mouchette*, conduzido sob o signo da imagem dogmática do demônio. “‘Divertem-se à minha custa’, dizia ele, ‘servem-se de mim como de um brinquedo’. Era assim que distribuía às mãos cheias essa paz de que viveu sempre vazio”. (*Ibidem*, p. 232) Perturbado e anacrônico, Donissan parece estar próximo dessa santidade, mas ela não se concretiza, senão pelo desejo dos fiéis. O sobrenatural lhe afeta, e as vozes, risos e aparições do demônio presentificam-se nas ações dos personagens delirantes, cuja vida interior é plena de angústia e sofrimento.

A paz, que oferecia aos seus fiéis, jamais foi alcançada pelo Santo de Lumbres. Em sua ação final no romance, quando é chamado a ressuscitar uma criança, evidencia-se uma expectativa

que perpassa todo a obra: a do milagre. De fato, a santidade atribuída a Donissan, jamais é experimentada por ele. Difere do signo da inocência, uma vez carregada de culpa. Do mesmo modo, os milagres atribuídos ao santo, não são objeto do romance. Quando finalmente essa possibilidade emerge no plano da narrativa, o que sucede é mais um momento delirante do pároco com a figura de satã. Abre-se, no romance, espaço para os escritos do próprio santo, sobre os quais o narrador adverte:

Não possuímos do próprio santo de Lumbres senão uma narrativa muito curta, ou antes notas escritas às pressas e numa desordem de espírito bem próxima do delírio. A redação é malfeita, tão ingênua que é impossível transcrevê-las sem modificá-las. Nada lembra o homem extraordinário contra quem foram experimentadas todas as seduções do desespero; o que nelas há é, ao contrário, o antigo cura de Lumbres, com sua humildade cândida, seu respeito aos superiores e até uma deferência um pouco chã, o receio servil do alarde, uma completa desconfiança de si, junto a um abatimento profundo, sem remédio, tudo isso prenunciando uma morte próxima. (BERNANOS, 2010, p. 265)

O narrador resgata a figura do pároco, anterior ao santo, e se percebe que o pároco camponês nunca deixou de existir, pelo contrário, foi alçado à santidade, sem que, com isso, conseguisse libertar-se de sua completa servidão ao mundo exterior. O testemunho confessional que irrompe a narrativa é o único fragmento que se tem no romance em que essa vida interior do pároco se revela sem que se dê pela observação dos outros ou do próprio narrador.

“Tive um minuto ou dois o pequeno cadáver entre meus braços, depois tentei levantá-lo, até a Cruz. Tão levezinho estava! Mas custou-me soerguê-lo, tanto meu braço esquerdo entorpecido me doía extraordinariamente. Entretanto consegui. Então, fixando Nosso Senhor e invocando fervorosamente a penitência e as fadigas de minha pobre vida, o bem que pude fazer às vezes, as consolações que recebi, ofereci incondicionalmente tudo, para que o inimigo que me perseguira sem tréguas e que me furtava naquele momento até a esperança da salvação fosse, enfim, humilhado diante de mim por Quem mais poderoso que ele...” (BERNANOS, 2010, p. 265-266)

O que emerge desse fragmento é um certo orgulho e pretensão de vencer uma luta interior com o diabo, não necessariamente a de resgatar a vida da criança. Anterior ainda ao depoimento do santo de Lumbres está a dimensão do delírio, de uma figura extremamente presa em si, muito mais próxima de uma paranoia do que de uma entrega ao outro. A cena rememora ainda o “sacrifício” de *Mouchette*, a cena da jovem ensanguentada sendo levada à igreja pelo pároco, o que antecedeu sua elevação à condição de santo.

Meu pai, é bem verdade; o diabo, que tinha tomado posse de mim, é bastante forte e bastante sutil para enganar meus sentidos, perturbar meu julgamento, misturar o verdadeiro ao falso. Aceito, recebo de antemão vossa decisão soberana. Mas o prodígio está ainda nos olhos que o viram, nas mãos que o tocaram... Sim! durante um espaço de tempo que não pude fixar, o cadáver pareceu reviver. Senti-o quente, palpitando sob meus dedos. A cabecinha caída para trás voltou-se para mim... vi as pálpebras baterem e o olhar animar-se... eu vi. Nesse momento, uma voz interior me repetia as palavras *numquid cognoscentur in tenebris mirabilia tua et justitia tua in terra oblivionis?* Ia abrir a boca para pronunciá-las quando a mesma dor aguda, indizível, que a coisa alguma posso comparar, veio me aterrorizar de novo. Um segundo ainda, tentei aguentar o pequeno corpo que me escapava. Vi-o tombar sobre o leito. Foi então que estalou atrás de mim um terrível grito.” (BERNANOS, 2010, p. 266)

O grito, seguido de uma risada, apenas foi escutado pelo Santo de Lumbres, que em seguida fugiu do aposento, deixando a mãe da criança esperançosa de que o filho reviveria, o que não acontece. Após esse ato, a mulher, que até então era seguidora do pároco, enlouquece, e o próprio pároco, já envelhecido, passa a duvidar de sua sanidade, retira-se ao isolamento de sua paróquia até ser encontrado morto em seu confessionário. Esse é o ato final do santo, um episódio em que tanto ele quanto sua devota deliram. A voz que acredita escutar o santo de Lumbres seria a do demônio provando o seu orgulho, esse sentimento que afeta o pároco faz com que ele acredite que toda a sua vida tenha sido entregue ao equívoco, o que se revela pelas próprias palavras latinas que uma voz interior lhe dizia, palavras presentes no Salmo 87:13, de que a maravilha é conhecida nas trevas, e a justiça, no esquecimento.

A pretensão pela santidade substitui-se pela culpa, é, pois, essa santidade, a própria tentação de Donissan. Os párocos de Bernanos fracassam; o pároco de aldeia é consumido – e se deixa consumir; e Donissan entrega-se a uma aventura delirante, completamente enganado de que estaria vivendo uma aventura sobrenatural. O resgate da infância, tão almejado como ideal de santidade, a inocência e o estágio anterior da existência – ou o primeiro estágio dessa existência – são apenas ruínas ante a experiência do tédio.

## 7. CONCLUSÕES

Quando se analisa em princípio a crítica acerca da obra de Georges Bernanos, percebe-se sua vinculação a uma tradição do romance católico sem, contudo, fazer a necessária distinção que esconde o rótulo. Nota-se, na obra do autor francês, que o catolicismo se manifesta como uma crítica mística ao mundo contemporâneo. Distante do tomismo dogmático, ainda mais distante do racionalismo lógico do final do século XIX e início do século XX, é preciso laicizar a obra de Georges Bernanos para que seja possível enxergar que sua crítica à modernidade antecede os tópicos espirituais sobre os quais se debruçou.

Observa-se na obra de Bernanos, a partir dos romances aqui analisados, *Sob o Sol de Satã* (1926) e *Diário de um pároco de aldeia* (1936), que a religião oferece uma superfície a partir da qual o escritor tece uma trajetória de decadência da experiência na modernidade. A superfície religiosa é cheia de tensão, uma vez que revela as contradições do dogmatismo e da experiência do sobrenatural; esta, objeto do autor, deixa entrever uma crise espiritual no mundo moderno, que pode ser aproximada da concepção existencialista da humanidade. Nesse sentido, a definição do romance católico, a que se atribui comumente a obra de Bernanos, revela sua complexidade quando se percebe que ultrapassa o dogmatismo tomista e se envereda pela experiência existencial – com tópicos do sobrenatural. Seja por seus romances, seja pelos escritos ensaísticos e panfletários, Georges Bernanos marca fortemente sua independência em relação à igreja e busca compreender o homem para além das instituições que os circunscrevem.

Do mesmo modo que a obra bernanosiana não se encaixa no que poderia ser considerada uma sublitteratura dogmática, nota-se a pluralidade e as diferenças entre os autores que estão submetidos a um mesmo rótulo. Bernanos é também crítico desses autores, do mesmo modo que Miguel de Unamuno. Na obra de ambos os autores, não se encontra uma postura moralista, mas sobretudo uma busca de compreensão da condição humana que passa, essencialmente, mesmo entre os personagens párocos, pela hesitação da fé. Partiu-se da própria experiência de Bernanos, como um homem de exílio, observador, testemunha dos acontecimentos que afetaram a década de 30 e que culminariam no seu desapontamento pessoal marcado pelo Acordo de Munique de 1938, pelo olhar crítico da modernidade e, evidentemente, pelas suas inquietações espirituais constantemente em conflito com a igreja. Bernanos oferece em sua obra não ficcional a possibilidade de identificar esse olhar, como um testemunho solitário de seu tempo, consciente de que suas palavras nada poderiam contra o declínio que observava da humanidade.

A partir dessa constatação, buscou-se aproximar Bernanos de autores do existencialismo, iniciando pelo existencialismo cristão e estabelecendo uma possibilidade de vínculo com o existencialismo ateu. Partiu-se, portanto, da obra de Kierkegaard e Unamuno, das quais percebe-se uma relação com a obra de Bernanos quando se pensa em uma síntese metafísica da existência. O filósofo dinamarquês aborda a questão da fé e da angústia, temas fundamentais na obra bernanosiana, e a parte de uma concepção imanentista sobre a existência do homem. Nota-se que em Kierkegaard, o pecado é considerado como a origem da angústia, que se dá em razão de uma crença idealista do ser, o que manifesta, portanto, o viés essencialista do filósofo. Essa concepção, por sua vez, é contraposta ao existencialismo ateu. Segundo Sartre, as concepções essencialistas isentam o homem de uma responsabilidade coletiva na constituição da própria humanidade. O problema dessa concepção estaria justamente na crença de uma entidade criadora, o que pressupõe que a essência do ser precede a sua própria existência. O existencialismo sartreano intitula-se humanista em razão de inverter esse fundamento, atribuindo à existência a possibilidade de constituir o seu próprio ser. A angústia que na concepção imanentista cristã se abre em razão do pecado, no existencialismo ateu se estabelece pela possibilidade de o homem prescrever a própria humanidade, daí o seu viés humanista, uma vez que o indivíduo carrega em si a responsabilidade do porvir coletivo. A possibilidade de se estabelecer um vínculo entre duas concepções metodicamente inversas abre-se a partir da obra de Bernanos, com a qual se pode estabelecer uma aproximação bastante evidente com a obra de Unamuno, sobretudo pelas características dos protagonistas de seus romances: os párocos.

Os padres são vistos como homens em contradição, por representarem uma instituição anacrônica que subsiste à modernidade, de fundamentos dogmáticos e imanentistas, mas por também representarem uma vocação individual de construção de uma cidadania coletiva. Esses protagonistas se permitem aproximar do existencialismo sartreano quando se mostram hesitantes na relação com sua própria fé. Percebe-se, portanto, que a suspensão da fé significa também a impossibilidade de crença em uma essência precedente à existência. Diferentemente de Bernanos, o padre na obra *São Manuel bueno: mártir*, de Unamuno, apresenta um pároco resoluto com sua condição humana e falha, o que termina por mobilizar até mesmo os paroquianos mais desgarrados. Em Bernanos isso não acontece, há uma hesitação entre a crença e a descrença, entre o tédio e as criaturas imaginárias. Os párocos não conseguem se distanciar dos conflitos, muito menos resolvê-los, pois terminam por serem eles próprios joguetes de uma decadência coletiva que reverbera em sua própria decadência individual. É a partir do olhar

desses párocos, um olhar de testemunho, que se possibilita identificar o tédio como fundamento da obra bernanosiana, e sua relação ambígua com a modernidade.

Nota-se o tédio como marca decadentista que pode ser visto a partir do olhar religioso, portanto, moral, que se estabelece pelo fracasso da igreja em mobilizar seus paroquianos, como se pode também ser visto como uma crítica à modernidade, vinculando-o à crise da experiência e à impossibilidade de o indivíduo se destacar de uma humanidade condenada a integrar uma engrenagem que impede a transcendência e se estabelece a partir do exercício repetitivo do efêmero. O tédio, nesse sentido, traz em sua significação – complexa e plural – um ponto comum entre os homens, independentemente de sua postura individual em relação à sua existência. O que se oferece ante o tédio na obra de Georges Bernanos são duas possibilidades: a morte e a santidade. Nota-se pois a angústia dos párocos, que fracassam nas duas possibilidades: a morte, como única experiência possível em um mundo em crise, que se dá ante a negação da própria existência e, portanto, da suspensão da fé; e a santidade, como o retorno à infância cujo exemplo maior é a figura de Joana D’Arc. Os párocos vivem entre a santidade intangível e a agonia da morte, uma encruzilhada da qual emerge o questionamento do imanentismo e, portanto, um distanciamento de uma concepção essencialista da existência.

A angústia, portanto, diante da impossibilidade de solucionar o tédio, anula a esperança e a possibilidade de fé. Disso, desencadeia-se o principal sentimento dos párocos bernanosianos: a culpa. Para entender esse sentimento, fez-se necessário também pensar a noção de sacrifício nos romances *Sob o Sol de Satã* e *Diário de um pároco de aldeia*. Nota-se que a tensão emergente das comunidades, que envolvem as trajetórias dos protagonistas, é direcionada aos próprios párocos, mas por suas ações eles se mostram incapazes de suportá-la, o que resulta na condenação de uma terceira vítima, que supostamente deveria ser salva. Os párocos entregam-se, assim, a um trabalho inútil e sem esperança, tal qual Sísifo, sem qualquer possibilidade de redenção.

O ideal de santidade para Bernanos revela-se no exemplo de Joana D’Arc porque a jovem francesa condenada pelo tribunal inquisitório não tinha consciência de sua proximidade com a morte. Foi por um despreendimento da própria vida e a vivência de um devaneio que encaminhou Joana D’Arc a assumir a responsabilidade de uma escolha sem ter consciência disso. Os párocos, diferentemente, têm essa consciência, pois também são representantes da igreja institucional e, desse modo, terminam contaminados pelo orgulho e pelo julgamento dos outros. São incapazes de aceitar a dúvida, e veem-se diante do absurdo e do desamparo.

A análise desses dois romances de Georges Bernanos permitiu revelar algumas questões imprescindíveis para ampliar a noção de romance católico e compreender que, mesmo sob uma

fantasia religiosa, revela-se um substancial pensamento acerca da modernidade. A partir da experiência do tédio e do testemunho desses protagonistas, notam-se as tensões existentes que envolvem tópicos, tais como: a renovação católica e a secularização; o antissemitismo e a emergência dos regimes fascistas; a violência entre república e igreja; a derrocada do positivismo e de ideias antirreligiosas. Nota-se, também, como essas tensões estão relacionadas, ora com a primazia do pensamento tomista, ora com a primazia da filosofia.

Outro tópico relevante que se apresenta neste trabalho é a inserção de Georges Bernanos no círculo dos intelectuais católicos como uma figura independente, distante da vinculação institucional, portanto com a liberdade de oferecer releituras da história religiosa. Salienta-se, contudo, embora se diga que a partir da sensação de decadentismo moral e espiritual, haja uma tentativa de resgate de valores da cristandade, percebe-se que os exemplos dos protagonistas são a de sua impossibilidade. Dessa forma, o pároco também sofre da exiguidade da vida burguesa, em uma “existência flutuante”, entre a ruptura com a tradição e a necessidade de resgates dos valores dessa tradição. Revela-se um problema entre os párocos que é próprio da modernidade e, também, do existencialismo: a oposição entre a individualidade a coletividade.

Essa dimensão existencial dos romances de Bernanos impõe uma recusa da vida moderna. Do mesmo modo que a *flânerie* manifesta-se como uma forma de sobrevivência, assim a busca por uma transcendência implica nessa manifestação da individualidade livre no modo de organização da vida moderna. O sagrado, dessa maneira, opõe-se ao materialismo; desse lugar transcendente, o sentimento de arrependimento e culpa constitui-se também como um sentimento antimoderno. Paradoxalmente, a partir da religião, Bernanos é participante de um novo polo progressista – ou reformador – em que, a partir das tensões sociais, aponta a insuficiência da razão para solucioná-las e, nesse caso, critica o próprio racionalismo da igreja institucional que tenta se amparar, para sobreviver, no dogmatismo tomista.

Bernanos pode, portanto, além de se inserir no grupo dos intelectuais católicos, ser considerado como um escritor da modernidade que, em ambos os romances aqui analisados, explora a anomia do mundo moderno, sob uma superfície religiosa. Os tópicos identificados na obra – tédio, morte e santidade – constituem uma expressão alegórica para tecer uma reflexão espiritual acerca da modernidade como um tempo de transitoriedade. Tratando-se, nesse sentido, de um período de tensão, percebe-se, mesmo no tempo da narrativa, essa indefinição em que a antiguidade religiosa é confrontada com os eventos de final do século XIX e início do século XX.

O que se revela nessa tríade tédio, morte e santidade é uma constatação de que, a partir de tópicos em princípio religiosos, vinculados a uma noção transcendente, faz-se uma

aproximação do tempo da modernidade que, para o autor, é o tempo da mediocridade. O homem medíocre, incapaz de lidar com as consequências de suas próprias escolhas, é o mesmo homem a que Bernanos atribui uma “consciência deformada”, conseqüente do *spleen* da modernidade e à crise da experiência benjaminiana.



## 8. Bibliografia

- BASTAIRE, Jean. *Apresentação*. In: BERNANOS, Georges. *Joana, relapsa e santa*. São Paulo: É Realizações, 2013.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal* suivies de Petis poèmes en prose, Curiosités esthétiques, L'Art romantique, Journaux intimes. Paris: Pocket, 1989.
- BÉGUIN, Albert. *Bernanos par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1954.
- BÉNIER, Jean. Homenagem a Georges Bernanos. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 65-74.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III – Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas I – Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- BERNANOS, Georges. *A França contra os robôs*. São Paulo: É Realizações, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos das Carmelitas*. São Paulo: É Realizações, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Diário de um pároco de aldeia*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La France contre les robots*. Paris: Plon, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Lettre aux Anglais*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1942.
- \_\_\_\_\_. Les grands cimetières sous la Lune. In: \_\_\_\_\_. *Bernanos V*. Paris: Plon, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres romanesques: suivies de Dialogues des carmélites*. Paris: Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os grandes cemitérios sob a lua: um testemunho de fé diante da guerra civil espanhola*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sob o Sol de Satã*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Joana, relapsa e santa*. São Paulo: É Realizações, 2013b.
- BUSH, William. *Souffrance et expiation dans la pensée de Bernanos*. Paris: Lettres Modernes, 1962.
- CASTILLO, Michel de. Georges Bernanos: A guerra da Espanha ou o escândalo da verdade. In: BERNANOS, Georges. *Os grandes cemitérios sob a lua: um testemunho de fé diante da guerra civil espanhola*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 17-30.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard, 1961.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

- \_\_\_\_\_. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.
- ESTÈVE, Michel. *Le sens de l'amour dans les romans de Bernanos*. Paris: Lettres Modernes, 1959.
- ESTÈVE, Michel. Biographie. In: BERNANOS, Georgess. *Oeuvres romanesques: suivies de Dialogues des carmélites*. Paris: Gallimard, 2009. p. 35-60.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FRANCO, Virgílio de Mello. Homenagem a Bernanos. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 75-84.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra; Unesp, 1990.
- \_\_\_\_\_; GOUNELLE, André; HOUZIAUX, Alain. *Deus: uma invenção*. Trad. Margarita Maria Garcia lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O sacrifício*. Trad. Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GLAUDES, Pierre. Pour Léon Bloy et les antimodernes, la littérature est la dernière demeure de la vérité. BASTIÉ, Eugénie. *Le Figaro*, 23 jun. 2017. Disponível em: <<http://www.lefigaro.fr/vox/culture/2017/06/23/31006-20170623ARTFIG00354-pour-leon-bloy-et-les-antimodernes-la-litterature-est-la-derniere-demeure-de-la-verite.php>>. Acesso em: 11 de abril de 2019.
- GOLSAN, Richard J. *Mito e teoria mimética: uma introdução ao pensamento girardiano*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (Parte I). Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *Mauriac romancier ou le religieux fluctuant: essai de discernement théologique*. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 91, 2007, p. 509-522.
- JULLIARD, Jacques. Naissance et mort de l'intellectuel catholique. In: *Mil neuf cent*, n. 13, 1995. *Les intellectuels catholiques*, p. 5-13.

- KAUFMANN, Walter. *Existentialism: from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1956.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KOLKOWSKI, Leszek. *Pequenas palestras sobre grandes temas: ensaios sobre a vida cotidiana*. Trad. Bogna Pierzynski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- LEÃO XIII. *Au milieu des sollicitudes*. Carta encíclica. Fev/1892. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_16021892\\_au-milieu-des-sollicitudes.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16021892_au-milieu-des-sollicitudes.html). Acesso em: 21 de junho de 2019.
- LIMA, Alceu Amoroso. Bernanos no Brasil. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 21-31.
- LIMA, Geralda França de. Com Bernanos no Brasil. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 105-117.
- LIMA, Jorge de. Ode ao coxo veloz. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 15-18.
- LINS, Álvaro. Bernanos, o Brasil e a Inglaterra. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 97-104.
- LÖWY, Michael. Escola de Frankfurt e a modernidade: Benjamin e Habermas. *Novos Estudos*, n.32, mar., 1992, p. 119-127.
- MILNER, Max (Org.) *Exil, errance et marginalité dans l'oeuvre de Georges Bernanos*. Paris : Sorbonne Nouvelle, 2004.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2017.
- PADOVANI, Umberto. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- PICON, Gaëtan. *Georges Bernanos*. Paris: Robert Marin, 1948.
- \_\_\_\_\_. Bernanos romancier. In: *Oeuvres romanesques: suivies de Dialogues des carmélites*. Paris: Gallimard, 2009. p. 9-34.
- SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968.
- \_\_\_\_\_. Bernanos e seus amigos no Brasil. In: SARRAZIN, Hubert. *Bernanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1968, p. 1-14.
- SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris : Le Livre de Poche, 1968.

- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SERRY, Hervé. *La naissance de l'intellectuel catholique*. Paris: La Découverte, 2004.
- SCHINCARIOL, Marcelo. *A arte complexa de ser infeliz: a ficção de Cornélio Penna*. Campinas: [s.n.], 2009.
- SUAUD, Charles. *La Vocation. Conversation et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit, 1978.
- SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Hedra, 2013.
- \_\_\_\_\_. *São Manuel Bueno, mártir*. São Paulo: All Print Editora, 2014.
- VIEGNES, Michel. *Révolte contre la réalité: la métaphysique du mal chez Bernanos*. In: Cahiers de l'Association internationale des études françaises, n. 45, 1993. p. 163-176.
- WINOCK, Michel. *O século dos intelectuais*. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.