



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de São José do Rio Preto

Suzy M. Faustino

Representações do poder em *Walden* e outros ensaios de Henry Thoreau

São José do Rio Preto

2022

Suzy M. Faustino

Representações do poder em *Walden* e outros ensaios de Henry Thoreau

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Programa de Pós-graduação em Letras, linha de pesquisa Perspectivas Teóricas no Estudo da Literatura, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de São José do Rio Preto.

Orientação: Prof. Dr. Nelson L. Ramos

Financiadora: CAPES

São José do Rio Preto

2022

F268r Faustino, Suzy Meire
Representações do poder em Walden e outros ensaios de Henry Thoreau / Suzy Meire Faustino. -- São José do Rio Preto, 2022
126 p. : il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto
Orientador: Nelson Luís Ramos

1. Literatura americana do séc. XIX - crítica e interpretação. 2. Thoreau. 3. Imagem e símbolo. 4. Filosofia política. 5. Walden. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Suzy M. Faustino

Representações do Poder em *Walden* e outros ensaios de Henry Thoreau

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Programa de Pós-graduação em Letras, linha de pesquisa Perspectivas Teóricas no Estudo da Literatura, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Nelson Luís Ramos

UNESP – Campus de São José do Rio Preto

Orientador

Profa. Dra. Nilce Maria Pereira

UNESP – campus de São José do Rio Preto

Profa. Dra. Kenia M. de Almeida Pereira

Universidade Federal de Uberlândia

São José do Rio Preto
26 de outubro de 2022

Agradecimentos

Agradeço ao prof. Nelson Luís Ramos pela bondade e gentileza em aceitar terminar a orientação deste trabalho, da mesma forma que agradeço às professoras Norma Wimmer e Nilce M. Pereira por terem aceito participar da qualificação e terem contribuído com preciosas sugestões sem as quais este trabalho não teria tomado a forma que tomou.

Agradeço à banca examinadora – composta, uma vez mais, pela profa. Nilce M. Pereira, e também pela professora Kenia M. de Almeida Pereira – pelas contribuições e sugestões teórico-críticas.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras desta universidade, especialmente ao prof. Pablo Simpson.

Um agradecimento a Olavo de Carvalho por ter aberto o mercado editorial, o intelecto, o coração e a imaginação de muitos a intelectuais até então desconhecidos ou ignorados. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – (CAPES) – Código de Financiamento 001, à qual agradeço.

*My heart leaps up when I behold
A rainbow in the sky:
So was it when my life began;
So is it now I am a man;
So be it when I shall grow old,
Or let me die!
The Child is father of the man;
And I could wish my days to be
Bound each to each by natural piety.*

(WORDSWORTH, 1807)

Resumo: trata-se de um estudo sobre símbolos, imagens e conceitos relacionados às dimensões dos poderes temporal e espiritual em *Walden* e *A Desobediência Civil*, do escritor e ensaísta americano Henry David Thoreau (1817-62). As motivações para a pesquisa devem-se a dois filósofos políticos: Benedict Anderson (1936 – 2015) e Eric Voegelin (1901 – 85), ambos tratam das questões relacionadas à representação do poder por meio de símbolos, assim como por meio da linguagem teórica, que gira em torno dos termos “poder temporal e poder espiritual”. Compõem ainda o pano de fundo teórico as obras de Guénon (s/d; 1995; 2001) e Eliade (1979). Não se trata de comparar as obras de Anderson e Voegelin com a de Thoreau, mas de – inspirando-se nos dois primeiros – buscar-se intersecções entre linguagem teórica e símbolo ou imagem nas obras do terceiro. Trata-se, portanto, de análise e interpretação das representações desses elementos que aparecem tanto simbólico-imagética quanto conceitualmente nas obras de Thoreau. A hipótese trabalhada neste estudo é a de que os dois poderes ou dimensões formam oposições nas obras de Thoreau, que aparecem ou sob a forma de símbolos ou imagens (centro, verticalidade/horizontalidade, caminhada, natureza edênica, sociedade corrupta, decaída), no caso de *Walden*; ou sob a forma de uma linguagem mais próxima da filosofia política. Esse é o caso d’*A desobediência civil*. Tais símbolos, sugere-se, dialogam com os conceitos de poder temporal e poder espiritual. Os estudos de Schneider (1995), Buell (1995), Marx (2000), Lane (1960), Cavell (1991), *et al.*, compõem a fortuna crítica com a qual dialogar-se-á sobre a questão simbólico-imagética das obras de Thoreau. Enquanto as obras de Schneider (1995), Bennett (2009) e Turner (2009) serão de auxílio para o diálogo com as leituras de fundo teórico-político do autor.

Palavras-chave: Representações do poder temporal e espiritual. Símbolo. Imagem Literária. Thoreau.

Abstract: this dissertation aims at analyzing and at interpreting American essayist and author Henry Thoreau's *Walden* (1854), *Civil Disobedience* (1849), *Walking* (1862), and *Life without Principle* (1863). The analysis is centered on two concepts of Political Philosophy: the "Temporal and Spiritual powers", which also includes symbols and images that share correspondence with those theoretical notions. Therefore, our hypothesis can be stated in the following terms: in Thoreau's selected works it is possible to conceive one main opposition, that is, State, government, society vs. nature and individual, which is expressed in symbolical, imagetic terms – vertical and horizontal lines; the centre; the axis mundi – and also in rhetorical terms: society and government as the corrupted dimension; nature as Eden. The opposition allows us to develop those elements in the conceptual notions alluded above: the spiritual power (nature as Eden) vs. the temporal power (corrupted government, society). Critics as Lane (1960), Cavell (1992), Buell (1995), Schneider (1995), Turner (2009), amongst others, are part of this study. As well as the theoretical works of Voegelin (2002), Guénon (1995; 2001), Eliade (1979), Tocqueville (1988), and Anderson (2006).

Keywords: Representations of the temporal and spiritual powers. Symbols. Images. Thoreau.

Lista de ilustrações

Figura 1. Esquematização das representações das dimensões espiritual e temporal	51
Figura 2. Representação espacial das dimensões espiritual e temporal	52
Figura 3. Representação espacial do lago Walden	81
Figura 4. Yggdrasil, a árvore do mundo	82
Figura 5. A cruz de três dimensões	82
Figura 6. A formação dos símbolos em <i>Walden</i>	86
Figura 7. A cruz de três dimensões e o <i>axis mundi</i>	100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I	
1. PREÂMBULO TEÓRICO	15
1.1 Estado e poder temporal, religião e poder espiritual	15
1.2 Imagem e símbolo	20
1.2.1 A simbologia da cruz e do <i>axis mundi</i>	21
1.3 A comunidade americana	23
1.3.1 A América de Tocqueville.....	24
1.3.2 O Puritanismo.....	32
2. THOREAU	40
PARTE II	
3. FORTUNA CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO	50
3.1 Walden	50
3.1.1 Dimensão temporal: a sociedade corrompida.....	59
3.1.2 Dimensão espiritual: a natureza edênica	64
3.2 Outros ensaios	102
3.2.1 <i>Vida sem princípios</i>	102
3.2.2 <i>Caminhar</i>	105
3.2.3 <i>A desobediência civil</i>	110
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	123

Introdução

Este trabalho tem por objetivo um estudo sobre como as noções de poder temporal e poder espiritual se configuram e se relacionam nas seguintes obras do escritor americano¹ Henry David Thoreau (1817 – 1862): *Walden* (1854), *Vida sem Princípios* (1863), *Caminhar* (1862) e *A Desobediência Civil* (1849). Esses três últimos estão na edição de *A Desobediência Civil*, publicada no Brasil em 2012.

Thoreau adquiriu fama mundial póstuma depois de se recusar a pagar um imposto e ir preso em decorrência do ato. Uma das justificativas para essa desobediência foi o fato de que ele se contrapunha à escravidão nos Estados Unidos e à Guerra do México (1846-48). Dessa experiência nasceu o ensaio *A Desobediência Civil*, que influenciou muitos ativistas políticos desde então. O autor ainda é conhecido pela experiência de dois anos vivendo quase totalmente isolado nos bosques à beira do lago Walden, em Concord, sua cidade natal, no estado americano de Massachussetts, entre os anos de 1845 e 1847. Essa experiência rendeu-lhe o livro *Walden*, publicado anos depois, em 1854.

A hipótese de trabalho configura-se da seguinte forma: nos ensaios de Thoreau, o indivíduo se coloca como aquele que resiste e que se opõe à comunidade e ao Estado, dado o cenário de corrupção de ambos – corrupção dos costumes, da moral e do regime. Essa oposição às vezes aparecerá sob a forma de símbolos e imagens (verticalidade, horizontalidade, centro, caminhada, elementos da natureza), às vezes sob a da linguagem teórica da filosofia política, principalmente na articulação dos conceitos de poder espiritual e poder temporal. Dessa forma, o que se defenderá neste estudo, é uma oposição entre as dimensões temporal – comunidade/sociedade, Estado, e seus símbolos, imagens, conceitos –, e espiritual (ou individual, sugerir-se-á em algum momento) – também com seus respectivos símbolos e imagens. Este trabalho, então, trará uma intersecção entre linguagem e símbolo.

Os parágrafos abaixo apresentam as motivações para a escolha dessa temática. A primeira delas está relacionada aos simbolismos levantados por Benedict Anderson em seu livro *Imagined Communities* (2006). Segundo ele, “as três concepções culturais fundamentais [latim como língua-verdade; sociedade organizada em torno e embaixo de

¹ Ao longo deste trabalho, deparar-se-á o leitor com os termos “América” e “americano (a)” referindo-se aos Estados Unidos e seu gentílico, respectivamente. Tal escolha deve-se apenas a uma decisão baseada em critérios estéticos da própria autora que, apesar de adotar os dois vocábulos, reconhece a controvérsia ideológica e histórico-geográfica em torno deles.

centros elevados; temporalidade simultânea] perderam o domínio axiomático sobre a mentalidade dos homens” (ANDERSON, 2006, p. 36). Neste estudo, sugerir-se-á que uma delas (os centros altos e elevados) talvez não tenha perdido seu “domínio axiomático”, mas que pode ter sido apenas deslocado de um ponto a outro. O outro simbolismo é o da horizontalidade, que é como ele denomina as comunidades nacionais.

Anderson (2006), no desenvolvimento de seu livro, preocupa-se muito mais com as transformações materiais da questão, as menções aos símbolos, ao nosso ver, são elementos acidentais em sua análise que, no entanto, inspiraram-nos, como já mencionamos, a investigar o hipotético deslocamento desses símbolos na obra de Thoreau.

A segunda das motivações diz respeito aos símbolos levantados pelo também filósofo político, o alemão radicado nos Estados Unidos, Eric Voegelin (1901-85). A ciência, segundo ele, é algo tardio na experiência humana, que já estava anteriormente povoada pelos símbolos míticos das grandes narrativas (VOEGELIN, 1982, p. 33-35). Isso o fez concebê-los como fundamentais em sua análise, articulando tais símbolos – o sol e, posteriormente, o Corpo de Cristo – à linguagem da filosofia política (poder espiritual e poder temporal). Isso ficará mais claro quando formos tratar do assunto já no primeiro capítulo da Parte I. O pressuposto de Voegelin (2002) é que, na estrutura da realidade, articula-se uma esfera do espiritual e uma do temporal, ou em outras palavras, a esfera divina e a esfera da sociedade.

*

A estrutura dos capítulos segue, de forma análoga, a estrutura de círculos concêntricos, cuja direção parte das periferias – das noções introdutórias e mais gerais de Estado, comunidade, religião, poder espiritual e temporal, conforme vistas por autores que inspiraram a temática deste trabalho, até uma contextualização das mesmas na comunidade americana – para o centro, representado pelos motivos e imagens relacionadas ao indivíduo: o autor de nossos estudos e sua perspectiva sobre esses elementos acima citados.

Ou, de outra forma, essa mesma estrutura em uma linha de significado partindo da indistinção entre poder temporal/espiritual (simbolizada pelo sol) até sua distinção e separação (simbolizada pelo corpo de Cristo) e o posterior deslocamento desses poderes: ou para a natureza ou para o indivíduo.

Isso posto, na Parte I, “Preâmbulo teórico”, expor-se-ão as teorias que serviram de base para a reflexão e posterior interpretação das obras de Thoreau. O capítulo divide-se em três seções: 1.1: “Estado e poder temporal, religião e poder espiritual”: abordar-se-ão esses elementos e a forma como se articulam entre si. Como mencionamos, exporemos seu caráter problemático de palavra, discurso, e símbolo, respectivamente, as noções de poder espiritual e temporal e os símbolos a eles pertinentes: o sol, o centro, o corpo de Cristo, símbolos notadamente de origem religiosa. Para isso, as obras de Voegelin (2002), Anderson (2006) serão fundamentais. Pretende-se, aqui, fundamentar as bases a partir das quais se refletiu sobre os ensaios de Thoreau: os conceitos de poder espiritual e temporal e seus respectivos símbolos e imagens, ou conceitos.

Na seção 1.2, “Imagem e símbolo” que, por sua vez, desdobra-se em 1.2.1: “O simbolismo da cruz”, pretende-se assentar conceitos mais ou menos estáveis a respeito desses dois temas, ou seja, uma breve definição dos conceitos de “imagem” e de “símbolo”, esse último desdobrado no símbolo da cruz, o qual nos foi de auxílio nas interpretações de verticalidade, horizontalidade e centro. As obras de Ceia (2009), Guénon (s/d, 1995; 2001) e Eliade (1979; 1992) compõem o aparato teórico.

Na seção 1.3, “A comunidade americana”, “A América de Tocqueville” e “O Puritanismo”, investigar-se-ão as principais características dessa comunidade: ainda um pouco sob os olhos de Voegelin (2002), que mobiliza o símbolo do corpo de Cristo e a noção de *likemindedness* para descrevê-la, e depois também sob os olhos de Tocqueville (1989) – do qual recortamos os capítulos em que esse autor trata da mentalidade de igualdade democrática, além do forte espírito da religião – pretende-se assentar as hipóteses de leitura simbólica: a comunidade e o símbolo geométrico da horizontalidade. Ademais, esse capítulo ainda exporá minimamente a articulação entre poder espiritual – a religião puritana – e sua influência na sociedade. Tópico também tratado por Tocqueville. Relembremos, pois, que nos capítulos de interpretação dos ensaios, retomaremos certos símbolos e também nos utilizaremos da noção de poder espiritual e temporal, articulando-os. Ademais, esse capítulo fornecerá um certo panorama histórico daquela comunidade. O que se pretende com isso é reforçar a perspectiva política e religiosa sob a qual analisaremos os ensaios de Thoreau.

Dessa forma, a Parte I configurar-se-á como capítulos-extensão da Introdução, oferecendo uma contextualização teórica do tema.

Direcionando-nos mais para o centro desse círculo, o capítulo 2, “Thoreau”, mostra uma breve biografia do autor, centrada principalmente no elogio fúnebre de seu amigo e mestre Ralph Waldo Emerson (1803-82), e em seu biógrafo Walter Harding (1917-96). Além de mencionar seus livros mais famosos no contexto de sua elaboração e escrita e a presença de Thoreau no círculo dos transcendentalistas.

Na Parte II, o capítulo 3, “Fortuna crítica e interpretação”, trata da crítica selecionada e da interpretação das obras selecionadas. Em 3.1., “*Walden*”, apresentar-se-á a leitura simbólica que faremos. Nesse campo, estaremos amparados pelos estudos de Lyon (1967), Lane (1960), Broderick (1967), Schneider (2004), Paul (1954), Marx (2000), entre outros. O que se propõe, aqui, é uma perspectiva religiosa sobre os escritos de Thoreau. Em outras palavras, pretende-se ler *Walden* a partir de suas “tensões espirituais”. Ou seja, como uma obra de busca por um poder espiritual.

Isso será feito por meio de imagens ou símbolos que, de uma forma ou de outra, sugerir-se-á, expressam essa tensão – a verticalidade, a horizontalidade, o lago, a caminhada, entre outras imagens ligadas à natureza. Tais imagens ou símbolos, sugerir-se-á, estão relacionados à busca por uma realidade “mais real”; e também estariam relacionados à alma individual e a sua busca por ordem, uma vez demonstrada a desordem espiritual em que reina a sociedade, desordem essa denunciada pelo autor no desenrolar de toda a obra. Trataremos, pois, dos motivos, símbolos e imagens ligados à tal tensão espiritual, e também, por vezes, ligados à alma individual em sua relação de rejeição e oposição à sociedade como uma linha que percorre vários dos capítulos de *Walden*. Pretendemos, com isso, demonstrar o caminho de elevação da alma individual em direção ao poder espiritual. Tal poder, sugerir-se-á, está representado por símbolos de transcendência, embora nem todos remetam-se a ela. Essa seção desdobrar-se-á em “A dimensão temporal: a sociedade corrompida” e “A dimensão espiritual: a natureza edênica”.

Na seção 3.2, abordaremos mais três ensaios de Thoreau: *Vida sem princípios*, *Caminhar* e *A Desobediência Civil*. No primeiro, aparecerão as críticas a acusações de Thoreau à sociedade, e ainda símbolos relacionados à verticalidade e à profundidade, em articulação com a crítica e posterior rejeição de Thoreau à comunidade. No segundo ensaio dessa seção, *Caminhar*, demonstraremos como o símbolo do centro mobilizado por Anderson (2006) reaparece em um movimento de deslocamento.

O terceiro ensaio, *A Desobediência Civil*, tratará de uma análise mais teórica que Thoreau faz do Estado e do governo. Não encontraremos os símbolos, mas ainda assim

poderemos articular as representações do poder temporal, corroborando a mesma hipótese de oposição entre poder temporal e espiritual – ou mais especificamente nessa seção, poder individual – e a conseqüente supremacia do último, defendida apelando-se para a desobediência civil. Turner (2009), Bennet (1990) e Cavell (1992) serão de grande auxílio para podermos vislumbrar o estado das questões políticas do autor.

Para a análise e interpretação de *Walden* e dos outros ensaios selecionados de Thoreau, optou-se pelas versões traduzidas das obras, a saber, as traduções de *Walden* de Denise Bottman e Marina della Vale, de 2011 da editora LPM Pocket, e 2021 da editora Planeta, respectivamente. A tradução dos ensaios *Vida sem Princípios*, *Caminhar* e *A Desobediência Civil* pertencem a José Geraldo Couto, do ano de 2012 da editora Penguin & Companhia das Letras. Para a análise de algumas passagens das citadas obras, optou-se por utilizar o texto original em língua inglesa, destacado nas inserções das notas de rodapé. Poucas obras teóricas ou críticas estão traduzidas para a língua portuguesa. Em razão disso, a expressão “tradução nossa” refere-se às traduções feitas pela autora desta dissertação.

PARTE I

1. Preâmbulo teórico

1.1. Estado e poder temporal, religião e poder espiritual

Benedict Anderson (2006) argumenta que as comunidades nacionais são imaginadas, pois unem membros que nem sequer se conhecem. Para o citado autor, elas são concebidas como uma “camaradagem horizontal e profunda” (ANDERSON, 2006, p. 5-6) que destoam dos “grandes sistemas culturais” que as precederam na modernidade (ANDERSON, 2006, p. 8).

Anderson (2006) sutilmente sugere que as comunidades nacionais da modernidade são herança direta dos dois grandes sistemas da Antiguidade: as comunidades religiosas (as “hierarquias cosmológicas”) e os reinos dinásticos (as hierarquias terrenas) (ANDERSON, 2006, p. 8). No entanto, o autor se utiliza de simbologias de verticalidade, horizontalidade e centro para descrevê-los, já que, segundo ele, os dois sistemas viam-se como centros elevados não limitados por fronteiras (ANDERSON, 2006, p.13).

Mas não são unicamente as hierarquias cosmológicas e terrenas que influem na caracterização das comunidades ao longo da história. Para Anderson (2006), ainda há

outros fatores na construção de suas imagens, mais relacionados com as transformações materiais do mundo. No entanto, neste estudo, centrar-nos-emos na simbologia utilizada pelo autor, a da “camaradagem horizontal e profunda” e do centro elevado, pois foi esta a motivação deste trabalho.

Numa trilha tangente à de Anderson, embora suas obras sejam bem anteriores às desse último, Eric Voegelin (1905-85), em *As religiões políticas*, publicado pela primeira vez em 1938, afirma que o uso simbólico da língua constringe o estudioso do Estado e da religião, pois, para nossa época, os dois têm seus próprios campos de significado e atuação, jamais se interseccionando. No entanto, segundo o autor, esta pode ser apenas uma impressão ilusória das coisas da seguinte forma: a linguagem pode mudar, mas a estrutura da realidade a que ela se refere pode permanecer a mesma.

Falar de religião é falar da instituição igreja, e falar de política é falar do estado. Estas organizações defrontam-se, cristalizadas em unidades distintas e sólidas, e o espírito que impregna esses dois corpos não é do mesmo tipo. O estado e o espírito mundano conquistaram o seu domínio de aplicação na luta encarniçada contra o Santo Império da Idade Média e, nesse combate, formaram-se símbolos linguísticos que não exprimem a realidade como tal, mas que procuram somente manter e defender os antagonismos dessa luta (VOEGELIN, 2002, p. 25).

Voegelin (2002) analisa uma definição escolar de Estado que ninguém, até então, suspeitou ter pretensões religiosas. Segundo essa definição,

o estado constitui uma união associativa de homens sedentários, dotado de um poder soberano originário. Muitos dos elementos dessa definição dizem manifestadamente respeito a fatos da experiência concreta: homens, associados, sedentários, sobre um território. Contudo, um outro elemento, o poder soberano originário, desperta dúvidas. “Originário” não pode significar senão o fato de o poder não ter outra fonte senão o do próprio estado, que não pode derivar de nenhuma outra parte, que é absoluto. Um olhar sobre a realidade revela que tal afirmação é falsa. Um poder absoluto, originário, é um poder acima de todos os poderes; não há outro poder a seu lado, nem acima dele, e, abaixo dele, somente os poderes que lhe são devotos. Ora, apesar disso, o poder do soberano tem barreiras em seu interior, porque existem coisas que nenhum soberano pode fazer sem ser derrubado, e barreiras para o exterior, face a outros poderes soberanos.

Tal pluralismo de poderes leva-nos a repor a questão de sua proveniência (VOEGELIN, 2002, p. 27).

O autor segue seu raciocínio buscando as fontes históricas das quais irrompeu a definição acima. Afirma ele que foi Hegel “quem estabeleceu esta tese segundo a qual o povo, enquanto Estado, constituía o Espírito na sua realidade imediata e,

consequentemente, o poder absoluto sobre a terra” (VOEGELIN, 2002, p. 28). O estudioso conclui que essa foi uma *experiência religiosa expressa por meio de outros símbolos linguísticos*. Isso ficará mais claro à medida que avançarmos neste estudo.

Ao examinar mais aprofundadamente a linguagem teórica utilizada para se descrever Estado e religião, o autor os conecta por meio do estudo dos símbolos das antigas religiões políticas (Egito), e também do Cristianismo. Ele usa o termo “religiões políticas” em contraste com as religiões transcendentais. Essas, explicando de forma bem simplificada, guardam seu sentido último em um tempo fora da história. Já as primeiras são religiões imanentes dentro do nosso tempo histórico. Além disso, as religiões políticas articulam poder temporal e espiritual em uma só pessoa ou instituição (VOEGELIN, 2002, p. 35).

Para o autor, um desses símbolos é o sol, grande símbolo da irradiação do poder. A partir dele, que é o centro, o poder se irradia para todas as direções. O início dessa simbologia se deu no Egito e era denominado “Akhenaton”. Lá, organizou-se toda uma estrutura hierárquica desde o deus-sol até o faraó como manifestação divina, para então se irradiar em direção aos sacerdotes e à comunidade como um todo (VOEGELIN, 2002, p. 36-44).

Voegelin (2002) ainda afirma que o símbolo do sol como a irradiação de poder é fundamental para o entendimento dos Estados antigos e modernos, pois ele permanece ao longo da história e chega à Europa cristã em doutrinas com as de Jean Bodin (1530-96), que “racionalizou o símbolo da hierarquia sagrada. O mais alto poder do mundo e de Deus; Ele é senhor dos príncipes, que não são mais do que seus vassalos” (VOEGELIN, 2002, p. 47). É dessa forma que se configura a mesma experiência religiosa, porém sob a forma de outros signos linguísticos. Além disso, o sol ainda aparecerá nas religiões políticas que surgiram na modernidade, mas, como já se mencionou, camuflado sob outra linguagem.

Seguindo esse raciocínio, Voegelin (2002) faz uma análise do *Leviatã*, de Hobbes, publicado pela primeira vez em 1651, para demonstrar como a estrutura da irradiação de poder ainda é o símbolo que subjaz nesse último, ao lado do símbolo cristão do Corpo Místico de Cristo, ou *ecclesia* (igreja), a comunidade espiritual, o corpo cuja cabeça é Cristo.

Para Voegelin (2002), Hobbes, conscientemente ou não, transformou o símbolo da *ecclesia*, a comunidade espiritual e universal, em uma comunidade em nível histórico, mundano e local articulando Estado e comunidade. A teoria a respeito dos

símbolos do Corpo Místico de Cristo e da *ecclesia* cristã remonta a São Paulo Apóstolo. De forma simplificada, a comunidade terrena, o que inclui povo e soberano (rei), é o Corpo de Cristo na terra, enquanto a cabeça é o próprio Cristo no céu, ou seja, não mais na ordem temporal da realidade, mas na espiritual, representada na dimensão temporal pela figura do papa.

Segundo Voegelin (2002), o símbolo do corpo pode ser articulado por meio da linguagem científica dos Escolásticos: poder temporal e poder espiritual que, nesse caso, estão separados. Já o sol é o símbolo da concentração de poder: uma pessoa ou instituição detém ambos os poderes temporal e espiritual, como no caso do “Akhenaton” egípcio. O autor conclui, com isso, que a separação entre esses dois poderes só foi possível na civilização cristã. Retomaremos essa questão na análise dos ensaios de Thoreau.

O mesmo autor ainda defende que a *ecclesia*, em Hobbes, não é mais a comunidade – temporal e espiritual – dos cristãos do mundo todo, mas se dilui em Estados-nação particulares, o *commonwealth*, na linguagem hobbesiana. O mundano-político e o sagrado passam a se interpenetrar:

[Hobbes] concebeu o símbolo do Leviatã, do estado situado imediatamente abaixo de deus e onipotente aos olhos de seus súditos, porque representante do poder divino [...] A multidão informe de homens não escolhe um soberano, antes liga a sua pluralidade à unidade de uma pessoa. A multidão torna-se na unidade do *commonwealth*, instituindo-se um portador de sua personalidade; o *commonwealth*, e não o soberano eleito, é a personalidade que doravante se impõe como o ator da história. [...] A hierarquia deixa de descer até as pessoas para descer até a comunidade enquanto pessoa coletiva. O soberano é o portador da personalidade do *commonwealth* (VOEGELIN, 2002, p. 60-61).

Para Voegelin (2002), há uma espécie de atravessamento de dois símbolos: o soberano não é a cabeça de Cristo, mas uma espécie de faraó egípcio que recebe o poder diretamente de um deus. Foi assim que o Estado se transformou em uma personalidade histórica, pois ele seria, na pessoa do soberano, a unidade e a personalidade da multidão, a “comunidade como pessoa coletiva”, por mais contraditório que pareça. Um exemplo disso é a Inglaterra sob o governo de Henrique VIII, que era o chefe de Estado e o fundador e chefe da igreja nacional inglesa, a Igreja Anglicana. É exatamente nesse ponto que o autor aproxima-se do conceito de representação.

Voegelin (2002) segue o mesmo raciocínio ao tratar do regime nazista que, para ele, é uma das religiões políticas “intramundanas” modernas. A articulação da religião

nazista é semelhante à de Hobbes, com uma diferença fundamental: a ordem espiritual foi decapitada e a fonte do poder não pertence mais a um deus: o *führer* é o único que conhece e interpreta o *volksgeist*, o espírito do povo, que passa a ser uma espécie de deus, de onde irradia, através do intermédio do já citado *führer*, o poder.

O mesmo autor estabelece, por meio de suas análises linguísticas e ontológicas, semelhanças entre as articulações dos símbolos das religiões políticas antigas, como a egípcia, e as formações modernas, que tem por base o *Leviatã* (VOEGELIN, 2002, p. 75-79) e se mesclaram nas diversas ideologias políticas desde então.

Conclui-se, pois, que Voegelin (2002) iguala os conceitos de poder temporal e espiritual ao símbolo do Corpo de Cristo. O que é relevante, aqui, para as análises subsequentes, é a igualdade em si, não seu conteúdo. Em outras palavras, estabelecer-se-á uma identidade entre o poder espiritual/temporal não necessariamente em relação ao Corpo de Cristo, mas a outros símbolos ou imagens que Thoreau eventualmente constrói. O que, por sua vez, deixará entrever uma tensão entre as dualidades de transcendência e imanência, configurando, pois, o caráter ou político ou religioso de suas obras.

Uma segunda motivação deve-se à obra *Spiritual Authority and temporal power*, escrita em 1929 pelo metafísico e estudioso de símbolos René Guénon (1886-1951). Nessa obra, Guénon (2001) afirma que, ao longo da história, há exemplos de oposição entre as representações – ou entres os representantes – do poder temporal e da autoridade espiritual: segundo ele, na Europa Medieval, por exemplo, os poderes espiritual e temporal eram representados pelo sacerdócio e pela realeza, respectivamente. Já na tradição Hindu, a oposição se forma entre a casta dos “brahmins” (sacerdotes), representantes do poder espiritual, e a dos “kshatriyas” (guerreiros), o poder temporal. (GUÉNON, 2001, p. 7-9). A disputa entre os dois paira, então, sobre a relação hierárquica que há entre eles, pois, anteriormente submissos à autoridade espiritual dos “brahmins”, os “kshatriyas” se insubordinaram contra eles e declararam-se independentes de qualquer autoridade espiritual, histórica e tradicionalmente superior em hierarquia:

[...] tendo estado, anteriormente, submissos à autoridade espiritual, os guerreiros, representantes do poder temporal, revoltam-se contra sua autoridade e declaram-se independentes de todo poder superior, e ainda tentam subordinar a autoridade espiritual – a qual,

anteriormente, haviam reconhecido como a fonte de seu próprio poder – a si mesmos. (GUÉNON, 2001, p. 16, tradução nossa)²

Já sob a forma simbólica, afirma Guénon (2001), os dois poderes eram representados, dessa vez na tradição céltica, pelo javali e o urso em combate, que simbolizam, respectivamente, a autoridade espiritual e o poder temporal; em outras palavras, os druidas (sacerdotes) e os cavaleiros/guerreiros. De acordo com o autor, o javali e o urso também são representações ligadas à lenda do Mago Merlin e do rei Arthur, respectivamente. (GUÉNON, 1995, p. 120; 2001, p. 10-11). Ainda de acordo com o autor, as ordens espiritual e temporal nunca estiveram tão fundidas uma na outra quanto nos tempos atuais (GUÉNON, 2001, p. 13).

Guénon (2001, p. 22) complementa seu raciocínio ao argumentar que, na mitologia romana, Janus representava a fonte de ambos os poderes, espiritual e temporal. Já São Pedro representa “a encarnação do poder sacerdotal”. Para o autor, o poder temporal é aquele que é suscetível à esfera ou dimensão das mudanças e sucessões. Esse poder seria inconcebível se afastado de um princípio ordenador imutável, ou seja, se afastado do poder espiritual (GUÉNON, 2001, p.24).

1.2 Imagem e símbolo

De acordo com o dicionário de termos literários de Carlos Ceia (2009), o conceito de imagem literária pode ser definido como

uma representação mental de uma realidade sensível que funciona como um recurso linguístico em textos literários quando se faz a associação inconsciente ou indirecta de dois mundos ou realidades separadas no tempo e no espaço (CEIA, 2009).

Da mesma forma que o símbolo, a imagem remete-nos a uma visualidade. Ceia (2009) continua seu raciocínio, afirmando que a imagem exige uma identificação simbólica entre dois objetos, “a água é como um cristal”, “a água cristalina”. Neste caso, ‘água’ e ‘cristal’ podem ser entendidos com símbolos que nos remetem à outra esfera. Esses símbolos, segundo o autor, guardam significados superiores em relação à imagem da água cristalina que, por sua vez, pode ser identificada como uma imagem direta “presa à sensibilidade imediata das coisas” (CEIA, 2009).

² Do original: “[...] having first been subject to the spiritual authority, warriors, the holders of the temporal power, revolt against this authority and declare themselves independent of all superior power, even trying to subordinate to themselves the spiritual authority that they had originally recognized as the source of their own power, [...]”

Ao tratar também do símbolo, Silva (2009) defende que ele exige interpretação, pois “só atua quando sua estrutura é interpretada” (SILVA, 2009). E é durante, ou depois, dessa mesma interpretação que o símbolo se mostra em seus significados. A autora ainda defende que todo símbolo é um signo, pois “visa algo para além de si mesmo” (SILVA, 2009); a autora ainda reforça que nem todo signo é símbolo, para o ser, o significado precisa ser opaco, ou seja, ele realmente exige a interpretação.

Definir-se-á, também, o conceito de símbolo na perspectiva metafísico-teológica de Guénon (1995) e Eliade (1992). Para o primeiro, símbolo e palavra se entrecruzam e se superpõem: a palavra, por um lado, é analítica e discursiva. O símbolo, por sua vez, é essencialmente sintético. No entanto, defende o autor que, “cada expressão, cada formulação, qualquer que seja, é um símbolo do pensamento expresso exteriormente por ele” (GUÉNON, 1995, p. 13, tradução nossa)³. O autor ainda afirma que todo símbolo está fundado em analogias: “todo símbolo deve ser a expressão de uma analogia” (GUÉNON, 1995, p. 217). Segundo ele, tal definição pode não ser assim tão precisa, pois o simbolismo, na verdade, estaria fundado “nas correspondências que existem entre as diferentes ordens da realidade” (GUÉNON, 1995, p. 217). O que significa dizer, uma realidade física apreendida pelos sentidos, e uma outra oculta, para além dela.

Dessa forma, símbolo carrega consigo a capacidade de transmitir de modo mais simples e profundo a ‘verdade’ que pretende expressar. Guénon (1995, p. 14) ainda afirma que o símbolo possui muitas camadas de significado, alguns contingentes, outros mais profundos e “eternos”. Em outras palavras, os adjetivos “eterno” e “profundo” referem-se à camada metafísica ‘oculta’, o que pode ser mais facilmente expressa por meio de um exemplo: o do “simbolismo metafísico da cruz” (GUÉNON, 1995, p. 18-21).

1.2.1 A simbologia da cruz e do *axis mundi*

Segundo Guénon, as linhas horizontal e vertical articuladas entre si por um ângulo de 90 graus expressam, em um primeiro plano, os símbolos das direções no espaço – norte, sul, leste, oeste (linhas horizontais), e zênite, nadir (linha vertical) –; no entanto, em uma análise metafísica, os significados das linhas vertical e horizontal são expressos pelos termos “essência” e “substância”, respectivamente (GUÉNON, 2004, p. 11-2); ou mesmo espírito e matéria (GUÉNON, s/d, p. 36); ou, em termos simbólicos, polo ativo, ou polo masculino, e polo passivo, ou polo feminino, espírito e superfície

³ “Fundamentally, every formulation, every expression, whatever it may be, is a symbol of the thought which it expresses outwardly”.

das águas; em outra camada, a cruz representa, em sua linha vertical, a totalidade do ser e, na horizontal, a sucessão de estados do mesmo; ou mesmo a “dimensão espiritual”, ou a “Vontade do céu”, o “Raio celeste” (GUÉNON, s/d, p.116 e p. 121) e a “dimensão física e temporal” (GUÉNON, s/d, p. 22-3). E mais livremente, imobilidade (linha vertical) e movimento (linha horizontal).

O centro – o ponto onde as linhas vertical e horizontal se intersectam – representa, nos termos de Guénon (s/d, p. 26-7), a “origem”, o lugar do qual parte toda a “manifestação”, o “palácio interior”, o “centro do espaço e do tempo”, a “união de opostos”, etc.

Isso posto, pode-se concluir mais livremente que, a partir de e em analogia à imagem – categoria visível, acessível ao sentido da visão – expressa-se e representa-se aquela realidade metafísica, ou seja, aquilo que não está acessível ao olho nu.

Para este estudo, a camada de significado que mais interessa é a que expressa contingência, ou história, a mudança, o devir, o movimento, ou seja, a linha horizontal, por um lado; e a eternidade, o imutável, a imobilidade, a linha vertical, por outro. Adicione-se a isso o fato de que, para Guénon (2001; s/d), a linha vertical, expressa o mundo superior e o inferior, o imutável, o estático, expressa o princípio divino, espiritual; enquanto que a linha horizontal expressa a natureza e as sociedades e comunidades humanas ao longo da história, aquilo que está submetido à multiplicidade e à mudança. (GUÉNON, s/d, p. 39; 2001, p. 56).

Em outras palavras, a linha vertical expressará a dimensão espiritual e a linha horizontal expressará a dimensão temporal.

No entanto, no caso das obras de Thoreau, a verticalidade e a horizontalidade não aparecerão o tempo todo articuladas em torno do centro em comum de ambas, mas isoladamente. A primeira será relacionada à altura e à profundidade, às imagens de céu, terra, leito do lago, etc. A segunda, por sua vez, relacionar-se-á à ausência dessas duas características, configurando-se, pois, como uma linha sem quaisquer pontos acima ou abaixo dela, ou seja, a superfície da terra.

Ademais, a horizontalidade pode, neste estudo, simplesmente ser interpretada como ausência de pontos superiores ou inferiores, ou seja, uma linha reta sugerindo o termo “igualdade”. As noções ‘dimensão temporal/dimensão espiritual’ ‘poder temporal/poder espiritual’ serão utilizadas para se interpretar a obra selecionada de Thoreau de modo a que os dois últimos estejam circunscritos e submetidos aos dois

primeiros, ou seja, o poder temporal pertence à dimensão temporal, enquanto o poder espiritual pertence à dimensão espiritual.

Ainda a respeito do simbolismo da cruz, o estudioso das Religiões Comparadas Mircea Eliade (1979, p. 37-46) trata do *axis mundi* que, de modo similar a ela, define-se como um centro – geralmente um local na superfície da terra – no qual encontram-se os mundo inferior e superior, o “céu” e o “inferno”, se utilizarmos a terminologia cristã.

O *axis mundi* aparecerá neste estudo quando formos tratar mais especificamente do lago Walden, pois, como sugere um dos estudiosos da obra de Thoreau, o lago é uma espécie de *axis mundi*. Nesse caso, as linhas horizontal e vertical articular-se-ão em seu centro em comum, o eixo, que sempre se localiza em algum ponto da superfície terrestre.

1.3. A comunidade americana

A partir daqui, passaremos a analisar a comunidade americana e continuaremos com o auxílio de Voegelin (2002), por isso seguiremos a mesma trilha onde se articulam religião, comunidade e Estado, ou os poderes temporal e espiritual.

Voegelin (2002), em *Religiões Políticas*, ainda trata brevemente da formação da comunidade da Nova Inglaterra utilizando novamente o termo *ecclesia* para se referir a ela, que era composta de puritanos e peregrinos – denominações dissidentes da Igreja da Inglaterra – que fugiram de perseguição em razão de seus credos reformistas e separatistas.

O termo *likemindedness*, “a partilha do mesmo estado de espírito”, é a chave para a compreensão da formação dessa comunidade. Afirma Voegelin que “a ideia de igualdade se viu aprofundada na ideia de que só poderiam ser inteiramente membros da comunidade aqueles que também fossem iguais no espírito” (VOEGELIN, 2002, p. 50-52). *Likemindedness*, diz o autor, é a tradução para a língua inglesa do termo *homonoia*, encontrado no Novo Testamento (VOEGELIN, 2008, p. 57).

Diz-se que os colonos da Nova Inglaterra não conceberam a unidade da multidão – a “pessoa coletiva” – na personalidade de seu representante ou soberano, mas antes se uniram os de mentalidade semelhante. Para Voegelin (2002), a *ecclesia* terrena, o símbolo do corpo de Cristo, ainda está presente. Pode-se concluir que a *ecclesia* particular americana se articula em torno do *likemindedness*.

1.3.1 A América de Tocqueville

A partir daqui, abandonaremos temporariamente a terminologia de Voegelin para nos aprofundarmos mais na configuração do estado de igualdade da comunidade americana com o auxílio de *A Democracia na América*, estudo feito pelo cientista político francês Alexis de Tocqueville, publicado originalmente em 1835.

Em sua viagem pela América no século XIX, o que mais assombrou Tocqueville foi a igualdade de condições que ele observou lá. Essa afirmação está na introdução de *A democracia na América*. A partir daqui, os recortes e citações utilizados pertencem a esse livro.

De início, Tocqueville (1989) afirma que as colônias do norte ficaram conhecidas como Nova Inglaterra. Lá, segundo ele, aportaram imigrantes que pertenciam às classes mais abastadas no país de origem. Além disso, eram pessoas de educação acima da média. Afirma Tocqueville que nem a necessidade nem a ambição nem o espírito de aventura forçaram-nos para fora de seu país. Eles o deixaram impulsionados por uma ideia, “em obediência a um anseio intelectual”. (TOCQUEVILLE, 1988, p. 37-38).

Os hábitos e crenças austeros desses imigrantes levaram-nos a ser chamados de ‘puritanos’ em sua terra natal. Para Tocqueville, a doutrina puritana não era apenas uma doutrina religiosa, mas também compartilhava teorias democráticas e republicanas, o que despertou seus mais perigosos adversários. Os puritanos, depois de perseguidos pelo governo inglês e ultrajados pelos costumes e hábitos da sociedade em que viviam, mudaram-se para uma “terra tão bárbara e ignorada pelo mundo” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 36) onde poderiam viver com a liberdade que lhes conviesse.

Ao citar o espírito religioso que impregnava as primeiras colônias, Tocqueville cita Nathaniel Morton, historiador dos primeiros anos da Nova Inglaterra. Diz o primeiro que, aos nossos olhos e aos de Morton, “os imigrantes não são apenas alguns aventureiros correndo atrás da sorte do outro lado do oceano; é a dispersão da semente de um grande povo que Deus está plantando em uma terra predestinada” (TOCQUEVILLE, 1988, p.37). Os primeiros imigrantes contavam 150 pessoas, incluindo mulheres e crianças, ou seja, famílias.

Como afirma Tocqueville em um de seus conceitos mais famosos, as leis nascem dos costumes e hábitos de um povo. Costumes, *moeurs*, no original, não se referem apenas “aos hábitos do coração, mas também às diferentes noções que os homens têm, às várias opiniões entre eles, e a somatória de ideias que modelam hábitos mentais”.

Ele, então, usa o termo para “cobrir o estado moral e intelectual de um povo” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 287).

Essa comunidade era tão profundamente religiosa que uma das primeiras influências para a concepção de legislação criminal foi tirada dos livros do Deuterônimo, Levítico e Êxodo, ou seja, incluíam-se penas de morte em diversos casos. No entanto, o fato de esta comunidade educada ter-se inspirado nos códigos de um povo “rude” e “semi-civilizado” inutilizou-os quase que totalmente (TOCQUEVILLE, 1988, p. 42).

O autor afirma que, quando se estuda detalhadamente as leis promulgadas pelos primeiros colonos, espanta-nos o entendimento dos problemas do governo e as teorias avançadas dos legisladores. Tocqueville segue com um exemplo a respeito das leis que provêm para as necessidades sociais, especialmente para a educação: o código de leis diz que, se for um projeto do demônio afastar o homem do entendimento das escrituras, como nos velhos tempos, agora, ele deve ser persuadido sobre o uso da língua. Em razão disso, estabeleceram-se escolas em todas as cidades e obrigaram-se os habitantes a mantê-las, sob pesadas multas. De forma semelhante, *high schools* foram criadas nos distritos mais populosos. Se os pais se recusassem a mandar os filhos para a escola, pesadas multas ser-lhes-iam impostas.

Tocqueville termina o parágrafo afirmando que, na América, “a religião conduz à iluminação e a observância das leis divinas conduz os homens à liberdade” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 44-45). O autor defende que a América foi o produto de

dois elementos perfeitamente distintos que, em qualquer outro lugar, estiveram em guerra um contra o outro, mas que na América, de alguma forma, foi possível incorporá-los um ao outro em uma combinação formidável. Eu falo sobre o espírito da religião e o espírito da liberdade. Os fundadores da Nova Inglaterra eram ardentes e inovadores. Ao mesmo tempo em que se confinavam a limites estritos em suas crenças religiosas, estavam livres de preconceitos políticos.

Logo, duas tendências distintas, porém não contraditórias mostram suas faces em todo lugar, nos costumes e nas leis (TOCQUEVILLE, 1988, p.47).

No capítulo 9 da parte II de seu livro, Tocqueville argumenta que a maioria dos colonos, rebelando-se contra a autoridade papal, não reconheceu nenhuma outra supremacia religiosa. Eles trouxeram para o novo mundo um cristianismo democrático e republicano; “esse fato favoreceu o estabelecimento de uma democracia e uma república temporais” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 288). O autor relata que, um dia, foi

convidado para uma reunião com fins políticos e, quando chegou, um sacerdote de hábito começou o discurso.

Afirma o estudioso que, dentre as inúmeras seitas na América, há diferenças quanto às formas de adoração a Deus, mas há concordâncias quanto às obrigações entre os homens. Para a sociedade, não importa qual fé se siga, mas para o homem importa que se siga uma fé. Dessa forma, a religião cristã é soberana na alma dos homens, o que faz com que este país seja o “mais iluminado e o mais livre” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 291).

Logo, a religião governa a alma, a democracia e a república governam a sociedade:

não se pode dizer que a religião influencie detalhadamente as leis, mas realmente influencia os costumes, e ao regular a vida doméstica, ela ajuda a regular o estado. [...] Enquanto o europeu tenta escapar de seus pesares em casa causando problemas à sociedade, o americano traz do lar aquele amor pela ordem que ele leva para as questões do estado (TOCQUEVILLE, 1988, p. 291-292).

Tocqueville explica que a religião cristã impõe um limite saudável às ambições que pudessem aparecer:

até agora nos Estados Unidos ninguém ousou professar a máxima de que tudo é permitido para os interesses da sociedade, uma máxima ímpia, provavelmente inventada na idade da liberdade a fim de legitimar um futuro tirano. [...] Eu não sei se todos os americanos têm fé em sua religião – pois quem pode ler os segredos do coração? – mas estou certo de que consideram-na necessária para a manutenção das instituições republicanas. Essa não é a visão de uma classe ou partido, mas de toda a nação. [...] Para os americanos, as ideias do cristianismo e da liberdade estão tão juntas, que é impossível fazer com que concebam uma sem a outra (TOCQUEVILLE, 1988, p. 292-293).

Ao continuar em seus argumentos, Tocqueville diz que o fato de a igreja e o Estado estarem completamente separados explica o sucesso da influência da religião naquela nação. O clérigo, segundo o autor, abstém-se da participação política (TOCQUEVILLE, 1988, p. 296). Tocqueville se pergunta como, ao aparentemente diminuir-se o poder da religião, na verdade se está aumentando seu real poder:

sozinho entre todas as criaturas, o homem apresenta uma aversão natural à existência e um imenso desejo de existir; ele desdenha a vida e teme a aniquilação. Esses diferentes instintos direcionam sua alma para a contemplação de outro mundo, e é a religião que o guia até lá. A religião [...] é tão natural ao ser humano como a esperança. É por um tipo de aberração intelectual e, de certa forma, violentando sua própria natureza, que o homem desprende-se das crenças religiosas; uma inclinação invencível os traz de volta (TOCQUEVILLE, 1988, p. 296-297).

Ao continuar o raciocínio, Tocqueville diz que houve religiões ligadas a governos terrenos que “dominavam as almas dos homens pela fé ou pelo terror” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 297), eis as consequências:

quando a religião busca encontrar sua influência apenas no anseio pela imortalidade que atormenta cada coração humano, ela pode aspirar à universalidade, mas quando se trata de unir-se a um governo, ela deve adotar máximas que se aplicam apenas a certas nações. [...].

Enquanto ela se apoia apenas nos sentimentos os quais são a consolação das aflições, ela pode guiar o coração dos homens para ela mesma. Quando ela está misturada às amargas paixões deste mundo, ela às vezes é coagida a defender aliados que estão lá por interesse e não por amor, tem que repelir, como se fossem adversários, homens que ainda amam a religião, embora estejam lutando contra os aliados dela. Logo, a religião não pode compartilhar a força material dos governantes sem ficar carregada com a animosidade que os cerca (TOCQUEVILLE, 1988, p. 297).

É assim que o autor explica a força da religião na América. Se ela

deriva sua força de sentimentos, instintos e paixões que renascem em todos os períodos da história, ela pode fazer face aos ataques do tempo. [...] Sozinha, pode esperar pela imortalidade; ligada a poderes efêmeros, ela segue a sorte deles e frequentemente cai juntamente às paixões que os sustentaram (TOCQUEVILLE, 1988, p. 298).

O que se pode concluir da análise de Tocqueville, tendo-se em mente a análise de Voegelin a respeito das religiões políticas, é que a religião da América não é uma delas. O poder religioso é separado do temporal, embora as leis do poder temporal tenham sido derivadas a partir da religião. O que fica bem claro também é o governo da religião apenas sobre a alma do indivíduo. Isso posto, podemos, preliminarmente, concluir que o símbolo do sol, mesmo que oculto pela linguagem, poderá não aparecer.

De volta a seu capítulo 3, Tocqueville defende que “o traço mais surpreendente das condições sociais dos anglo-americanos é que ele é essencialmente democrático”; esse é o traço que domina todos os outros. Na Europa, a aristocracia está fortemente ligada à terra, à propriedade. Ser nobre é possuir muitas terras e passá-las de geração em geração. A ausência de uma aristocracia mais vultuosa na Nova Inglaterra se deve à mudança na lei sobre a herança. A lei inglesa prescrevia que apenas os filhos primogênitos herdassem as propriedades. Os colonos, no entanto, adotaram a partilha igualitária entre os herdeiros. Tocqueville defende que a partilha igualitária não afeta apenas o destino da propriedade, mas a alma do proprietário e “coloca suas paixões em jogo” (TOCQUEVILLE, 1988, p.53):

nas nações nas quais a lei da herança é baseada na primogenitura, as propriedades passam, indivisíveis, de geração em geração. Consequentemente, os sentimentos de família encontram uma espécie de expressão física na terra. A família representa a terra, e a terra a família, perpetuando seu nome, origem, glória, poder e virtude. É uma testemunha imperecível do passado e sincera quanto ao futuro. Quando a lei ordena a partilha igualitária, ela quebra a íntima conexão entre o sentimento familiar e a preservação da terra; a terra não mais representa a família, pois, como ela está fadada a ser dividida até o fim de uma ou duas gerações, está claro que continuará a ser dividida até a completa desapareção (TOCQUEVILLE, 1988, p. 53).

O autor defende que, uma vez instaurada a partilha igualitária, o egoísmo é confundido com o sentimento familiar: “a família é sentida como uma concepção vaga, incerta, indeterminada, cada homem se concentra no que é mais imediatamente conveniente” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 53).

A primeira geração passou e, consigo, a terra, que começou a ser dividida até que os filhos de alguns grandes proprietários imiscuíram-se nas massas. Tocqueville diz que foi isso que aconteceu no estado de Nova York: “os filhos desses cidadãos prósperos são agora comerciantes, advogados, médicos. Os últimos traços de hereditariedade e distinção foram destruídos” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 54).

Tocqueville também defende que esse estado de igualdade se refere também às capacidades intelectuais. Confessa nunca ter visto um país em que haja tão poucos ignorantes e tão poucos eruditos, pois lá “não há classes nas quais o gosto pelo prazer intelectual é hereditário” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 56). Como resultado, encontra-se uma vastidão de pessoas com as “mesmas ideias sobre religião, história, ciência, economia política...” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 56). Ao concluir o parágrafo, o autor diz que “o estado social na América é um fenômeno muito estranho. Os homens estão muito próximos na igualdade intelectual e econômica, ou em outras palavras, praticamente iguais no poder” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 56).

No fim do capítulo, Tocqueville afirma que é muito fácil concluir quais sejam as consequências políticas desse estado de igualdade. Nesse estado, o americano ama ainda mais a igualdade do que a própria liberdade (TOCQUEVILLE, 1988, p. 57).

No entanto, a partir daqui, partiremos para o livro 2 de *A Democracia na América* a fim de compreendermos como se configura essa mentalidade de igualdade nos capítulos de 1 a 3, e 5, que o autor intitula, respectivamente: “A abordagem filosófica dos americanos”; “As principais fontes de crenças dos povos democráticos”;

“Por que os americanos demonstram mais aptidão e gosto por ideias gerais”; e “Como a religião faz uso dos instintos democráticos”.

Demonstraremos, pois, como se configura a mentalidade democrática americana e como ela está intimamente ligada ao individualismo. No capítulo 1, Tocqueville descreve o que para ele é o método filosófico americano:

escapar dos sistemas impostos, do jugo do hábito, de máximas familiares, de preconceitos de classe, e, em certa extensão, de preconceitos nacionais também; tratar a tradição como válida apenas para informação e aceitar fatos existentes como apenas um esboço útil de como as coisas poderiam ser feitas diferentemente e melhor; procurar a única razão das coisas por si mesmos e em si mesmos, procurando por resultados sem ficar emaranhados nos meios e olhando através das formas para a base das coisas [...]. Eu diria que, em cada operação mental, cada americano depende do esforço e julgamento individuais (TOCQUEVILLE, 1988, p. 429).

O autor completa o seu raciocínio argumentando que a América é o lugar onde Descartes é mais seguido e menos lido. Isso ocorre porque o estado social desse povo assim os condiciona. Tais condições fazem com que os homens percam o elo com as gerações passadas, além de não basearem suas opiniões nas classes a que pertencem, pois elas se apresentam como efêmeras, mutantes, e, “como corpo, não podem exercer poder sobre seus membros” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 429-430). A influência de um homem sobre outro também é restrita, já que, sendo todos iguais, não se reconhecem traços de “grandeza e superioridade” em seus pares. Os homens são “continuamente trazidos de volta aos seus próprios julgamentos como se eles fossem os mais aparentes e acessíveis testes da verdade” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 430).

Tocqueville continua: “então cada homem está estritamente fechado em si, e dessa base pretende julgar o mundo”. Ao verem que podem resolver questões menores com facilidade, aplicam essa noção para todas as coisas, e creem que “nada passa dos limites da inteligência”. Eles “não precisaram de livros para ensinar-lhes o método filosófico, encontrando-o em si mesmos” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 430).

Tocqueville começa a traçar a trajetória moderna da recusa da superioridade da tradição religiosa. Segundo ele, reformadores do século XVI e XVII não mais sujeitavam certos dogmas à tradição, mas à razão individual. Bacon, Descartes, Lutero, entre outros, destruíram o domínio da tradição. Esse princípio se tornou regra geral e o exame do objeto passou inteiramente à razão individual.

Por outro lado, na América, o Cristianismo, cujos dogmas são a fundação inquestionável das colônias, guarda uma fonte de verdades gerais, crenças “indiscutíveis”. Apesar de haver um número incontável de seitas, os americanos aceitam certas crenças gerais “sem questionamentos”. A democracia americana é diferente da democracia conquistada por meios revolucionários, por rupturas de regimes. Nessas rupturas, antigas crenças são destruídas e o homem é deixado ao léu consigo mesmo. Além disso, segundo Tocqueville, afrouxam-se os laços entre os homens. O autor reforça que há uma diferença entre as liberdades intelectuais trazidas pela igualdade e outras trazidas pela anarquia de uma revolução (TOCQUEVILLE, 1988, p. 432-433).

A partir desse ponto, Tocqueville explica a fonte de crenças em uma sociedade democrática. Defende ele que, para um corpo social existir, é necessário que seus membros tenham crenças e ideias em comum, de mesma fonte, já que, se todos sujeitassem a si mesmos ao exame individual de todas as questões, nunca chegariam a acordo nenhum. Em razão disso, a maioria das respostas das questões vem de uma fonte de autoridade intelectual, que Tocqueville diz existir em uma sociedade democrática. Seu objetivo não é questioná-la, mas encontrá-la.

O autor diz que o estado de igualdade faz o homem duvidar do sobrenatural e dar a si uma “concepção exagerada da razão humana”:

assim, o homem que vive em tempos de igualdade acha difícil colocar a autoridade intelectual à qual ele se submete acima e fora da humanidade. Falando de modo geral, eles olham para si mesmos ou em seus pares para encontrar as fontes da verdade. [...] Eles vão querer encontrar o juiz supremo de suas crenças dentro, e não além, dos limites de seu próprio tipo (TOCQUEVILLE, 1988, p. 435).

Tocqueville segue dizendo que, em sociedades igualitárias,

quanto mais próximos os homens estão de um nível comum de igualdade, menos inclinados estão a acreditar cegamente em qualquer homem ou classe. Mas eles estão prontos para acreditar na massa, e a opinião pública se torna mais e mais a dona do mundo. Não apenas a opinião pública é o único guia para o julgamento privado, mas seu poder é infinitamente maior em democracias do que em qualquer outro lugar. (TOCQUEVILLE, 1988, p. 435).

Em tempos de igualdade, o homem, sendo tão igual a todos os outros,

não tem confiança nos outros, mas essa mesma semelhança o guia a colocar uma confiança ilimitada no julgamento da multidão. Pois eles pensam que não é incoerente que, todos tendo os meios de conhecimento, a verdade será encontrada do lado da maioria (TOCQUEVILLE, 1988, p. 435).

Do mesmo modo que o homem olha para outro e o sente como seu igual, ele olha para a multidão e se sente “sobrecarregado” por um sentimento de “insignificância” e “fraqueza”. Ele se sente “indefeso ante a força da maioria”. A opinião pública não usa de persuasão, mas, “por alguma poderosa pressão de todos sobre a inteligência de cada um, ela impõe suas ideias e as faz penetrar na própria alma do homem” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 435).

Se se olha mais aprofundadamente a questão, afirma Tocqueville, pode-se concluir que até a religião é menos matéria de revelação do que de opinião comum. Isso ocorre em razão da igualdade mesma como fonte dessa onipotência “intelectual” da maioria – o “domínio intelectual do maior número” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 436) –, pois aquela, disse o autor em um outro momento, ainda é mais amada que a própria liberdade.

Tocqueville argumenta que é fácil “prever a confiança na opinião comum como uma espécie de religião, com a maioria como seu profeta” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 436). Ele defende duas tendências com relação à igualdade: “uma chama a atenção do homem para novos pensamentos, enquanto outra o induz a absolutamente não pensar”.

A mesma democracia que criou o livre pensamento, extingui-lo-á: “o espírito humano pode atar-se aos grilhões da vontade geral do maior número” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 436).

Ao voltar à questão das generalizações, das opiniões em comum e do por que elas são comuns onde a igualdade impera, Tocqueville diz que, quando os padrões estão bem longe da igualdade, os homens têm uma consciência aguda das diferenças e peculiaridades dos seres humanos e dos objetos do mundo e de que não podem reduzi-los a uma igualdade ou simplificação quaisquer.

Já nas democracias, ocorre o oposto: “o cidadão da democracia não vê nada além de pessoas mais ou menos iguais a ele. [...] Verdades aplicáveis a ele parecem igualmente aplicáveis, *mutatis mutandis*, a toda a humanidade” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 439). Descobrir regras comuns para tudo – “incluir um grande número de objetos sob a mesma fórmula, explicar um grupo de fatos por meio de uma única causa” – torna-se uma “paixão cega do espírito humano” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 439).

Sendo impossível encontrar a vontade de um único homem a direcionar as multidões, os homens de uma sociedade democrática, ao contrário, buscam por “grandes causas que, agindo da mesma forma em cada um deles, lidera-os pelo mesmo caminho”

(p. 439). Para Tocqueville, esse fato também os faz conceber generalizações e opiniões em comum.

Por outro lado, as generalizações sobre questões religiosas podem ser salutares para o espírito humano e para a sociedade. Para o autor, essa é uma grande verdade em sociedades democráticas, pois,

quando a religião de um povo é destruída, a dúvida invade as faculdades superiores da mente e parcialmente paralisa as outras. Os homens não têm nada além de noções efêmeras e confusas sobre as matérias importantes para eles e seus pares. [...] em desespero para resolverem, sozinhos, os grandes problemas do destino humano, os homens desistem de pensar.

Tal estado, inevitavelmente, enfraquece a alma e, ao afrouxar as nascentes da vontade, prepara o homem para a servidão. Eles não apenas deixam que lhes tirem a liberdade, mas eles próprios a entregam (TOCQUEVILLE, 1988, p. 444).

Para Tocqueville, a religião é o que há de mais útil para os povos igualitários, pois ela limita instintos perigosos que podem dele emergir. Os povos religiosos são “fortes precisamente onde os povos democráticos são fracos” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 445). Ele finaliza o argumento dizendo, ou prevendo, que a cristandade – que “lida apenas com as relações entre o homem e Deus e homem e homem” e não fornece “máximas políticas, leis civis e criminais” – é capaz de sobreviver aos tempos democráticos.

1.3.2 Puritanismo

Depois do olhar de Tocqueville sobre a articulação entre os elementos de nosso estudo, sentir-se-á a necessidade de adentrar-se um pouco mais na configuração religiosa dessa comunidade.

Em Youngs (1998, p. 40), as crenças puritanas se caracterizavam pela noção de que os puritanos eram os “eleitos”, ou seja, a salvação não vinha por meio de obras, mas pela graça de Deus unicamente. O cristão, no entanto, poderia se autolapidar com o intuito de se tornar mais “perfeito”.

Em Bremer (2009, p. 14), a palavra “puritano” é normalmente associada aos termos “sexualmente reprimido”, “pudico”, “proibicionista”:

a imagem dos puritanos como teocratas, regicidas, aqueles que queimam bruxas, assassinos de índios, e fanáticos caçadores de heresias está há muito consolidada na cultura popular. A maioria delas

é distorção, quando não completas falsidades” (BREMER, 2009, p. 14, tradução nossa).⁴

Bremer (2009) diz que os puritanos nunca tiveram uma religião institucionalizada com credos e igrejas locais e que a forma mais simples de se defini-los é como aqueles que, fervorosamente, procuraram reformar a si mesmos e à sociedade em que viviam, purificando a igreja do Catolicismo Romano. Eles também queriam que os praticantes individuais tivessem acesso à Bíblia em sua língua materna. Além disso, acreditavam que a Igreja da Inglaterra devesse se opor politicamente à Igreja Romana (BREMER, 2009, p. 15).

No coração do puritanismo estava a tentativa de transformar a sociedade, primeiramente, usando a graça para fazer da vontade de Deus a dela própria. Ao assim fazer, o indivíduo conduziria uma vida exemplar e persuadiria os outros – família, amigos e a comunidade em geral – a seguir o caminho da crença e do comportamento retos. [...]. O entendimento deles sobre a vontade de Deus os conduziu a promover a educação, redefinir o casamento e outras instituições e a adotar formas participativas de governo (BREMER, 2009, p. 17, tradução nossa).⁵

Segundo o autor, o movimento puritano teve início na Inglaterra em meados dos 1600 e sua principal característica era a firme crença que esses homens e mulheres tinham sobre viverem suas vidas na terra em completa concordância com a vontade de Deus. Desde o reinado de Elizabeth I os puritanos dentro da Igreja da Inglaterra haviam tentado a reforma. Alguns bispos puritanos chegaram mesmo a ser suspensos por atos de desobediência. No entanto, alguns deles não estavam tão dispostos a esperar pelas reformas e começaram a separar-se da Igreja Anglicana e a sediarem suas próprias reuniões. (BREMER, 2009, p. 24-25)

Com a entronização de Carlos I (1625-49), que procurou reverter a influência puritana, os puritanos teriam de desenvolver novas estratégias se quisessem instaurar o reino de Deus na Inglaterra (BREMER, 2009, p. 26). Essa situação levou muitos deles a migrarem para a Nova Inglaterra, onde eles certamente fundariam seu reino de Deus.

⁴ Do original: “The image of the puritans as theocrats, regicides, witch-burners, Indian killers, and bigoted heresy hunters has long been entrenched in popular culture. Most of these are distortions, if not absolute falsehoods.”

⁵ Do original: “At the heart of puritanism was the attempt to transform society by first using grace to make God’s will one’s own. By doing so the individual would lead an exemplary life that would persuade others – family, friends, and the broader community – to follow the path of right belief and behavior. [...] Their understanding of God’s will led them to promote education, to redefine marriage, and other institutions, and to adopt participatory forms of government.”

Essas divisões entre o rei e os puritanos contribuíram para a eclosão da Guerra Civil Inglesa (1642-51) e cercearam ainda mais as atividades desses últimos.

Por volta de 1630, a imigração de colonos para a Nova Inglaterra se intensificou:

John Winthrop liderou os primeiros navios de grande imigração para a Nova Inglaterra. Em seu sermão direcionado àqueles que embarcavam, “Um modelo de caridade cristã”. Ele almejou unir os que vieram de diferentes partes do país e de diferentes experiências puritanas para formarem uma única comunidade. Dizia que eles haviam entrado em uma aliança com seus companheiros e com Deus. Era-lhes exigido que sacrificassem suas aspirações individuais em nome do bem comum, que vivessem vidas exemplares, cuidando uns dos outros e se esforçassem para que, conjuntamente, criassem formas adequadas de vida civil e espiritual. Se mantivessem esse compromisso com Deus e com seus pares, Deus os recompensaria com paz e prosperidade. Da mesma forma que indivíduos vivendo suas vidas de modo exemplar provocaria outros a assim agir, a Nova Inglaterra seria a cidade sobre a colina que outros buscariam imitar (BREMER, 2009, p. 31-32, tradução nossa)⁶.

Mesmo depois de abandonarem a Inglaterra e se estabelecerem nas colônias, os puritanos ainda enfrentavam dissidências internas. Esse fato foi responsável pela configuração e estabelecimento de outras seitas e pelo avanço da colonização no interior do território (BREMER, 2009, p. 35).

Ainda segundo Bremer (2009, p. 47-48), o “núcleo do puritanismo era o entendimento de Deus e do relacionamento entre ele e o indivíduo.” E a principal forma de se entendê-lo era através das Sagradas Escrituras.

Uma das crenças puritanas concerne à natureza da relação Deus-homem. O homem foi criado como um ser de vontade livre, mas corrompido pela desobediência e punido com a queda. Homens e mulheres, a partir daí, começaram a buscar satisfação nos sentidos e transgrediam as leis de Deus. Os homens eram “não apenas pecadores, mas viciados no pecado”, e nada mudaria isso (BREMER, 2009, p. 51). Era hábito característico dos puritanos sujeitarem-se a um intenso auto-exame para que aceitassem essa situação. Eles registravam tudo em diários e “narrativas de conversão”.

⁶ Do original: “John Winthrop led the first of the great migration to New England. In his lay sermon to those who were embarking on this expedition with him, “A model of Christian charity”, Winthrop sought to unite those who came from different parts of England and different puritan experiences to form a single community. He told them that they had entered into a covenant with each other and with God. They were required to sacrifice their individual aspirations for the common good., to live exemplary Christian lives, caring for one another and struggling alongside each other to create due forms of civil and spiritual life. If they maintained this commitment to God and to one another, God would reward them with peace and prosperity. Just as godly individuals living exemplary lives stirred others to follow them, so New England would be as a city upon the hill, which others would seek to emulate”.

Eles seguiam os ensinamentos de Calvino, Santo Agostinho e Lutero, que professavam a doutrina da predestinação: “alguns homens e mulheres estavam destinados a ir para o céu ou para o inferno e nada que uma pessoa fizesse mudaria isso” (BREMER, 2009, p. 52).

Atraídos pelo pecado, qualquer um poder-se-ia desviar dos mandamentos de Deus. Logo todos mereceriam a punição e a danação. Em razão de sua natureza decaída, nenhum homem ou mulher merece a salvação. Essa é uma crença central do puritanismo, que se poderia confirmar por meio da observação do comportamento dos outros, mas ainda mais pelo conhecimento dos impulsos de sua própria alma (BREMER, 2009, p. 54-55).

No entanto, dada a benevolência de Deus, uma segunda chance de redenção era dada apenas aos eleitos. Alguns criam que esse era o momento de sua conversão, que se daria por meio de certas situações, ou de “passos discerníveis”. Bremer (2009) cita uma carta de Anne Bradstreet, em que ela narra seu “processo” de conversão.

Os puritanos também acreditavam que, por terem sido eleitos, Deus os havia concedido a graça de entender Sua vontade e, assim, agir de acordo com ela, o que explicaria a ênfase no bom comportamento e na vida exemplar. Quando eles duvidavam da própria salvação, asseguravam-se dela novamente ao observarem seu bom comportamento. Eles estavam “comprometidos a seguir o caminho da retidão, a serem filhos da luz em meio à escuridão. Se a perfeição era impossível, era-se chamado a empenhar-se nela” (BREMER, 2009, p. 62).

“O pecado não entrou no mundo por se usar o que Deus deixou disponível, mas por se abusar disso” (BREMER, 2009, p.62). É assim que Bremer define a noção puritana de pecado: aquilo que estava relacionado a excessos. O clero estimulava os puritanos a sujeitarem-se a uma disciplina diária projetada para assisti-los ao fazerem escolhas adequadas para, assim, servirem a Deus (BREMER, 2009, p. 67). O autor diz que a “piedade agostiniana” era uma das marcas essenciais e “manuais e diários estão cheios dessa evidência”. Eram práticas de “exercícios espirituais matutinos”. Segundo ele, o dia começava com uma oração e reflexão sobre a própria vida logo que a manhã despontava, leitura das escrituras e, às vezes, incluía-se meditação e o hábito de escrever em diários, “que eles consultariam mais tarde como um meio de traçar o progresso espiritual” (BREMER, 2009, p. 67). No fim do dia, ainda deveriam refletir sobre seu

comportamento, “indagando-se a si mesmo o quão bem se tinha cumprido as obrigações do dia” (BREMER, 2009, p. 68)⁷.

“Tendo, primeiramente, colocado sua vida pessoal sob o comando de Deus, o puritano se empenhava em uma transformação na qual sua família tornar-se-ia um reino de Deus, sua paróquia, uma paróquia divina, e a sociedade como um todo, um reino divino” (BREMER, 2009, p. 74, tradução nossa)⁸. É assim que Bremer (2009) começa a descrever a relação do indivíduo puritano com aqueles que estão a sua volta:

alinhar a si mesmo, sua família e seus amigos à vontade de Deus era o primeiro passo do objetivo dos puritanos de remodelar o mundo a sua volta. Sua visão de uma sociedade adequada era a de um organismo vivo no qual cada pessoa tinha seu papel distinto porém complementar. John Winthrop falava de uma sociedade como um corpo e seus membros como as várias partes que deveriam estar vinculadas pelo elo do amor cristão. [...] Ao assim proceder eles não estavam sendo originais, mas se aproveitando de uma herança medieval que muitos outros ingleses também aderiram, particularmente a tradição de republicanismo cristão, que foi influente em tempos elizabetanos (BREMER, 2009, p. 87, tradução nossa)⁹.

O autor diz que, ao se definir, a sociedade impõe um conjunto de valores que as pessoas devem seguir. Elas podem segui-los ou não. No primeiro caso, elas estão plenamente integradas na sociedade. No segundo, não, sendo mesmo uma ameaça a ela. Bremer reforça que esse foi o caso da Inglaterra elizabetana (BREMER, 2009, p. 88): os puritanos não aceitavam a igreja da forma que ela era e tentaram reformá-la, tornando-

⁷ “Direções para a vida diária:

1. Que mantenhamos uma estreita vigília contínua sobre nossos corações, palavras e ações.
2. Que com todo cuidado o tempo seja redimido, aquele que foi gasto ociosamente e sem proveito.
3. Que pelo menos uma vez ao dia ore-se e medite-se.
4. Que nossa família seja governada, assistida e instruída com diligência e consideração.
5. Que incitemo-nos à generosidade dos santos.
6. Que não demos rédeas às afeições e luxúrias efêmeras.
7. Que concedamos algum tempo não apenas para enlutarmo-nos pelos nossos pecados, mas pelos pecados do tempo e da era em que vivemos.
8. Que leiamos diariamente um pouco das sagradas escrituras”. (ROGERS *apud* BREMER: *Seven treatises containing such direction as is gathered out of the Holy Scriptures*, 1610; p. 68, tradução nossa).

⁸ Do original: “Having first brought his personal life under the rule of God, the puritan then strove to influence a progressive transformation whereby his family would become a godly realm, his parish a godly parish, and then the society as a whole as a godly kingdom”.

⁹ Do original: “Aligning themselves, their families, and their friends with God’s will was preliminary to the puritan goal of reshaping the world around them. Their view of a proper society was that of a living organism in which each person has his or her distinct but complementary role. John Winthrop spoke of society as a body and its members as the various parts that were to be bound together by the ligaments of Christian love. [...] In doing so, they were not being original, but drawing on a medieval heritage that many Englishmen adhered to, particularly the tradition of Christian republicanism that was influential in Elizabethan times.”

se uma ameaça à sociedade, não apenas pelas doutrinas reformistas religiosas, mas pelas teorias políticas que as acompanhavam, como já afirmou Tocqueville (1988) mais atrás.

A Nova Inglaterra sofreu com a mesma rejeição a certas doutrinas por parte de alguns, o que fez com que esses se afastassem de suas comunidades originais e fundassem outras:

[os] puritanos em meados do século XVII clamavam pela estrita observância do Sabbath, elevavam suas vozes contra o teatro e os esportes sangrentos e instavam pela importância das devoções em família e pelas reuniões de devotos. Ao desenharem uma acentuada distinção entre a vida piedosa e a vida dos mundanos, eles produziram uma contra-reação daqueles que não estavam dispostos a negarem a si atividades tradicionais e prazeres. [...] Nas áreas em que os devotos eram minoria, os puritanos estavam provavelmente sujeitos a abusos. Em resposta, erigiam cercas para claramente distinguirem-se dos mundanos e terem o mínimo possível de interação com os vizinhos (BREMER, 2009, p. 88-89, tradução nossa)¹⁰.

A escatologia cristã era parte fundamental das crenças puritanas daquela época. Bremer diz que os puritanos se identificavam como os santos que reinariam na terra, juntamente com Cristo. Muitos, inclusive, identificaram a revolução puritana de 1642-60 como a vinda do anticristo. Ela

atizou o fogo da espera do milênio na Inglaterra. [...] Opor-se ao rei e, então, executá-lo era justificado como parte do plano de Deus para estabelecer seu reino na terra. O movimento para readmitir os judeus na Inglaterra era outra consequência das crenças milenares. Para aqueles que viram como seu objetivo o estabelecimento da quinta monarquia e o governo direto de Jesus, o protetorado de Oliver Cromwell era um pouco melhor do que o governo do rei Charles I. [...] a tentativa [dos puritanos] de trazer o milenar reinado dos santos para perto deles influenciou a forma como eles ordenariam as sociedades e suas igrejas (BREMER, 2009, p. 90, tradução nossa)¹¹.

A título de curiosidade, Voegelin (1982, p. 107-123) atribui ao puritanismo o nascimento da mentalidade revolucionária. Segundo ele, a linguagem mudou desde

¹⁰ Do original: “Puritans in the early seventeenth century called for stricter observance of the Sabbath, raised their voices against theater and blood sports, and urged the importance of family devotions and godly conferencing. In drawing a sharper distinction between the godly life and that of the ungodly, these clergy produced a counterreaction from those who were unwilling to deny themselves traditional social activities and pleasures. [...] In areas where the godly were a minority, puritans were likely to be subjected to abuse. In response, they erected a perimeter fence to clearly distinguish themselves from the ungodly and sought to have as little as possible to do with those neighbors.”

¹¹ Do original: “the puritan revolution (1642-60) fanned the fires of millennial expectation in England. [...] Opposing and then executing the king was justified as part of God’s plan to establish his kingdom on earth. The move to readmit the Jews in England was another consequence of millennial beliefs. For those who saw their goal as establishment of the fifth monarchy and the direct rule of King Jesus, the protectorate of Oliver Cromwell was little better than the rule of King Charles. [...] the attempt to bring themselves closer to the thousand-year rule of the saints did influence how puritans ordered their societies and their churches.”

aquela época, mas a simbologia e o impulso escatológicos permanecem; a primeira, escondida por trás da linguagem; o segundo, às claras.

Alguns dos habitantes da Nova Inglaterra viram seu empreendimento de fundação dessa comunidade como a criação da Nova Jerusalém: “a busca por pureza foi reforçada por essas crenças do milênio” (BREMER, 2009, p. 90). Esses, muito mais que seus compatriotas ingleses, sentiram mais ardentemente a responsabilidade de fundar a “sociedade devota” (BREMER, 2009, p. 91).

Na Nova Inglaterra, o estado era visto como o guardião da fé, “mas esforços foram feitos para que se criasse separação entre eles” (BREMER, 2009, p. 93). Alguns colonos queriam que se adotasse a lei mosaica em Massachussetts. No entanto, a proposta foi rejeitada em favor da *English Commom Law* (BREMER, 2009, p. 94). A relação entre o civil e o religioso era, então, de “apoio mútuo”: “o projeto da faculdade de Harvard em 1636 foi concebido para preparar a juventude para o serviço da igreja e do estado” (BREMER, 2009, p. 95).

*

A partir daqui, vê-se de modo razoavelmente claro que falar de religião é falar de política e falar de política é falar de religião: por um lado, há uma comunidade fundada por princípios cristãos; por outro, um poder temporal cujas leis foram derivadas desses mesmos princípios. Os atravessamentos entre os dois, nessa comunidade específica, configuram-se de modo a submeter o poder temporal ao poder espiritual denunciando uma sua especificidade: o primeiro, restrito a algumas poucas questões no âmbito do governo da sociedade; o segundo, incumbido do governo da alma. Esse movimento peculiar entre as duas esferas continuará quando chegarmos à análise dos ensaios de Thoreau.

Decidimos, inspirados pela análise linguística de Voegelin (2002), alterar o vocabulário apresentado no primeiro capítulo desta dissertação. O “Estado” e a “religião” serão tratados, respectivamente, pelos termos “poder temporal” e “poder espiritual”. Esta será, pois, juntamente à linguagem do próprio Thoreau – ele, diga-se de passagem, não se utiliza desses dois termos –, a camada ligada ao discurso teórico deste trabalho.

Como relembra-nos Voegelin (2002), a comunidade americana passa pela transformação do símbolo do corpo de Cristo: de espiritual e universal para terreno, histórico e local. Ou seja, a comunidade americana pode ser representada pelo Corpo de Cristo, sendo seus compostos pelos escolhidos para redimir o mundo. O corpo de

Cristo, como vimos, simboliza o poder temporal. A cabeça, o poder espiritual, situado em um plano superior, não mais na sociedade. Notamos, aqui, a separação dos dois poderes se contrapormos o Corpo de Cristo com o simbolismo do sol, que representa a junção dos poderes espiritual e temporal em uma só pessoa ou instituição.

A América, portanto, não é uma religião política. O poder espiritual pertence ao próprio Cristo: no entanto, esse é o Cristo como interpretado pelos puritanos.

Tocqueville (1988), como vimos, reforça, em linguagem puramente teórica, a análise simbólica de Voegelin (2002) quando trata da questão do poder espiritual, do regime democrático e da fonte do poder nos Estados Unidos: aquela comunidade é religiosa e a partir de seus costumes conformaram-se as leis e o regime democrático.

Esse regime só se poderia consolidar em uma sociedade cristã como aquela, uma sociedade que desobedecera espiritual e temporalmente o regime “solar” inglês e instaurara a comunidade do Corpo de Cristo. O símbolo do corpo e da cabeça de Cristo, originalmente pertencente a São Paulo Apóstolo, é doutrina puramente cristã; não a encontramos em qualquer outro regime ao longo da história.

A desobediência dos puritanos permitiu que houvesse liberdade em seu seio: a liberdade espiritual. Tocqueville não se cansa de admirar a paixão pela liberdade, pela igualdade e pela religião entre os americanos, e a forma como esses elementos se complementam.

O comentário seguinte é livre: o fato de essa comunidade ser um corpo permitiu que se vissem como iguais. Afinal todas as partes do corpo têm uma importância quase totalmente igualitária. Uma vez que a comunidade atribui a si mesma a tarefa de redimir-se através de uma vida de acordo com os preceitos de Deus, a necessidade das restrições do poder temporal ficam cada vez mais mínimas, pois os membros do corpo obedecem à cabeça, que é Cristo – ou quem quer que interpretem como sendo o Cristo.

O espírito daquele povo é verdadeiramente livre em razão de a pequenez do poder temporal ter deixado espaço para que a alma buscasse seu próprio caminho. Retomaremos esses motivos de alma individual, da desobediência e das dimensões de poder ao tratarmos dos ensaios de Thoreau.

Como dissemos na Introdução, discutiremos a oposição poder espiritual x poder temporal nos ensaios de Thoreau por meio de alguns simbolismos lá presentes, mas não apenas deles. Já que a reflexão estará permeada também pelo discurso da filosofia política.

Anderson (2006), ao dizer que as comunidades são imaginadas, utiliza os símbolos da profundidade e da horizontalidade – uma “camaradagem horizontal e profunda” (ANDERSON, 2006, p. 32) –, o que é bem curioso, pois esses dois símbolos, a princípio, excluem-se mutuamente: a profundidade juntamente à altura sugerem verticalidade, ou seja, o céu e o mundo inferior. Esse último, em muitas culturas, está localizado abaixo da superfície terrestre.

O que faremos a partir do capítulo 3 é, em um primeiro momento, admitir o símbolo do corpo histórico e terreno de Cristo para a comunidade americana e a articulação dele em torno da partilha do mesmo estado de espírito entre os “eleitos” por Deus.

Em segundo lugar, admitiremos o simbolismo da horizontalidade, sugerido pela igualdade de condições dos colonos e por sua “escolha” pelo regime democrático. Em razão do exposto, a comunidade americana, sugerir-se-á, é claramente horizontal, pois existem vários tipos de igualdade entre seus membros.

Talvez em razão dessa última afirmação, o *likemindedness*, os “valores”, a visão de mundo, dessa comunidade, sejam questionados pelo indivíduo Henry David Thoreau. Algumas vezes aparecerão os simbolismos de profundidade e de altura no tratamento que Thoreau dá ao indivíduo. No entanto, eles nem sempre aparecerão.

2 Thoreau

Antes de analisarmos os ensaios tendo em perspectiva o que foi exposto até agora, faremos um breve percurso por caminhos que nos levarão a conhecer um pouco mais de seu autor. O primeiro e fundamental – em nossa perspectiva – é o ensaio fúnebre de Emerson, além de outros textos biográficos de estudiosos constantemente citados.

O elogio fúnebre que o mestre, amigo, e também ensaísta Ralph Waldo Emerson (1803 – 82) faz de Thoreau em 1962 se inicia com esse último mencionando uma curta árvore genealógica do autor: era “o último descendente masculino de um antepassado francês que chegou a este país vindo da ilha de Guersney”. Em seguida, Emerson já deixa bem claro o tom de sua narrativa: o Thoreau rebelde e inconformado que acabou ficando na história.

Esse Thoreau era um “iconoclasta em literatura”, que “não agradecia os préstimos das faculdades em sua formação” e “tinha-as em baixa estima”. Thoreau

associou-se ao irmão no intuito de fundarem uma escola, mas desistiu logo depois. Ele resolveu trabalhar um tempo na fábrica de lápis da família, empenhando-se em manufaturar o melhor lápis que podia, mas logo desistiu e “retomou seus passeios intermináveis e sua miscelânea de estudos”. No entanto, sendo “indiferente à técnica e à ciência dos livros” (THOREAU, 2011, p. 315-316).

Emerson segue no mesmo tom, afirmando que, enquanto todos os rapazes daquela idade pensavam em se estabilizar em uma profissão, Thoreau encontrava forças para “rejeitar todos os caminhos já trilhados e desapontar as expectativas da família e dos amigos” (THOREAU, 2011, p. 316). Ele “questionava todos os costumes e queria assentar sua prática sobre um fundamento ideal” (THOREAU, 2011, p. 317). Era um “protestante nato”, “um protestante *à l’outrance*”. Viveu uma vida de renúncias: “sua escolha, certamente sábia para ele, foi ser o cavaleiro solitário a serviço da natureza e da mente” (THOREAU, 2011, p.317).

Para Emerson, Thoreau não tinha talento para a riqueza e que as maneiras elegantes, os luxos, os requintes da sociedade, as “conversas com as pessoas altamente cultivadas não significavam nada para ele” (THOREAU, 2011, p. 317). Não gostava dos jantares caros, preferia conversar com índios, preferia andar a pé a tomar o trem: “havia algo de militar em sua natureza, que não se dobrava, sempre viril e capaz, raramente terno, como se só se sentisse autêntico estando em oposição”. Emerson diz que ele não encontrava muitas restrições em dizer “não”. Isso, certamente, esfriava as relações sociais e “nenhum companheiro parcial mantinha relações afetuosas com alguém tão puro e franco” (THOREAU, 2011, p. 318). O autor ainda afirma que ele sempre estava em “situações críticas” por causa disso.

Ele era um “orador nato”:

certa vez ele foi à biblioteca da universidade para pegar alguns livros. O bibliotecário não quis fazer o empréstimo. Thoreau foi até o reitor, o qual lhe explicou as regras e normas que permitiam o empréstimo de livros [...] em um raio de 16 quilômetros em torno da universidade. Thoreau explicou ao reitor que a estrada de ferro tinha destruído a antiga escala de distâncias – e que nos termos daquelas suas regras aquela biblioteca era inútil [...]; que o único benefício que ele reconhecia à universidade era sua biblioteca; [...] e lhe assegurou que era ele, Thoreau, e não o bibliotecário, o guardião adequado dos livros. Em suma, o reitor considerou o requerente tão convincente, e as regras começaram a parecer tão ridículas, que lhe acabou concedendo o privilégio [...] (EMERSON, 2011, p. 320).

Emerson segue tecendo comentários sobre as destrezas físicas de Thoreau: tinha “um corpo extremamente adaptado”, “sentidos aguçados”, uma “estrutura sólida e compacta”, uma “maravilhosa adequação entre corpo e mente”:

ele podia medir oitenta metros com seus passos com um grau de precisão maior do que qualquer outra pessoa com metro e trena. E dizia que encontrava seu caminho nas matas à noite mais pelos pés do que pela visão. Conseguia calcular muito bem a olho a medida de uma árvore; e calculava o peso de um porco ou de um bezerro como um comerciante. [...] Nadava, corria, patinava e remava bem, e provavelmente era capaz de percorrer a pé, num dia de jornada, uma distância maior do que a maioria de seus conterrâneos. [...] O ritmo de suas caminhadas dava o ritmo de suas palavras escritas. Fechado em casa, não escrevia uma única linha (EMERSON, 2011, p.321-322).

Não faltava a Thoreau “bom senso”: ele resolvia problemas da vida prática sempre com um “novo recurso”, sabia “projetar uma casa, um jardim, um celeiro” (THOREAU, 2011, p. 322). Ele “vivía o dia de hoje e a memória não o mortificava nem obstruía”. Ele administrava seu tempo com maestria. E esse bom senso era aliado a uma “extrema sabedoria própria de uma rara classe de homens, que lhe mostrava o mundo material como meio e símbolo” (THOREAU, 2011, p. 323).

Emerson diz que Thoreau era capaz de conhecer a fundo as pessoas e avaliá-lhes o espírito. Seu olhar era extremamente perspicaz para enxergar as “limitações e a pobreza de seus interlocutores” (THOREAU, 2011, p. 323). Em razão disso, ele reunia em torno de si jovens e admiradores de quem deixava na dúvida quanto a ir no “caminhar com eles”.

O Thoreau de Emerson amava seu quinhão natal, as florestas, as águas, os campos, com “um amor tão incondicional, que se tornaram conhecidos e se fizeram interessantes a todos os leitores americanos e pessoas no exterior” (THOREAU, 2011, p. 324). Emerson diz que era “um prazer e um privilégio caminhar com Thoreau”:

conhecia a região como uma raposa ou uma ave, e percorria os locais livremente em veredas próprias dele. Conhecia cada trilha na neve ou no solo e sabia que criatura tinha passado por ali antes dele. [...] Sob o braço levava um velho livro de partituras para coletar plantas; no bolso, o diário e um lápis, um binóculo para os pássaros, microscópio, canivete e barbante. Usava um chapéu de palha, sapatos sólidos, calças cinzentas resistentes, para enfrentar as moitas de carvalhos e esmiçares, e para subir numa árvore por causa de algum ninho de gavião ou esquilo (EMERSON, 2011, p. 326).

Emerson relata que Thoreau anotava a época do florescimento das plantas e sabia o dia exato da ocorrência, assim como seus respectivos nomes. Conhecia também

os cantos dos pássaros. Esse interesse tinha “raízes muito fundas em seu espírito”. Ele, como tudo pareceria indicar, não os estudava com um interesse de cientista que um dia iria apresentar os dados para a “sociedade de história natural”. Sua “dedicação à história natural era orgânica”: “Thoreau admitia que, às vezes, sentia-se um sabujo ou uma pantera, e que se tivesse nascido entre os índios teria sido um caçador feroz”. O Thoreau de Emerson sabia melhor do que ninguém “que não é o fato que importa, mas a impressão ou o efeito do fato em nossa mente” (THOREAU, 2011, p. 327). Essa mente aguçada e perspicaz permitiu a Thoreau inferir uma “mesma lei para toda a natureza”, uma lei universal a partir de um fato.

Apesar de seu talento, Emerson, prestando homenagem ou reconhecendo seriamente às aptidões de Thoreau, diz que nenhuma faculdade “jamais ofereceu-lhe diploma ou cátedra” (THOREAU, 2011, p. 328). E, se assim fosse, essas instituições sofreriam com “suas atitudes satíricas”, já que Thoreau “não tinha o menor pinga de respeito pelas opiniões de qualquer pessoa ou grupo de pessoas e prestava homenagem exclusivamente à verdade” (THOREAU, 2011, p. 329).

Os talentos do autor de *Walden* não terminam aqui, Emerson segue informando-nos acerca da poesia de Thoreau. Ele “tinha em si a fonte da poesia, em sua percepção espiritual”, apesar de os “versos de sua lavra serem toscos e falhos” (THOREAU, 2011, p. 329-330). Era como se o lirismo fosse algo inato nele, pois sabia como “lançar um véu poético sobre sua experiência”.

Nessa esteira, Emerson também nos fala de Thoreau como um homem de “religiosidade absoluta, incapaz de qualquer profanação”. No entanto, “o mesmo isolamento que fazia parte de sua maneira original de pensar e viver também o apartava de todas as formas religiosas sociais” (THOREAU, 2011, p. 321).

Paul (2004), ao tratar das vocações de Thoreau, coloca a questão da seguinte forma: “Thoreau escolheu escrever porque, para ser útil socialmente, a vida transcendental tinha que ser expressa, manifestada, e porque a escrita permitia a ele viver a vida transcendental que era ‘agradável a sua imaginação’” (THOREAU, 2011, p. 110, tradução nossa)¹². O problema da vocação, segundo Paul (2004), estava intrinsecamente ligado à noção emersoniana do *Self-reliance*, o repúdio às instituições

¹² Do original: “Thoreau had chosen writing because to be socially useful the transcendental life had to be expressed and because writing permitted him to live the transcendental life that was ‘agreeable to his imagination’”.

sociais tradicionais da cultura. A vocação era vista com única, “definitivamente a própria índole de alguém” (PAUL, 2004, p. 108).

O próprio Emerson, continua Paul (2004), mandou Thoreau para Staten Island, onde seu irmão servir-lhe-ia como tutor. O intuito de Emerson era que Thoreau continuasse escrevendo artigos – ele já começara a escrever para o *The Dial* – e seguisse seus passos (2004, p. 109).

Infelizmente, atesta Paul, o empreendimento falhou. Thoreau não conseguiu escrever “artigos corporativos”. O autor ainda nos informa sobre o sentimento de fracasso, expresso pelo próprio Thoreau uma vez que ele resolveu voltar para a casa:

“uma vez mais um Apolo escravo de Admeto”, como frequentemente se lamentava por sua condição, ele simplesmente escreveu em seu registro biográfico no ano anterior a seu estabelecimento no lago Walden: “fiz lápis em 1844” (PAUL, 2004, p. 109, tradução nossa)¹³

De volta a Emerson, Thoreau era “a própria sinceridade”, um “orador da verdade”, um “médico para as chagas da alma”, “conhecedor não só do segredo da amizade” (THOREAU, 2011, p. 321); e todas essas eram virtudes que, por vezes, iam até os extremos. Ele cobrava dos outros aquilo tudo que tinha em si: “havia em seu trato social uma franqueza tão perigosa que os admiradores o chamavam de ‘aquele terrível Thoreau’ [...] como se continuasse presente antes de partir” (THOREAU, 2011, p. 322). Emerson acredita que esse rigor o tenha privado do convívio social em um “grau saudável”.

Perto do fim de sua narrativa, Emerson lamenta o fato de Thoreau não ter tido uma natureza apenas contemplativa, mas uma prática também. Em razão disso, o autor diz que a falta de ambição de Thoreau era um defeito. Ele podia ter “projetos para toda a América”, mas preferiu colher mirtilos e “bater feijão” (THOREAU, 2011, p. 333). Emerson minimiza a crítica afirmando que o gênio robusto de Thoreau logo “apagava derrotas com novas vitórias” (THOREAU, 2011, p. 333).

Emerson, enfim, termina seu elogio citando idiossincrasias de Thoreau: ele “não suportava ouvir o som de seus próprios passos; o ranger do cascalho”, por isso, só caminhava pela grama; ele “comentava que, à noite, todas as moradias soltam uma emanção ruim, como um abatedouro”; ele “considerava o olfato como um instrumento

¹³ Do original: “Once more an Apollo enslaved to Admetus, as he frequently lamented his condition, he simply wrote in his biographical record of the year before he went to Walden Pond, ‘made pencils in 1844’”.

de investigação mais oracular que a visão”; ele “gostava dos ecos, dizia que eram quase a única espécie de vozes familiares que ouvia” (THOREAU, 2011, p. 333).

No último parágrafo, Emerson nos informa que Thoreau vivia na esperança de colher uma flor rara, a *Edelweiss*, de nome científico *Gnaphalium leontopodium*. Ela crescia “nos penhascos mais inacessíveis das montanhas tirolesas, onde mesmo os cabritos monteses mal se arriscam a ir”. Ademais, “onde houvesse conhecimento, onde houvesse virtude, onde houvesse beleza, ele [Thoreau] encontraria um lar” (THOREAU, 2011, p. 335).

Walter Harding, na biografia *The days of Henry Thoreau*, publicada pela primeira vez em 1962, abre seu livro da seguinte forma:

Há cem anos Henry David Thoreau era visto com um discípulo menor de Ralph Waldo Emerson. Há 50 anos, ele era considerado um perdedor que, merecidamente, estava sendo esquecido. Hoje ele é considerado um dos gigantes do panteão americano e sua fama está em uma curva de ascensão. É universalmente aceito que ele fala mais à nossa época que a sua própria (HARDING, 1962, p. xv, tradução nossa)¹⁴.

Harding (1962, p. 61) diz que a amizade de Emerson e Thoreau começou a tomar forma por volta de 1837, época em esse último formava-se em Harvard, e que dificilmente se pode “superestimar a importância daquela amizade”. Desde então, Thoreau foi visto como discípulo e imitador de Emerson, fato do qual Harding discorda. Argumenta ele que essa filiação exagerada retardou o reconhecimento do verdadeiro gênio de Thoreau (HARDING, 196, p. 65).

Sugeriu-se, inclusive, que Emerson tenha sido um tipo de pai substituto para Thoreau, já que o pai verdadeiro não demonstrava muito interesse pela vida intelectual do filho: “talvez a maior contribuição de Emerson para Thoreau – e suas contribuições intelectuais e materiais foram muitas – tenha sido o fato de ele ter mantido abertos os horizontes que Thoreau encontrara em Harvard” (HARDING, p. 62, tradução nossa).

Segundo Harding (1962, p. 62), Emerson era o líder do movimento denominado Transcendentalismo. Muitos intelectuais reuniam-se em sua casa em razão disso. Diz o autor que um entendimento desse movimento é necessário para que se entenda o próprio Thoreau.

¹⁴ Do original: “A hundred years ago Henry David Thoreau was looked upon as a minor disciple of Ralph Waldo Emerson. Fifty years ago he was thought of as an “also-ran” who was rapidly and deservedly being forgotten. Yet today he is widely rated as one of the giants in the American pantheon and his fame is on an upward rather than a downward curve. It is universally agreed that he speaks more to our day than to his own.”

Para o biógrafo, John Locke teve grande influência para os líderes das igrejas da Nova Inglaterra, que começaram a abandonar o “trinitarianismo” e o trocaram para um “unitarianismo mais racional”¹⁵. O pensamento de Locke, continua Harding, girava em torno da noção de *tabula rasa*: “todo conhecimento é ganho diretamente através dos sentidos – através do tato, da visão, audição, paladar, olfato. Logo, apenas o conhecimento que pode ser demonstrado pelos sentidos é válido” (HARDING, 1962, p. 62).

A reação a Locke não tardou. No fim do século XVIII, Kant e Hegel começaram a defender a ideia de que havia um “corpo de ideias inato e originário dentro de cada ser humano, que transcendia os sentidos” (HARDING, 1962, p. 63). Esse conhecimento

era a voz de Deus dentro do homem, sua consciência, seu senso moral, sua luz interna, sua *over-soul* – e esses termos e outros muitos foram usados pelos vários transcendentalistas. Mas era central para a crença deles a noção de que a criança já nascia com uma habilidade inata de distinguir entre certo e errado. Desafortunadamente, a medida que essa criança crescia e tendia a ouvir mais o que o mundo tinha a dizer e menos sua própria voz, seu moral ficava endurecido. Assim o mal entrava no mundo. Consequentemente, era obrigação e dever do bom cidadão retonar a uma inocência infantil e acatar uma vez mais a voz de Deus dentro dele (HARDING, 1962, p. 63, tradução nossa)¹⁶.

Harding (1962) afirma que Thoreau foi um transcendentalista em todos os aspectos de sua vida. O Transcendentalismo, como sugere Harding, foi, primeiramente, uma reação à doutrina imanentista de Locke, o que implicou na repulsa ao materialismo científico da época em favor do conhecimento adquirido na forma da intuição intelectual, expressa e simbolizada, de acordo com Emerson, pela natureza.

O teórico e crítico Leo Marx (2000, p. 229-230) afirma que, em 1844, Emerson publicou o ensaio *The Young American*, no qual se colocava “como o profeta do idílio americano”, “combinando um vívido e *jeffersoniano* senso da terra como uma força política e econômica com uma teoria transcendental da mente. Ele expõe o que pode ser chamado de filosofia do pastoralismo romântico americano”.

¹⁵ “Unitarianism”: “the beliefs and activities of a part of the Christian church that does not believe in the Trinity (=the existence of one God in three forms, the Father, the Son, and the Holy Spirit)”. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/unitarianism>. Acesso em nov. de 2022. O Trinitarianismo, por oposição, é a crença na tríplice concepção e representação de Deus.

¹⁶ Do original: “This knowledge was the voice of God within man – his conscience, his moral sense, his inner light, his *over-soul* – and all these terms and others were used by the various transcendentalists. But it was central to their belief that the child was born with this innate ability to distinguish between right and wrong. Unfortunately however as he grew older he tended to listen to the world about him rather than the voice within him and his moral sense became calloused. Thus did evil come into the world. And therefore it was the duty, the obligation of the good citizen to return to a childish innocence and heed once more the voice of God within him”.

Marx segue explicando que

o que mais nos deixa perplexos é a habilidade de Emerson em reunir o entusiasmo pelo progresso tecnológico com um amor romântico pela natureza e desprezo pelas cidades. O ponto de partida característico de seu pensamento é o abandono da sociedade em direção da natureza – um impulso pastoral. O interior é o cenário de suas experiências emocionais mais intensas. “Precisamos da natureza”, ele escreve, “e cidades não dão espaço suficiente para os sentidos”. [...] Poucos escritores foram mais explícitos sobre o suposto poder metafísico da paisagem (MARX, 2000, p. 232, tradução nossa)¹⁷.

Isso significava, na prática, que a paisagem natural dava acesso à Razão, “o modo superior de percepção que empresta forma, valor e significado aos dados crus fornecidos pelo Entendimento” (MARX, 2000, p. 233). Como Marx explica mais à frente, a Razão e o Entendimento são duas faculdades da mente derivadas da filosofia pós-kantiana. A primeira é uma “percepção espontânea, intuitiva, mitopoética, que salta à evidência dos sentidos para fazer analogias, e formar padrões de ordem” (MARX, 2000, p. 233) e só é “ativada”, por assim dizer, em cenários selvagens ou rurais. O segundo refere-se ao conhecimento lockeano, a percepção pelos sentidos.

Segundo Marx, a esperança de Emerson era de que, em meio à iminência do progresso tecnológico, as faculdades da Razão fossem melhoradas se se tivesse acesso às paisagens naturais. Então,

os homens que confrontam a natureza crua farão a si mesmos as perguntas definitivas e essenciais. A paisagem virgem é uma fonte de terapia espiritual, um hieróglifo divino esperando decifração (MARX, 2000, p. 236, tradução nossa).

Isso posto, o mesmo Marx (2000), ao falar de Thoreau, afirma que ele pôs em prática o que Emerson ensinara. Em meados de 1845, Thoreau se estabeleceu à beira do lago Walden para iniciar sua experiência de “pastoralismo transcendental” (MARX, 2000, p. 246). O fruto desse empreendimento foi o livro *Walden*.

Furtak (2017) defende que esse livro desafia categorização, sendo um misto de “prosa narrativa que se alça ao poético, combinando especulação filosófica com a observação de um lugar concreto. [...] Pode ser descrito como uma visão religiosa do ser humano e do universo”.

¹⁷ Do original: “What perplexes us here is Emerson’s ability to join enthusiasm for technological progress with a “romantic” love of nature and contempt for cities. The characteristic starting point of his thought is withdrawal from society in the direction of nature – a pastoral impulse. The countryside is the setting of his most intense emotional experiences. ‘We need nature’, he writes, ‘and cities give the human senses not room enough’. [...] Few writers have been more explicit about the supposed metaphysical powers of landscape.”

Segundo Cavell (1992, p. xiii), um dos mais citados estudiosos de *Walden*, o livro

foi escrito em um momento pré-filosófico de sua cultura, por assim dizer, um momento ainda primitivo com respeito à sofisticação ou profissionalização da filosofia, quando a filosofia, a literatura e teologia (e a política e a economia) ainda não haviam se separado umas das outras, mas as separações eram sentidas como iminentes [...] (CAVELL, 1992, p. xiii, tradução nossa)¹⁸.

Outro episódio capital na vida do autor foi o ato de desobediência de 1849, no qual o autor se recusou a pagar um imposto e foi preso, sendo liberado no dia seguinte, como ele mesmo conta em um episódio de *Walden*. As suas motivações foram a escravidão ainda vigente e a guerra que os Estados Unidos empreendiam contra o México (1846-48), a qual teve como resultado a anexação do Texas.

Ainda segundo Furtak (2017), Thoreau

foi um ativista que se envolveu com a causa abolicionista em muitos *fronts*: ele participou do *Underground Railroad*, protestou contra a lei dos escravos fugitivos, deu apoio a John Brown e seu partido. Mais importante talvez, ele ofereceu uma justificativa para a revolta com causa e um método para a resistência não violenta. Ambos tiveram considerável influência em movimentos revolucionários do século XX. (FURTAK, 2017, s/p., tradução nossa)¹⁹.

Thoreau manteve diários de 1837 a 1861, nos quais depurou o conteúdo para as obras. Morreu de tuberculose em 1862.

Para finalizar esta seção, mencionar-se-ão as múltiplas abordagens a que os estudiosos submetem a obra de Thoreau, o que traz à tona uma questão espinhosa para eles, como atesta Seybold (2007, p. 22). Para ela, a crítica falhou, pois não fez uma interpretação integrada da obra de Thoreau, que até então recebera muitos – e por vezes contraditórios – rótulos: eremita, misantropo, estudioso dos clássicos, filósofo, naturalista, apóstolo do selvagem, poeta, profeta, caminhante; entre esses alguns relacionados à política: anarquista, individualista, antidemocrático, democrático, liberal,

¹⁸ Do original: “It was written in an, as it were, pre-philosophical moment of its culture, a moment as yet primitive with respect to the sophistication or professionalization of philosophy, when philosophy and literature and theology (and politics and economics) had not isolated themselves out from one another but when these divorcements could be felt as imminent [...]”.

¹⁹ Do original: “He was an activist involved in the abolitionist movement on many fronts: he participated in the Underground Railroad, protested against the fugitive slave law, and gave support to John Brown and his party. Most importantly perhaps, he provides a justification for principled revolt and a method of nonviolent resistance, both of which would have a considerable influence on revolutionary movements in the twentieth century.”

etc. Essas leituras do autor, para Seybold (2007), trazem à tona as mais diversas contradições:

um ermitão temporário que disse de si mesmo: ‘não sou naturalmente um ermitão’; um naturalista cuja ornitologia não era confiável e que não contribuiu com essa ciência; um estudioso que acreditava que os homens tinham um respeito pelos estudos muito maior que o próprio uso que deles faziam; um classicista que preferia os escritores que falavam de agricultura em vez de escritores de literatura; um leitor de filosofia oriental que desaprovava qualquer sistema de filosofia; o estudante da história da Nova Inglaterra, que considerava ridícula a genealogia e os fatos da história desimportantes; um *expert* na história dos índios norte-americanos cuja experiência veio dos livros, de Jon Polis e de colecionar flechas [...]; (SEYBOLD, 2007, p.23, tradução nossa)²⁰

A autora segue seu raciocínio afirmando que o próprio Thoreau não foi claro sobre o que queria e para onde iria. O mesmo escreveu: “para falar a verdade, vi um anúncio para marinheiros fisicamente aptos quando era criança, ao perambular por meu porto nativo, e, assim que tive idade suficiente, embarquei.” (THOREAU *apud* SEYBOLD, 2007, p. 24, tradução nossa)²¹.

A autora então conclui remetendo-se a como Thoreau descreve a si mesmo em um de seus diários. O autor respondia a alguns cientistas que lhe haviam perguntado a que ramo de ciência ele pertencia:

eu senti que seria motivo de piada da comunidade científica se descrevesse... o ramo da ciência... na medida em que eles não acreditam em uma ciência que trata das leis superiores. Então fui obrigado a falar-lhes e descrever aquela pobre parte de mim que unicamente eles podem entender. O fato é que sou um místico, um transcendentalista [...].” (THOREAU *apud* SEYBOLD, 2007, p. 26, tradução nossa)²²

²⁰ Do original: “a partial, intermittent, temporary hermit, [...] who said of himself even: “I am naturally no hermit”; a naturalist whose ornithology was never quite trustworthy and who contributed no new fact of importance to natural history; a scholar who believed that men had a respect for scholarship much greater than its use and spoke of the great reproach of idle learning; a classicist who preferred the agricultural writers to the literary authors; a reader of oriental philosophy who genuinely disapproved of any system of philosophy; a student of New England history who found genealogy ridiculous and the facts of history unimportant; an expert in North American Indian whose experience came largely from books, from Jon Polis, and from gathering arrowheads [...].”

²¹ Do original: “No, I am not without employment at this stage of the voyage. To tell the truth, I saw an advertisement for able-bodied seamen, when I was a boy, sauntering in my native port, and as soon as I came of age, I embarked.”

²² Do original: “I felt that it would be to make myself the laughing-stock of the scientific community to describe... that branch of science... inasmuch as they do not believe in a science which deals with the higher law. So I was obliged to speak to their condition and describe to them that poor part of me which alone they can understand. The fact is I am a mystic, a transcendentalist [...].”

A relação entre a ciência e a esfera do transcendente sugerida na citação acima e a sua implicação para a temática deste estudo ficarão mais claras na seção 3.1 abaixo. Por enquanto, o que se pode definir sobre o adjetivo “transcendentalista” circunscreve-se à esfera daquelas noções explanadas por Harding (1962): a reação à filosofia lockeana que prescrevia que o conhecimento se originava a partir da percepção dos sentidos. Os Transcendentalistas se opunham a ela ao pregarem que havia um conhecimento intrínseco à mente, um que transcendia a matéria e, por isso, à percepção pelos sentidos. Em outras palavras, uma percepção da intuição, de ordem mitopoética. (MARX, 2000, p. 233). Tratava-se de uma capacidade de criar analogias e símbolos a partir do mundo material, mas que denunciava a existência do mundo do espírito.

PARTE II

3. Fortuna crítica e interpretação

3.1 *Walden*

Nesta seção inicia-se a interpretação propriamente dita das obras selecionadas. Investigar-se-ão, pois, as referências, imagens e símbolos para se tentar estabelecer uma relação de oposição entre as dimensões do poder temporal e espiritual – termos esses que evocam a camada conceitual deste estudo. Far-se-á, desse modo, uma correspondência entre os respectivos símbolos, imagens e, porventura, conceitos relacionados a um dos poderes. Ou aos dois, eventualmente.

Neste capítulo, entretanto, espera-se encontrar mais imagens e símbolos que correspondam ao poder espiritual, ou seja, àquilo que é pertinente a – ou que evoca – a perspectiva religiosa.

Em um primeiro momento, frisa-se que essa oposição corresponderá a uma tensão entre histórico, contingente e humano e aquilo que é imutável, eterno, transcendente e seus respectivos símbolos e imagens. Tal conformação sugere o símbolo da cruz e um dos seus significados: a esfera temporal, a qual corresponde à linha horizontal; e a esfera do espiritual, que corresponde à linha vertical. Recorde-se que a linha vertical será apenas sugerida por imagens que evocam verticalidade. O mesmo ocorrendo com a horizontal.

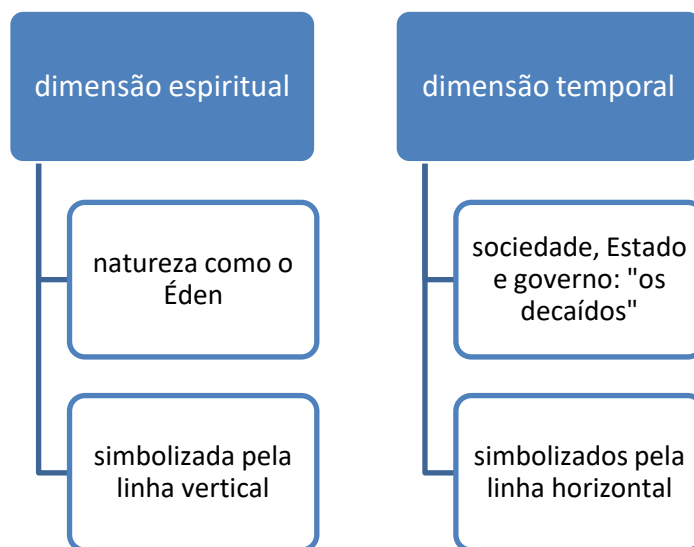
De acordo com Schneider (1995, p. 96), em *Walden*, os capítulos posteriores à “Economia” e posteriores à “Conclusão”, configuram-se

em pares dialógicos de temas contrastantes: silêncio vs. sons (“Leituras” e “Sons”); solidão vs. sociedade (“Solidão” e “Visitantes”); campo vs. cidade, (“O campo de feijão” e “A vila”); pureza vs. degeneração (“Os lagos” e “Baker-Farm”); impulsos animais vs. impulsos espirituais (“Leis superiores” e “Vizinhos brutos”) [...] (SCHNEIDER, 1995, p. 96, tradução nossa)²³

Para o estudioso, esses contrastes foram concebidos com o intuito de provocar o leitor e subverter o *status quo* e, assim, “abrir infinitas possibilidades a partir desse ponto de vista contrastante [...]” (SCHNEIDER, 1995, p. 97).

Dialogando com a interpretação de Schneider (1995), propõe-se, aqui, um desdobramento de alguns dos elementos dos capítulos de *Walden* em oposições que refletem, de alguma forma, a oposição principal entre dimensão espiritual e temporal, entre elas: a vila/a sociedade x a natureza; solidão x companhia (sociedade); o selvagem x o doméstico. Em todas elas espera-se encontrar a tensão entre espiritual e temporal sob a forma de imagens. De forma esquemática:

Figura 1 – esquematização das representações das dimensões espiritual e temporal

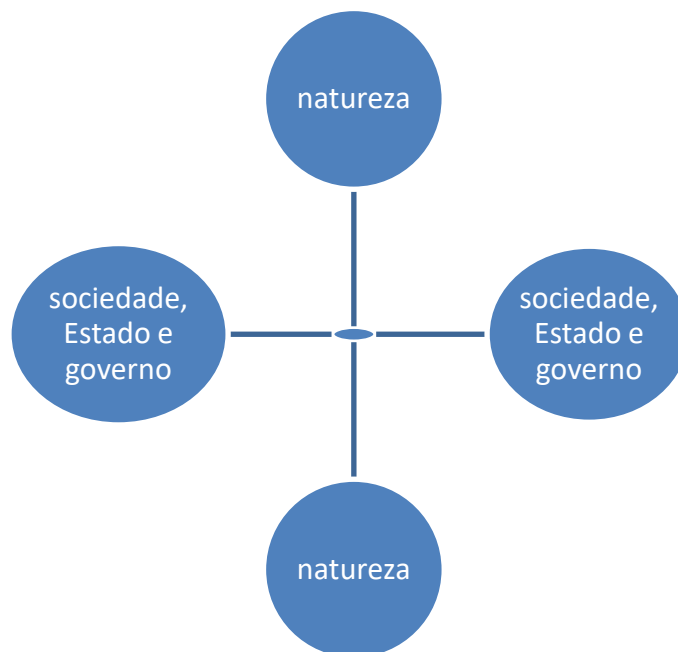


Fonte: elaborado pela autora desta dissertação

Na figura 2, tem-se os mesmos elementos representados pelo símbolo da cruz:

²³ “*Walden* progresses in dialogic pairs of chapters on contrasting topics: quiet vs. sound (“Reading” and “Sounds”); solitude vs. society (“Solitude” and “Visitors”); country vs. town (“The bean-field” and “The Village”); purity vs. degeneration (“The ponds” and “Baker Farm”); spiritual vs. animal impulses (“Higher Laws” and “Brute neighbors”); [...]”

Figura 2 – representação espacial das dimensões espiritual (natureza) e temporal (sociedade, Estado, governo)



Fonte: elaborado pela autora desta dissertação

Retomar-se-ão, se e quando pertinentes, as discussões dos símbolos de Voegelin e Anderson, e também as reflexões de Tocqueville (1988) e Bremer (1995), dos capítulos anteriores. Antes disso, porém, é tarefa imprescindível que nos situemos quanto à leitura que faremos de *Walden* – majoritariamente imagética e simbólica.

Publicado pela primeira vez em 1854 e de caráter autobiográfico, *Walden*, para Furtak (2017) desafia categorização:

é uma obra narrativa que frequentemente se alça a níveis poéticos, combinando especulações filosóficas a observações de um espaço concreto. É uma estimulante convocação a uma vida examinada e a realização de potenciais, enquanto que, ao mesmo tempo, desenvolve aquilo que pode ser chamado de visão religiosa do ser humano e do universo. [...] e – se se deve ou não chamá-lo de obra de filosofia – apresenta uma considerável quantidade de conteúdo filosófico. (FURTAK, 2019, s/p., tradução nossa)²⁴

Walden conserva – ou esconde – em si muitas camadas, o que fez com que o livro fosse interpretado de várias maneiras e em várias perspectivas, desde a ecocrítica

²⁴ “[...] it is a work of narrative prose which often soars to poetic heights, combining philosophical speculation with close observation of a concrete place. It is a rousing summons to the examined life and to the realization of one’s potential, while at the same time it develops what might be described as a religious vision of the human being and the universe. *Walden* has been admired by a larger world audience than any other book written by an American author, and—whether or not it ought to be called a work of philosophy—it contains a substantial amount of philosophical content [...]”.

(BUELL, 1989; 1995) até jornada interior (PAUL, no clássico *The shores of America*, de 1958), passando por um livro de “evangelho” com o autor como “profeta”, ou como “livro heroico”, como sugeriu diversas vezes Cavell (1992, p. 4-21) em outro estudo clássico sobre *Walden*.

Para Oates (2021), *Walden*

é um mosaico em vez de narrativa; uma ficção simbólica cuidadosamente orquestrada, não um relato franco sobre a estadia de um homem na mata. Ainda mais importante, devemos entender o “eu” de *Walden* como uma invenção literária calculada, um personagem fictício ambientado em um mundo naturalista, mas fictício. Com certeza a *persona* sem corpo a aparentemente sem nome que se vangloria para a humanidade, em vez de para si mesma, não teve existência histórica e pode ser colocada ao lado de Hester Prynne de Hawthorne, Ahab de Melville e Huckleberry Finn de Twain como uma das grandes criações literárias do século XIX (OATES, 2021, p. 19).

As leituras simbólicas de um dos livros mais importantes de Thoreau não são incomuns. É o que afirma Lyon (1967). O estudioso cita diversos trabalhos até a década de 1960 que estavam centrados na “busca romântica por renascimento” (LYON, 1967, p. 289) e seus respectivos simbolismos, presentes em *Walden*.

Em contrapartida, dos anos 1990 até nosso período atual, parece haver um interesse em uma investigação da moralidade e da ética no famoso livro de Thoreau. Obras como as de Bowman (2016); de Tauber (2001): *Henry David Thoreau and the moral agency of knowing*; Medeiros (2015): *Moralidade em primeira pessoa*; Bennett (1990): *On being a native: Thoreau's hermeneutics of self*; e Cafaro (2004): *Thoreau's living ethics*; além da já citada ecocrítica de Buell, são uns dos exemplos das linhas que nossos contemporâneos estão a seguir. Tal perspectiva, como se verá mais adiante nesse estudo, não relegou a primeira ao esquecimento: estudiosos como Buell (1995), Peck (2004), Hildebidle (2007), Zelnick (2017), Poetzch (2008) continuam a adotar e a explorar a perspectiva religiosa e simbólica no estudo das obras de Thoreau.

Para esse propósito escolher-se-á, então, primeiramente, a abordagem da “estrutura orgânica” de *Walden*, como diz Lane (1960). Por meio dela, vislumbra-se tanto as camadas superficiais, “concretas”, quanto as camadas simbólicas.

Segundo o mesmo autor, a primeira e mais visível estrutura de *Walden* é a forma como o próprio Thoreau organizou os textos em um sumário. Os títulos dos capítulos na caixa abaixo²⁵ se organizam antes e depois do capítulo central, denominado “Os lagos”:

“Economia”
“Onde e para que vivi”
“Leituras”
“Sons”
“Solidão”
“Visitantes”
“A plantação de feijão”
“A vila”
“Os lagos”
“Baker Farm”
“Leis Superiores”
“Vizinhos brutos”
“Inauguração”
“Habitantes anteriores e visitantes de inverno”
“Animais de inverno”
“O lago no inverno”
“Primavera”
“Conclusão”

A segunda característica da estrutura de *Walden*, para Lane (1960), é seu “movimento narrativo”:

ele leva o leitor por uma sequência no tempo e, embora Thoreau frequentemente se mova para fora de seus dois anos e dois meses no lago e, ao mesmo tempo, por conveniência, economia e intuítos simbólicos, condensa um ano em dois. Ele retém um padrão básico, linear e cronológico. Às vezes, ele expressa esse padrão aludindo às estações, às vezes, citando o mês, e mesmo a data (LANE, 1960, p. 197, tradução nossa)²⁶.

Lane (1960) afirma que o padrão de tempo dos ciclos da natureza fez Thoreau remodelar, em parte, o tempo humano.

A terceira característica é o fato de Thoreau apresentar “um corpo de informações sobre os mundos humano e natural” (LANE, 1960, p. 198) com um

²⁵ THOREAU, H. *Walden ou a vida nos bosques*. Tradução de Marina della Valle. São Paulo: Editora Planeta, 2021, p. 9.

²⁶ Do original: “it takes the reader through a sequence in time, and although Thoreau often moves outside the limits of his two years and two months at the pond and at the same time, for convenience and economy and for symbolic purposes, condenses two years into one, he retains a basic, linear, chronological pattern. He sometimes expresses this pattern by alluding to the season, sometimes by citing the month and even at critical points the date.”

propósito de exposição dos mesmos, o que inclui uma exposição de natureza também autobiográfica. É por isso que “Economia” é o ensaio mais longo do livro.

Lane (1960) sugere que Thoreau precisava colocar todas as informações necessárias de forma a equipar o leitor para o restante dos capítulos. O autor diz ainda que esses dados iniciais imprimem “realidade” na leitura da vida. Os capítulos seguintes – “Onde e para que vivi”, “Os lagos”, “Conclusão” – não estão em sequência, mas, segue Lane, são capítulos “cruciais”. No primeiro, Thoreau expõe seus propósitos, entre eles, o principal: “cavoucar a realidade” (LANE, 1960, p.189).

Os capítulos que se interpõem entre “Onde e para que vivi” e “Os lagos” são importantes para o “entendimento literal de *Walden*”. Eles “nos falam das atividades de Thoreau e dos princípios por trás delas”. Os capítulos que seguem “Os lagos” apresentam novos contextos, diferentes estações do ano e

aproveitam cada chance oferecida pelo movimento narrativo de *Walden* para tratar novamente os tópicos anteriores: os hábitos de Thoreau, suas caminhadas, seus visitantes, os vizinhos animais e mesmo co-locatários, o eterno e sempre mutável lago [...] (LANE, 1960, p. 198, tradução nossa)²⁷.

Ao falar do quarto movimento de *Walden*, o autor diz que a “narrativa factual e expositória nos direciona, em um movimento centrífugo, para a experiência real. A retórica e o mito nos direcionam, em um movimento centrípeto, para a experiência literária” (LANE, 1960, p. 198-199, tradução nossa)²⁸. Segundo Lane, há dois modos de se olhar para o mesmo “efeito literário”: 1.: o conteúdo do mito de *Walden*; 2.: a maneira pela qual o discurso, os símbolos e imagens, são organizados para atingirem o leitor.

Para o autor, os mitos de *Walden* são dois: a entrada na natureza e o renascimento por meio dela. Em um crescendo, o movimento de entrada ocupa, segundo Lane, os capítulos anteriores a “Os lagos”, para onde convergem (1960, p. 200).

Adotar-se-á, então, em um primeiro momento, esse movimento – ou essa camada – da narrativa factual e expositória juntamente ao movimento de entrada na natureza e suas respectivas imagens e símbolos para expormos os elementos do nosso tema. Em outras palavras, para expormos as imagens e símbolos relacionados ao poder espiritual.

²⁷ “They take every chance offered by *Walden*’s narrative movement to treat again such earlier topics as Thoreau’s habits, his walks, his visitors, his animal neighbors, and even co-tenants, and the ever-present, ever-changing pond [...]”

²⁸ Do original: “[...] factual narrative and exposition direct us centrifugally toward experience; rhetoric and myth direct us centripetally toward literary experience”.

O mito da entrada e do renascimento na natureza estará relacionado, conforme argumentaremos, a uma recusa da ordem da sociedade em nome da busca por uma ordem que, sugerir-se-á, está ligada ao poder espiritual, ou à religião.

A essa última ordem poder-se-ia até chamar, em certos momentos e certas passagens das obras em estudo, de mito da “jornada da alma” – tema já explorado por Paul (1958) –, que pode ser um mito, mas também atesta uma de nossas interpretações: a do indivíduo como fonte do poder ou da ordem *que se quer* espiritual e que, como veremos mais para o fim deste trabalho, estará acima do poder temporal.

Sobre isso, relembremos a afirmação de Cavell (1992, p. xiii) de que “a filosofia, a literatura e a teologia (e a política e a economia) ainda não haviam se separado umas das outras [...]” e tomemos essa sua afirmação como resposta a possíveis questionamentos sobre o mosaico de termos que se usa nesta dissertação: símbolos, imagens, poder espiritual, poder temporal... Os primeiros termos referem-se à literatura, o segundo e o terceiro à teologia e à filosofia política. Isso ocorreu em razão de *Walden* ser, por natureza, um texto interdisciplinar.

*

Schneider (1995) reforça a leitura do movimento, ou da jornada, de *Walden*, retomando Paul (1958), seu precursor nessa leitura. Para ele, *Walden* é um *travel book* e o próprio autor é seu guia: esse livro será

‘um sincero e simples relato de sua própria vida... algum relato que se enviaria a seus parentes a partir de uma terra distante’. Thoreau alega ter viajado muito... em Concord, e ele escreve: ‘não tanto sobre os chineses e os moradores da ilhas Sandwich’ quanto sobre ‘você que lê essas páginas, que diz viver na Nova Inglaterra’, para quem ele aconselha a sua própria jornada interior.

Essas palavras alertam o leitor sobre dois elementos da jornada que não afetam crucialmente o que vemos: a *persona* de nosso guia e o modo como ele usa a linguagem para nos guiar pelo livro (SCHNEIDER, 1995, p. 93-94, tradução nossa)²⁹.

O mesmo autor, de forma mais simplificada que Lane (1960), também traça a trajetória e o deslocamento narrativos de *Walden*:

²⁹ “It is to be a ‘simple and sincere account his own life... some such account as he would send to his kindred from a distant land’. Thoreau claims to have traveled a good deal...in Concord, and he writes, ‘not so much concerning the chinese and Sandwich Islanders’ as about ‘you who read these pages, who are said to live in New England’, for whom he advises their own inward journey. These words alert the reader to two elements of the journey that will affect crucially what we see: the persona of our guide and the way he uses language to guide us through the book”.

em “Economia”, Thoreau diagnostica a doença espiritual e econômica ameaçando seus vizinhos, e em *Conclusão*, ele descreve a prognose. O corpo principal do livro prescreve a cura, que envolve ambas as peregrinações interior e exterior (SCHNEIDER, 1995, p. 96, tradução nossa)³⁰.

Para Schneider (1995), as peregrinações, ou jornadas, de Thoreau são duas: uma circular e outra vertical. A primeira refere-se ao círculo cronológico de *Walden*, que se reflete no ciclo das estações; a segunda é vertical, pois, deve-se “mergulhar fundo” para procurar a verdade. (SCHNEIDER, 1995, p. 98-99). Como tentaremos demonstrar neste estudo, o ciclo das estações simboliza a restauração e o renascimento na natureza; enquanto a linha vertical simboliza o transcendente, o plano superior e o inferior, a linha divina.

Em um primeiro momento, pretende-se mostrar como Thoreau testemunha e descreve a corrupção em sua comunidade, ou seja, na esfera temporal, e, posteriormente, mostraremos quais os símbolos e imagens estão presentes em sua oposição a ela: entre eles estão, principalmente, as analogias com a natureza, os caminhos (ou a entrada e o deslocamento pela paisagem natural) – literais ou metafóricos, exteriores ou interiores; ou mesmo o termo “método” – que, embora científico, pode ser concebido também como um símbolo da busca pela ordem espiritual, ou pelo poder espiritual.

A sociedade (a esfera humana), desse modo, corresponderá a uma horizontalidade que, por sua vez, estará em oposição à natureza, esta corresponderá à verticalidade, ou seja, fará alusões à esfera espiritual. Pretende-se, pois, configurar as representações do espiritual em contraste com a dimensão temporal não apenas sob essa forma simbólica, mas também sob a forma das imagens construídas a partir de elementos ou imagens de paisagens naturais.

Antes de começarmos, há, no entanto, uma importante ressalva na teoria de Guénon (s/d): a linha vertical corresponde ao eterno e atemporal, ao “Raio Celeste”; o plano horizontal, ao contingente, histórico e mutável, àquilo que nos remete à experiência de sucessão no tempo, de movimento, ao qual pertencem a sociedade e também a natureza. Nesta dissertação, porém, interpretaremos a linha vertical como sendo representada pela natureza, pois é dessa forma que Thoreau constrói esse plano.

³⁰ “In ‘Economy’, Thoreau provides the diagnosis of the spiritual and economic disease besetting his neighbors, and in ‘Conclusion’ he describes the prognosis. The main body of the book prescribes the cure, which involves an inward and an outward pilgrimage”.

Para compreendermos o repúdio à sociedade expresso por Thoreau em “Economia” e ao longo de todo *Walden*, talvez fosse pertinente termos em mente as questões que apareceram anteriormente em nosso trabalho, a saber, aquelas primeiras noções do *likemindedness* de Voegelin (2002) e as explanações de Tocqueville (1988) sobre o regime da maioria, o estado de igualdade, o racionalismo cartesiano e a abolição da tradição, o conseqüente gosto pelas ideias gerais e generalizações em todos os níveis, sejam políticos, sejam religiosos ou filosóficos ou estéticos: a opinião pública que se ergue como uma espécie de “moral burguesa”, de senso comum.

A sugestão de Anderson (2006) de que as comunidades modernas se tornaram “horizontais e profundas”, depois da queda dos regimes monárquicos, será retomada em alguns pontos a partir de agora, pois identificaremos a horizontalidade à comunidade; e a profundidade e a altura, e por isso a verticalidade, à ordem espiritual. Esse é um dos primeiros símbolos que aparecerão nesta interpretação de *Walden*.

Como se disse na Introdução, o *likemindedness*, essa partilha do mesmo estado de espírito, a igualdade, sugere a horizontalidade, da mesma forma que a avaliação que Tocqueville (1988) faz da abolição da tradição e do fim da superioridade entre os homens. Em outras palavras, a verticalidade será identificada àquilo que não pertence à dimensão temporal – a sociedade e o estado.

Os simbolismos da profundidade e da altura irão aparecer, então, quando da oposição que o autor fizer ao estabelecer outra “realidade” acima ou abaixo daquela de sua comunidade. Isso se dá, em um primeiro plano, com seu afastamento da comunidade na intenção de ir morar sozinho na cabana à beira do lago Walden.

Como diz Lane (1960), esse é o movimento de saída da comunidade e entrada na natureza, que precede “Os lagos”. Começaremos, pois, partindo dos oito ensaios que precedem aquele, de modo a citar passagens que atestam a desordem na comunidade do autor. O que Thoreau apresenta nos dois primeiros ensaios que abrem *Walden* – “Economia” e “Onde e para que vivi” – é sua constatação de que essa comunidade a que ele pertence está corrompida.

O que se pretende, aqui, é listar passagens em que se possa atestar esse estado de corrupção presente na vila/na comunidade da qual faz parte o autor para, depois, demonstrar como ele concebe a “cura” ou a “ordem”, representada pela natureza. Essas últimas, por sua vez, caracterizar-se-ão por imagens e símbolos que, por um lado recusam os costumes sociais e, por outro, representam a busca dessa “cura”. Tais

imagens serão relacionadas com o poder espiritual que se mencionou nos primeiros capítulos deste trabalho.

Como vimos, o poder espiritual, no mundo moderno, é representado pela cabeça de Cristo, enquanto o poder temporal e a sociedade estão representadas pelo seu corpo. Isto ocorre de tal forma que o papa é o representante de Cristo na terra, conformando-se, assim, à autoridade espiritual, enquanto o rei é o representante do poder temporal. Tal representação implica um poder acima das sociedades históricas e temporais, ou seja, Cristo governa, por meio de seu representante, a partir de uma outra realidade invisível aos sentidos humanos.

O que se passa em *Walden*, argumentar-se-á, é que a recusa dos costumes e da autoridade temporal da sociedade faz Thoreau partir para uma busca – como já frisamos – de uma cura ou uma ordem, que se configura como uma peregrinação individual ou como uma jornada interior e exterior (PAUL, 1958; SCHNEIDER, 1995) tendo a natureza como pano de fundo. É dentro dessa jornada que as imagens, e símbolos serão concebidos.

Dentre tais imagens, muitas delas, por um lado, farão alusão a uma busca por uma realidade que transcende a temporal e histórica e que a redime (BUELL, 1995; HILDEBIDLE, 2007). Por outro lado, outras apenas indicarão uma renovação do indivíduo temporal e histórico. Em outras palavras, propõe-se que há uma espécie de poder espiritual latente em *Walden*, representado por certas imagens e símbolos referentes à natureza.

3.1.1 Dimensão temporal: a sociedade corrompida

Retornemos, pois, à dimensão temporal. Logo de início, o capítulo “Economia” nos apresenta certos traços de uma mentalidade comum – de uma opinião pública ou de uma igualdade intelectual e cultural, como diria Tocqueville (1988) – a respeito de questões como o trabalho e o acúmulo de bens materiais – desnecessários, argumentará Thoreau –, e a paixão por querer saber de tudo o que ele considera superficial.

Nesse capítulo de *Walden*, testemunharemos a confusão social, individual, econômica e espiritual da comunidade de Thoreau. O autor descreve o estado em que se encontram seus concidadãos e vizinhos e o que aparece em primeiro plano é a realidade do trabalho:

andei bastante por Concord, e, por todos os lugares, em lojas, escritórios e campos, os habitantes me pareceram cumprir penitência

de mil maneiras extraordinárias. [...]. Os doze trabalhos de Hércules foram ninharia em comparação com os feitos por meus vizinhos; pois eram apenas doze – e tiveram um fim; mas jamais pude ver um monstro capturado ou morto ou um trabalho terminado por esses homens. [...]. Vejo homens jovens, cidadãos de minha cidade, cujo infortúnio é ter herdado fazendas, casas, celeiros, gado e ferramentas de agricultura [...]. Quantas pobres almas imortais encontrei quase esmagadas e sufocadas sob suas cargas, arrastando-se pela estrada da vida, empurrando um celeiro de vinte e três metros por doze, seus estábulos de Áugias jamais limpos, e cem acres de terra, lavoura, ceifa, pasto e madeira! (THOREAU, 2021, p. 27-28)

Nessa passagem, testemunhamos os vizinhos do autor esmagados por suas posses e trabalhos que nunca tem um fim. O autor se utiliza de uma certa dose de sarcasmo ao comparar os trabalhos de Hércules ao de seus vizinhos que, segundo ele, tem muito mais trabalho do que o famoso personagem da mitologia.

Mais adiante, o autor se pergunta onde está a divindade do homem que vive esmagado pelo trabalho, que vive como escravo, como se fosse seu próprio feitor. Em outras palavras, os vizinhos do autor vivem vidas de “calado desespero” (THOREAU, 2021, p. 29).

Em sua conclusão sobre o estado em que vivem seus vizinhos, Thoreau afirma que,

por um aparente destino, comumente chamado de necessidade, são empregados, como diz um velho livro, guardando tesouros que traças e ferrugem corrompem e ladrões invadem para roubar. É a vida de um tolo, como descobrirão ao chegar no fim dela, se não antes. (THOREAU, 2021, p. 28)

Na passagem acima, Thoreau afirma que seus vizinhos estão ocupados a guardar tesouros inúteis, que se corrompem facilmente. Ademais segundo ele, estão também escravizados pelas falsas necessidades, entre elas, está o acúmulo de bens materiais: objetos de luxo, roupas, móveis (THOREAU, 2011, p. 36-39). Nessas condições, o homem acaba se tornando um meio: “e quando o agricultor se torna dono de sua casa, não vai ficar mais rico, e sim mais pobre, e é a casa que se torna dona dele” (THOREAU, 2011, p. 44).

Além disso, ainda testemunhamos o início de um sentimento de perda que acaba por percorrer todo o *Walden*. É por meio de alegorias que o autor discorre sobre esse estado: “há muito tempo atrás, perdi um cão de caça, um cavalo baio e uma rola e ainda continuo a procurá-los” (THOREAU, 2011, p. 29). Como relembra Cavell (1992, p. 90)

ao citar esse mesmo sentimento de perda: “estamos vivendo ‘o que não é vida’, buscando um caminho escuro para baixo”.

A preocupação com o contingente e mutável também domina as consciências dos vizinhos de Thoreau. Segundo ele, os habitantes da Nova Inglaterra vivem uma vida mesquinha, pois sua “visão não atravessa a superfície das coisas” (THOREAU, 2011, p. 101), o que nos sugere também um tipo de deficiência de sentidos, ou de cognição. Essa é a conclusão a que chega o autor depois de discorrer sobre como seus vizinhos são obcecados pelas novidades e notícias do mundo a volta deles.

Em uma passagem, Thoreau debocha de seus vizinhos: “depois de uma noite de sono, as novidades são tão indispensáveis quanto o café da manhã. [...] Alguns dão instruções para que os acordem de meia em meia hora” (THOREAU, 2011, p. 98).

Em outra passagem, afirma ele que se lermos os casos que aparecem no jornal apenas uma vez, nunca mais precisaremos ler outro:

se você conhece o princípio, para que vai se incomodar com uma infinidade de casos e explicações. Para um filósofo, [...] toda novidade é mexerico. [...]

E no entanto, não são poucos os que anseiam por tais mexericos. Outro dia, pelo que eu soube, houve um tal atropelo num dos escritórios para saber das últimas notícias que tinham chegado do estrangeiro que diversas vidraças do estabelecimento se quebraram por causa do empurra-empurra. [...] Que novidade coisa nenhuma! O mais importante é saber o que nunca envelhece (THOREAU, 2011, p. 99).

A crítica de Thoreau sobre a paixão de seus vizinhos pelas notícias do mundo, pelo supérfluo e, acima de tudo, contingente, também encontra exemplos no capítulo “A vila”, que trata do contraste entre comunidade e natureza, mais precisamente, da contingência das coisas do mundo e “do perder-se para encontrar-se”. A primeira refere-se ao modo de vida da comunidade do autor. O perder-se para encontrar-se – que será explorado mais adiante nesse capítulo de nosso estudo – refere-se ao duplo caminho físico e transcendental que o autor evoca ao percorrer a mata.

A fuga para a mata nasceu dos passeios que o autor fazia pela cidade para “ouvir um pouco dos mexericos que circulam incessantemente por lá” (THOREAU, 2011, p. 163). Thoreau descreve a situação com ar de deboche:

alguns têm um enorme apetite pela mercadoria número um, isto é, as notícias, e um sistema digestivo tão sólido que podem ficar eternamente sentados nas avenidas públicas sem se mexer, enquanto elas passam por eles chiando e sussurrando [...]. Quando eu perambulava pelo povoado, era raro deixar de ver uma fila de tais

figuras, sentadas numa escada tomando sol, com o corpo inclinado para frente e os olhos de quando em quando relanceando daqui para lá, numa expressão voluptuosa, ou encostadas em um galpão com as mãos nos bolsos, feito cariátides, [...].

Notei que os órgãos vitais do povoado eram a mercearia, o bar, o correio e o banco; [...] e as casas eram dispostas de maneira a aproveitar o máximo de humanidade, em ruas estreitas, uma em frente a outra, de tal forma que todo transeunte tinha que passar por aquele corredor polonês³¹ e cada homem, mulher ou criança podia lhe assentar uma lambada³² (THOREAU, 2011, p. 163-164).

Constata-se, pois, na passagem acima, uma cena pitoresca e cômica da vida social na comunidade de Thoreau: os vizinhos encostados no galpão feito cariátides, alguns com um sistema digestivo sólido para deglutir as notícias aos montes, o corredor polonês composto de homens, mulheres e crianças. Todos eles, indistintamente, preocupados apenas com as notícias e mexericos, ou seja, com o contingente, o mutável e o ordinário.

Ao seguir em suas críticas à sociedade no capítulo “Leitura”, – capítulo esse em que Thoreau discorre sobre a importância da leitura dos clássicos para a percepção humana – afirma o autor que sua comunidade não está preparada para o “espírito dos grandes livros”. A acusação de Thoreau se inicia com a constatação de que os hábitos de leitura de sua comunidade – quando os há – reduz-se à leitura de romances baratos ou da versão fácil da Bíblia:

mesquinha conveniência aprendem os homens a servir quando aprendem a ler para manter as contas em dia [...]. Os homens, na maioria, já se dão por satisfeitos em saber ler ou ouvir ler [...], condenados pelo resto da vida a vegetar e dissipar suas faculdades na dita *easy reading*³³. Existem aqueles que, como cormorões e avestruzes, conseguem digerir todo esse tipo de coisa, mesmo depois da mais lauta refeição com carnes e legumes. [...] Tudo isso³⁴ eles leem de olho arregalado e uma curiosidade viva e primitiva, com uma moela incansável, [...] como algum aluninho de quatro anos de idade com sua edição de dois tostões da Cinderela com capa dourada [...] (THOREAU, 2021, p. 108).

O resultado, afirma ele, “é o embotamento da vista, a estagnação da circulação vital, um amolecimento e uma perda geral de todas as faculdades intelectuais” (THOREAU, 2011, p. 108).

³¹ Do original: “to run the gauntlet”. (THOREAU, 2004, p. 241).

³² Do original: “get a lick at him”. (THOREAU, 2004, p. 241).

³³ Versão fácil da Bíblia.

³⁴ O autor debocha dos romances populares se referindo às peripécias amorosas de um “Zebulon and Sophronia”; e também a um “The Skip of the Tip-Toe-Hop”; a um “Tittle Tol-Tan” (THOREAU, 2004, p. 86).

O autor de *Walden* continua a acusar a mediocridade de seus concidadãos:

nessa cidade não existe o gosto pelos melhores livros [...]. Mesmo os homens que tiveram uma educação liberal, [...] pouca ou nenhuma familiaridade têm com os clássicos ingleses (THOREAU, 2011, p. 109).

Thoreau ainda afirma que os intelectuais de sua Concord só leem jornal, e, mesmo assim, só para praticarem o inglês (THOREAU, 2011, p. 109). Ele ainda se indaga sobre onde se possa encontrar alguém que tenha realmente lido os melhores livros. A resposta é que não se pode encontrá-los em lugar nenhum, portanto, é impossível conversar com algum deles. O nível de seus compatriotas se equipara ao de “pigmeus e bonecos”: “somos uma raça de chapins e em nossos voos intelectuais não subimos muito acima das colunas do jornal” (THOREAU, 2011, p. 110).

Thoreau culpa o excesso de trabalho de sua comunidade e a “fortuna ou a política” (THOREAU, 2011, p. 112) pela falta de espírito e intelecto:

pobres de nós, tendo de alimentar o gado e cuidar da loja [...]. Esta cidade gastou 17 mil dólares com um prédio da prefeitura [...], mas provavelmente nem em cem anos gastará tanto assim com o espírito vivo, a verdadeira carne a colocar dentro daquela casca (THOREAU, 2011, p. 111-2).

A paixão pelo contingente representada pela retórica da obsessão dos vizinhos pelas notícias do dia a dia e sua visão que “não atravessa a superfície das coisas” sugerem que os mesmos estão na dimensão temporal da realidade, aquela representada pelo plano ou pela linha horizontal. E semelhante interpretação pode ser reforçada se analisarmos a “visão que não atravessa a superfície das coisas”: se se puder aludir, uma vez mais, ao símbolo da cruz, percebe-se que apenas a linha vertical tem acesso ao ponto mais alto e ao mais baixo, enquanto a horizontal apenas toca a superfície. Isso implica o domínio da horizontalidade naquela sociedade.

Mais um aspecto da face corrupta da sociedade moderna é exposta pelo autor no capítulo “Sons”. O som da locomotiva atravessando as matas às margens do Walden é uma imagem do contraste entre a comunidade, representada pelo som da locomotiva, e os sons da natureza, que serão apresentados mais adiante neste capítulo, por meio de seus sons. Afirma Thoreau que, conforme a locomotiva passa, também passa “todo aquele mundo irrequieto, e os peixes no lago não sentem mais os ribombos” (THOREAU, 2011, p. 123).

Constate-se, pois, a desordem e a corrupção na sociedade em que vive o autor: segundo Buell (1995, p. 197) trata-se da humanidade decaída. Para Hildebidle (2007, 48-56) há, em *Walden*, dois estados de coisas: o elevado e o decaído. Há uma convergência entre as críticas dos dois estudiosos: a natureza como o Éden e a sociedade como povoada por seres decaídos. As implicações de tal afirmação serão mais adiante demonstradas; por enquanto o que se pretende é assentar as fundamentações para a nossa afirmação de que a sociedade é a dimensão do temporal, do contingente, do histórico e mutável, da corrupção. Ela é representada pela linha horizontal não apenas pela similaridade de vocabulário entre a teoria de Guénon (s/d) e o texto de Thoreau – as menções ao “temporal”, “mutável” – mas também em razão de uma oposição formada pelas análises que vem a seguir, que tratam de imagens sugerindo verticalidade.

3.1.2 Dimensão espiritual: a natureza como Éden

Afirma Buell (1995, p. 198) que *Walden* é marcado por um “antropocentrismo” em sua primeira parte anterior a “Os Lagos”, para ser, em seguida, em sua segunda metade posterior ao citado capítulo, marcado por um “ecocentrismo”. Tal interpretação vai de encontro à de Lane (1960) a respeito do movimento de entrada na natureza performado logo depois de “Economia”.

A partir dessas críticas, Thoreau começa a dizer o que realmente importa para o ser humano, o que é essencial e básico ao mesmo tempo, que ele mesmo pretende demonstrar, transformando sua própria vida em uma experiência simples na natureza.

Esse é o início do movimento de busca por uma outra ordem das coisas, logo após a recusa e rejeição dos modos da sociedade. “Onde e para que vivi”, como o próprio título já deixa claro, trata do lugar onde o Thoreau quis viver e em que essa escolha implica para seus propósitos. Esse capítulo inaugura, pois, o mito de entrada na natureza que se mencionou mais acima.

Pretende-se, aqui, elencar e analisar imagens que remontem à dimensão espiritual, essa, pois, localiza-se na natureza como o Éden ou paraíso terrestre. Circunscritos dentro dessa representação de Éden, como afirmam Buell (1995) Medeiros (2015), ou dentro dessa atmosfera pastoral (MARX, 2000) estão as imagens e símbolos por elas sugeridos.

Em primeiro lugar, em “Onde e para que vivi”, o autor nos conta sobre como procurou um lugar para construir sua casa: teria que ser um lugar bem afastado da cidade e cercado pela natureza (THOREAU, 2011, p. 87-89). Ele assim o fez.

Em 4 de julho de 1845, ele se mudou para uma cabana à beira do lago Walden (THOREAU, 2011, p. 90). A partir desse ponto, imagens de altura e profundidade começam a aparecer, justapostas àquelas do distanciamento do autor em relação a sua comunidade:

era uma cabana graciosa, não rebocada, própria para hospedar um deus viajante e por onde uma deusa poderia arrastar a cauda de seu vestido. Os ventos que sobrepassavam minha morada eram daqueles que variam a crista das montanhas, trazendo trechos de melodias, ou apenas a parte celestial, de uma música terrestre (THOREAU, 2011, p. 90)

E mais adiante:

onde eu vivia era remoto como muitas regiões vistas à noite pelos astrônomos. Costumamos imaginar lugares raros e maravilhosos em algum canto mais celestial e longínquo do sistema, para além da constelação da Cassiopeia [...]. Descobri que minha casa realmente tinha seu lugar nessa parte tão retirada, mas sempre nova e inviolada, do universo. Se valesse a pena se instalar naquelas paragens perto das Plêiades ou das Híades, de Aldebaran ou de Altair, realmente era lá que eu estava [...] (THOREAU, 2011, p. 93).

Como se pode atestar, afirma Thoreau – por meio de referências a deuses, deusas, constelações, “cristas das montanhas”, ou seja, alturas – que sua casa está situada nas paragens “novas e invioladas” – no original: *new and unprofaned part of the universe* (THOREAU, H. 2004, p. 179) – situadas acima da superfície da terra. Infere-se, então, a partir da localização de sua casa e dos adjetivos “nova e inviolada”, que o autor encontra uma correspondência entre o lugar “alto” em que construiu sua casa – um lugar que poderia ser habitado pelos deuses – e, ao utilizar-se de adjetivos “novo”, “inviolado”, contrasta-o com aquilo que a eles se opõe: o violado, corrompido, estragado. O adjetivo em língua inglesa *unprofaned* reforça o sentido religioso de coisa não profanada, ou seja, não despida de sua aura sagrada. Mais para o final da passagem acima citada, o autor ainda reforça a localização celestial de sua morada: ao afirmar que era realmente nas constelações que sua casa estava, Thoreau hesita e afirma que

[...] pelo menos [estava] a uma igual distância da vida que deixara para trás, tremeluzindo diminuto como um raio de luz, tão delgado como o delas [as constelações], para meu vizinho mais próximo, que

o veria [o lugar onde construiu a casa] apenas nas noites sem luar (THOREAU, 2011, p. 93).

Muitas das imagens relacionadas ao poder espiritual em *Walden* referem-se a alturas e profundidades que, por sua vez, sugerem símbolos, mais precisamente o da verticalidade. Essa última, como tentou-se defender no capítulo teórico mais acima, representa a dimensão espiritual e divina, o eterno, a essência.

Por outro lado, Paul (1958, p. 326) interpreta a casa de Thoreau como imagem e símbolo do “crescimento da consciência” (tradução nossa)³⁵, ou das profundezas e alturas da alma. Tal uso de analogias é constante e orgânico em *Walden*, pois, como afirma o estudioso, é dessa forma que Thoreau estabelece sua “jornada interior”. Por exemplo, para Paul (1958), a construção da lareira é o símbolo do “eu” ou da alma do autor, da mesma forma que o lago com sua “pureza” e “transparência” – o que se analisará mais para a frente – também o é (PAUL, 1958, p.328-38).

Sobre os fins que almeja, Thoreau assim escreve: “fui para a mata porque queria viver deliberadamente, enfrentar apenas os fatos essenciais da vida” (2011, p. 95). Essa afirmação sobre viver apenas o essencial vai levá-lo a refletir sobre a necessidade da simplicidade com a qual se deve viver. Em razão disso, Thoreau traz a imagem do sono e da manhã, dizendo que os homens não estão despertados para a vida. Trará também alguns simbolismos de profundidade e altura:

vamos nos assentar, trabalhar, calcar fundo os pés na lama e no pântano da opinião, do preconceito, da tradição, da ilusão, da aparência, [...] até alcançarmos um fundo firme com as pedras no lugar certo, que podemos chamar de realidade. [...] O tempo é apenas o rio em que vou pescando. A corrente rala desliza e vai embora, mas a eternidade permanece. Eu beberia mais ao fundo, pescaria no firmamento, [...]. Meu instinto diz que minha cabeça é um órgão para cavar, [...] e com ela eu cavaria meu caminho por essas colinas (2011, p. 102).

Vê-se que o autor articula a verticalidade, a altura e a profundidade, em torno de si, enquanto tenta se desprejar dos costumes e crenças da “comunidade dos iguais” a que pertence. Imagens como “calcar fundo os pés na lama”, “alcançar um fundo firme”, “beber mais ao fundo”, “pescar no firmamento”, “cabeça como órgão para cavar” conjugam profundidade e altura e constroem, dessa forma, o símbolo da verticalidade, e também daquilo que está abaixo e acima da superfície. Em outras palavras, daquilo que está na profundidade e na altura e é inalcançável aos sentidos e não pode ser visto ou

³⁵ Do original: “Thoreau built his hut, used it as symbol of the growing of consciousness [...]”.

tocado. Ou seja, pertence ao domínio do intangível, do espiritual e das dimensões da alma e da consciência que, como proposto por Paul (1958) é simbolizado por meio dos elementos naturais ou paisagens.

Em contraste a isso, sugerimos mais acima que a mentalidade da comunidade horizontal de iguais – juntamente a sua paixão pelo trabalho, pela acumulação, pelas novidades e pela superficialidade, pela efemeridade – é rejeitada pelo autor de *Walden*, que articula uma “realidade” vertical a ela, como pudemos ver nas menções da casa afastada e mais perto das constelações e também nas referências logo acima a respeito da verticalidade do firmamento e do fundo do rio, com as citações de “órgão para cavar”, em sua relação com uma realidade “mais real”, além da menção aos deuses e deusas.

A verticalidade – similarmente à linha vertical da cruz – é o símbolo da busca pela vida do espírito, por assim dizer, pela sua dimensão transcendental, ou, pelo menos, ela é o caminho pelo qual o indivíduo traça sua própria rota em direção a tal “realidade mais real”, identificada como aquilo que está ou mais abaixo ou mais acima da superfície.

A sociedade, podemos concluir, é a causa e a fonte da desordem e o autor de *Walden* entra na natureza com o intuito de procurar os métodos, ou caminhos, para que se possa ordená-la novamente, não necessariamente a sociedade, mas o próprio ser. “Leitura” inicia esse “exercício de ordenação”.

Afirma Thoreau que deixou em cima de sua escrivaninha um exemplar da *Ilíada*. Esse é o pretexto que ele encontra para falar dos “livros heróicos” que, para ele, mesmo em tradução para nossas línguas maternas, “sempre estarão numa língua morta para tempos degenerados”. O autor de *Walden* sugere que se leia os clássicos em sua língua original, pois “precisamos buscar laboriosamente o significado de cada palavra e verso, conjecturando [...] um sentido mais amplo do que permite o uso comum” (THOREAU, 2011, p. 104).

“Pois o que são os clássicos, senão o registro dos pensamentos mais nobres do homem?” (THOREAU, 2011, p.104). A pergunta de resposta retórica é: “são os únicos oráculos que não caducaram, e neles há respostas a mais moderna indagação que Delfos e Dodona jamais deram”. Tal resposta faz Thoreau refletir sobre o que é necessário para que se leia tais livros. Conclui-se facilmente que esse não é um empreendimento fácil e aberto a qualquer um: exige um “treino como de atleta”, uma “dedicação constante

quase da vida toda”, e “tampouco basta falar a língua daquela nação”, pois a língua escrita exige “experiência e amadurecimento” (THOREAU, 2011, p. 105).

Ele segue seu argumento – cuja conclusão é de que sua comunidade não está preparada para o espírito dos grandes livros, os clássicos – da seguinte forma: para o autor, a palavra escrita dos clássicos, “a linguagem seleta da literatura” é superior à palavra falada, da “linguagem oral fugidia” do orador que fala à multidão, tal como o “firmamento com suas estrelas está além das nuvens”. A linguagem literária dos clássicos se aproxima da ‘realidade’ e corresponde verdadeiramente àquilo que é parte da experiência empírica do ser humano. Além do mais, por esse motivo, são obras construídas com pura solidez e concretude, de uma beleza semelhante à própria manhã e que podem, metaforicamente, serem empilhadas e elevarem-se a alturas a que só elas chegam. O escritor dos clássicos, para Thoreau, “fala ao intelecto e ao coração da humanidade, a todos em qualquer época que podem *entendê-lo*” (THOREAU, 2011, p. 105-6).

A leitura dos clássicos tem seu papel na ordenação, ou na cura, pois, ao lê-los, ao mesmo tempo em que se evita a leitura de jornais, de romances baratos ou da versão fácil da Bíblia, em outras palavras, evita-se o contingente e aproxima-se de uma língua ‘verdadeira’, que expressa a realidade como ela é e que nos serve como um “oráculo”, além de nos servir, quando empilhados, como escada para as alturas. A menção ao “oráculo” explicita o caráter religioso desses textos: ao comparar o oráculo aos livros clássicos, o autor conjuga-os à eternidade. É de senso comum que o oráculo domina o conhecimento do futuro e dos enigmas a ele apresentados. Para Thoreau, os livros clássicos, além de dominarem o conhecimento do futuro, ainda detém o do passado e o do presente ao darem respostas às mais modernas das indagações. Recorde-se que esses livros foram escritos no passado, permanecem no nosso presente e, segundo Thoreau, como são comparáveis aos oráculos, também conhecem o futuro, em outras palavras, são eternos, não estão submetidos à passagem do tempo.

A outra analogia feita por Thoreau, a da pilha de livros que alcança os céus, também pode ser relacionada à verticalidade: juntamente à menção aos “céus”, à eternidade, ao oráculo, tem-se na leitura dos clássicos uma dimensão espiritual.

A partir de “Sons”, voltamos para o movimento de entrada na natureza. Nesse capítulo, a audição cumpre seu papel de deslocar a alma do autor para que ele fique sentado à sua porta ensolarada

desde o nascer do sol até o meio-dia, enlevado num devaneio, entre os pinheiros, as noqueiras e os sumagres, em serena solidão e quietude, enquanto as aves cantavam ao redor ou cruzavam a asa num voo silencioso, até que, com sol batendo em minha janela ou o ruído da carroça de algum viajante na estrada à distância, eu era lembrado do passar do tempo (THOREAU, 2011, p.113).

Os sons da natureza – às vezes não apenas eles, como veremos – fornecem a Thoreau os elementos da contemplação e da reflexão e, mais importante, estabelecem uma natureza de atmosfera pastoral, o que nos permite ver o duplo movimento literal e metafórico de jornada exterior e interior a que nos referimos anteriormente:

ao anoitecer, o mugido distante de alguma vaca no horizonte além das matas soava doce e melodioso, e no começo eu me confundia achando que eram vozes de certos menestréis que me haviam feito algumas serenatas [...].

Numa parte do verão, metodicamente às sete e meia da noite, depois de passar o trem vespertino, os noitibós entoavam suas vésperas durante meia hora, pousados numa tora junto à minha porta, ou no alto do espigão da casa. [...] e tão perto de mim que eu percebia não só o gorgolejar após cada nota.

[...], as corujas rasga-mortalha assumem a toada, como carpideiras entoando seu antigo ulular. [...] gosto de ouvir seus lamentos, os dolorosos resposos, trinados de uma ponta a outra da mata.

[...]

Eu também ouvia a uivante serenata do mocho-orelhudo [...] (THOREAU, 2011, p. 124-125).

Os sons das margens do lago ressoavam “com a trompa das rãs-touro, os robustos espíritos de antigos ébrios e foliões, ainda impertinentes, tentando cantar um cânone em suas águas estíguas” (THOREAU, 2011, p.126). Sobre outros sons que ele ouvia, podemos listar a locomotiva que passava pelas matas do Walden, os sinos distantes das cidades, as carroças:

às vezes, nos domingos, eu ouvia os sinos [...]. A uma certa distância, além das matas, esse som adquire uma certa vibração, como se as agulhas nos pinheiros do horizonte fossem as cordas de uma harpa tangida por ele. [...]. Nesse caso, vinha-me uma melodia que fora dedilhada pelo ar e se convertera em cada folha e em cada agulha da mata [...]. Não era uma simples repetição do que valia a pena repetir das badaladas do sino, mas, em parte, era a voz da própria mata; as mesmas notas e palavras triviais cantadas por uma ninfa dos bosques.[...]

Tarde da noite eu ouvia o rolar distante das carroças nas pontes [...], o ladrar de cães e, de novo, o mugido de alguma vaca desconsolada num curral distante (2011, p. 124-126).

A atmosfera pastoral insinua-se por meio dos sons que Thoreau ouvia quando em Walden: o mugido da vaca que soava doce e melodioso, a serenata do mocho-

orelhudo, as corujas e seus lamentos de carpideiras, o som do sino distante que se transfigurava ao roçar pelas agulhas dos pinheiros, e que parecia música de ninfas do bosque, o ladrar de cães e as carroças nas pontes. O adjetivo “pastoral” é usado aqui na intenção de reforçar a atmosfera de uma natureza acolhedora, de onde nem perigos nem ameaças parecem avultar-se ao fundo: o autor ouve apenas sons rurais e citadinos distantes, além de aves canoras.

Estabelece-se, pois, nessas passagens, a atmosfera pastoral em Walden, ou aquilo que Marx (2000, p.3) nomeou “pastoralismo transcendental”. Para ele, o sonho de construir uma comunidade utópica encantava as mentes europeias desde o século XIV:

o motivo dominante da imagem do bom pastor, figura capital do modo virgiliano de representação, era o de se retirar do mundo turbulento e começar uma nova vida em uma paisagem nova e fresca [...] (MARX, 2000, p. 3, tradução nossa)³⁶.

Não muito depois, afirma Marx (2000), tal utopia desvencilhou-se de sua atmosfera puramente literária e demonstrou-se também motivo dominante nos “vários esquemas” sociais e políticos para transformar a América numa espécie de Éden, em “um novo começo para a sociedade Ocidental” (MARX, 2000, p. 3).

Ainda de acordo com Marx (2000) – autor cuja linha de argumentação segue uma espécie de dualismo na história literária americana, representado pelos motivos ligados ao pastoralismo, Éden, campo, natureza vs. capitalismo, industrialismo, tecnologia, cidade – reforça-se o motivo do *fugere urbem* e do contraste natureza/civilização do seguinte modo: o autor cita a experiência do escritor Nathaniel Hawthorne (1804-64) ao meditar numa planície idílica e logo depois deparar-se com o som perturbador da locomotiva.

Para Marx (2000), a experiência de Hawthorne ilustra o que veio a ser o impulso pastoral:

[...] há o assobio da locomotiva – o longo grito, áspero acima de toda aspereza, que o espaço de uma milha não consegue harmonizar. Ela conta a história de homens e cidadãos ocupados da cidade, que vem passar um dia no campo, homens de negócios; [...] e não me admira o grito alarmante, já que ele traz o mundo barulhento para nossa sonífera paz. À medida que os pensamentos repousam novamente, depois da interrupção, encontramos-nos contemplando as folhas, e

³⁶ “The ruling motive of the good shepherd, leading figure of the classic, Virgilian mode, was to withdraw from the great world and begin a new life in a fresh, green landscape.”

comparando-as, à bela diversidade do verde [...] (HAWTHORNE *apud* MARX, p. 13-14, tradução nossa)³⁷.

A partir de sua casa à beira do Walden, Thoreau também pôde ouvir o resfolegar da locomotiva irrompendo pelas paragens naturais feito um “cavalo de fogo demoníaco”, como assim a denomina. Citando, mais uma vez, Marx (2000): a locomotiva, associada a fogo, barulho, ferro, fumaça, é o símbolo primeiro do poder industrial que “aparece nas matas de repente, destruindo a harmonia das planícies verdes” (CAMPBELL *apud* MARX, 2000, p. 27).

A consequência do resfolegar do trem, afirma o autor, “é a alienação no sentido profundo da palavra, ele torna inaudível os sons agradáveis da natureza, [...] alienando-nos da fonte imediata de valor e significado” (MARX, 2000, p. 18-29). Todo esse processo culminaria, segundo o autor, no fato de “a paisagem natural tornar-se o repositório de valor”. E muito mais do que isso, o mito americano de um novo começo talvez seja “uma variante de um mito primitivo descrito por Joseph Campbell: ‘a separação do mundo e a penetração em alguma fonte de poder, e o retorno’” (MARX, 2000, p. 229).

Os argumentos de Marx (2000) seguem a mesma trilha na análise do aparecimento da locomotiva nas matas do Walden: ela se torna a fonte da “desordem”, do distúrbio da paz idílica. O que nos traz de volta para nossa interpretação: os produtos da civilização como fonte de desordem e a natureza como o Éden revisitado.

Desse modo, associa-se a natureza ao plano espiritual não apenas em razão da simbologia da verticalidade que já apareceu, mas também em razão da associação que os estudiosos fazem da natureza de *Walden* com o pastoralismo virgiliano, ou com o Éden em última instância, pois os dois denotam, mais uma vez, a camada religiosa do texto de Thoreau e suas simbologias.

O capítulo “Solidão” apresenta tanto sua camada retórica – Thoreau respondendo a perguntas de seus concidadãos sobre se não se sentia sozinho e triste na mata – quanto sua camada mito-poética de entrada na natureza e exercício de ordem. É a elas a que nos referiremos.

³⁷ “[...] there is the whistle of the locomotive - the long shriek, harsh, above all other harshness, for the space of a mile cannot mollify it into harmony. It tells a story of busy men, citizens, from the hot street, who have come to spend a day in a country village, men of business; [...]; and no wonder that it gives such a startling shriek, since it brings the noisy world into the midst of our slumbrous peace. As thoughts repose again, after this interruption, we find ourselves gazing up at the leaves, and comparing their different aspect, the beautiful diversity of green...” (HAWTHORNE *apud* MARX, p. 13-14)

É assim que se configura a solidão na natureza:

não há como existir nenhuma negra melancolia para quem vive entre a natureza e tem serenidade de sentidos. Jamais existiu temporal algum que não fosse uma música eólica a ouvidos sadios e inocentes. [...] No meio de uma chuva mansa, tomado por esses pensamentos, de súbito senti uma companhia tão doce e benéfica na natureza, no próprio tamborilar das gotas de chuva, em cada som e em cada imagem ao redor da minha casa, uma amistosidade infinda e inexplicável. [...] Cada pequena agulha de pinheiro se expandia e se dilatava de simpatia e se fazia amiga (THOREAU, 2011, p. 131).

Mais uma vez, tem-se a natureza edênica e benéfica onde não há melancolia e onde as tempestades são “música eólica”. Não há solidão, pois a paisagem natural e todos os seus elementos se nos fazem companheiros amistosos.

Thoreau afirma que não gostaríamos de “viver perto de muita gente, nem da estação de trem, da agência do correio, do bar, da igreja” (THOREAU, 2011, p. 133), mas “perto da fonte eterna da nossa vida, de onde toda experiência diz que ela brota, como o salgueiro que fica perto d’água e lança suas raízes em sua direção”, lá é local “onde o sábio vai cavar seu porão” (THOREAU, 2011, p. 133).

Ao seguir seu argumento de que na natureza não se está sozinho, o mito de *Walden* ganha mais força. Afirma o autor:

tenho muita companhia em casa, principalmente de manhã, quando ninguém aparece. [...] Não estou mais sozinho que a mobelha no lago que ri tão alto, nem do que o próprio Walden. Que companhia tem aquele lago, digam-me? E, no entanto, em sua fossa abrigam-se anjos e não demônios. O sol é sozinho [...]. Deus é um só – já o demônio está longe de ser sozinho; tem imensa companhia; é legião. Não sou mais solitário o que um verbasco ou dente-de-leão no pasto [...] (THOREAU, 2011, p.136).

No fim dessa passagem, ele explica, com certo ar de deboche:

minha panacéia, em vez daqueles frasquinhos de charlatães com uma mistura tirada do Aqueronte e do Mar Morto, que saem daquelas carroças rasas e compridas, parecendo escunas de piratas, [...] é sorver um longo trago do ar puro da manhã. Não sou adorador de Hígéia, [...]; e sim de Hebe, a escansã de Júpiter, filha de Juno e da alface-silvestre (THOREAU, 2011, p. 137-138).

Sendo o Aqueronte um rio mitológico, não surpreende o ar sarcástico do autor, que prefere sorver o ar da manhã. Infere-se, pois, dessas passagens, que o autor está em companhia da natureza ao se justapor e comparar ao verbasco, ao dente-de-leão, à mobelha, à agulha do pinheiro que se expandia. O que se opõe nessas passagens é, mais

uma vez, a comunidade humana vs. a “comunidade” da natureza. Mais do que companheira amistosa, a natureza é panacéia.

No capítulo “O campo de feijão”, o autor relata sua experiência na tarefa de plantar feijão – informa-nos ele que já tem uma impressionante fileira de 12 quilômetros (THOREAU, 2011, p. 152). E ele se indaga: “mas por que cultivá-los? Só os céus sabem. [...] O que hei de aprender sobre o feijão e o feijão sobre mim?” (THOREAU, 2011, p. 152).

Cavell (1992) e Lane (1960) tratam desse capítulo de forma a relacioná-lo à narrativa bíblica e à imaginação cristã. Para o primeiro, “O campo de feijão” é uma paródia da voz dos profetas Jeremias e Ezequiel: para o autor, Thoreau parodia as sagradas escrituras em *Walden*, imprimindo em suas obras quatro características daqueles textos proféticos:

suas mudanças bruscas de temperamento, oscilando entre lamentação e esperança [...]; as confusões periódicas entre as identidades dos autores e a de Deus – estáticos com as palavras na boca e nem sempre capazes de lembrar como chegaram lá [os profetas]; suas atribuições em criar miséria e ansiedade (porque eles julgarão a “cidade cruel” e “exibirão todas as suas abominações”) – Ezequiel 22:2; a imensa repetitividade. Não se pode, eu creio, negar que *Walden* às vezes parece um enorme e maçante livro (CAVELL, 1992, p. 10-20).

Para o autor, em “O campo de feijão”, Thoreau usa o ato de plantar como uma metáfora para o de escrever, que se estrutura e se impõe retoricamente como uma parábola comparável à dos profetas. (CAVELL, 1992, p. 22-3). Lane (1960, p. 200), por sua vez, compara o capítulo à parábola do semeador, em Mateus 13: 4-9:

Certo homem saiu para semear. Enquanto semeava, uma parte das sementes caiu à beira do caminho e os pássaros vieram e as comeram. Outra parte caiu no meio de pedras, onde havia pouca terra. Essas sementes brotaram depressa, pois a terra não era funda, mas, quando o sol apareceu, elas secaram, pois não tinham raízes. Outra parte das sementes caiu no meio de espinhos, os quais cresceram e as sufocaram. Uma outra parte ainda caiu em terra boa e deu frutos, produzindo trinta, sessenta e até mesmo cem vezes mais do que tinha sido plantado (BÍBLIA SAGRADA, 2006, Mt. 13:4-9).

Embora não a mencione, Lane (1960) certamente tinha em mente uma passagem de “O campo de feijão” na qual Thoreau afirma ter ganho bastante experiência com sua safra atual e que pretendia, no verão seguinte, plantar “as sementes, da sinceridade, da verdade, da simplicidade, da fé, da inocência [...]” (THOREAU, 2011, p. 160). Ele ainda se indagava sobre os motivos de seus vizinhos não pararem de

cultivar sempre as mesmas coisas além de seus próprios feijões, batatas, pasto e pomar: “por que nos preocupamos tanto com nossas sementes de feijão e não nos preocupamos minimamente com uma nova geração de homens?” (THOREAU, 2011, p. 160).

Ao se comparar a parábola do sementeiro e a passagem acima de “O campo de feijão” nota-se, em um primeiro momento, que os dois narradores plantam sementes, o primeiro deles, joga as sementes, mas nem sempre encontra um bom solo. O segundo pergunta-se dos motivos pelos quais seus vizinhos não param de plantar as mesmas sementes de feijão, batatas, e não plantam, metaforicamente, fé, inocência, simplicidade... ou uma “nova geração de homens”. O autor de *Walden* explicita a sua parábola: plantar as sementes da virtude. Já o narrador bíblico não revela quais sejam essas sementes, apenas nos informa que poucas deram fruto, no entanto, produzindo muito mais do que se tinha plantado. Deduz-se, pois, que houve uma “boa colheita”.

Por outro lado, além das paródias da narrativa bíblica, Thoreau descreve a atmosfera pastoral e idílica da natureza ao redor e reflete sobre seus feijões:

eram feijões alegremente retornando a seu estado primitivo e silvestre que eu cultivava, e minha enxada lhes tocava os *ranz des vaches*³⁸. [...] Quando minha enxada batia contra as pedras, aquela música ressoava até a mata e o céu, e era um acompanhamento de meu trabalho que dava uma safra instantânea e imensurável. Não era mais feijão que eu carpia, e nem era eu que carpia [...] (THOREAU, 2011, p. 155).

Ele afirma que toda vez que se apoiava na sua enxada, visões e sons envolviam-lhe a mente. Essa experiência braçal, os atos de plantar, carpir, colher, debulhar, separar, vender e comer eram uma “experiência singular” (THOREAU, 2011, p. 157). Thoreau fala da “íntima familiaridade” que adquiriu com vários tipos de matos e, em tom jocoso, compara-se a Aquiles ao carpi-los:

mais de um robusto Heitor de penacho ondulante, sobranceando em quase dois palmos seus camaradas aglomerados ao redor, caiu sob minha arma e rolou no pó (THOREAU, 2011, p. 158).

Nas passagens seguintes, o autor confessa ter se dedicado à lavoura não exatamente para comer os feijões, mas, do mesmo modo como muitos outros o fariam, pelo bem das metáforas e para que lhe servissem como a um “criador de parábolas” (THOREAU, 2011, p. 158). Ao citar um antigo escritor latino, Thoreau defende que “a

³⁸ Segundo o dicionário Merriam-Webster, *ranz des vaches* é uma melodia cantada ou tocada por pastores ou camponeses suíços para tanger o gado. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ranz%20des%20vaches>. Acesso em 2021.

terra, especialmente quando fresca, tem um certo magnetismo que atrai o sal, o poder ou a virtude” (THOREAU, 2011, p. 158).

Algumas outras passagens ainda denunciam a aura sagrada e mítica com as quais o autor concebe a agricultura e a “arte” de plantar. Para ele, o agricultor moderno

faz suas oferendas não a Ceres e ao Jove terrestre, e sim ao infernal Plutão. Por avareza e egoísmo, e por um hábito degradante, [...] de olhar o solo como propriedade e principalmente como meio de adquirir propriedades, a paisagem é deformada, a agricultura é degradada junto conosco, e o agricultor leva a mais mesquinha das vidas (THOREAU, 2011, p. 161-162).

No parágrafo final do capítulo, Thoreau usa suas habilidades de “criador de parábolas” e diz que o sol reflete seus raios de forma igual para as lavouras e para as florestas, retomando o tom bíblico da parábola:

o verdadeiro lavrador deixará a ansiedade, como os esquilos que não se preocupam se a mata vai gerar castanhas este ano, e terminará seu trabalho de cada dia, abandonando qualquer pretensão sobre o produto de seus campos, e em seu espírito prestando a oferenda não só dos primeiros, mas também de seus últimos frutos (THOREAU, 2011, p. 162).

E também afirma que “o pão pode nem sempre nos alimentar; mas algo que sempre nos faz bem é [...] partilhar alguma alegria pura e heroica”. Ele finaliza “O campo de feijão” em tom lamurioso: “outrora agricultura foi uma arte sagrada. Mas nós a praticamos com desmazelo e com pressa pouco respeitosa” (THOREAU, 2011, p.163).

As referências a deuses e deusas da mitologia latina – Ceres, Jove, Plutão; as paródias de passagens bíblicas no uso e na construção de parábolas com menções ao campo semântico de “semente”, “terra”, “plantar”, “semear”, “colher”; a agricultura como arte sagrada; o *ranz-des-vaches* produzido pelo roçar da enxada na terra, a música que subia aos céus; a terra que atrai a virtude, o poder, o sal: todas essas alusões remontam à atmosfera sagrada em torno do ato de plantar e de se relacionar com a terra. O que nos faz concluir que, nesse capítulo, há, uma vez mais, a dimensão espiritual identificada com e na natureza. Para Cavell (1992, p. 22-25) o ato de plantar em *Walden* é uma metáfora do ato de escrever, mas escrever de modo semelhante aos escritos de um profeta, um Jeremias ou um Ezequiel. É curioso notar que Bremer (2009, p. 51; 67), ao descrever a comunidade americana, cita o hábito que os primeiros colonos tinham de manter diários com o objetivo de registrar seus progressos espirituais. Esses

diários eram “narrativas de conversão” e atestavam a dimensão espiritual do hábito da escrita, hábito esse que Thoreau manteve durante toda a vida.

*

“A cidade” trata, mais uma vez, do contraste entre comunidade e natureza. Mais precisamente, da contingência das coisas do mundo e “do perder-se para encontrar-se”, respectivamente. A primeira refere-se ao modo de vida da comunidade do autor. O ‘perder-se para encontrar-se’ refere-se ao duplo caminho físico e transcendental que o autor evoca ao percorrer a mata. Tal referência espelha a fala de Jesus em Mateus 16: 25-26: “quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas quem perder a sua vida por minha causa, encontrará a verdadeira vida” (BÍBLIA SAGRADA, 2006, Mt, 16: 25-26).

A fuga para a mata nasceu dos passeios que o autor fazia pela cidade para “ouvir um pouco dos mexericos que circulam incessantemente por lá” (THOREAU, 2011, p. 163). O autor confessa que, em razão desses muitos perigos que a vila lhe oferecia, ele “sumia de repente e de forma descontrolada”, “nunca hesitando diante de um buraco na cerca”³⁹ e embrenhando-se na mata, abandonado a si mesmo:

quando eu ficava até mais tarde na cidade, era muito agradável me lançar dentro da noite, principalmente se fosse uma noite escura e tempestuosa e zarpar [...] para meu sólido e pequeno porto na mata, tendo calafetado tudo por fora e me recolhido sob o convés com uma alegre tripulação de pensamentos, deixando apenas meu homem externo ao leme ou até amarrando o leme quando o navegar avançava a contento (THOREAU, 2011, p. 165).

Aqui ele começa o movimento de perder-se na mata escura, de onde o autor afirma estar “abandonado a si mesmo” e “sentindo com os pés o caminho que os olhos não podiam enxergar” (THOREAU, 2011, p. 165). Nesse caso, a perda das trilhas que se lhe eram conhecidas se configura como um símbolo da caminhada por caminhos até então desconhecidos de sua própria interioridade:

perder-se na mata é uma experiência não só surpreendente e memorável como também valiosa. [...] É só quando nos perdemos totalmente ou damos uma volta ao contrário – pois basta dar uma volta num homem de olhos fechados para que ele se perca neste mundo – é que apreciamos a imensidão e a estranheza da natureza. Todo homem precisa reaprender os pontos cardeais a cada vez que desperta, seja do sono ou de alguma abstração. Só quando nos perdemos, ou em outras palavras, só quando perdemos o mundo, é que começamos a nos

³⁹ Do original: “Sometimes I bolted suddenly. [...], and never hesitated at a gap in a fence”. (THOREAU, 2004, p. 242). É digno de nota o verbo usado por Thoreau, *to bolt* que, segundo o dicionário Oxford, refere-se aos cavalos ou outros animais e significa: fugir de repente e de forma descontrolada.

encontrar, entendemos onde estamos, [...] (THOREAU, 2011, p. 166-167).

A caminhada pela natureza selvagem e sua identificação com o perder-se para encontrar-se é mais uma imagem do espelhamento ou paródia que o autor faz do texto bíblico: na passagem acima, de Mateus 16: 24-25, Jesus refere-se ao perder-se a vida no mundo, ou seja, abandonar-se a si mesmo e ao mundo, “tomar a sua cruz” e segui-lo [Jesus], pois, assim o fazendo, encontrar-se-á a verdadeira vida. Conclui-se, pois, que a vida neste mundo não é a vida verdadeira.

O espelhamento no texto de Thoreau se dá pelo movimento do perder-se na mata para reencontrar-se a si mesmo, para reencontrar seus pontos cardeais, ou seja, encontrar uma direção, um sentido para a vida, a natureza como um meio ou método, fornecê-lo-á. A inversão do texto de Thoreau em relação à fala de Jesus jaz no fato de que, para o segundo, a verdadeira vida encontra-se no ato de segui-lo, o que implica em perder-se não apenas ao mundo, mas a si mesmo. Em Thoreau, é necessário abandonar o mundo – no caso do autor, simbolizado pela cidade – e perder-se na mata selvagem e desconhecida para, nesse movimento, encontrar-se a si mesmo. Desta forma, pode-se concluir que, para Thoreau, a natureza toma o lugar de Jesus como o elemento central – o meio, o método – do qual parte todo o sentido da “verdadeira vida”. Há, nos dois casos, a pressuposição de que a vida que se vive neste mundo não é a vida verdadeira e de que há uma outra vida em algum outro lugar, ou tempo.

O se pretendeu argumentar nessa passagem de *Walden* foi, uma vez mais, a dimensão espiritual da natureza e isto se dá no espelhamento ou paródia que Thoreau faz da narrativa bíblica e da voz de Jesus. Recorde-se, pois, que o próprio Cavell (1992, p. 11; 29; 37-42), ironicamente, chama o autor de “profeta”, “santo”, “herói”.

Em “Os lagos”, o centro físico e espiritual de *Walden*, de acordo com Marx (2000, p. 246), Thoreau traça seu distanciamento da comunidade da seguinte forma: ele, quando se cansa dos mexericos e do convívio humano, “vagueava mais a oeste” do que normalmente ficava, indo a “bosques frescos e novos pastos” (THOREAU, 2011, p. 169). A justificativa para essa fuga está a algumas linhas abaixo: Thoreau diz que só quem conhece o sabor dos mirtilos é o menino que tange o gado ou a perdiz:

a essência e a ambrosia da fruta se perdem com o veludo da casca, que sofre atrito e desaparece durante o transporte até o mercado, [...]. (THOREAU, 2011, p. 169).

Tendo-nos alertado sobre isso, Thoreau confessa que, depois de ter carpido o dia inteiro ou depois de ter fugido da cidade e de seus habitantes, ele gostava de pescar no lago até tarde da noite. Esse é o motivo que o conduz a estabelecer o lago como um “centro místico”, e mesmo como um *axis mundi*, como sugere Marx (2000, p. 126). Lyon (1967, p. 289) e Poetzsch (2008), por sua vez, interpretaram o lago como um símbolo do batismo e do renascimento e como símbolo autobiográfico, respectivamente.

A citação abaixo conjuga algumas das imagens sugerindo verticalidade: o comunicar-se com “peixes noturnos que tinham sua morada a 12 metros do fundo”, o pescar no lago e no firmamento simultaneamente:

eu [...] passava os meados da noite pescando num barco ao luar, ao som da serenata de raposas e corujas, [...]. Ancorado em doze metros d'água, e a cem ou cento e cinquenta metros da margem, às vezes cercado por milhares de pequenas percas e peixinhos prateados que ondeavam a superfície com suas caudas ao luar, e me comunicando por um longo fio de linha com misteriosos peixes noturnos que tinham sua morada a doze metros do fundo, [...] vez por outra, sentindo uma leve vibração percorrendo o fio, que indicava alguma vida a zanzar ao redor de sua ponta, com propósito incerto, moroso, vacilante, [...]. Finalmente, devagar, [...] eu erguia um peixe-gato guinchando e se contorcendo no ar. Era muito esquisito, principalmente nas noites escuras, quando os pensamentos vagueavam por grandiosos temas cosmogônicos em outras esferas, sentir esse leve tranco que vinha interromper os sonhos e ligar a pessoa de volta à natureza. Era como se, no próximo lance, eu pudesse atirar a linha para o alto, ao ar, tal como atirava para baixo naquele elemento não muito mais denso. Eu pescava dois peixes, por assim dizer, com um anzol só (THOREAU, 2011, p. 170-171).

Os adjetivos que frequentemente aparecem quando o autor descreve o lago Walden são “puro”, “transparente”, “profundo”. Segue-se, então, uma longa descrição física do lago e suas margens, da qual não nos ocuparemos exaustivamente, optando, pois, pela camada simbólica sugerida pelos adjetivos acima citados.

O lago Walden está entre terra e céu e partilha da cor de ambos. Ele apresenta uma miríade de cores de acordo com a posição do observador, podendo mesmo ser mais azul que o próprio céu (THOREAU, 2011, p. 172). No entanto, segundo Thoreau, sua água é transparente e cristalina e se pode facilmente enxergar seu fundo a doze metros de profundidade (THOREAU, 2011, p. 173). Além disso, “no verão, o Walden nunca se aquece como a maioria das águas que ficam expostas ao sol, por causa de sua profundidade” (THOREAU, 2011, p. 178).

Essa imagem de profundidade e altura, céu e terra, de *axis mundi* e verticalidade, aparecerá novamente algumas páginas depois:

um lago revela o espírito que está no ar. É [...] um intermediário entre céu e terra. Na terra, apenas o capim e as árvores ondulam, mas a água é, ela mesma, encrespada pelo vento. Pelos riscos ou flocos de luz vejo por onde percorre a brisa. [...]. Algum dia, quem sabe, olharemos do alto a superfície do ar e veremos por onde percorre um espírito ainda mais sutil (THOREAU, 2011, p. 183).

Em alguns parágrafos depois, Thoreau justapõe a profundidade do lago com o símbolo do olho: “o lago é o traço mais belo e expressivo da paisagem. É o olho da terra; fitando dentro dele, o observador mede a profundidade de sua própria natureza” (THOREAU, 2011, p. 181).

O autor afirma não conhecer um lago mais puro e translúcido como a água de uma nascente, o lago Walden talvez

já existisse naquela manhã primaveril quando Adão e Eva foram expulsos do paraíso, e já então se dissolvesse numa branda chuva de primavera, com neblina e vento azul, e se cobrisse de miríades de patos e gansos, que nunca tinham ouvido falar da queda. [...] já então [...] havia purificado suas águas, matizando-as com a cor que agora usam e obtendo uma patente dos céus para ser o único lago Walden do mundo [...] (THOREAU, 2011, p. 175).

Ainda sobre a pureza do lago: “a água parece vidro derretido esfriado, [...] e os poucos ciscos nela são puros e belos como imperfeições no vidro. [...] Do alto de uma colina dá para ver peixes saltando por quase todas as partes” (THOREAU, 2011, p. 181). Mas adiante, o Walden é a “gota de Deus”, que proporciona uma “visão serena e pura” a quem o contempla (THOREAU, 2011, p. 187). É “eternamente jovem”, após todas as “suas ondulações, ele não adquiriu nenhuma ruga permanente” (THOREAU, 2011, p. 186).

O Walden ainda é um “espelho da floresta”:

talvez não exista na face da terra nada tão límpido, tão puro e ao mesmo tempo tão vasto quanto o lago. Água celeste. [...] É um espelho que a pedra não quebra, cujo mercúrio nunca se gasta, [...], espelho de onde some toda impureza (THOREAU, 2011, p. 183).

O autor ainda fala sobre a superfície das águas, que como já vimos, funciona como espelho que reflete o céu e o fundo do lago:

é uma ocupação tranquilizadora, num daqueles belos dias de outono quando é possível apreciar todo o calor do sol em sua plenitude, senta num toco de árvore a uma altura como esta, olhando o lago de cima e

estudar os círculos ondeantes que se inscrevem incessantemente em sua superfície, [...]. Não há qualquer perturbação nesta vasta superfície que não seja de imediato suavemente afastada e apaziguada, pois, [...] os círculos trêmulos procuram a borda [...]. Não há o salto de um peixe ou o cair de um inseto no lago que não logo anunciado em ondulações curvas, [...] como se fosse o jorro constante de sua fonte, a delicada pulsação de sua vida (THOREAU, 2011, p. 182).

Ainda sobre a superfície do lago: o autor conta-nos de um dia em que nela remava. Segundo ele, “naquela água transparente, aparentemente sem fundo, refletindo as nuvens, eu me sentia flutuar no ar como um balão” (THOREAU, 2011, p. 184).



Thoreau confessa que, quando jovem, “passava muitas horas flutuando em sua superfície ao sabor do zéfiro, depois de remar até o centro dele, [...], perdido em devaneios, até ser despertado pelo barco tocando a areia [...]” (THOREAU, 2011, p. 185).

Em “Os Lagos”, encontra-se, novamente, os símbolos e imagens de verticalidade: o lago Walden reflete o céu e, através de sua transparência, pode-se ver seu fundo. O que se forma nessas passagens, é uma espécie de linha vertical ligando a profundidade da terra à superfície-espelho do céu, ou então, os atos de atirar a linha e se comunicar com “misteriosos peixes a doze metros de profundidade”, para, depois, atirá-la ao alto e “pescar dois peixes com um anzol só”: um centro onde se conectam terra e céu, o *axis mundi*⁴⁰.

O lago ainda pode ser o olho da terra, a partir do qual poderíamos medir nossa própria profundidade. Em outras palavras, o olho, da mesma forma que o lago, reflete imagens em sua parte posterior, ou “fundo”: dessa forma, o olho humano que fita o “olho da terra”, o lago, pode enxergar, como reflexo, a sua própria profundidade. Forma-se, assim, uma correspondência entre o elemento natural e o humano, que é a interioridade do ser, que se configura também como uma profundidade, ou profundeza, e da qual se pode ter conhecimento ao fitar-se o lago Walden.

⁴⁰ De acordo com René Guénon (1995, p. 46, em tradução nossa): “o centro é, acima de tudo, a origem, o ponto de partida de todas as coisas; é o ponto principal, sem forma e dimensões, por isso indivisível. E assim, a única imagem que pode ser dada à Unidade primordial. A partir dele, por meio de sua irradiação, todas as coisas são produzidas [...].

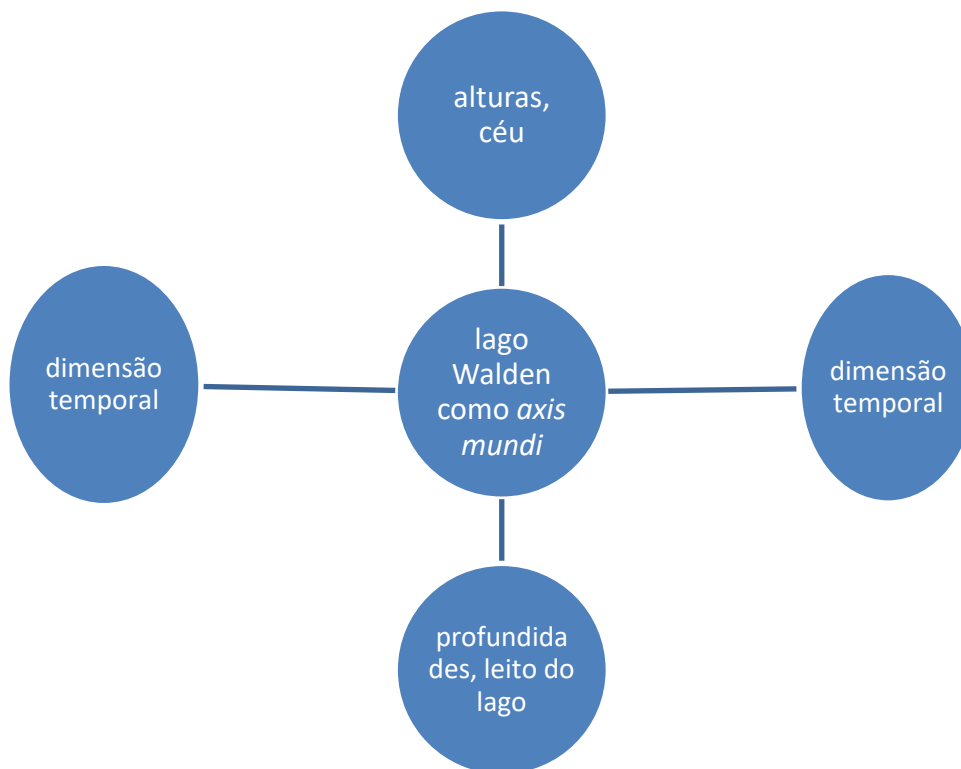
Simbolicamente, o ponto central é o Princípio, é o Ser puro; e o espaço que ele preenche pela sua irradiação e que apenas existe em razão dela (o *fiat lux* do Gênesis), sem a qual esse espaço seria apenas a ‘privação’ e o nada, é o mundo no vasto sentido da palavra, a totalidade de todos os seres e estados da existência que constituem a manifestação universal.”

Imagens: 1.  2. 

(Fonte: GUÉNON, R. *Fundamental symbols, the universal language of the sacred science*. Transl. Alvin Moore. Cambridge: Quinta Essentia, 1995, p. 46).

Na figura 3, representa-se o lago Walden como o *axis mundi*:

Figura 3 – representação espacial do lago Walden como *axis mundi*



Fonte: elaborado pela autora desta dissertação

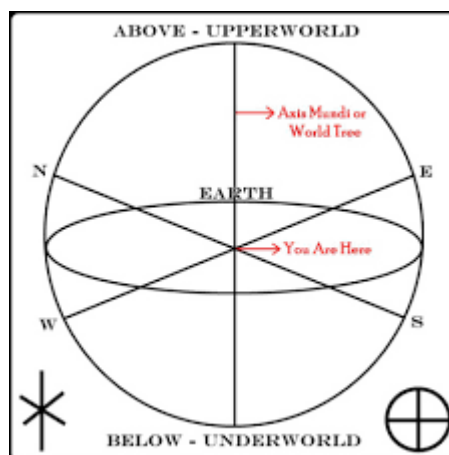
Nas figuras 4 e 5, temos o *axis mundi* em duas representações: a primeira como “árvore do mundo”, “eixo do mundo”, ou seja, a linha vertical da cruz. Na tradição nórdica, o *axis mundi* é representado pela Yggdrasil: o plano imediatamente abaixo dos galhos é Asgard, o reino superior; abaixo dele, localiza-se Middgard, o nosso mundo; as raízes representam o submundo ou o reino inferior. Já na 5, tem-se a cruz de três dimensões, sendo uma delas a linha vertical, e as outras duas o plano horizontal (NSWE).

Figura 4 – Yggdrasil, representação da árvore do mundo na tradição nórdica.



Fonte: <https://ograndejardim.com/2015/11/04/axis-mundi-o-grande-eixo-entre-as-dimensoes/>

Figura 5 – a cruz de três dimensões, o eixo vertical representa o *axis mundi*.



Fonte: <http://numerocinqmagazine.com/2014/08/08/high-culture-poetic-imagination-and-the-submerged-center-essay-paul-pines/axis-mundi-lds-anarchy/>

Mas não apenas o *axis mundi*. A insistência de Thoreau de que a água do lago era pura, límpida, transparente, sugere que o lago, como centro, permite que, por meio de sua transparência, o olho humano veja aquilo que está do outro lado, como uma espécie de “véu desvelado”, um símbolo muito antigo articulado com o intuito de representar as questões metafísicas.

Sobre isso, afirma Burke (1966, p. 5, *apud* Meese, 1975, p. 2-3) a transcendência é

uma operação puramente simbólica que envolve ‘a construção de uma *ponte terminística* [simbólica] por onde um reino é *transcendido* ao

ser visto *em termos de* um reino além dele mesmo'. [...] a transcendência envolve processos dialéticos pelos quais algo AQUI é interpretado em termos de algo LÁ, algo *além* de si. No exemplo mais simples, algo no mundo natural é visto em termos de sua correspondente essência no mundo espiritual' (BURKE *apud* MEESE, 1975, p. 2-3, itálicos e caixa-alta do autor original, tradução nossa)⁴¹.

Como afirma o autor acima citado, as analogias e símbolos articulam-se de modo a, a partir de uma realidade visível, concreta, aludir a ou tornar-nos conscientes de uma realidade ou uma ordem acima, ou abaixo – ou não visível – da ordem das coisas físicas. É desse modo que o já citado Paul (1958) constrói toda sua argumentação: as imagens da natureza como símbolo ou analogia para a realidade invisível da alma ou do espírito ou da interioridade. No entanto, aqui neste estudo, optar-se-á por deixar em aberto as questões ligadas à dualidade transcendência-imanência, ou seja, a verticalidade e outros símbolos ou podem aludir a uma realidade metafísica – como é o caso de nossa interpretação – ou a uma interioridade, uma subjetividade desprovidas de transcendência.

Em “O lago no inverno”, Thoreau retoma os motivos do lago. Um deles é, novamente, sua profundidade. Ele a mede:

Medi-o [o lago] facilmente com uma linha de pescar bacalhau e uma pedra pesando cerca de setenta gramas. [...]. A maior profundidade media exatamente 31,08 metros⁴²; aos quais poder-se-iam acrescentar 1,52 metros que ele subiu desde então, [...]. É uma profundidade notável para uma área tão pequena, mesmo assim, a imaginação não lhe retiraria um único centímetro. E se todos os lagos fossem rasos? Isso não afetaria os espíritos dos homens? Sinto-me grato de que este lago tenha sido feito puro e profundo como um símbolo (THOREAU, 2011, p. 272-273).

As observações do autor não terminam por aqui, ele acaba por descobrir que

tendo notado que o número indicando a maior profundidade ficava aparentemente no centro do mapa, tracei uma reta no sentido do comprimento do mapa e depois no sentido da largura e descobri, para a minha surpresa, que a linha de maior comprimento intersectava a de maior largura *exatamente* no ponto de maior profundidade (THOREAU, 2011, p. 275, itálicos originais).

⁴¹ “[...] transcendence as a purely symbolic operation which involves ‘the building of a *terministic* [symbolic] *bridge* whereby one realm is *transcended* by being viewed *in terms of* a realm beyond it’. [...] transcendence involves dialectical processes whereby something HERE is interpreted *in terms of* something THERE, something *beyond* itself. In the simplest of examples, something in the natural world is viewed in terms of its corresponding essence in the spiritual world”.

⁴² A unidade original é em pés: “one hundred and two feet” (THOREAU, 2004, p. 330).

O centro do lago, então, é o ponto mais profundo e sua profundidade é obrigatória e análoga, sugere o autor, aos espíritos dos homens. As passagens seguintes nos fornecem elementos da simbologia de Thoreau, ou seja, da forma como ele deriva símbolos a partir de suas observações da natureza, configurando, assim, por analogia, seu “método de conhecimento”:

o que observei com relação ao lago é igualmente verdadeiro em relação à ética. [...]. Essa regra de dois diâmetros não só nos guia com relação ao sol no sistema e ao coração do homem, penetrando em suas baías e enseadas, e o ponto de intersecção entre elas será a altitude e a profundidade de seu caráter. Talvez baste apenas sabermos como se inclinam suas margens e terrenos ou circunstâncias adjacentes para inferirmos sua profundidade e seu fundo oculto. E se ele estiver cercado de circunstâncias montanhosas, numa margem como a de Aquiles, cujos picos projetam sombras e se refletem em seu seio, elas não de sugerir uma profundidade correspondente dentro dele (THOREAU, 2011, p. 276-77).

Sobre isso, afirmam Lynch; Reynolds (1979) que

para Emerson, Thoreau e Whitman, o ato de percepção intuitiva [a fundação de analogias e símbolos tendo por fonte os movimentos da natureza] resultou em uma união mística entre o mundo material, que inclui o “eu” finito, e o mundo ideal infinito; entre, nos termos de Emerson, o NÃO-EU e o EU, NATUREZA e ALMA. (LYNCH; REYNOLDS, 1979, p. 148, caixa-alta dos autores, tradução nossa)⁴³.

Os autores, mais ao final de seu artigo, enfatizarão que, para Thoreau, a “realidade física era um meio com destino a um fim”, e que, “ele [Thoreau] insistiu na subordinação de fatos naturais aos espirituais e, particularmente, na do Corpo à Alma” (LYNCH; REYNOLDS, 1979, p. 150, tradução nossa)⁴⁴.

Estudiosos como Buell (1995), Hildebidle (2007) discutem “Os Lagos” e “O lago no inverno” tendo por linha argumentativa a dupla natureza do texto: as descrições físicas do lago, que abundam *Walden*, e a camada simbólica que delas emerge. Para eles, esse processo de formação dos símbolos em Thoreau atua de modo a estruturar dois planos paralelos e complementares: um deles é o próprio plano simbólico; o outro é o plano da ciência quantitativa – a história natural, a limnologia, a cristalografia. Para Buell (1995), esses dois planos convergem-se: por um lado, os fenômenos naturais têm, para Thoreau, um significado material; por outro, um significado espiritual.

⁴³ “For Emerson, Thoreau and Whitman, the act of intuitive perception resulted in a mystical spiritual union between the material world, which included the finite self, and the infinite ideal world; between, in Emerson’s terms, the NOT-ME and the ME, NATURE and SOUL.”

⁴⁴ “Physical reality for Thoreau was a means to an end [...]; he insisted upon the subordination of natural facts to spiritual facts, and, particularly of Body to Soul.”

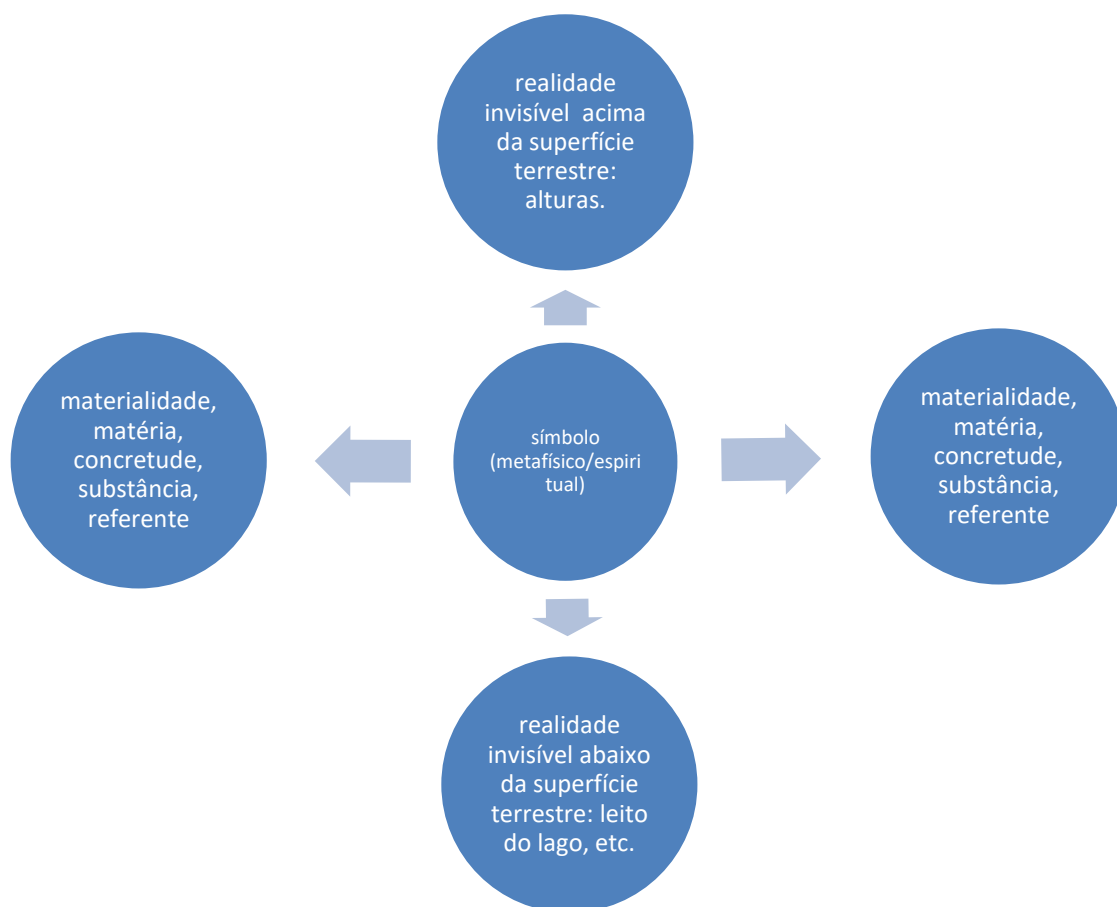
Uma vez que a humanidade tenha decaído do estado de pureza no Éden, é necessário que a restauração espiritual esteja atada à contemplação e apreciação da natureza (BUELL, 1995, p. 117). Isso significa, para Buell (1995) sujeitar a paisagem natural à interpretação simbólica: as medições de circunferência, largura, e comprimento do lago sujeitas à interpretação de matiz moral imprimida por Thoreau quando afirma que o que observou com relação ao lago é verdadeiro em relação à ética (THOREAU, 2011, p. 276-7). A mesma passagem fez Buell afirmar que

há um significado moral das interseções das linhas de maior profundidade, altura e comprimento do lago Walden. [...] Correspondências metafísicas: um significado moral das dimensões do lago (BUELL, 1995, p. 201-3, tradução nossa).

Já para Hildebidle (2007), essa mesma convergência ganha outras nuances, embora as camadas material e espiritual ainda sejam paralelas: a ciência quantitativa como o suporte sobre o qual o significado espiritual, por meio do símbolo, toma forma. O autor ainda afirma que Thoreau, ao usar os métodos da ciência quantitativa – coleta e categorização de dados, medições, observação – tinha por escopo ensinar à humanidade a quantidade de ciência necessária para então mover-se para além de si e, eventualmente, encontrar um estado superior de consciência (HILDEBIDLE, 2007, p. 440).

Para Thoreau, continua Hildebidle (2007), a ciência configurar-se-ia como um veículo para “se aproximar do místico e do mítico” (HILDEBIDLE, 2007, p. 48). O que nos interessa, pois, é a afirmação desse estudioso ao concluir sua tese de convergência ou paralelismo das camadas material e espiritual/metafísica: Thoreau “escreveu a história natural do Éden” (HILDEBIDLE, 2007, p. 50-5), e como o Éden, nesse Walden mítico não há o desenrolar histórico, a passagem do tempo, apenas a eternidade. *Walden* seria, dessa forma, a biografia de um santo, que a teria escrito para ensinar e comunicar a santidade aos “decaídos” (HILDEBIDLE, 2007, p. 65-9) que habitam a dimensão temporal.

Desse modo, apropriando-nos das reflexões teóricas desses críticos, podemos traçar, de forma puramente imaginativa, acidental e ilustrativa, um esboço esquemático do processo de formação dos símbolos que sugerem o espiritual e o metafísico nos capítulos acima citados de *Walden*. Na figura 6, a natureza, como realidade empírica, fornece os elementos para a sua transmutação em símbolos transcendentais, representados em *Walden* por meio de imagens de profundidades e alturas.

Figura 6 – a formação de símbolos em *Walden*.

Fonte: elaborado pela autora desta dissertação

Os motivos inerentes à “natureza sagrada” de *Walden*, que, aqui, é interpretada como uma espécie de poder e dimensão espiritual, são a pureza, a profundidade e a transparência do lago, além de ele ser “água celeste”, “gota de Deus”; “espelho no qual some toda impureza” (THOREAU, 2011, p.183), “intermediário entre céu e terra”; a afirmação de Thoreau de que o lago Walden “existe desde aquela manhã primaveril quando Adão e Eva foram expulsos” (THOREAU, 2011, p. 175); o eterno em contraste com o contingente; a natureza em suas representações do Éden; assim como também sua identificação com um *axis mundi* – e suas respectivas imagens de verticalidade (águas que refletem nuvens, céu, sol, floresta, profundidade/fundo do lago, seu centro como o local onde se interceptam largura, comprimento e profundidade, a comunicação com peixes noturnos muito abaixo da superfície, o flutuar nas águas do lago como se fosse nas nuvens) que tentamos explorar mais acima.

Adicione-se aos motivos de verticalidade o fato de Thoreau descrever a cabana que construiu e localizá-la no alto, junto às constelações, onde arremetem-se ventos das cristas das montanhas e por onde deusas podem arrastar as caudas de seus vestidos (THOREAU, 2011, p. 91-93). A casa poderia nem mesmo estar realmente nas constelações, como corrige o autor. Porém, para seu vizinho distante, as luzes de sua casa tremeluzeriam do mesmo modo que elas (THOREAU, 2011, p. 93).

*

Em “Baker Farm” continuamos, juntamente ao autor, a adentrar a natureza cada vez mais, e é lá que vai se desenvolvendo a aura – se não espiritual, pelo menos aludindo a ela – dos caminhos que o autor segue.

Ele conta ao leitor que ia até a mata de pinheiros onde “os druidas deixariam seus carvalhos para vir fazer seus rituais nesses bosques”; ou, então, até a mata de cedros onde “as árvores cobertas de bagas esbranquiçadas, espiralando-se umas nas outras, poderiam ornar a frente do Valhala” (THOREAU, 2011, p. 194).

Tais lugares “fazem o observador esquecer o lar, e ele fica maravilhado e tentado por outros frutos proibidos sem nome, formosos demais para o gosto dos mortais” (THOREAU, 2011, p. 194). Afirma o autor que prefere, em vez de visitar os eruditos, visitar certas árvores como a bétula negra, a bétula amarela, a faia, a tília, o carpino, “algum mastro mais alto de pinheiro, de cedro rosa”, o abeto, “no meio de algum pasto remoto, nos recessos de algum bosque ou pântano, ou no alto de alguma colina. [...]. Tais eram os santuários que eu visitava no verão” (THOREAU, 2011, p. 195). Ele finaliza essa passagem narrando que, uma vez, ficou bem na ponta do arco-íris, em meio “a um lago de luz irisada”, onde, por instantes, viveu “como um delfim” (THOREAU, 2011, p. 195).

De outra feita, ao caminhar pelos trilhos do trem, o autor costumava admirar o halo de luz circundando sua sombra e gostava de se imaginar “como um dos eleitos” (THOREAU, 2011, p. 195). O que se propõe, neste estudo, denominar “espiritual” – e se não se trata de usar esse adjetivo, argumentar-se-ia que, em um primeiro momento, trata-se do cultivo ou da exploração da própria alma, da interioridade, conforme defende Paul (1958) –, está intimamente ligado ao selvagem, à natureza recôndita e intocada, ou, mais especificamente, a uma natureza pastoral: “por mim, ficaria contente se todas as várzeas da terra ficassem em estado selvagem, como se fossem os primeiros passos do homem para se redimir” (THOREAU, 2011, p. 198).

Nessa passagem, mais uma vez, a natureza está identificada com a noção de redenção e cercada de uma aura mítica: as menções ao Valhala, aos druidas, aos santuários e rituais, juntamente às descrições de uma natureza feérica, remetem-nos a uma atmosfera encantada e sagrada.

E o movimento em direção ao selvagem continua:

enquanto corria pela colina abaixo, na direção do oeste que se avermelhava ao crepúsculo, com o arco-íris às costas e alguns leves tinidos que me chegavam no ar purificado, [...] meu bom Gênio parecia dizer: pesque e cace todos os dias ao derredor – e ao redor do derredor – e descansa sem receio junto aos riachos e às lareiras. [...]. Que ao meio-dia te encontre em outros lagos e que seja lar onde quer que a noite te surpreenda. [...]. Cresce agreste de acordo com sua natureza, como aqueles juncos e samambaias que nunca se tornarão feno (THOREAU, 2011, p. 200).

Sobre esse capítulo, afirmará Hildebidle (2007), que não se sabe se esse lugar no qual Thoreau está é *Lotus-Land*⁴⁵ ou o Éden. Para ele, Thoreau procede de forma natural e transcendental ao mesmo tempo:

a acumulação dos fatos estabelece a afirmação geral sobre a particularidade do Walden e a sua natureza específica – uma tarefa de descrição e definição, ou seja, de história natural. Porém, ao mesmo tempo, qualquer fator individual, confrontado imaginativa e deliberadamente, gera a compreensão simbólica (HILDEBIDLE, 2007, p, 51, tradução nossa)⁴⁶.

O estudioso ainda reforça o contraste entre “Baker-Farm” e a vila, imprimindo um matiz mais positivo no primeiro, enquanto que a segunda ganha cores mais obscuras, conforme já tentamos defender quando do início deste capítulo. Ao defender tal leitura, Hildebidle (2007) cita a passagem em que Thoreau afirma ter ficado embaixo da luz irisada da extremidade do arco-íris, e, por isso, ter-se sentido com um delfim. Para ele, nessa passagem, Thoreau, “ao se tornar um delfim, logra o sinal mais claro de redenção de *Walden* [...]”.

⁴⁵ Significado: “1. a place inducing contentment especially through offering an idyllic living situation. 2 : a state or an ideal marked by contentment often achieved through self-indulgence.” Fonte: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/lotusland#:~:text=Definition%20of%20lotusland,often%20achieved%20through%20self%20indulgence>

⁴⁶ “Thoreau proceeds *both* naturalistically and Transcendentally—and, in each case, to much the same point. The accumulation of facts establishes the general case of Walden’s uniqueness, and the specific nature of that uniqueness—a task of definition and description, of natural history. But, at the same time, any individual fact, fronted deliberately and imaginatively, generates symbolic understanding.”

A passagem final acima citada, na qual Thoreau parece receber a admoestação de seu “bom gênio” para “crescer agreste [...], como aqueles juncos e samambaias que nunca se tornarão feno” (THOREAU, 2011, p. 200), converge-se, novamente, no caminho pelo selvagem que o próximo capítulo, “Leis superiores”, continua.

O citado capítulo, “Leis Superiores”, trata de um dualismo que, em um primeiro momento, não se sabe se é necessariamente contraditório, mas é, ao que parece, bifurcado entre o instinto espiritual e o instinto selvagem. No desenvolvimento dos argumentos do autor, notaremos o aparecimento do “gênio interior” que, como ele sugere, seria o resultado de suas práticas e uma possível “fonte da verdade”, ou mesmo, infere-se, do poder espiritual.

Thoreau, ao perambular pelas matas, afirma que tem em si o instinto para o selvagem, assim como também tem o mesmo instinto para tudo o que é elevado – esse último adjetivo, para o autor, é o mesmo que dizer “espiritual” (THOREAU, 2011, p.203): “amo o bom como amo o feroz” (THOREAU, 2011, p. 203). A caça e a pesca aparecem, então, como exercício do conhecimento da natureza e/ou da formação de si (THOREAU, p. 204-205). Além desses exercícios, o autor fala de que modo atinge a pureza, ou a purificação de seu intelecto e imaginação: um de seus métodos é a abstenção da carne, do café. Afirma ele que esses itens não são “agradáveis à imaginação”:

acredito que todo homem que um dia se empenhou seriamente em preservar ao máximo suas faculdades poéticas ou mais elevadas teve uma especial propensão em se abster de alimentos de origem animal e de grandes quantidades de qualquer alimento. [...]. O comilão é um homem em estado larvar (THOREAU, 2011, p. 207).

Ele esclarece que não é necessariamente o excesso de comida o que se interpõe a uma imaginação livre, ou a um desenvolvimento ou do corpo ou do espírito, mas o apetite com o qual se chega a ela: “não é a qualidade ou a quantidade, mas a devoção aos sabores sensuais” (THOREAU, 2011, p.210).

Em uma passagem anterior, o autor sugere as motivações por trás desse regramento com relação aos “sabores sensuais”. Ele defende que, mesmo que “a objeção convicta de um homem saudável, por mais frágil que seja, com o tempo prevalecerá sobre os argumentos e costumes da humanidade” (THOREAU, 2011, p. 208). Essa é sua conclusão da seguinte passagem:

quando um homem dá ouvidos a sugestões levíssimas, mas constantes, de seu gênio interior, que certamente são verdadeiras, ele não sabe a

que extremos, ou mesmo a que loucuras, pode ser levado; e, no entanto, é aí, à medida que se torna mais firme e mais fiel, que encontra seu caminho. [...] O gênio interior jamais extraviou quem o seguisse (THOREAU, 2011, p. 208).

No final do parágrafo, ele conclui: “a verdadeira colheita da minha vida diária é intangível e indescritível como as cores da manhã ou do anoitecer. É um pouco de poeira das estrelas que eu apanho, um pedaço do arco-íris que eu colho” (THOREAU, 2011, p. 209).

Pode-se notar, com mais clareza, que os caminhos pela mata levaram o autor na direção da formação de sua visão espiritual, ou, como sugerimos, demonstram o indivíduo na busca do poder que, como alguns símbolos e o uso da própria palavra sugerem, é espiritual. E esse caminho, ou esses caminhos, pela natureza selvagem, levam-no a afirmar que a natureza precisa ser vencida, que temos “consciência de um animal dentro de nós, que desperta na proporção em que a nossa natureza mais elevada adormece” (THOREAU, 2011, p. 211). Ele pretende atingir a pureza:

o espírito pode perpassar e dominar todos os membros e todas as funções do corpo e transmutar o que, na forma, é a mais grosseira sensualidade em pura devoção. [...] O homem flui imediatamente para Deus quando o canal da pureza está desobstruído. [...]. Se vocês querem evita a impureza e todos os pecados, trabalhem com empenho, mesmo que seja limpando um estábulo, [...]. Todo homem é construtor de um templo chamado corpo, que é dedicado ao deus que ele cultua (THOREAU, 2011, p. 211).

Poderíamos concluir, então, que o selvagem – em parte, sua supressão –, na verdade, é um meio – um caminho, um método – pelo qual se atinge o mais elevado, ou o espiritual. Isso posto, o que se pretende argumentar a partir dessas passagens está circunscrito ao campo de significados de termos como “espírito”, “elevado”, “(im)pureza”, “templo”, “Deus”, “pecados”, que sugerem uma vontade não apenas atada ao espaço físico, às necessidades fisiológicas, à realidade empírica, mas também instigada por aquilo que os transcende, aquilo que é “intangível e indescritível”, ou seja, essas passagens que citamos guardam em si germens da dimensão espiritual.

No capítulo seguinte, “Vizinhos irracionais”, continuamos na natureza idílica: o autor descreve o seu “convívio” com os animais. O capítulo, como se sugeriu no começo desta seção, parece ser imagem especular de “Visitas” ou “A cidade”, e mesmo de algumas porções de “Economia”. Nesses três, o autor descreve seu convívio na sociedade como um lugar deveras desagradável, conforme se expôs. Em outras palavras,

novamente o contraste natureza (idílica/pastoral/edênica) x comunidade/sociedade (corrompidas).

Esses novos vizinhos agora são: um camundongo que “saía regularmente na hora do almoço e catava as migalhas a meus pés” (THOREAU, 2011, p. 217); um papamoscas, um tordo, a perdiz-tetraz-de-capelo, formigas em sua pilha de lenha e a mobilha no lago. Esses dois últimos são o alvo de sua descrição mais minuciosa. A mobilha, curiosamente, é uma ave que mergulha. Afirma Thoreau que “já apanharam mobilhas nos lagos de Nova York a quase trinta metros abaixo da superfície” (THOREAU, 2011, p.25). As imagens de verticalidade, de altura e profundidade, retornam na imagem da mobilha que, ao mesmo tempo, voa nas alturas dos céus e mergulha nas profundidades do lago.

Em “Aquecimento e inauguração”, o autor volta no tema da casa ao falar da construção de sua lareira, já no inverno. Para ele, ela “é uma estrutura independente, que se apoia no chão e, atravessando a casa, se eleva aos céus; mesmo quando a casa se incendia, às vezes ela ainda permanece”. (THOREAU, 2011, p. 231). Vemos, uma vez mais, uma imagem de verticalidade: a lareira fincada no chão e que atravessa a casa e “se eleva aos céus”. Nota-se, na estrutura da lareira, novamente os elementos que representam o *axis mundi*: a conexão entre submundo, ou aquilo que está abaixo (“fincado no chão”), a superfície da terra e a região fisicamente superior (os céus). Ademais, a lareira é identificada com o eterno, pois, mesmo quando “a casa se incendia, ela permanece”: tem-se, em resumo, uma linha vertical que representa o eterno, termo esse pertencente à esfera – “semântico-simbólica”, por assim dizer – do poder ou da dimensão espiritual.

No capítulo seguinte, “Antigos habitantes e animais inverniais”, o autor nos informa que empreendeu muitas caminhadas durante “algumas álacres tempestades” (THOREAU, 2011, p. 245) e que

nenhum clima interferia fatalmente em minhas caminhadas, ou melhor, meus compromissos, pois frequentemente eu me afundava na neve mais alta por treze ou quinze quilômetros, caminhando para ir a um encontro com uma faia, uma bétula amarela ou algum velho conhecido entre os pinheiros (THOREAU, 2011, p. 252).

Thoreau narra as histórias dos antigos moradores do local, já que, segundo ele, “nesta estação foram raras as visitas que recebi” (THOREAU, 2011, p. 253). Duas delas, diz o autor – embora não se possa saber com clareza se a visita tenha sido literal ou se se tratou de um mito ou lenda criados pelo autor –, foram a de um poeta e a de um

filósofo. Esses dois se aventuravam “pelas neves mais altas e pelas tempestades mais desanimadoras, [...], atravessando a neve, a chuva e a escuridão até enxergar minha lamparina por entre as árvores” (THOREAU, 2011, p. 255-256).

Como afirmamos, pode-se se falar de uma “comunidade ideal” do autor, em contraste com a comunidade corrompida descrita em “Economia”. Sobre o filósofo, Thoreau afirma:

vadeávamos as águas com tanta reverência e delicadeza, ou remávamos com tanta suavidade, que os peixes do pensamento não se assustavam com a correnteza nem temiam nenhum pescador na margem, mas iam e vinham majestosos como as nuvens que flutuam pelo céu a oeste e os flocos de madrepérola que, de vez em quando, ali se formam e se dissolvem. Lá trabalhávamos, revendo a mitologia, contornando uma fábula aqui e ali, construindo no ar os castelos que não encontrariam na terra nenhuma fundação digna (THOREAU, 2011, p. 257).

Uma vez mais, articulam-se imagens e motivos de verticalidade em torno da paisagem natural: “os peixes do pensamento [...], como nuvens no céu”, o construir “castelos no ar sem qualquer fundação na terra” remetem-nos a um cenário que conjuga as alturas e profundidades da natureza às alturas e profundidades da imaginação humana, aquela que seria capaz de conhecer as profundidades de um lago como se fosse um peixe e, ao mesmo tempo, vagar pelas alturas das nuvens. A imaginação, ao rever a mitologia e contornar as fábulas, constrói “castelos no ar”. Em outras palavras, cria histórias ou mitologias tão interligadas ao etéreo, ao intangível e ao sagrado que não poderiam ter a terra como fundação, como se não fossem feitos de matéria e a terra não lhes servisse de leito, ou ‘útero’, mas tenham sido criados a partir de alguma outra substância.

Em “Animais de inverno”, novamente notamos os sons da natureza ao redor do autor, compondo seu ambiente pastoral: o mocho-orelhudo, o gemido do gelo no lago, os esquilos que o acordavam de manhã ao correrem pelo telhado, os ratos silvestres em seu depósito de nozes, os gaios, os bandos de chapins, as lebres que se abrigaram do inverno sob sua casa.

Esses últimos capítulos foram analisados com o intuito de se argumentar a favor do recorte deste estudo: a natureza edênica em oposição à sociedade corrompida. Pode-se conceber, de forma ilustrativa, um reflexo especular invertido se os compararmos à “Economia”: a “comunidade” do autor com as paisagens naturais e os animais em contraste à outra comunidade, a da vila, caracterizada com forte retórica negativa.

Espera-se que semelhante análise reforce os motivos da natureza edênica das proximidades do lago Walden.

“Primavera” pode ser lido como um capítulo com fortes e significativas simbologias referentes aos motivos de restauração e renascimento, o que não é nada incomum para os estudiosos dos simbolismos de *Walden*. Lyon (1967), Lane (1960) e Broderick (1954) tratam desses símbolos tanto nas referências que Thoreau faz ao lago quanto em todas as referências do livro como um todo.

Nesta passagem, o renascimento literal da natureza é descrito pelo autor:

o som da neve que se dissolve e afunda é audível em todos os valesinhos, o gelo se derrete rapidamente nos lagos. O capim se ergue nas colinas como as chamas de um incêndio na primavera – [...] – como se a terra enviasse um calor interno para saudar o retorno do sol; [...]. E cresce com a constância do arroio que brota do solo (THOREAU, 2011, p. 294).

O gelo do Walden também derrete:

é glorioso contemplar essa faixa de água faiscando ao sol, a face nua do lago repleta de brilho e juventude, como se falasse da alegria dos peixes ali dentro. [...]. O Walden estava morto e agora está vivo (THOREAU, 2011, p. 295).

A chegada da primavera é como a “criação do Cosmos a partir do Caos e a materialização da Idade do Ouro”. Com a consolidação da primavera, Thoreau narra a mobelha voltando para o lago e os sons dos pássaros de volta à mata (THOREAU, 2011, p. 297-301). Aparecem também outras referências religiosas: “[...] numa manhã agradável de primavera, os pecados de todos os homens são expiados” (THOREAU, 2011, p. 297).

Schneider (1995, p. 120), ao analisar o que chama de “estrutura circular” em *Walden*, assinala que ela se refere à passagem cíclica das estações em correspondência com as imagens de restauração e renascimento. Lane (1960), por sua vez, informa-nos que as imagens de derretimento do gelo e dissolução da neve no inverno correspondem, simbolicamente, a uma espécie de morte para, em sequência, haver uma ressurreição na primavera, como demonstrou-se na citação imediatamente acima: “o capim se ergue nas colinas como chamas”, “o arroio que brota o solo”, o Walden que “estava morto e agora está vivo”.

Schneider (1995, p. 97), novamente, aponta para a simbologia iniciática do confinar-se no “útero” nas passagens em que Thoreau narra a chegada do inverno e a construção de sua lareira. Tal simbologia, para Mircea Eliade (1992), significa um

retorno ao caos, à escuridão, um retrocesso fisiológico e simbólico a uma pré-forma, aquela que precede a criação da ordem, da luz e da forma. Em suma, um renascimento para uma vida (nova) depois de uma “temporada” de caos.

Uma vez mais, Schneider (1995) afirmará que, para Thoreau,

o ciclo de exploração espiritual e psicológica em *Walden* é refletido em sua estrutura cronológica, o ciclo das estações. Thoreau condensa seus dois anos à beira do lago em apenas um para enfatizar o processo de morte e renascimento [...] (SCHNEIDER, 1995, 97, tradução nossa)⁴⁷.

Thoreau finaliza “Primavera” ao entrar pelas “várzeas em muitas manhãs inaugurais da primavera”, e afirmar que “precisamos do tônico do agreste”,

[...] vadear por várzeas onde espreitam as galinhas reais e as galinhas-d’água e ouvir o grito das narcejas; sentir o cheiro dos juncos sussurrantes onde apenas alguma ave mais silvestre e mais solitária constrói seu ninho. [...]. Precisamos nos restaurar à vista do vigor inexaurível, dos traços imensos e titânicos, do litoral com seus destroços, do agreste com suas árvores vivas e suas árvores decadentes, da nuvem trovejante, da chuva que se prolonga por três semanas e traz enchentes. Precisamos ver transgredidos nossos próprios limites e alguma vida pastando livremente onde nunca pisamos. (THOREAU, 2011, p. 250).

As imagens de “sentir o cheiro dos juncos” (planta alta e rústica que cresce em terrenos aquáticos), “ave mais silvestre”, “o agreste”, os “traços imensos e titânicos”, a “nuvem trovejante”, o litoral com seus destroços, a chuva interminável que traz enchentes, constroem um cenário, se não tão peculiar, pelo menos um que evoca uma aspereza pictórica, o abandono dos recantos mais bucólicos ou pastorais em favor de uma natureza mais selvagem e desconhecida, que está em processo de transformação, como sugerem as imagens do litoral e seus destroços, as enchentes, as árvores decadentes, imagens das quais precisamos para, por meio delas, “vermos transgredidos nossos próprios limites”. A passagem das estações serve, uma vez mais, para o intuito simbólico do autor: construir correspondências entre o “eu”, a alma, e a natureza, como se ela se configurasse como um meio para se obter a verdade ou a vida verdadeira.

A primavera, portanto, refere-se ao renascimento – enquanto o inverno refere-se ao confinamento no útero, àquilo que se é antes de nascer –, e tal referência pode ser perscrutada nas imagens do derretimento do gelo, do sol e da grama crescendo, nas

⁴⁷ “This circle of inward spiritual and psychological exploration in *Walden* is reflected in its chronological structure, the cycle of the seasons. Thoreau condenses his two years at the pond into one to emphasize the process of death and rebirth [...]”

menções à criação dos cosmos a partir do caos, na referência à ideia de que, em “uma manhã de primavera, todos os pecados dos homens são expiados”, ou seja, inicia-se uma vida de pureza, livre de pecado. Tais imagens reforçam, uma vez mais, a dimensão espiritual da natureza em sua capacidade de perdoar os pecados, purificar, morrer e ressuscitar, referências essas facilmente identificáveis com a imaginação cristã.

Antes de finalizar o capítulo, Thoreau constrói, uma vez mais, imagens de elevação e altura, dessa vez ao observar um gavião:

foi o voo mais etéreo que já presenciei. Ele não esvoaçava simplesmente como uma borboleta, [...], mas brincava com orgulhosa confiança nos campos do ar, subindo, subindo com seu estranho cacarejo, [...], como se nunca houvesse pisado em *terra firma*. Parecia não ter nenhum companheiro no universo – brincando ali sozinho – e não precisar de nada além da manhã e do éter onde se divertia. [...] Habitante dos ares, sua única relação com a terra parecia ser um ovo chocado por algum tempo na fenda de um penhasco. [...] Seu elevado castelo, agora uma nuvem escarpada (THOREAU, 2011, p. 299, itálicos originais).

A passagem final nos informa que “as estações prosseguiram até o verão, tal como avançamos entre capins cada vez mais altos” (THOREAU, 2011, p. 301). Thoreau acrescenta que, finalmente, saiu do Walden, o que ocorreu, segundo ele, no dia 6 de setembro de 1847 (THOREAU, 2011, p. 301).

O gavião como “ave etérea”, “habitante dos ares”, que parece nunca ter pisado em terra firme e faz seu “castelo” nos penhascos e nuvens escarpadas, o avançarmos para “capins cada vez mais altos”, explicita, novamente, a verticalidade. Nesse caso, o narrador coloca-se como aquele que assiste o voo do gavião a partir de sua posição abaixo dele. Notam-se, mais uma vez, os elementos da paisagem natural como motivos da verticalidade em *Walden*, o que, em nossa análise, representa a dimensão espiritual da natureza.

Marx (2000) menciona a retórica inconclusiva e obscura que não nos permite saber se a experiência de Walden foi, de fato, um sucesso. No entanto, acrescenta ele, Thoreau, em seu retorno,

parece estar satisfeito com a eficácia de seu método de redenção. Pode ser difícil de dizer o que exatamente está sendo alegado, mas o tom triunfante dos capítulos finais deixam pouca dúvida de que ele está

anunciando resultados positivos (MARX, 2000, p. 124, tradução nossa)⁴⁸.

Ainda nos resta o capítulo final, “Conclusão”. Nele, há um deslocamento de sua entrada na natureza dos capítulos anteriores: Thoreau agora estabelece um paralelo entre a jornada exterior pela natureza desconhecida, e a jornada interior, pela interioridade também ainda desconhecida, essa se inicia com a citação de um poema cuja autoria não nos é revelada e que será citado aqui, primeiramente em seu idioma original:

*Direct your eye right inward, and you'll find
a thousand regions in your mind
yet undiscovered. Travel them, and be
expert in home-cosmography.*⁴⁹

“Conclusão” mostra a ruptura do autor com sua comunidade – dir-se-á rompimento com a comunidade se tivermos em mente a explicação de Tocqueville (1988) sobre a mentalidade de igualdade e o “amor” pelas generalizações, característicos dela; e mesmo a própria crítica do autor – ao estabelecer a jornada exterior como símbolo do espelhamento da jornada dentro de sua própria interioridade.

Assim se forma o citado paralelismo:

o que representa a África? O que representa o Ocidente? Nosso próprio interior não é um ponto em branco no mapa? [...]. Explore suas latitudes mais altas – com um grande estoque de carne em conserva para se alimentar, se necessário for; e faça com as latas vazias uma pilha até o céu. [...] Seja o Colombo de novos continentes e mundos inteiros dentro de si mesmo, abrindo novos canais, não de comércio, mas de pensamento. [...]. Mesmo que você aprenda a falar todas as línguas e a seguir os costumes de todas as nações, adapte-se a todos os climas, e faça a esfinge dar com a cabeça contra uma pedra, obedeça sempre ao preceito do antigo filósofo e explore-te a ti mesmo. (THOREAU, 2011, p. 303-304).

Para Thoreau, em um primeiro momento, nosso próprio interior é um ponto branco no mapa que precisa ser mais explorado. Ele exorta o leitor a explorar a si mesmo, admoestando-o a ser o “Colombo de novos continentes dentro de si”. Ao mesmo tempo em que, depois de estabelecer a verticalidade em torno da interioridade – “explore suas latitudes mais altas”, “faça uma pilha até o céu” – Thoreau afirma claramente a necessidade de desobediência às “leis mais sagradas da sociedade”. Para

⁴⁸ “[...] he seems to have satisfied himself about the efficacy of his method of redemption. It may be difficult to say exactly what is being claimed, but the triumphant tone of the concluding chapters leaves little doubt that he is announcing positive results.”

⁴⁹ “Dirige teu olhar para dentro de ti,/e mil regiões encontrarás ali,/ ainda ignotas. Percorre tal via/ e mestre serás em tua cosmografia”. (THOREAU, 2011, p. 302, trad. de Denise Bottman).

ele, tem-se que obedecer a leis mais sagradas ainda, a leis de seu ser (THOREAU, 2011, p. 305). Se considerarmos *Walden* como a narrativa de uma jornada de ruptura com a sociedade como um poder da dimensão temporal da realidade, e se ainda estabelecermos a natureza como fonte de todo poder espiritual até esse ponto da narrativa, poder-se-ia concluir que o deslocamento que o autor faz ao instituir as leis mais sagradas de seu ser como aquilo que deve ser obedecido traz à tona, de forma mais aguda, a noção de desobediência aos poderes da dimensão temporal – um deles é a sociedade.

Incluída em uma dessas “leis de seu ser” está a recusa à

exigência ridícula da Inglaterra e dos Estados Unidos de que você deva falar de uma maneira que possam entendê-lo (THOREAU, 2011, p. 306).

A linguagem deve, pois, expressar a experiência de modo a ser também um outro instrumento por meio do qual se expresse mais uma desobediência:

o que mais temo é que minha expressão não seja *extra-vagante* o suficiente, que não possa vaguear muito além dos limites estreitos de minha experiência diária para se adequar à verdade da qual estou convencido (THOREAU, 2011, p. 306, *itálicos originais*).

A inconformidade do autor, então, opõe-se ao senso comum, à opinião pública, comparando-os a uma percepção embotada, aquela dos “homens adormecidos”. Sua rejeição se expressa na forma como ele diz se afastar de seus contemporâneos e daquele século XIX agitado e seguir seus rumos, andando “junto ao Construtor do universo” (THOREAU, 2011, p. 311). Sua preocupação ainda continua sendo a de achar um “fundo firme” e a de que lhe deem “mais do que amor, do que o dinheiro, do que a fama, deem-me a verdade” (THOREAU, 2011, p. 312).

Logo, em *Walden*, sugerir-se-á a existência de uma jornada de ruptura e desobediência espirituais. Isso ocorre em razão da acusação do autor da corrupção em sua comunidade e dos já expostos motivos de redenção em uma natureza edênica, que guarda em si elementos do sagrado e do espiritual/transcendental: a solidão na natureza, seus sons, sua atmosfera feérica, o caminhar por suas trilhas e veredas, a construção do *axis mundi* e suas verticalidades em torno do lago e de sua cabana e também em torno de outros elementos naturais, as leituras de clássicos, que expressam o eterno, o perder-se na mata, o plantar feijão, as paródias da narrativa bíblica e o tom profético usado pelo autor, o renascimento e a expiação de pecados na natureza, etc.

Não se pode estabelecer o transcendental no deslocamento que o autor faz da natureza para a interioridade em “Conclusão”, visto não se ter elementos que a ele aludam, com exceção da expressão “leis mais sagradas de seu ser”: o adjetivo ‘sagrado’ determinando e qualificando as leis do ser.

De qualquer forma, a jornada pela natureza edênica ainda fornece suas simbologias: como se disse, a verticalidade (as alturas relativas ao céu, as profundidades relativas ao cavar, ao leito do rio, a mobelha, o gavião, os castelos nos ar, etc). E fornece-nos também as imagens das quais se podem derivar tais símbolos: o pescar no firmamento, a casa nas alturas celestes, as nuvens refletidas no lago, juntamente à sua profundidade, transparência e pureza, a chaminé de sua casa, a mobelha e o gavião. O que se pode denominar ‘transcendental’ está ligado a expressões como pisar “o fundo mais firme”, o cavar o fundo, as referências às alturas, o anseio pela “verdade” e pelo eterno, a sociedade “superficial”, ou seja, que não sabe de pontos mais baixos e mais altos – ausência de alturas e profundidades – mas permanece em sua horizontalidade e atém-se apenas àquilo que é visível, já que o invisível é o domínio daquilo que transcende a – ou se oculta da – realidade empírica.

Sobre a questão, Schneider (1995, p. 127) afirma que o lago é o ponto de partida para uma jornada em busca da verdade, pois o mundo físico é uma ilusão, enquanto que a parte intangível, o espírito, é a realidade definitiva. As duas realidades se correspondem por meio das imagens e símbolos construídos por Thoreau: a natureza fornece seus elementos para que ele perscrute essa “verdade”.

Finaliza-se, pois, esta seção, sugerindo-se que, a partir de tais simbologias, expressões, referências e imagens, o autor constrói sua representação do poder, nesse caso o poder espiritual, deslocado, primeiramente, da sociedade para a natureza, e, então, para uma certa elevação da interioridade do ser e de sua individualidade. E, nesse caso, em uma das extremidades da linha vertical localizar-se-ia o indivíduo, na outra, a fonte do poder, esteja ela dentro dele mesmo, ou em algum ponto na natureza.

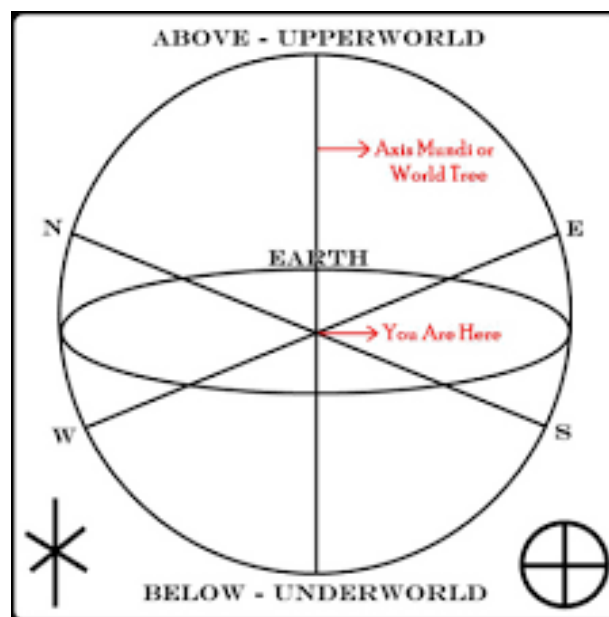
Configura-se, dessa forma, uma estrutura retórico-argumentativa inteligível em *Walden*: a sociedade corrompida (corrupção dos costumes, da moral, do intelecto, da imaginação, da percepção, da estética, em suma, a “vida de calado desespero”...), e, em vista disso, sendo preciso abandoná-la e buscar uma ordem em meio à natureza. A esfera do poder espiritual está, dessa forma, ligado a essa última, enquanto a dimensão do poder temporal da sociedade tem que ser desobedecida.

A propósito das motivações para a escrita desta dissertação – os símbolos do poder: sol, corpo e cabeça de Cristo, a sociedade como “horizontalidade profunda” e os poderes da Antiguidade (Igreja, reinos) como centros elevados – estabelecer-se-ia a representação dos poderes espiritual e temporal em *Walden* como ligados às imagens da natureza e os símbolos sugeridos a partir delas. Ou seja, não nos é possível mais articular o símbolo do corpo de Cristo naquela sociedade descrita por Thoreau, a não ser que se pense na sociedade como o Corpo, no qual está como um poder temporal, e a Cabeça esteja localizada em alguns pontos físicos da natureza, dos quais se possa derivar os símbolos e imagens que nos guiam para o poder espiritual oculto em suas alturas e profundidades ou em seus processos transformativos e cíclicos. Como se tentou defender em uma passagem acima, Thoreau, ao parodiar a voz de Jesus e a narrativa bíblica, parece deslocar o poder espiritual para a natureza.

Talvez se possa sugerir que permaneçam, ainda, os centros elevados, dos quais falava Anderson (2006), nas imagens de verticalidade do *axis mundi*: rejeitando-se a sociedade, o plano horizontal da desordem, articula-se o lago como o centro espiritual no qual se conjugam e se conectam “céu” e “inferno”, se utilizarmos da imaginação cristã. O centro, como afirmou Guénon (1995), ainda pode ser representado pelas menções ao Éden e à natureza pastoral, essa última uma representação dele mesmo. Em sua análise, o autor afirma que o centro é, simbolicamente, a Terra Santa, o lugar desprovido da passagem do tempo, a intersecção entre masculino e feminino, o mergulho do espírito na superfície das águas (GUÉNON, s/d, p. 43); e metafisicamente, a intersecção entre a essência e a substância, o lugar onde todas as oposições são dissolvidas, e a origem de toda manifestação material.

Retomemos, pois, a imagem da cruz de três dimensões apresentada logo acima para adaptarmos-la segundo a conformação sugerida por esta interpretação de *Walden*: nela, temos o plano horizontal (NSWE), e a linha vertical (*axis mundi*) indicando reino superior e o inferior (nadir e zênite):

Figura 7 – a cruz de três dimensões e o *axis mundi*.



Fonte: <<http://numerocinqmagazine.com/2014/08/08/high-culture-poetic-imagination-and-the-submerged-center-essay-paul-pines/axis-mundi-lds-anarchy/>>

Na interpretação de Guénon (s/d., p. 46; 85), o plano horizontal corresponde ao nosso plano terrestre, à superfície das águas, à sucessão; a linha vertical, ao eixo imóvel, que representa a “Vontade do céu”, a essência, a imutabilidade e imobilidade, a totalidade, o espírito.

Já em Thoreau, como se tentou demonstrar nas citações de *Walden*, esse plano horizontal representa a sociedade, adjetivada como superficial, corrompida, o reino do mutável e do contingente. Além de também sugerir a igualdade democrática (ausência de hierarquia, nobreza), cultural e intelectual como ausência de pontos altos e baixos.

A linha vertical representa o reino superior e o inferior por meio de imagens, dentre elas: as imagens do pescar no lago e no firmamento, a cabeça como órgão para cavar, o beber mais ao fundo, o pisar em fundo firme como se se pisasse na realidade, a casa localizada nas constelações; a pilha de livros pela qual se sobe ao céu; o comunicar-se com peixes noturnos a doze metros de profundidade; a mente que vaga por temas cosmogônicos; o lago que reflete o céu e deixa entrever seu leito; a mobelha que voa alto e mergulha nas profundidades aquáticas; o gavião com ser puramente aéreo, o construir castelos no ar sem qualquer fundação terrestre; as florestas nos arredores do Walden que poderiam ornar o Valhala⁵⁰.

⁵⁰ O Valhala, na mitologia nórdica, é parte de Asgard, o reino superior.

Poder-se-ia, ainda, perscrutar uma segunda camada de significado na linha vertical: aquela que conecta essas imagens ao transcendente, ou seja, ao invisível e ao intangível. Desse modo, o ponto mais baixo representa o invisível, pois não se pode ver o que há abaixo da superfície terrestre: o fundo, a terra; e o ponto mais alto representa o intangível, o céu, as alturas que não se pode tocar. O ponto mais baixo é representado pelas imagens de cavar, pescar no lago, comunicar-se com peixes noturnos, o beber mais ao fundo, que são associadas por Thoreau à ‘verdade’, ‘à realidade mais real’ que, por estar localizada abaixo da superfície, permanecia invisível.

As imagens de altura como as do gavião, dos castelos no ar, das florestas do Valhala, da pilha de clássicos, fornecem-nos as imagens do intangível, que representa outra faceta do transcendente, ou seja, o inacessível aos cinco sentidos humanos, nesse caso, o sentido do tato.

É necessário ainda que se mencione o centro, a intersecção do plano horizontal com a linha vertical. As imagens que conjugam tal intersecção são as do lago Walden, que reflete os céus, as nuvens e seu próprio leito; a chaminé da casa de Thoreau que está assentada na terra e que se direciona ao céu; a mobelha que voa, mas que também mergulha nas profundidades do lago. Todas essas imagens sugerem uma convergência entre ponto alto e ponto baixo. E fazem ainda mais: o lago, por deixar entrever seu leito, ou seja, como afirma Thoreau, ele é adjetivado pelo termo ‘transparente’. Aquilo que é transparente deixa entrever o que está do outro lado, em outras palavras, não há mais ocultação, a ‘verdade’, a ‘realidade mais real’ está agora visível, não mais naquele fundo para onde é necessário cavar.

A imagem da mobelha, por sua vez, representa o espírito mergulhando na superfície das águas: ou “essência e substância”, ou “luz e trevas”, “masculino e feminino”, como diria Guénon (s/d). Para esse autor, o plano horizontal representado pelas águas é movimento e matéria; por outro lado, a linha vertical, imóvel, é a essência, é o espírito que a ‘anima’ ou ‘fecunda’. A ave, criatura dos ares, que é capaz de mergulhar muito abaixo da superfície das águas, segundo Thoreau, pode, dessa forma, ser associada ao espírito. Para finalizar, a intersecção, que é um *axis mundi*, representa o paraíso terrestre, a natureza como o Éden, que se configurou a partir das imagens de reino superior e inferior que correspondiam a paisagens e elementos do mundo natural.

3.2 Outros ensaios

3.2.1 *Vida sem princípios*

Neste capítulo, pretende-se, mais uma vez, demonstrar a corrupção da dimensão temporal em sua horizontalidade, ou seja, a sociedade onde vive Thoreau. Sobre o ensaio *Vida sem princípios*, publicado postumamente em 1863, afirma Harding (*apud* Costa, 2015, p. 90):

é o seu ensaio sobre a auto-dependência, e nele pede à sua audiência que se centre nos princípios fundamentais e que não se deixe levar pela opinião pública, pelo desejo de riqueza, ou pela sua posição social ou por qualquer outra influência que os leve a desviar dos mesmos. É transcendentalismo puro; um apelo a que cada um siga sua luz interior (COSTA, 2015, p. 90).

Costa (2015), em seu artigo, faz uma compilação em forma de subtítulos dos temas tratados por Thoreau nesse ensaio, entre eles: o “ganhar a vida e a dimensão espiritual”; a “ociosidade e trabalho: *res publica* em confronto com *res privata*”; “formação vs. conformação”; “individualismo”. A discussão do autor centra-se, pois, na perspectiva histórica em confronto com as questões levantadas por Thoreau neste ensaio: uma contra-argumentação à filosofia *lockeana* (empirismo vs. formas ideais ou intuições, não originárias da experiência empírica); uma resposta às questões que emergiram da Revolução Industrial. Em outras palavras, o lugar do homem que “começa a sentir um desenraizamento do mundo do qual tinha pensado ser o centro indiscutível” (COSTA, 2015, p. 94), para transformar-se não mais em indivíduo, conceito caro ao Romantismo, mas, segundo o autor, em

mera peça de mecanismo numa organização, indústria ou estado que, em nada, é diferente de um leviatão incontrolável e que, embora, funcione de maneira racionalmente perfeita, ameaça fazer ruir a civilização, ao esquecer-se da vertente não-material do ser humano (COSTA, 2015, p. 94).

Logo, para Costa (2015), esse ensaio de Thoreau defenderá a *res privata*:

essa defesa será levada à cabo mediante o fortalecimento da capacidade de discernimento, pela educação e pela criação de uma “self-culture”, [...] É aqui, no mais íntimo do indivíduo, na mente, que ele se constitui como regra e fonte de toda legitimidade, devendo-se esta proeminência da mente ao facto de se assemelhar à razão divina (COSTA, 2015, p. 99).

Isso posto, far-se-á, a partir de agora, um levantamento de elementos dessa relação entre a dimensão temporal (horizontal) e a dimensão vertical. Essa última, no

entanto, não estará articulada à natureza, mas ao indivíduo Thoreau, estabelecendo, pois, em torno de si, camadas de profundidade.

Ao tratar da relação da comunidade com o trabalho, Thoreau dir-nos-á, na abertura do ensaio, que este mundo é um lugar de negócios. Em uma passagem, ele afirma que, seu vizinho, ao vê-lo anotando coisas num caderninho, havia pensado que se tratavam de seus honorários sendo calculados (THOREAU, 2012, p. 125). Continuando o argumento, Thoreau afirma que, se um homem tiver sido jogado pela janela e ficado aleijado pelo resto da vida, ou se tiver enlouquecido, a primeira coisa que todos lamentam é que esse homem tenha ficado incapacitado para os negócios (THOREAU, 2012, p. 126).

Thoreau afirma que seus vizinhos muito o importunavam, inquirindo sobre seu trabalho, já que ele nunca teve um trabalho “fixo” e “normal”. Esta foi uma de suas respostas: “os meios pelos quais se pode ganhar dinheiro conduzem, sem exceção, para baixo” (THOREAU, 2012, p. 127). E também:

se eu vendesse à sociedade tanto minhas manhãs como minhas tardes, como a maioria parece fazer, estou certo de que, para mim, não restaria nada que fizesse valer a pena viver (THOREAU, 2012, p. 130).

Thoreau também se escandalizava com a corrida pelo ouro na Califórnia e na Austrália, que obcecava os homens na época:

com aquela visão da mineração ainda diante dos meus olhos, perguntei-me por que não deveria, *eu mesmo*, estar garimpando algum ouro diariamente, ainda que fossem as partículas mais finas – por que não mergulhar uma sonda em busca do ouro dentro de mim, e explorar essa mina? Seja como for, eu poderia seguir algum caminho, por mais solitário, estreito e tortuoso que fosse, no qual pudesse caminhar com amor e respeito. Onde quer que um homem se separe da multidão e siga seu próprio caminho com esse espírito, há de fato uma bifurcação na estrada [...]. A trilha solitária terrenos adentro provar-se-á o *caminho mais elevado* dos dois possíveis (2012, p. 135, itálicos do autor).

Novamente temos o simbolismo da verticalidade, mas dessa vez, articulado em torno de um “eu”: ao estabelecer uma analogia entre a mina e a interioridade, o autor desloca a profundidade da mina para o “eu” em uma linha vertical que parte para o ponto mais baixo quando se questiona o porquê de não estar garimpando e explorando a mina dentro de si. O “eu” e a mina se estruturam em uma analogia cuja linha de força é o sentido de direção para baixo. Uma mina, como se sabe, está localizada abaixo da superfície terrestre.

No entanto, há um deslocamento nesse sentido: “a trilha solitária terrenos adentro provar-se-á o *caminho mais elevado*” (THOREAU, 2012, p. 135). Nessa passagem, a trilha que desce para dentro de si mesmo, logo depois sobe para a direção oposta. Ademais, a relação que os vizinhos e compatriotas do autor têm com o trabalho conduz para baixo, o autor então acredita que se deva cavoucar a mina dentro de si, porque, de alguma forma, tal labor conduzi-lo-á por uma subida, por um caminho mais elevado.

Outro traço do estado de espírito de sua comunidade pode ser encontrado na menção que Thoreau faz, uma vez mais, ao fato de que as conversas, os mexericos, as notícias, e na forma com a qual povoam a mente de seus concidadãos, não deixando espaço para coisas mais “nobres”. Novamente nos deparamos com a dimensão temporal, a dimensão do contingente, transitório, mutável e corrompido:

igualmente vazia e insequente, em sua maior parte, é nossa conversação cotidiana. O superficial se encontra com o superficial. Quando nossa vida deixa de ser interior e privada, a conversa degenera em mexerico. [...] Quanto mais nossa vida interior vai mal, com mais frequência e ansiedade acorremos à agência do correio e venda de jornais. Podem estar certos de que o pobre sujeito que sai do correio com o maior número de cartas, orgulhoso de sua volumosa correspondência, não tem notícias de si mesmo há muito tempo (THOREAU, 2012, p. 140-141).

Por outro lado, encontramos, ainda uma vez mais, a relação de oposição entre vida interior, ser, alma, e a dimensão temporal, a sociedade. Thoreau ainda afirma, mais adiante no texto, que as notícias e os mexericos povoam a mente de maneira nociva. Sua crítica a esse traço apresentado por seus vizinhos se torna mais virulenta. Para ele, a mente não deve ser ocupada por coisas insignificantes:

Tal é o caso, no mais das vezes, das notícias dos jornais e das conversas. [...] Imaginem permitir que entrem em nossa mente os detalhes de um único caso de um tribunal criminal [...] Transformar o aposento mais íntimo da mente num verdadeiro salão de bar, como se a poeira das ruas nos tivesse invadido, como se a própria rua, com todo seu alvoroço e sua imundície invadissem o relicário de nossos pensamentos! Não seria um suicídio intelectual e moral? (THOREAU, 2012, p. 143).

Essa crítica forte dá-se em razão de o autor ter presenciado uma sessão de um tribunal. Lá, observou que a sala se enchia de pessoas com o intuito de, segundo o autor, espionar. De modo sarcástico, ele afirma que as orelhas das pessoas eram como funis para captar os sons e que, quando eles tiravam os chapéus, suas orelhas cresciam e suas “cabeças estreitas pareciam ficar ainda mais comprimidas” (THOREAU, 2012, p. 143).

De um lado, tem-se a dimensão temporal: a sociedade “estreita”, superficial e sem virtudes, cujos indivíduos não têm notícia de si mesmos há muito, preocupada apenas com o garimpo de riquezas materiais e com o trabalho e os negócios. Do outro, há um deslocamento dos elementos da natureza como “cura” ou “ordem”, ou como dispositivo que se contrapõe à esfera temporal para a interioridade de um indivíduo. Embora não se possa relacionar essa dimensão da interioridade simbolizada pela trilha descendente-ascendente dentro da mina com uma dimensão ou o um poder espiritual, sugere-se, como base na verticalidade evocada pela mina dentro de si, um certo paralelismo entre a natureza como fonte de poder ou de ordem e a interioridade do indivíduo que se configura de modo a espelhar as verticalidades encontradas nos capítulos de *Walden* mais acima considerados.

3.2.2 Caminhar

Nesse ensaio, de 1862, trataremos, novamente, da dimensão espiritual na natureza, não apenas simbolizada pelas caminhadas – ou peregrinações – do autor na natureza desconhecida, como também pelo símbolo do centro, o qual nos foi inspirado por Anderson (2006), para quem ele simbolizava uma esfera de poder em lugar elevado – os grandes sistemas: reinos e Igreja. Os primeiros parágrafos dão o tom da aproximação da caminhada com a peregrinação, essa última sendo, pois, noção notadamente de origem religiosa, ou mística ou iniciática:

ao longo da vida não conheci mais do que uma ou duas pessoas que tivessem compreendido a arte de caminhar, isto é, de fazer caminhadas – que tivessem o espírito, por assim dizer, da *perambulação*, cuja bela palavra em inglês, *sauntering*, deriva lindamente das “pessoas ociosas que vagavam pelo interior, na Idade Média, e pediam esmolas a pretexto de se dirigirem à *la Sainte Terre*”, à Terra Santa, até que as crianças começaram a exclamar: “Lá vai um *Sainte-Terrer*”, um *saunterer*. Aqueles que nunca vão à Terra Santa em suas caminhadas, mesmo que finjam fazê-lo, são de fato meros desocupados e vagabundos; mas aqueles que vão em direção a ela são os *saunterers* no bom sentido que dou à palavra (THOREAU, 2012, p. 81, itálicos do autor).

Antes de prosseguir com a análise, é necessário que se esclareça essa noção de ‘peregrinação à Terra Santa’. Para isso, será de grande auxílio o estudo feito por René Guénon (1886-1951) em *Fundamental Symbols*, originalmente publicado em 1962 sob o título *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*. O autor é estudioso dos simbolismos da “Tradição primordial”, nome com o qual ele denomina as grandes

tradições religiosas da humanidade e seus símbolos. Dir-nos-á Guénon que a Terra Santa tem muitas designações e que pode ser entendida como o centro (espiritual) do mundo (1995, p. 61-62). Em última instância, trata-se do jardim do Éden, o paraíso terrestre, o protótipo de todas as terras santas (GUÉNON, 1995, p. 63).

Em passagem anterior, ele define o centro da seguinte forma⁵¹:

o centro é, acima de tudo, a origem, o ponto de partida de todas as coisas; é o ponto principal, sem forma e dimensões, por isso indivisível. E assim, a única imagem que pode ser dada à Unidade primordial. A partir dele, por meio de sua irradiação, todas as coisas são produzidas [...].

Simbolicamente, o ponto central é o Princípio, é o Ser puro; e o espaço que ele preenche pela sua irradiação e que apenas existe em razão dela (o *fiat lux* do Gênesis), sem a qual esse espaço seria apenas a ‘privação’ e o nada, é o mundo no vasto sentido da palavra, a totalidade de todos os seres e estados da existência que constituem a manifestação universal (1995, p. 46, tradução nossa).⁵²

Essa aproximação entre a teoria de Guénon (1995) e nossa interpretação do ensaio de Thoreau, a saber, as caminhadas e o centro, será relevante, pois demarcará planos paralelos no que concerne à concepção de uma interpretação simbólica de cunho religioso do ensaio em questão.

De volta a ele, Thoreau atesta que os seus compatriotas não são muito afeitos à “arte de caminhar”: a maioria deles está presa ao trabalho e não pode fazê-lo. Alguns caminharam, porém se restringiram às “estradas principais”. O autor se diz estupefato ao pensar que eles ficam o dia inteiro sentados dentro de um aposento, e que fica “espantado com o poder de resignação, para não dizer de insensibilidade moral, de meus concidadãos que ficam confinados em suas lojas e escritórios” (THOREAU, 2012, p. 84).

Como foi dito acima, é necessário que se tenha em mente que o caminhar de que fala o autor trata da caminhada em seu sentido físico, mas, acima de tudo, dela em seu sentido transcendental e simbólico de peregrinação.

Seguindo sua explanação, o autor afirma que muito aprecia as caminhadas e que pertence à classe dos andarilhos (THOREAU, 2012, p.82). Ele confessa apreciar as

⁵¹ A citação a seguir também se encontra em uma nota de rodapé da seção 3.1.2 deste estudo.

⁵² Do original: “The centre is, above all, the origin, the point of departure of all things; it is the principal, without form and without dimensions, therefore indivisible, and thus the only image that can be given to the primordial Unity. From it, by its radiation, all things are produced [...]. Symbolically, the central point is the Principle, it is pure Being; and the space which it fills with by its radiation and which itself only exists by that same radiation (the *fiat lux* of Genesis) without which it would be only ‘privation’ and nothingness, is the world in the widest sense of the word, the totality of all the beings and the states of existence that constitute universal manifestation.”

caminhadas pelas florestas com suas rotas desconhecidas e, por isso, rejeita as estradas e as alamedas urbanas:

posso caminhar vinte, trinta, quarenta quilômetros e até mais, partindo da minha porta, sem passar por casa alguma, sem atravessar estrada alguma, exceto as trilhas feitas pela raposa e pela marta (THOREAU, 2012, p. 88).

Em sua explicação da preferência por esses caminhos desconhecidos encontramos a vila, que, na descrição do autor, parece ser um tipo de centro. Essa conclusão deriva de uma interpretação em nível simbólico. Como nota-se na passagem abaixo, os caminhos convergem para a vila do mesmo modo que ela é comparada a um corpo “do qual as estradas são braços e pernas”, ou a um lago sobre o qual um rio deságua:

o vilarejo é o local para onde convergem os caminhos, um estuário de estrada, como um lago formado por um rio. Ele é o corpo do qual as estradas são os braços e pernas [...] (THOREAU, 2012, p. 89).

Na sequência, ele deriva a palavra “vilão” da palavra “vila”, todas a partir de sua raiz latina, insinuando a degeneração moral dos tipos que habitam essa vila. O autor claramente rejeita caminhar pela vila que, nesse caso, foi descrita como uma espécie de centro, se pudermos aplicar a definição de Guénon (1995) nessa passagem, a saber, o centro como a origem, o ponto de partida de todas as coisas, o ponto que produz toda a manifestação do mundo material, simbolicamente representado pela Terra Santa, pelo jardim do Éden. Se assim procedermos, concluiremos que o autor quer é fugir desse centro para encontrar algum outro. É o que ele sugere em seguida:

caminho para dentro de uma natureza semelhante àquela onde penetravam os velhos profetas e poetas, Moisés, Homero, Chaucer. Podem chamá-la de América, mas não é de fato a América” (THOREAU, p. 89-90).

Ao seguir na direção aparentemente oposta à da vila, o autor nos fornece a chave para desvendarmos para que outro local ele se move: um local de matizes míticos, um lugar onde habitam profetas e poetas.

Mesmo ao afirmar que prefere se embrenhar nas trilhas da natureza, o autor cita uma “velha estrada de Marlborough”: “que hoje em dia não vai até Marlborough, ao que me parece, a não ser que seja Marlborough um lugar imaginário a que ela me leva” (THOREAU, 2012, p. 90).

Segue-se a isso um poema de autoria do próprio autor. Nele, entre outras coisas, ele estabelece uma analogia entre a velha estrada de Marlborough e algum “caminho”,

este em seu sentido de método, e que essa estrada é muito antiga, mas é pouco usada e que não há muitos que a perfazem até o fim.

Ao continuar seu argumento, ele confessa que às vezes é difícil saber para onde ir, mas que, inconscientemente ou por um “magnetismo da natureza”, ele sempre segue para o oeste em suas caminhadas, em direção às “paisagens suficientemente selvagens” e cada vez mais longe das vilas e cidades (THOREAU, 2012, p. 92-93). Ainda sobre isso, ele diz que essa foi a mesma tendência entre seus antepassados:

preciso andar em direção ao Oregon e não à Europa. É nesse sentido que a nação se move [...]. Vamos para o leste para compreender a história e estudar as obras de arte e literatura, rastreando os passos da raça; vamos para oeste como quem penetra no futuro [...]. O Atlântico é um Letes cuja travessia nos dá a oportunidade de esquecer o velho mundo em suas instituições (THOREAU, 2012, p. 94)

O autor do ensaio defende que o oeste é uma espécie de Atlântida, de ilha das Hespérides, de paraíso terrestre para os de seu tempo (THOREAU, 2012, p. 95-96). Thoreau começa então a descrever as belezas naturais da paisagem e diz que confia

que havemos de ser mais imaginativos, que nossos pensamentos serão mais claros, frescos e etéreos, como nosso céu; nosso entendimento mais amplo e abrangente como nossas planícies; nosso intelecto em geral atingirá uma escala maior, como nossos trovões e raios, nossos rios, montanhas e florestas; e nossos corações haverão de corresponder em profundidade, largura e esplendor aos nossos grandes lagos (THOREAU, 2012, p. 99).

Tem-se, novamente, a identificação de uma natureza desconhecida do oeste com lugares míticos e lendários onde a paisagem natural influirá positivamente no desenvolvimento das capacidades cognitivas e morais. O ensaio segue nesse mesmo tom, com o autor em sua exaltação dos caminhos do “bravio”, da natureza selvagem e desconhecida, e na sua rejeição do civilizado e “domado”. Ao fim do ensaio, o autor se diz em uma campina onde “não faltava nada para fazer daquele prado um paraíso” (THOREAU, 2012, p. 122).

Na introdução deste trabalho, citamos Anderson (2006) na passagem em que ele defende que os reinos dinásticos se viam como centros elevados (ANDERSON, 2006, p. 19-20). Desses centros, tomando-se novamente a definição de centro de Guénon (1995), partia, então, o sentido de tudo no mundo, o sentido que vem do alto e do centro em direção às partes mais baixas e às periferias, ou seja, a direção do poder era vertical. Isso realmente ocorria na Inglaterra pós Henrique VIII, em que a monarquia não apenas

detinha o poder “civil”, temporal, mas também o poder religioso, ou espiritual, pois o rei era também o chefe da Igreja Anglicana.

Nesse contexto, os peregrinos – outra designação dos grupos que fugiram para a Nova Inglaterra – e os puritanos fugiram desse centro em direção a uma outra terra⁵³, onde talvez se possa dizer que fundaram um novo centro, do qual, de acordo com a interpretação que demos às caminhadas do ensaio em análise, o autor quer se afastar.

Certamente essa afirmação é problemática e perigosa, pois, nas sessões iniciais, afirmamos que é o simbolismo da horizontalidade que representa a comunidade americana. No entanto, talvez possamos justapor as duas imagens, com uma importante ressalva, o centro não é mais elevado. Agora talvez esteja no plano horizontal – se pensarmos na comunidade do *likemindedness* e da democracia. Essa é a comunidade dos eleitos que chegaram no paraíso terrestre, seu novo centro –, e é de lá que Thoreau se afasta, indo na direção do oeste, distanciando-se da comunidade dos primeiros colonos. Talvez o autor esteja querendo dizer que o paraíso não seja exatamente ali onde seus antepassados se fixaram, mais um pouco mais para o oeste. Mas Thoreau parece querer ir para lá sozinho e não levar a comunidade *degenerada* consigo.

Deixa-se claro aqui que Thoreau não menciona a palavra “centro” nesse ensaio; apenas cria essa imagem, como analisamos na passagem que menciona a vila. De resto, suas caminhadas sem fim por caminhos desconhecidos no meio da natureza selvagem e, às vezes, pela estrada velha de Marlborough, afastando-se – peregrinando-se – de um ponto fixo, como a vila e o leste, e indo em direção a outros pontos, o oeste selvagem, sugerem essa leitura. A palavra “paraíso” aparece pelo menos duas vezes.

De fato, como afirma Medeiros (2015, p. 17), “o tema religioso por excelência, para as mentes do século XIX em uma não tão nova América é o tema da queda, o pecado original e exclusão do paraíso”. No fim de sua tese, esse autor sugere que há mesmo uma centralidade do tema de Adão e do paraíso em Thoreau (MEDEIROS, 2015, p. 89-91).

Por fim, o que se procurou investigar nesse ensaio foi a dimensão espiritual em torno da natureza, dessa vez, não exatamente uma natureza pastoral e bucólica, mas sua versão mais selvagem e desconhecida, simbolizada pela direção no espaço – o oeste. As referências às terras lendárias e míticas, aos lugares onde habitam profetas e poetas, ao

⁵³ Marx (2000, p. 3-11) fala que a América era, para a imaginação européia da época, o sonho utópico virgiliano de abandonar o mundo e de dar um novo começo para a sociedade ocidental.

paraíso, à Terra Santa, só reforçam essa interpretação, pois alguns desses lugares são centros simbólicos de tradições religiosas ou míticas.

Ademais, o que temos no ensaio, é mais uma continuidade dos temas de *Walden*: a dimensão temporal corrupta da vila, a busca de um outro lugar para a redenção em meio à natureza.

3.2.3 A *Desobediência Civil*

Em “A cidade”, de *Walden* (2011), Thoreau nos conta que,

uma tarde, terminando o primeiro verão, quando fui ao povoado pegar um sapato no conserto, fui detido e preso porque, como contei em outro lugar, não paguei um imposto, ou seja, não reconheci a autoridade do estado que compra e vende homens, mulheres e crianças como gado às portas de seu senado (THOREAU, 2011, p. 167).

Isso ocorreu em 1846 e Thoreau foi liberado no dia seguinte. Desse ocorrido nasceu o ensaio cujo primeiro título foi *Resistance to civil government*⁵⁴, de 1849, posteriormente abreviado para *Civil disobedience*.

Esse ensaio apresenta alguns conceitos da linguagem teórica da ciência ou filosofia política. Termos como “governo”, “estado”, “lei”, “legislador”, “direito”, “democracia”, “regime da maioria”, “civil”, “liberdade”, “constituição”, entre outros, aparecem com frequência. Não se tentará defini-los aqui, mas buscar-se-á analisar o aparecimento do indivíduo como um poder em contraposição ao Estado/governo, também em relação à sociedade ou à comunidade.

O ensaio trata, indubitavelmente, das questões relativas ao Estado e ao governo, mais precisamente, da dimensão do poder temporal. Se recordarmos das discussões em torno dos símbolos do sol e do corpo de Cristo de Voegelin (2002), assim como também da discussão de Tocqueville (1988) e sua conclusão de que a América separa os poderes temporal e espiritual – que é a grande discussão d’ *A democracia na América*, sendo “religião” e “governo” e “estado” os termos que o autor usa – poderemos pensar sobre a possibilidade de Thoreau pretender colocar ordem essa comunidade? De fato, poder-se-ia refletir sobre como se configura o poder temporal nesse ensaio.

Para situarmos a questão, podemos mencionar o que nos diz Turner (2009) sobre como o pensamento político de Thoreau começou a ressurgir nas discussões dos anos

⁵⁴ Os editores da edição brasileira d’ *A desobediência civil* esclarecem que o título *Civil Disobedience* foi dado após a morte de Thoreau e os estudiosos discutem essa escolha, se se trata de uma escolha que o autor realmente pretendeu fazer. (THOREAU, 2012, p. 36).

1960, especialmente por meio de teóricos como John Rawls e Hannah Arendt, ambos, segundo o autor, criticaram injustamente o pensamento de Thoreau:

reinterpretando a recusa de Thoreau em pagar um imposto de votação em protesto contra a guerra do México mais como um ato privado de recusa consciente com o objetivo de preservar sua própria integridade do que como um ato público de desobediência civil com o objetivo de transformar as políticas públicas, Arendt e Rawls tornaram o significado da resistência de Thoreau como uma questão do domínio do privado. [...]. Arendt caracteriza a (assim denominada) política de Thoreau como moralmente solipsística (TURNER, 2009, p. 14, tradução nossa)⁵⁵.

Nos anos 1980, houve outra mudança na forma de interpretar o pensamento político de Thoreau, confirma Turner. “Juntos, Cavell, Rosenblum e Kateb estabeleceram uma série de parâmetros para se interpretar Thoreau como um teórico da individualidade e da democracia” (TURNER, 2009, p. 16, tradução nossa)⁵⁶.

Foi um “individualismo democrático”, sintetiza Turner, que se refere, primeiramente, à interpretação de Cavell, que foi uma espécie de mudança de “ponto arquimediano” na área. Esse último, na visão do autor, leu *Walden* como um “tratado de educação política” (TURNER, 2009, p. 15). Ou seja, *A desobediência civil* e outros textos políticos de Thoreau foram vistos de forma integrada a *Walden*.

A grande preocupação dos teóricos políticos é, obviamente, com o governo da sociedade, o que faz com que eles se preocupem com a aplicabilidade das teorias de Thoreau, com sua validade universal. Dessa forma, eles interpretarão a obra de Thoreau de modo a extrair dela uma ética ou moralidade que possam ser aplicadas na vida em sociedade. Uma dessas leituras, segue Turner (2009), é a de Bennett (2009), que vê no Thoreau político um processo de auto-construção de um “eu” por meio de técnicas, a saber, um “mover-se para o interior de si, um idealizar um amigo, um manter silêncio, o ato de passear, de plantar feijão, [...]” (BENNET, 2009, p. 20). Tais técnicas configurar-se-iam indispensáveis para o aprimoramento da vida do indivíduo em sociedade, defende a autora.

E Turner (2009), por sua vez, continua sua argumentação, afirmando que há críticas muito comuns de cientistas e filósofos políticos a Thoreau no que tange a

⁵⁵ Reinterpreting Thoreau’s refusal to pay his poll tax in protest of the Mexican War as a private act of conscientious refusal aimed at preserving his integrity rather than as a public act of civil disobedience aimed at transforming public policy, Arendt and Rawls privatized the meaning of Thoreau’s resistance. [...] Arendt characterized Thoreau’s (so-called) politics as morally solipsistic.

⁵⁶ Together, Cavell, Rosenblum and Kateb set a broad set of parameters for interpreting Thoreau as a theorist of individuality and democracy.

aplicabilidade universal do “consentimento subjetivo da consciência”, o uso da “consciência privada como orientação política resultaria em anarquia ou coisa pior” (TURNER, 2009, p. 84). Para o autor, deve-se, então, atentar para a noção de reforma do indivíduo, o que resultaria na reforma da sociedade.

Turner (2009) ainda citará uma leitura que se caracteriza por interpretar as obras políticas de Thoreau como centradas na representatividade de

uma forma distinta de excelência democrática, uma excelência centrada na liberação das energias humanas, na transcendência de status, e na ‘aceitação dos perigos e oportunidades de se ser uma criatura auto-consciente, capaz de ver a si mesma, ver através e ao redor de nós mesmos, e assim ser capaz de rejeitar a identificação com qualquer papel ou convenção (TURNER, 2009, p. 15-16, tradução nossa)⁵⁷.

Como afirma Bennett (2009, p. 307-308), há uma disputa entre o “eu” e o “eles”, o “eu” e a sociedade e suas normas. A partir disso, a autora analisará como esse “eu” é forjado e com que intuito, o que já mencionamos algumas linhas acima. Isso posto, o que faremos neste capítulo é trocar essa terminologia e interpretar o ensaio *A desobediência civil* como o poder espiritual – agora pertencente ao indivíduo, caracterizado pelo que Thoreau chama de “consciência” –, em oposição ao poder temporal do Estado, representado pelo regime republicano/democrático. Como se trata de uma obra teórica, não encontraremos símbolos similares aos que havíamos tratado anteriormente.

Referência no próprio título, a palavra “desobediência” não era parte do título original, como se apontou. De qualquer forma, trata-se de uma desobediência: a desobediência civil, que não é mais do que a desobediência ao poder temporal e que se inicia nos seguintes termos:

aceito de bom grado a divisa ‘o melhor governo é que menos governa’, [...]. Levada a cabo, ela resulta por fim nisto, em que também acredito: ‘o melhor governo é o que absolutamente não governa’ (THOREAU, 2012, p. 8).

As suas motivações para afirmar tal coisa aparecerão algumas páginas depois, embora a passagem que abre o capítulo já as exponha. Thoreau ora se posiciona contra o Estado ou o governo, ora contra seus concidadãos. Algumas vezes, ele separará governo

⁵⁷ “[...] a new and distinct form of democratic excellence, an excellence centered on the liberation of human energies, the transcendence of status, and the ‘acceptance of the dangers and opportunities of being self-conscious creatures, able to see ourselves, see through and around ourselves, and thus able to reject identification with any role or set of conventions’”.

de comunidade, ou sociedade, estabelecendo o primeiro como “opressor”, mas claramente apontando o caráter corrompido da comunidade. Para ele, o Estado deveria reconhecer o indivíduo como “um poder mais elevado e independente” (THOREAU, 2012, p. 35). Um pouco antes dessa passagem, ele se pergunta onde está o legislador capaz de entender o Novo Testamento. Esses são os elementos centrais do ensaio: a comunidade e o governo corrompidos, a busca pelo poder mais elevado. Seguiremos, dessa forma, em uma tentativa de concatená-los.

Como vimos, Thoreau abre o ensaio afirmando que o melhor governo é o que menos governa. O governo não tem a mesma vitalidade do povo, pois “o caráter inerente ao povo americano é que fez tudo que se conseguiu até agora, e teria feito ainda um pouco mais, se o governo não atrapalhasse” (THOREAU, 2012, p.8).

No entanto, os problemas começam a aparecer quando se trata do governo da maioria. Para Thoreau, quando o poder está nas mãos do povo, a razão pela qual a maioria tem permissão para governar não é porque ela é mais justa, mas porque é fisicamente mais forte (THOREAU, 2012, p. 9). A partir daí, o autor defende que é a consciência do indivíduo que deve decidir entre certo e errado e que a lei nunca tornou os homens um pouco mais justos, pelo contrário, por respeito a ela pode-se se tornar um agente da injustiça:

um resultado comum e natural do respeito indevido pela lei é que se pode ver uma fila de soldados, coronel, capitão, cabo, recrutas, carregadores de explosivos [...] marchando em ordem admirável pelos caminhos mais tortuosos da guerra, contra sua vontade (THOREAU, 2012, p. 9).

A partir daí, Thoreau se pergunta o que sejam esses homens, sugerindo que já não são mais homens, mas “casamatas, paióis ambulantes”: “assim é um homem que o governo norte-americano é capaz de produzir, ou transformar com sua magia negra – uma mera sombra ou reminiscência de humanidade” (THOREAU, 2012, p. 10).

Para Thoreau, já não há o livre exercício do julgamento ou do senso moral. Ao contrário, alguns

se rebaixam ao nível da madeira, da terra e das pedras; [...] tem valor comparável ao de cavalos ou cães. No entanto, homens assim são estimados como bons cidadãos. Outros – como a maioria dos legisladores, políticos, advogados, funcionários públicos – servem ao estado com a cabeça; e como raramente fazem qualquer distinção moral, podem tanto servir ao diabo como a Deus (THOREAU, 2012, p. 10).

Um outro tipo de desvirtuamento ocorre com os legisladores, que “não tem gênio ou talento sequer para questões relativamente modestas de tributação e finança, comércio, manufatura e agricultura” (THOREAU, 2012, p. 34).

Alguma coisa aconteceu aqui. Os homens sofreram uma espécie de degeneração, de queda para um nível mais baixo, não humano. Thoreau culpa o governo norte-americano com sua “magia negra”.

Se formos um diálogo com o que afirma Tocqueville (1988) sobre a mentalidade da igualdade e sua abordagem filosófica, sua tendência a fazer generalizações. O autor afirmava que o homem se fechava em si mesmo, confiando na própria razão individual como fonte de conhecimento e julgamento e rejeitando a autoridade de um homem superior, eram os cartesianos que nunca haviam lido Descartes. Esse método, conclui, induz o homem a generalizar e formular “verdades” gerais e superficiais. Essa condição, em última instância, leva à supremacia da opinião pública, que agora passa a mandar na sociedade. É a única fonte de autoridade que tais homens em condições de igualdade entre si respeitam (TOCQUEVILLE, 1988, p. 429-442).

A título de curiosidade, sugerir-se-ia, a respeito dessa democratização em sentido amplo, o símbolo da horizontalidade: as muitas cabeças espalhadas por uma linha horizontal sem qualquer princípio ordenador superior.

Em contraposição aos “desvirtuados” acima, dir-nos-á Thoreau que há alguns que servem ao Estado com sua consciência. Isso significa que, na maior parte do tempo, eles têm que resistir a ele, por isso, sendo por ele perseguidos. Logo, a diferença fundamental entre esses dois tipos é o uso da consciência.

A essa altura aparece a desobediência. O autor se pergunta qual é o comportamento que convém a alguém diante do governo americano da época, afirmando que não se pode se associar a um governo que é também o governo do escravo. É preciso desobedecê-lo “custe o que custar” (THOREAU, 2012, p. 12), sem esperar pelas massas despreparadas (THOREAU, 2012, p. 13). Para o autor, a democracia desvirtua:

toda votação é uma espécie de jogo, [...] o caráter dos votantes não entra em jogo. Deposito meu voto, talvez de acordo com o que julgo correto, mas não estou vitalmente preocupado com a vitória do certo. Estou disposto a deixar isso para a maioria. [...] Há pouca virtude na ação das massas (THOREAU, 2012, p. 14).

Constata-se, pois, que é uma maioria que governa por meio da votação, pela qual elege seus representantes, o tal ‘governo norte-americano’, que Thoreau vê representado, por muitas vezes, na imagem do cobrador de impostos. Vislumbra-se, até aqui, uma espécie de acusação e confronto de Thoreau contra sua comunidade e contra a autoridade (Estado e/ou governo):

uma vez por ano, não mais, me visto diretamente, cara a cara, com este governo norte-americano, ou com seu representante, o governo do estado, na pessoa de seu cobrador de impostos. É a única ocasião em que um homem da minha situação tem necessidade de se deparar com esse governo; e é então que ele, o governo, diz claramente: Reconheça-me (THOREAU, 2012, p. 19).

O protagonista-narrador-autor de *Walden* só se depara com o representante do Estado de quando em quando. Ele acusa o governo e a sociedade; os legisladores; e o regime da maioria, pelo estado de coisas – pela desordem – que presencia. E sua escolha diante disso é o afastamento de ambos, Estado e sociedade.

Para fechar esse quadro de degeneração humana, o autor conclui seu pensamento afirmando que o homem norte-americano definiu, perdeu seu caráter gregário, seu intelecto, sua autoconfiança (THOREAU, 2012, p. 15). A partir daqui, Thoreau apela para a responsabilidade e a ação individuais para evitar o mal ou repará-lo. O autor reforça ainda mais a falta de virtude dos indivíduos: “o local apropriado hoje, o único que Massachussetts propicia para seus espíritos mais livres e menos desesperançados, são as prisões” (THOREAU, 2012, p.20).

Nota-se, aqui, além das outras formas de oposição entre indivíduo e Estado, a verticalidade novamente na afirmação de Thoreau de que o indivíduo deveria ser o poder mais elevado em relação ao Estado. O adjetivo “elevado” – no original: *high(er)*⁵⁸ – sugere um ponto alto, e o ponto alto só pode existir em relação a um ponto mais baixo.

Se, em um exercício de reflexão puramente imaginativo e acidental, pudéssemos atribuir o símbolo do corpo – poder temporal nas mãos do rei e poder espiritual nas mãos do papa, o representante de Cristo na terra – a um ensaio de linguagem teórica, talvez concluíssemos que a cabeça é a maioria ou a opinião pública e que Thoreau, levando em conta também *Walden*, procura essa cabeça em um plano supra-humano e, para isso, ele exige “um governo que absolutamente não governe”

⁵⁸ No original: “[...] the individual as a higher and independent power, from which all its [the State] own power and authority are derived [...]”. (THOREAU, 2005, 110)

(THOREAU, 2012, p. 7). Essa é uma exigência lógica, já que, para o espírito/alma, governarem-se a si mesmos, eles precisam de espaço para tanto, um espaço que não pode ser preenchido pelo poder temporal. Para Tocqueville (1988), na América, a religião governa a alma, enquanto a democracia e a república governam a sociedade:

não se pode dizer que a religião influencie detalhadamente as leis, mas realmente influencia os costumes, e ao regular a vida doméstica, ela ajuda a regular o Estado. [...] Enquanto o europeu tenta escapar de seus pesares em casa causando problemas à sociedade, o americano traz do lar aquele amor pela ordem que ele leva para as questões do Estado (TOCQUEVILLE, 1988, p. 291-292).

A questão que emerge, aqui, é a da representação do poder em regimes democráticos: por um lado, como se tentou demonstrar logo acima, poder-se-ia atribuir a horizontalidade das muitas cabeças, sem um princípio ordenador superior, ou seja, uma linha horizontal desprovida de seu complemento vertical; no entanto, por outro lado, poder-se-ia, também, atribuir à opinião pública, ou mesmo à lei, um caráter de princípio ordenador superior e, nesse caso, os detentores do poder temporal seriam os homens mais desvirtuados entre todos – funcionários, legisladores, cobradores de impostos, homens eleitos pela maioria –, caso aceitemos as críticas de Thoreau.

Em se tratando, ainda, do conceito de representação, Thoreau testemunha a possível confusão cognitiva e moral do mesmo cobrador de impostos, um vizinho seu:

meu vizinho e concidadão, o cobrador de impostos, é o mesmo homem com quem tenho que lidar – pois, afinal de contas, é com homens que discuto, não com papéis –, e ele escolheu por vontade própria ser um agente do governo. De que modo ele saberá discernir o que é e o que faz como o funcionário do governo, ou como homem, enquanto não for obrigado a avaliar se deve tratar a mim, seu vizinho, pelo qual tem respeito, como um vizinho e um homem de boa índole, ou como um maníaco perturbador da paz? (THOREAU, 2012, p. 19)

A problemática em torno do representante do governo-cobrador de impostos/vizinho traz à tona uma obscuridade e o caráter quase divino da fonte do poder e sua legitimidade: já que a “verdade” é derivada da lei temporal – lei elaborada por um legislador sem talento legitimado pelo governo da maioria –, o cobrador de impostos tende a admiti-la como “verdade última” e “absoluta”, em hipótese alguma questionada por qualquer um, sob a pena de se ser rotulado de “perturbador da paz”.

A representação do poder temporal, para o autor, tem três formas: a votação como um jogo de sorte ou azar; a figura de cobradores de impostos, legisladores, etc, sem virtudes para o governo; “os papéis” – a lei temporal – como fonte de um poder

abstrato. A conclusão a que chega o autor frente a essa situação é a de que o indivíduo com consciência deve ser o poder mais elevado (THOREAU, 2012, p. 35), pois uma instituição, por ser uma entidade abstrata, não a tem. Dessa forma, permanece uma noção vaga de verticalidade que se articula em torno desse mesmo indivíduo, pois ele seria mais elevado que o Estado.

Conclui-se, sobre o ensaio em questão, que há, uma vez mais, um estado de desvirtuamento e corrupção do poder da dimensão temporal. O que o faz o autor criticar as representações do Estado e do governo e propor a sua própria noção de representação por meio da “consciência individual elevada”.

Pode-se dizer que o argumento principal desse ensaio gira em torno das questões de representatividade e legitimidade do governo da maioria e da lei, ou seja, a democracia/o republicanismo *vs.* a consciência do indivíduo. Dentre os argumentos do autor em favor dessa última, destacam-se

- a afirmação de que há uma espécie de desvirtuamento coletivo: nem cidadãos nem representantes do regime – legisladores, cobradores de impostos, burocratas e políticos – possuem as virtudes necessárias para o bom governo;
- a lei não torna os homens mais justos, ao contrário;
- toda votação é um jogo em que não se está preocupado em fazer o certo, mas em que se deixa essa tarefa para a maioria;
- uma coletividade não tem consciência, apenas um indivíduo a tem;
- se o legislador/a lei obriga um indivíduo a ferir a sua consciência e/ou ser injusto com terceiros, ele deve desobedecê-la;
- existe uma nebulosidade em torno da representação do governo;
- permanece a verticalidade sob a forma do adjetivo “elevado”, articulado em torno da consciência individual;
- a exigência de menos governo se dá sobre o pano de fundo da incompetência do mesmo, como também pelo espaço que alma necessita para a busca de leis espirituais;

Como se tentou argumentar, o autor defende a consciência individual em detrimento da vontade da maioria e das leis temporais, representadas no regime democrático/republicano, sendo esse o poder temporal em sua sociedade.

4. Considerações finais

Ao longo deste estudo tentou-se argumentar a favor da seguinte hipótese: é possível encontrar nas obras de Thoreau tanto elementos simbólico-imagéticos quanto elementos potencialmente conceituais/teóricos de uma oposição insolúvel entre sociedade e Estado vs. natureza e, por vezes, indivíduo. Oposição também representada pelos termos dimensão/poder espiritual e dimensão/poder temporal.

Para isso, na Parte I, em primeiro lugar, argumentamos que símbolo e palavra/conceito/discurso se interconectam e que, dessa forma, a política (filosofia política) e a religião não são áreas hermeticamente fechadas em si, mas que compartilham da mesma natureza do símbolo e da teoria. Conclusão essa a que chegamos com o auxílio de estudiosos como Guénon (1995), Voegelin (2002), Anderson (2006), e Tocqueville (1988).

Tais autores, ademais, ainda foram fonte de inspiração para a temática e as reflexões neste estudo: os símbolos do Corpo de Cristo e do sol e sua intersecção com os conceitos de poder temporal e poder espiritual; os símbolos levantados por Anderson (2006), como a horizontalidade e o centro; as análises de Tocqueville (1988) que, embora desprovidas das discussões em torno das simbologias, discutem, de maneira puramente teórica, o alcance da religião e do Estado na comunidade americana.

Poderia o leitor sentir certa estranheza quanto à metodologia empregada neste trabalho, afinal, por que justapor teóricos da filosofia política e da simbologia ao ensaísta americano? Um esboço de resposta seguiria a seguinte linha: uma vez que a temática do estudo foi inspirada nesses autores, sentiu-se a necessidade de abordá-los mais detidamente. Além do mais, no caso de Tocqueville (1988), o recorte selecionado de suas obras apresenta ainda uma espécie de localização da comunidade a que pertencia Thoreau e, conseqüentemente, uma contextualização quanto às questões que seriam, embora de outra forma, abordadas em seus ensaios.

Poder-se-ia afirmar, a partir disso, que este estudo trata de intersecções entre teoria e símbolo/imagens/discurso literário, sendo esses últimos introduzidos pelos autores da filosofia política. Justapostos a isso, os elementos “Estado”, “comunidade”, “sociedade”, “religião” ganharam maior complexidade, pois propôs-se analisá-los tendo em perspectiva os conceitos e símbolos de dimensão e poder temporais e dimensão e poder espirituais. Dessa forma, estabeleceu-se uma oposição entre eles: comunidade/sociedade/Estado x natureza; e poder temporal x poder espiritual; sendo,

então a sociedade e o Estado associados ao poder temporal; e a natureza a um poder espiritual.

Em um primeiro momento, exploraram-se teorias sobre os símbolos (cruz, centro, *axis mundi*) e imagens. Além de teorias relativas ao poder temporal e espiritual por meio de outras representações (“brahmins” x “kshatryias”, ou o javali e o urso).

A oposição acima, como se tentou argumentar, ocorre, nos ensaios de Thoreau, tanto por meio de símbolos – como o centro, a verticalidade e o *axis mundi*, elementos e associações que denunciam uma aura sagrada em torno da natureza – quanto por meio de noções um tanto teóricas – como a consciência, “as leis mais sagradas do ser”, o “gênio interior“, a argumentação a favor da desobediência à dimensão e ao poder temporal, as discussões em torno da representatividade e da legitimidade de um regime.

Na Parte II, investigou-se o personagem histórico Thoreau sob o ponto de vista de seu mestre e amigo Ralph Waldo Emerson, entre outros. Em seguida, iniciou-se a interpretação propriamente dita das obras à luz da crítica selecionada.

Isso posto, estruturou-se o capítulo 3 de forma a circunscrevê-lo a três seções, sendo a primeira uma breve revisão da fortuna crítica de *Walden*; a segunda – interpretativa – tendo como título a “a dimensão temporal e a sociedade corrompida”; e a terceira – também interpretativa – “a dimensão espiritual e a natureza edênica”. Argumentou-se que Thoreau critica sua comunidade em vários aspectos: moral, estético, cultural, às vezes epistemológico (“os homens de percepção embotada”), às vezes político, compondo dessa forma, a dimensão temporal que, livremente associada ao plano horizontal, representa o histórico, contingente, mutável, e por fim, o corrompido, ou decaído. E em oposição a esse estado de coisas, o autor constrói formas simbólicas, imagens e motivos relacionados a tal oposição que, por sua vez, trará consigo a supremacia da natureza sobre a sociedade: o primeiro deles é a verticalidade sugerida pela forma como o autor descreve sua casa à beira do lago; a verticalidade ainda aparece nas descrições do lago como *axis mundi* (lago como espelho do céu; como transparência na qual se pode enxergar seu fundo a olho nu), ou na chaminé de sua casa. Aparecem também as associações da natureza ao Éden e ao pastoralismo, além das paródias da narrativa bíblica.

Tais símbolos e imagens, ou alguns deles, foram postos em discussão com o auxílio da fortuna crítica do autor que, como se afirmou, colocou tal tema em discussão entre os anos 1950 e 1970. Além de termos contado com auxílio de teóricos da simbologia.

Uma outra imagem associada à dimensão espiritual é a da jornada de entrada na natureza que, por vezes está em analogia com a jornada interior, às vezes aparece de forma mais explícita, com um vocabulário que não levanta qualquer dúvida, já que as analogias podem permitir ambiguidades. Tal tema é uma tese dos estudiosos de Thoreau já muito corroborada ao longo das décadas, destacando-se entre eles Paul (1958), Schneider (2009). Tal correspondência aparecerá no último capítulo analisado de *Walden*, “Conclusão”, capítulo esse em que o autor se desvencilha de natureza em favor da interioridade, representada pelas menções a “gênio interior”, ou às “leis mais sagradas do ser”. Semelhante representação sugere um deslocamento do poder espiritual, até então pertencente à natureza, para algum tipo de poder individual, que também se coloca em oposição ao poder temporal da sociedade na forma da desobediência às suas leis.

Como se afirmou em outro lugar: há uma estrutura de argumentações em *Walden*: a sociedade está corrompida, logo, é preciso abandoná-la e procurar a ordem em algum outro lugar, ou seja, a ordem para ser buscada ou na natureza ou interiormente. Para tanto, é necessário um “método”, que se aprende na jornada de entrada na natureza, um método de construção e elaboração de parábolas ou símbolos e imagens a partir dos elementos concretos de sua paisagem.

Dessa forma, aludir-se-ia a uma referência à natureza como a fonte do poder espiritual, ou seja, ela simbolizada pela linha vertical (a linha da totalidade dos estados, do eterno) – a linha que atravessa a profundidade da terra em direção ao céu –, enquanto a “sociedade dos iguais”, em contraposição, poderia ser simbolizada por linha ou plano horizontal.

Ainda sobre o capítulo *Walden*, argumentou-se que há também alguns símbolos que remetem-nos à dualidade transcendência-imanência, a qual, no entanto, não pode ser articulada para uma discussão mais aprofundada. Essa questão foi um ponto de controvérsia que pairou acima dessa discussão, já que a palavra “espírito” remete-nos a uma ordem puramente metafísica, o que não se pode comprovar mais detalhadamente em *Walden*, a não ser nas imagens de alturas e profundezas, de centros (o paraíso, o Éden), e em menções a certo campo semântico. No entanto, assegurou-se que, como muitos estudiosos já o fizeram, tratar-se da tensão entre interioridade, alma, subjetividade, espírito e natureza como símbolo. Concluiu-se, portanto, que a natureza representa um tipo de poder espiritual.

Em *Vida Sem princípios* tentou-se demonstrar, uma vez mais, a oposição indivíduo x sociedade, seguindo, dessa forma, o argumento do autor de que a supremacia pertence ao primeiro. Tal conclusão foi possível depois de termos analisado a analogia mina-interioridade, que guarda em si elementos de uma verticalidade.

Em *Caminhar*, argumentou-se sobre o simbolismo do centro e dos caminhos em direção ao selvagem, demonstrando, mais uma vez, a aversão do autor à sociedade e seus modos. Conclui-se, nesse ensaio, que há uma natureza edênica em oposição a uma sociedade decaída.

Em *A Desobediência Civil* argumentou-se que esse é um ensaio que se refere mais explicitamente ao Estado e ao governo, ou seja, ao poder temporal. Interpretámo-lo, pois, de modo a destacar a oposição indivíduo x Estado. No entanto, dessa vez, explorando não símbolos e imagens, mas sim a linguagem mais teórica de Thoreau, composta por termos como “Estado”, “governo”, “lei”, “legislador”, etc. Concluiu-se a favor de um indivíduo como o poder mais elevado que o do governo ou do Estado, já que esses sofrem de um desvirtuamento característico de regimes de igualdade. O adjetivo “elevado”, tentou-se argumentar, remete-nos indiretamente à verticalidade.

Por fim, conclui-se que a oposição natureza vs. sociedade e seus desdobramentos correspondem à oposição dimensão/poder espiritual vs. Dimensão/poder temporal. Ademais, o atributo “transcendental” ou “espiritual” pode ser articulado em torno da natureza descrita por Thoreau se se mobilizar a interpretação de imagens e símbolos sob a perspectiva de uma comparação com textos teóricos da área em questão, como no caso da simbologia da cruz.

Uma outra conclusão a que se chegou é a de que, em Thoreau, não é possível interpretar-se qualquer de suas imagens de modo a retomarmos o símbolo do Corpo de Cristo. No entanto, foi possível articular as imagens e símbolos do autor de nosso estudo à noção escolástica de poder temporal e poder espiritual. Nesse caso, os símbolos das direções no espaço, além de outras imagens concernentes à natureza como um espaço edênico sagrado. O que nos revelou que, em Thoreau, persiste ainda uma separação entre poder espiritual e temporal, tendo esse último sido reduzido em suas funções, rejeitado como um poder temporal, e submetido hierarquicamente ao primeiro.

Se retomarmos os símbolos mobilizados por Anderson (2006), encontramos os “centros elevados” a que o autor se referia transfigurados, ressignificados. Ainda nos é possível retomar o diálogo Tocqueville–Thoreau no que tange à crítica dos dois autores à modernidade democrática e cartesiana – e seus pontos negativos – e à dualidade

Estado-religião/poder temporal-poder espiritual, reforçando, uma vez mais, a convergência entre uma linguagem conceitual e outra simbólica e narrativa.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities, reflections on the origin and spread of nationalism**. London: Verso, 2006.

BÍBLIA SAGRADA. Versão revista na trad. de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: King's Cross Publicações, 2006.

BREMER, Francis. **Puritanism, a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BENNET, Jane. On being a native: Thoreau's hermeneutics of self. **Polity**, vol. 22, n. 4, p. 559-580, 1990.

BERLIN, Isaiah. **Las Raíces del Romanticismo**. Trad. Silvina Marí. Taurus, 1999.

BOWMAN, Joshua. **Arcadian exile: the imaginative tension in Henry David Thoreau's political thought**. 298 f. Tese (*doctor of philosophy*). The Catholic University of America, Washington, 2016.

BRODERICK, John. Imagery in Walden. **The University of Texas Studies in English**, vol. 33, p. 80-89, 1954.

BUELL, Lawrence. The Thoreauvian pilgrimage: the structure of an American cult. **American Literature**, vol. 61, n. 2, p. 175-199, 1989.

BUELL, Lawrence. "Thoreau and the natural environment". In: MYERSON, Joel (ed.). **The Cambridge Companion to Henry David Thoreau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BUELL, Lawrence. **New England Literary culture: from revolution through Renaissance**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

CAFARO, Philip. **Thoreau's living ethics: Walden and the pursuit of virtue**. Athens: University of Georgia Press, 2006.

CAVELL, Stanley. **The senses of Walden**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

CEIA, Carlos. "Imagem". **E-dicionário de Termos Literários**. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/images>. Acesso em setembro de 2022.

COSTA, Jaime B. "A vida sem princípios", de Henry David Thoreau. **Agora**, vol. 34, n. 2, p. 87-109, 2015.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Trad. Maria A. O. Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

FURTAK, Rick Anthony, "Henry David Thoreau", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/thoreau/>. Acesso em julho de 2021.

GUÉNON, René. **Fundamental Symbols, the universal language of sacred science**. Trad. Alvin Moore. Cambridge: Quinta Essentia, 1995.

GUÉNON, René. **The reign of quantity and the signs of the times**. Transl. Lord Northbourne. Hillsdale: Sophia Perennis, 2004

GUÉNON, René. **O simbolismo da cruz**. Trad. Luis A. Bicalho Kehl. São Paulo: IRGET Editora E Distribuidora, s/d.

GUÉNON, René. **Spiritual authority and temporal power**. Transl. Henry D. Fohr. New York: Sophia Perennis, 2001.

GURA, Phillip. **American Transcendentalism: a history**. New York: HW.

HARDING, Walter R. **The days of Henry Thoreau, a biography**. 6 ed. New York: Dover Publications, Inc., 1982.

HILDEBIDLE, John. Naturalizing Eden: science and sainthood in *Walden*. In **Bloom's modern critical views: Henry David Thoreau**. New York: Infobase Publishing, 2007.

LANE, Lauriat. On the organic structure of Walden. **College English, National Council of Teachers of English**, vol. 21, n. 4, p. 195-202, 1960.

LYNCH, T; REYNOLDS, L. Sense and Transcendence in Emerson, Thoreau and Whitman. **The South Central Bulletin, SCMLA**. Vol. 39, n. 4, p. 148-151, 1979.

LYON, Melvin. Walden pond as a symbol. **PMLA**, vol. 82, n. 2, p. 289-300, 1967.

MARX, Leo. **The machine in the garden, technology and the pastoral ideal in America**. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2000.

MEDEIROS, Eduardo V. **Thoreau: moralidade em primeira pessoa**. 2015. 218 f. Tese (doutorado em filosofia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

MEESE, Elizabeth. Transcendentalism: the metaphysics of the theme. **American Literature**. Duke University Press, vol. 47, n.1, p. 1-20, 1975.

MORRIL, John. **Henry VIII, king of England**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Henry-VIII-king-of-England>. Acesso em jan. 2021.

OATES, Joyce C. "Introdução". In THOREAU, H. **Walden ou a vida nos bosques**. São Paulo: Editora Planeta, 2021.

PAUL, Sherman. **The shores of America: Thoreau's inward exploration**. University of Illinois Press, Chicago/London, 1958.

PECK, Daniel. Lakes of light: Modes of representation in Walden. **Nineteen-Century Prose**, vol. 31, n. 2, p. 172-185, 2004.

POETZCSH, Markus. Sounding Walden pond: the depths and double shadows of Thoreau's autobiographical symbol. **ATQ**, vol. 22(2), junho de 2008, p. 387-401. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/292289492_Sounding_Walden_Pond_The_Depths_and_Double_Shadows_of_Thoreau's_Autobiographical_Symbol. Acesso em fev. de 2021.

SCHNEIDER, Richard. “Walden”. In MYERSON, Joel. **The Cambridge Companion to Henry David Thoreau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SEYBOLD, Ethel. “Thoreau: the quest and the classics”. In **Bloom’s Modern Critical Views: Henry David Thoreau**. New York: Infobase Publishing, 2007.

SILVA, M.L. P. F. “Símbolo”. **E-Dicionário de Termos Literários**. 2009. Disponível em: <https://edtl.fesh.unl.pt/encyclopedia/simbolo>. Acesso em setembro de 2022.

TAUBER, Alfred I. **Henry David Thoreau and the moral agency of knowing**. University of California Press, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. 2 ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. Transl. G. Lawrence. New York: Harper Perennial, 1988.

THOREAU, Henry. **Walden**. Trad. Denise Bottman. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

THOREAU, Henry. **Walden ou a vida nos bosques**. Trad. Marina Della Valle. São Paulo: Editora Planeta, 2021.

THOREAU, Henry. **A desobediência civil**. Trad. José G. Couto. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2012.

THOREAU, Henry. **Walden and other writings**. New York: Bantam Classic, 2004.

TURNER, Jack. **A political companion to Henry David Thoreau**. Lexington: The University of Kentucky Press, 2009.

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Trad. Teresa Marques da Silva, com base na francesa de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega Passagens, 2002.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2 ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Trad. M. I. de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008.

WILSON, Eric G. Thoreau, crystallography and the science of the transparent. In **Bloom’s modern critical views: Henry David Thoreau**. New York: Infobase Publishing, 2007.

WOOLF, Virginia. “Thoreau”. In THOREAU, Henry. **Walden ou a vida nos bosques**. São Paulo: Editora Planeta, 2021.

WORDSWORTH, William. **Poems**. Disponível em: <https://poets.org/poem/my-heart-leaps>. Acesso em nov. de 2022.

YOUNGS, William. **Denominations in America**. Westport: Praeger, 1998.

ZELNICK, Sharon. Cyclical nature images as representations of freedom and fulfillment in Emerson, Thoreau and Whitman. **International Journal of Languages, Literature and Linguistics**. Vol. 3, n. 3, 2017.