



PPGEL

Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem

Universidade Federal de Goiás

GUILHERME WEBER GOMES DE ALMEIDA

**O APÓSTOLO JOÃO E OS IRMÃOS GRIMM:
UM DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO OU
UMA ABORDAGEM ANTISSEMITA?**

**CATALÃO-GO
2021**

**UFG**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES
E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico Dissertação Tese**2. Nome completo do autor**

Guilherme Weber Gomes de Almeida

3. Título do trabalho

O APÓSTOLO JOÃO E OS IRMÃOS GRIMM: UM DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO OU UMA ABORDAGEM ANTISSEMITA?

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Alexander Meireles Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 06/07/2021, às 12:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **GUILHERME WEBER GOMES DE ALMEIDA, Discente**, em 06/07/2021, às 14:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2188096** e o código CRC **57EC3C2A**.

GUILHERME WEBER GOMES DE ALMEIDA

**O APÓSTOLO JOÃO E OS IRMÃOS GRIMM:
UM DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO OU
UMA ABORDAGEM ANTISSEMITA?**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem – nível de Doutorado – da Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão, como requisito final para obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

Linha de Pesquisa 2: Literatura, Memória e Identidade.

Área de concentração: Linguagem, Cultura e Identidade.

Orientador: Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva.

**CATALÃO-GO
2021**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Almeida, Guilherme Weber Gomes de
O Apóstolo João e os irmãos Grimm [manuscrito] : um diálogo judaico-cristão ou uma abordagem antissemita? / Guilherme Weber Gomes de Almeida. - 2021.
264 f.

Orientador: Profa. Dra. Alexander Meireles da Silva.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Unidade Acadêmica Especial de Letras e Linguística, Catalão, Programa de Pós Graduação em Estudos da Linguagem, Catalão, 2021.
Bibliografia. Anexos.

1. Irmãos Grimm. . 2. Evangelho de João. . 3. Antissemitismo. . 4. Judeu.. 5. Märchen. . I. Silva, Alexander Meireles da, orient. II. Título.

CDU 82.091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
UNIDADE ACADÊMICA ESPECIAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA

ATA UAELL-RC 013/2021

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE DO DOUTORADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM DA UNIDADE ACADÊMICA DE LETRAS E LINGUÍSTICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – REGIONAL CATALÃO.

Defesa da Tese 01/2021

Às quatorze horas do dia vinte e nove de junho de dois mil e vinte e um, reuniu-se a Banca Examinadora - à distância, Via Videoconferência - designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, área de concentração: Linguagem, cultura e identidade, composta pelos docentes: Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva (Orientador), da Universidade Federal de Goiás - UFG/RC; Profa. Dra. Fabianna Simão Bellizzi Carneiro, da Universidade Federal de Goiás UFG/RC; Profa. Dra. Karin Volobuef, da Universidade Estadual Paulista - UNESP-Araraquara; Profa. Dra. Regina Silva Michelli Perim, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ; Profa. Dra. Kênia Maria de Almeida Pereira, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, para proceder com a Banca de Defesa de Tese de Doutorado intitulada **O APÓSTOLO JOÃO E OS IRMÃOS GRIMM: UM DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO OU UMA ABORDAGEM ANTISSEMITA?**, de autoria do doutorando **Guilherme Weber Gomes de Almeida**, matrícula 2019101291. Iniciando os trabalhos, o Presidente da sessão apresentou a Banca e o candidato. Em seguida, agradeceu a presença do público e passou a palavra ao doutorando para a apresentação do trabalho. A seguir, o Presidente concedeu a palavra às examinadoras, que passaram a arguir o candidato. A duração da apresentação do discente e a arguição das examinadoras aconteceram conforme regulamento do Programa. Ao término da arguição, a Banca Examinadora se reuniu em sessão secreta para atribuir os conceitos finais da Defesa da Tese. Em face do resultado obtido, a Banca Examinadora considerou o candidato: APROVADO, estando APTO fazer jus ao Título de Doutor em Estudos da Linguagem. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata que, após lida e aprovada, será assinada pelos membros da Banca Examinadora. Regional Catalão, UFG, aos vinte e nove dias de junho de dois mil e vinte e um. Esta Defesa da Tese do Doutorado é parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor. O diploma correspondente será emitido após cumprimento dos demais trâmites, conforme normas do Programa e legislação da Universidade Federal de Goiás, especialmente o Artigo 62 da Resolução CEPEC 1403/2016.

Observações:

Banca Examinadora de Qualificação/Defesa Pública de Dissertação/Tese realizada em conformidade com a Portaria da CAPES n. 36, de 19 de março de 2020, de acordo com seu segundo artigo:

Art. 2º A suspensão de que trata esta Portaria não afasta a possibilidade de defesas de tese utilizando tecnologias de comunicação à distância, quando admissíveis pelo programa de pós-graduação stricto sensu, nos termos da regulamentação do Ministério da Educação



Documento assinado eletronicamente por **Alexander Meireles Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 30/06/2021, às 09:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabianna Simão Bellizzi Carneiro, Professora do Magistério Superior**, em 30/06/2021, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Kenia Maria de Almeida Pereira, Usuário Externo**, em 02/07/2021, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Regina Silva Michelli Perim, Usuário Externo**, em 02/07/2021, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Karin Volobuef, Usuário Externo**, em 05/07/2021, às 10:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2175295** e o código CRC **4523912C**.

GUILHERME WEBER GOMES DE ALMEIDA

**O APÓSTOLO JOÃO E OS IRMÃOS GRIMM:
UM DIÁLOGO JUDAICO-CRISTÃO OU
UMA ABORDAGEM ANTISSEMITA?**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem – nível de Doutorado – da Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão, como requisito final para obtenção do título de Doutor em Estudos da Linguagem.

Linha de Pesquisa 2: Literatura, Memória e Identidade.
Orientador: Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva

Aprovado em: 29 de junho de 2021.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva – UALL/UFCAT. Presidente.

Profa. Dra. Fabianna Simão Bellizzi Carneiro – UALL/UFCAT. Titular interno.

Profa. Dra. Karin Volobuef – UNESP-Araraquara. Titular externo.

Profa. Dra. Regina Silva Michelli Perim – UERJ. Titular externo.

Profa. Dra. Kênia Maria de Almeida Pereira – UFU. Titular externo.

Profa. Dra. Silvana Augusta Barbosa Carrijo – UALL/UFCAT. Suplente interno.

Prof. Dr. João Batista Cardoso – UALL/UFCAT. Suplente interno.

Profa. Dra. Lyslei de Souza Nascimento – Faculdade de Letras/UFMG. Suplente externo.

Prof. Dr. Aparecido Donizete Rossi – UNESP-Araraquara. Suplente externo.

**CATALÃO-GO
2021**

À memória de meu pai, Weber,
e à minha querida mãe, Maria de Jesus,
com amor.

Uma carta para Deus...

“*Avinu Malkeinu*”, Nosso Pai, Nosso Rei... Quero iniciar meus agradecimentos com as palavras de uma das mais antigas orações judaicas. Agradeço-Lhe, Deus, por cada ensinamento, oportunidade, desafio e pessoas que cruzaram o meu caminho ao longo dessa estrada a que nós chamamos de vida.

Agradeço pela vida de minha mãe, que me ensinou a orar e ter fé. Não consigo imaginar minha vida sem isso. Obrigado, Deus, pelas pessoas que fazem parte de minha família: meus irmãos, Giuliano e Leonardo, e meus amados sobrinhos, Geovana, Vithor e Júlia. Meu Deus, obrigado pelo tempo que passei com meu pai... Tenho fé que um dia nós nos encontraremos no céu.

Ao Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva... É difícil expressar minha gratidão sem ficar emocionado. Agradeço pela oportunidade e por mudar minha vida. Registro aqui minha eterna gratidão. Nada disso seria possível sem a conduta deste mestre que se fez guia em todos os caminhos deste percurso. Obrigado!

Agradeço pelos meus amigos Everson e Ricardo, que mesmo longe estão sempre por perto. Agradeço pela minha prima e amiga Wânia. Agradeço pela amizade de Bia e Giovana, que sempre me alegram. Agradeço pelo meu amigo Tim, que foi meu colega de sala, de trabalho e sempre um grande amigo. Também agradeço pelo meu amigo e irmão em Cristo, Gustavo. Agradeço pelos amigos e colegas professores Daiane e Leandrino, que sempre me ajudaram muito. Agradeço pela vida de Regina Rodovalho, Juarez Rodovalho e Vaneli Leão, que tanto me ajudaram na época do mestrado. Agradeço pela amizade de Lívia Rejinik.

Agradeço pela minha família em Catalão e pela minha família em Goiânia, na pessoa da minha querida prima Emília. Pessoas muito especiais e importantes.

Agradeço por ter feito parte do PPGEL (Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem), onde tive a oportunidade de conhecer pessoas que levarei como amigos por toda vida em meu coração: Fernanda, que foi minha colega de trabalho, de mestrado, doutorado e sempre me ajudou nas horas mais difíceis; Clécio, meu irmão na fé, com quem sempre conversei sobre a *Bíblia* e política; Raul, com quem, mesmo de longe, conversei praticamente todos os dias; Luana, que conheci durante o mestrado e completa nossa Liga da Justiça; Wendel, quem conheci no Colégio Objetivo e hoje posso chamar de amigo; Lásaro, que insiste em torcer para o Atlético Mineiro; Helenice, que é um exemplo de superação e força; Chico e Léa, que tanto contribuíram com fundamentações teóricas, e me ajudaram em eventos acadêmicos e com a revisão final do texto desta tese.

Agradeço pela vida de cada um dos professores do PPGEL, pela dedicação diária a esse Programa. Aos mestres, na verdade doutores e pós-doutores, todo meu carinho e gratidão. Agradeço especialmente pelas vidas da Profa. Dra. Grenissa Bonvino Stafuzza, que tanto me ajudou na disciplina Análise do Discurso, e do Prof. Dr. Ozíris Borges Filho, um dos melhores professores que já conheci.

Minha gratidão inexpressável às professoras que aceitaram fazer parte de minha banca: Profa. Dra. Fabianna Simão Bellizzi Carneiro, Profa. Dra. Regina Silva Michelli Perim, Profa. Dra. Karin Volobuef e Profa. Dra. Kênia Maria de Almeida Pereira. Esse trabalho não seria possível sem vocês.

Agradeço pela vida dos pastores Gilberto Rehder, da Igreja Metodista e Kylder de Melo, da Igreja Cristã Evangélica, dos quais recebi preciosa ajuda. Aos meus vizinhos, Olga Márcia e Antônio, que compartilharam comigo, gentilmente, obras sobre teologia de sua biblioteca. Obrigado!

Agradeço pela amizade de Leíza (minha amiga desde a adolescência), Dóbia, Letícia e Blenda. Elas são outro presente que o mestrado me deu. Mulheres fortes, feministas e admiráveis.

Agradeço pela ajuda de Ionice para revisar meu texto e organizar as referências praticamente na última hora para a qualificação. Uma preciosa ajuda.

Agradeço pela vida de meu amado tio Walter Machado (tio Waltinho), que partiu dias antes de minha defesa.

Às famílias e vítimas da Covid-19... A maior parte deste trabalho foi redigida durante o período da pandemia em 2020-21. É com profundo pesar que registro minhas sinceras condolências aos que ficaram enlutados! Quando do início deste trabalho, minha prima, Andréia, contribuiu com o empréstimo de livros sobre a *Bíblia* que alicerçaram a fundamentação teórica aqui construída. Infelizmente, ela e sua mãe, tia Divina, não estão mais neste plano para lerem esses agradecimentos. Nós já perdemos vidas demais...

Deus, não consigo mencionar todos os nomes, mas o Senhor sabe quem são as pessoas que sempre torceram por mim e me ajudaram de alguma maneira.

Ao meu Senhor Jesus, a quem sempre me refiro em meus trabalhos acadêmicos como a Segunda Pessoa da Trindade ou o Deus Filho, agradeço aqui como costume fazer em minhas orações: Meu Senhor, meu Deus, obrigado!

*“Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna,
e são elas mesmas que testificam de mim”.*
(João 5.39)

RESUMO

Os irmãos Grimm realizaram um grande trabalho de pesquisa sobre a cultura alemã com o foco nas narrativas populares folclóricas da tradição oral que resultou na publicação de livros, artigos e dicionários que impactaram os estudos da linguagem e literatura de diversos países. O trabalho dos Grimm não ficou restrito aos países de língua alemã. As narrativas coletadas foram organizadas e publicadas em duas obras distintas, que reúnem histórias definidas por eles como *Märchen* e lendas. De acordo com os irmãos Grimm, os *Märchen* se referem a uma série de histórias folclóricas (sem ligação com o mundo real e racional) que estavam dispersas entre a população e que eram transmitidas pela tradição oral de geração em geração para transmitir conhecimentos, dogmas religiosos, valores, ideologias, crenças ou princípios filosóficos. As lendas compartilhavam as mesmas características dos *Märchen*, mas apresentavam algum elemento verossímil como data ou localização, por exemplo. A coletânea de *Märchen* recebeu o nome de *Kinder- und Hausmärchen* e a de lendas foi chamada de *Deutsche Sagen*. As narrativas dos irmãos Grimm, embora não tenham sido de sua autoria original, apresentam uma forte simbologia cristã. A tese a seguir analisa como histórias dos irmãos Grimm dialogam com o Evangelho de João, porquanto o evangelista é apontado por G. Ronald Murphy (2000) como uma das grandes influências de Wilhelm Grimm, o principal responsável pela redação e revisão das narrativas coletadas. Partindo do fato que *Kinder- und Hausmärchen* foi uma das obras que tinha circulação livre na Alemanha Nazista e que uma cópia nazificada do Evangelho de João foi distribuída no território Alemão pelo Partido Nazista na década de 1930, o trabalho analisa algumas lendas e *Märchen* identificando a simbologia de teologia cristã, interpretações antisemitas e ainda apresenta as genealogias das histórias estudadas. A fundamentação teórica está apoiada nos principais pesquisadores da área, como Karin Volobuef (2007; 2011; 2014), Jack Zipes (1999; 2002; 2006; 2014); Maria Tatar (1987; 2004); D. L. Ashliman (1987); Heide Anne Heiner (2010); F. F. Bruce (1987), entre outros.

Palavras-chave: Irmãos Grimm. Evangelho de João. Antissemitismo. Judeu. *Märchen*.

ABSTRACT

The Brothers Grimm conducted a research on German culture with a focus on folk narratives from the oral tradition that resulted in the publication of books, articles, and dictionaries that impacted language and literature studies in several countries. The Grimm's work was not restricted to German-speaking countries. The collected narratives were organized and published in two separate works that bring together stories defined by them as *Märchen* and legends. According to the Brothers Grimm, the *Märchen* refer to a series of folk stories (with no connection to the real and rational world) that were scattered among the population and were passed on by oral tradition from generation to generation to transmit knowledge, religious dogmas, values, ideologies, beliefs or philosophical principles. The legends shared the same characteristics as the *Märchen*, but presented some verisimilar element such as date or location, for example. The collection of *Märchen* was called *Kinder- und Hausmärchen* and that of legends was called *Deutsche Sagen*. The Brothers Grimm's narratives, although not of their original authorship, have a strong Christian symbolism. The following thesis analyzes how the Brothers Grimm's stories dialogue with the Gospel of John, since the evangelist is pointed out by G. Ronald Murphy (2000) as one of the greatest influences of Wilhelm Grimm, the main responsible for writing and revising the collected narratives. Starting from the fact that *Kinder- und Hausmärchen* was one of the works that had free circulation in Nazi Germany and that a Nazified copy of the Gospel of John was distributed on German territory by the Nazi Party in the 1930s, this work analyzes some legends and *Märchen* identifying the symbology of Christian theology, antisemitic interpretations and also presents the genealogies of the stories studied. The theoretical foundation is supported by the main researchers in the area as Karin Volobuef (2007; 2011; 2014), Jack Zipes (1999; 2002; 2006; 2014); Maria Tatar (1987; 2004); D. L. Ashliman (1987); Heide Anne Heiner (2010); F. F. Bruce (1987), among others.

Keywords: Brothers Grimm. Gospel of John. Antisemitism. Jew. *Märchen*.

RESUMEN

Los hermanos Grimm hicieron una investigación sobre la cultura alemana centrada en las narraciones populares de tradición oral que dio lugar a la publicación de libros, artículos y diccionarios que repercutieron en los estudios lingüísticos y literarios de varios países. El trabajo de los Grimm no se limitó a los países de habla alemana. Las narraciones recopiladas por ellos fueron organizadas y publicadas en dos obras separadas que reúnen historias definidas por ellos como *Märchen* y leyendas. Según los hermanos Grimm, los *Märchen* se refieren a una serie de cuentos populares (sin conexión con el mundo real y racional) que estaban dispersos entre la población y se transmitían por tradición oral de generación en generación para transmitir conocimientos, dogmas religiosos, valores, ideologías, creencias o principios filosóficos. Las leyendas compartían las mismas características que los *Märchen*, pero presentaban algún elemento verosímil como la fecha o la ubicación, por ejemplo. La colección de *Märchen* se llamaba *Kinder- und Hausmärchen* y la de leyendas, *Deutsche Sagen*. Las narraciones de los hermanos Grimm, aunque no son de su autoría, tienen un fuerte simbolismo cristiano. La siguiente tesis analiza cómo los cuentos de los Hermanos Grimm dialogan con el Evangelio de Juan, ya que el evangelista es señalado por G. Ronald Murphy (2000) como una de las mayores influencias de Wilhelm Grimm, principal responsable de la redacción y revisión de las narraciones recopiladas. Partiendo del hecho de que *Kinder- und Hausmärchen* fue una de las obras que tuvo libre circulación en la Alemania nazi y que un ejemplar nazificado del Evangelio de Juan fue distribuido en territorio alemán por el Partido Nazi en la década de 1930, este trabajo analiza algunas leyendas y *Märchen* identificando la simbología de la teología cristiana, las interpretaciones antisemitas y también presenta las genealogías de los relatos estudiados. La fundamentación teórica se apoya en los principales investigadores del área como Karin Volobuef (2007; 2011; 2014), Jack Zipes (1999; 2002; 2006; 2014); Maria Tatar (1987; 2004); D. L. Ashliman (1987); Heide Anne Heiner (2010); F. F. Bruce (1987), entre otros.

Palabras-clave: Hermanos Grimm. Evangelio de Juan. Antisemitismo. Judío. *Märchen*.

RESUME

Les frères Grimm ont mené une recherche sur la culture allemande en se concentrant sur les récits folkloriques de la tradition orale qui a abouti à la publication de livres, d'articles et de dictionnaires qui ont eu un impact sur les études de langue et de littérature dans plusieurs pays. Le travail des Grimm ne s'est pas limité aux pays germanophones. Les récits recueillis ont été organisés et publiés dans deux ouvrages distincts qui rassemblent des histoires définies par eux comme des *Märchen* et des légendes. Selon les frères Grimm, les *Märchen* font référence à une série d'histoires populaires (sans lien avec le monde réel et rationnel) qui étaient dispersées dans la population et transmises par tradition orale de génération en génération pour transmettre des connaissances, des dogmes religieux, des valeurs, des idéologies, des croyances ou des principes philosophiques. Les légendes partageaient les mêmes caractéristiques que les *Märchen*, mais présentaient un élément de similitude comme une date ou un lieu, par exemple. La collection de *Märchen* s'appelait *Kinder- und Hausmärchen* et celle des légendes s'appelait *Deutsche Sagen*. Les récits des Frères Grimm, bien qu'ils ne soient pas d'origine, ont un fort symbolisme chrétien. La thèse suivante analyse comment les histoires des frères Grimm dialoguent avec l'Évangile de Jean, puisque l'évangéliste est signalé par G. Ronald Murphy (2000) comme l'une des plus grandes influences de Wilhelm Grimm, le principal responsable de la rédaction et de la révision des récits collectés. Partant du fait que *Kinder- und Hausmärchen* était l'un des ouvrages qui a eu une libre circulation dans l'Allemagne nazie et qu'une copie nazifiée de l'Évangile de Jean a été distribuée sur le territoire allemand par le parti nazi dans les années 1930, ce travail analyse certaines légendes et *Märchen* en identifiant la symbologie de la théologie chrétienne, les interprétations antisémites et présente également les généalogies des histoires étudiées. Le fondement théorique est soutenu par les principaux chercheurs dans le domaine comme Karin Volobuef (2007; 2011; 2014); Jack Zipes (1999; 2002; 2006; 2014); Maria Tatar (1987 ; 2004); D. L. Ashliman (1987); Heide Anne Heiner (2010); F. F. Bruce (1987), entre autres.

Mots-clés: Frères Grimm. Évangile de Jean. Antisémitisme. Juif. *Märchen*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO 1 - PANORAMA E INTERPRETAÇÕES ANTISSEMITAS DO EVANGELHO DE JOÃO.....	27
1.1 O Evangelho de João como um gênero do discurso.....	27
1.2 O Antigo Testamento (<i>Tanakh</i>) e o Novo Testamento (<i>B'rit Hadashah</i>).....	31
1.3 A versão nazificada do Evangelho de João.....	47
CAPÍTULO 2 - O ANTISSEMITISMO NA LITERATURA ALEMÃ.....	60
CAPÍTULO 3 - A INTERPRETAÇÃO ANTISSEMITA DO EVANGELHO DE JOÃO E DAS NARRATIVAS DOS IRMÃOS GRIMM.....	89
3.1 As narrativas folclóricas populares da tradição oral.....	89
3.2 Os irmãos Grimm e os judeus.....	91
CAPÍTULO 4 - OS CONTOS E AS LENDAS DOS IRMÃOS GRIMM.....	107
4.1 <i>Märchen</i> , sagas, mitos, lendas e lendas.....	107
4.2 “A Bela Adormecida” (“ <i>Dornröschen</i> ”).....	117
4.3 “A Água da Vida” (“ <i>Das Wasser des Lebens</i> ”).....	150
4.4 “Rapunzel” (“ <i>Rapunzel</i> ”).....	176
4.5 “João e Maria” (“ <i>Hänsel und Gretel</i> ”).....	190
4.6 “O Judeu entre os espinhos” (“ <i>Der Juden im Dorn</i> ”) e as lendas antisemitas dos irmãos Grimm.....	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	233
REFERÊNCIAS.....	235
ANEXO: Os contos e as lendas dos irmãos Grimm.....	260

INTRODUÇÃO

Os irmãos alemães Jacob e Wilhelm Grimm pesquisaram profundamente sobre a cultura popular de seu país natal em meados do século XIX, resultando em diversos estudos, dicionários, enciclopédias e artigos. A publicação do primeiro volume da coletânea de contos populares, *Kinder- und Hausmärchen*, em 1812, representou um importante marco para a literatura popular alemã de um modo geral, mas influenciou de maneira decisiva no campo da literatura direcionada para jovens e crianças em diversos países, uma vez que o conceito contemporâneo de contos de fadas foi formulado a partir das histórias publicadas pelos irmãos Grimm.

É importante destacar que os irmãos Grimm nunca se referiram às suas histórias por meio da expressão “contos de fadas” (“*Feenmärchen*”, em alemão), já que utilizavam uma terminologia proveniente do alemão arcaico “*Märchen*”, que englobaria toda uma gama de narrativas caracterizadas como “contos populares”, “contos folclóricos”, “contos maravilhosos”, entre outras. Destarte, a partir de uma tradução livre do alemão para o português, o título *Kinder- und Hausmärchen* significa “Contos para as crianças e para o lar”. Após a publicação desta obra, a expressão “*Märchen*” passou a ser utilizada para designar histórias populares da tradição oral de caráter maravilhoso, incluindo os contos de fadas.

A palavra alemã “*Märchen*” indica a forma diminutiva do vocábulo arcaico “*Märe*” e é utilizada especialmente para se referir às narrativas coletadas e publicadas pelos irmãos Grimm, tais como “Branca de Neve”, “Chapeuzinho Vermelho”, “João e Maria” e tantos outros. Embora a palavra “*Märe*” esteja fora de uso atualmente, a terminologia “*Märchen*” é de emprego comum tanto popularmente como no meio acadêmico por contemplar as narrativas tradicionais da oralidade, como os contos populares, folclóricos ou maravilhosos. É importante destacar que a classificação literária “conto de fadas” engloba todas essas narrativas mencionadas e é aplicada de forma recorrente para designar essas histórias. Conforme será explicado mais adiante, o legado literário dos irmãos Grimm é composto por uma vasta gama de narrativas populares provenientes da tradição oral que foram coletadas e publicadas em *Kinder- und Hausmärchen*, tais como contos de magia, contos religiosos, contos de animais, entre outros. A palavra “*Märchen*” tem um amplo campo de abrangência, mas os estudos acadêmicos literários em língua portuguesa, em geral, costumam designar de forma específica e individual determinados tipos de narrativas levando em conta diversos fatores, como a cultura, o folclore, a localização, etc. Este trabalho adota a expressão

“*Märchen*” para se referir a essas narrativas, em especial, aquelas coletadas e publicadas pelos irmãos Grimm.

Dentro desse contexto, ressalta-se que o trabalho dos Grimm não foi o primeiro nem o único de grande valia nesse campo literário, embora a importância de *Kinder- und Hausmärchen* para os contos populares e folclóricos seja consideravelmente expressiva. Em meio a uma vasta gama de autores, a publicação de 1697, do escritor francês Charles Perrault, *Histoires et contes du temps passé, avec des moralités (Contes de ma mère l'Oye)*, foi um dos primeiros registros escritos das narrativas provenientes da tradição oral popular cultural europeia e um dos mais conhecidos mundialmente, inclusive, uma das diversas contribuições literárias trazidas por Perrault foi a moralidade explícita dos contos populares. Mas outros escritores europeus já haviam reunido contos populares em coletâneas, como Gianfrancesco Straparola, que publicou *Le piacevoli notti*, em 1550-53, e Giambattista Basile, com a publicação póstuma *Il Pentamerone, Lo cunto de li cunti*, em 1634.

Os Irmãos Grimm, em uma apreciação crítica publicada como apêndice aos *Märchen*, consideravam, injustamente, o *Pentameron* uma imitação do *Decameron*, de Boccaccio, embora reconhecessem que a sua base era mesmo a tradição e que ‘durante muito tempo esta coleção de contos foi mesmo a melhor e a mais rica de todas as que foram compostas por uma nação’. Mais adiante, estabelecendo um contraponto entre os contos italianos, vivazes e brincalhões, e os alemães, mais sóbrios e equilibrados, sentenciam: ‘Há assim um contraste marcado com o estilo tranquilo e simples dos contos alemães. É riquíssimo em expressões idiomáticas pitorescas, proverbiais e espirituosas que o autor tem sempre à disposição e que normalmente acertam em cheio’. Não escapam aos Grimm, também, o excesso de metáforas, certamente sob influxo de Rabelais, além do elo de muitas estórias italianas com os contos de sua recolha, apontando trinta e três exemplares, como Petrosinela (Rapunzel), Nennillo e Nennela (João e Maria), Os três reis animais (A bola de Cristal), Sol, Lua e Talia (A bela adormecida) etc., além do vínculo do conto O dragão com o mito de Siegfried, herói da Canção dos Nibelungos (HAURÉLIO, 2018, s/p).

Em relação ao universo literário dos contos de fadas, é importante mencionar que diversos escritores de épocas distintas ofereceram respeitáveis contribuições com obras que passaram a integrar um fluxo cultural intenso que não ficou restrito ao continente europeu, como Hans Christian Andersen (1835), Condessa de Ségur (1856), Lewis Carroll (1865), Carlo Collodi (1883), entre outros. Destaca-se que essas produções literárias de autoria original eram registradas em livros, ao contrário das narrativas folclóricas populares transmitidas oralmente de geração para geração. Os escritores literários revisitaram os fluxos e produções folclóricas em suas criações, revestindo-as de relevante valor cultural.

Os contos populares podem ser considerados instrumentos de transmissão de valores culturais, morais e religiosos que revelam importantes características da sociedade na qual

essas narrativas estão inseridas. Ao contrário de Perrault, os irmãos Grimm construíram a moralidade de seus contos de maneira sutil e implícita, conforme dissertado no resultado da pesquisa *Paganismo cristão: a construção da moralidade dos contos dos irmãos Grimm*, que foi desenvolvida por mim junto ao Programa de Mestrado de Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão, e publicada em 2017.

A tradição das fábulas (Esopo, Fedro, La Fontaine, etc.), gênero literário essencialmente caracterizado pela transmissão de uma moral, foi seguida mais de perto por autores mais antigos como Giambattista Basile e Charles Perrault. A conhecida fábula “A Cigarra e a Formiga” (“*La Cigale et la Fourmi*”) transmite uma moral profunda sobre a importância do trabalho, especialmente durante a juventude para não passar necessidade durante a velhice. O trabalho dos irmãos Grimm faz uso da narrativa folclórica popular de tradição oral de maneira singular. Os Grimm estão alocados historicamente em uma época posterior a Basile e Perrault, na qual o conto apresenta uma formulação própria diferenciada pelo gênero. A moralidade pode estar presente de forma implícita nas histórias registradas pelos irmãos Grimm ou simplesmente ausente.

Partes culturais, religiosas, sociais, históricas, míticas e folclóricas constituem o legado literário dos irmãos Grimm, por meio das narrativas populares tradicionalmente orais que foram publicadas em *Kinder- und Hausmärchen*, conforme mencionado previamente neste texto, e em *Deutsche Sagen*, coletânea de lendas alemãs publicadas em dois volumes, em 1816 e 1818, com 585 lendas. Os irmãos Grimm conseguiram tecer narrativas permeadas por elementos pagãos e judaico-cristãos de forma harmônica e delicada, ainda que as crenças religiosas e espiritualistas de origem pagã possam ser avaliadas como essencialmente antagônicas.

Em consonância com Jack Zipes (2002, p. 12), a religião Calvinista reformada inspirou fortemente as crenças e os valores morais e pessoais dos irmãos Grimm, levando em conta que Jacob e Wilhelm foram doutrinados em consonância com os rígidos fundamentos dogmáticos dessa fé. É conveniente mencionar aqui que os estudos de Zipes (2002) estão alicerçados no trabalho de G. Ronald Murphy (2000), estudioso da maneira como Wilhelm Grimm formulou e revisou os contos populares coletados para as suas publicações.

O que está sendo problematizado neste estudo é como a chamada Literatura Joanina, em especial o Evangelho de João, influenciou os contos de Jacob e Wilhelm Grimm e a maneira como eles conseguiram trabalhar os elementos culturais e religiosos cristãos com os judaicos nas narrativas coletadas e publicadas em *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*. Desse modo, o trabalho a seguir estabelece uma relação entre a *Bíblia* (em especial, o

Evangelho de João) e o texto literário dos Grimm. A partir dessa conjuntura é possível analisar esses textos com seus pontos em comum e divergentes, além de identificar a simbologia e o contexto de cada narrativa para evidenciar mensagens antissemitas transmitidas por meio de referências teológicas cristãs.

Nessa perspectiva, é possível que a Literatura seja um dos meios mais eficazes de transmissão e aquisição de conhecimentos, haja vista seu papel de suma importância no processo de humanização do leitor. Diversos pesquisadores da linguagem vêm formulando teorias e conceitos que auxiliam na estruturação dessa vasta e ampla área de estudos.

De acordo com Nelly Novaes Coelho (1998), a Literatura é uma expressão significativa, que reflete o desejo constante dos seres humanos em dominar a vida e as coisas que os cercam. Nas palavras da autora,

A Literatura é, sem dúvida, uma das expressões mais significativas dessa ânsia permanente de saber e de domínio sobre a vida, que caracteriza o homem de todas as épocas. Ânasia que permanece latente nas narrativas populares legadas pelo passado remoto. Fábulas, apólogos, contos exemplares, mitos, lendas, sagas, contos jocosos, romances, contos maravilhosos, contos de fadas [...] fazem parte dessa heterogênea matéria narrativa que está na origem das literaturas modernas e guarda um determinado saber fundamental (COELHO, 1998, p. 10-11).

Ainda sobre Literatura, essa é uma arte que possui vasta dimensão e, dessa maneira, é possível reconhecer vários agrupamentos de gêneros, que consideram uma imensidão de assuntos suscetíveis de serem tratados. Em relação ao campo da Literatura Fantástica, de um modo geral, é conveniente destacar a forma com que as produções literárias classificadas pela teoria literária como contos de fadas trabalham com o insólito. Segundo a pesquisadora Marisa Martins Gama-Khalil,

Nas narrativas do maravilhoso, na visão de Todorov, os acontecimentos sobrenaturais encontram-se naturalizados no mundo diegético e por isso não suscitam hesitação nas personagens e nos leitores; logo, essas narrativas, para Todorov, apartam-se do gênero fantástico. Os contos de fadas são um exemplo do gênero maravilhoso, porque neles varas de condão, lobos que falam, botas mágicas são naturais àquele mundo ficcional (2013, p. 21).

Nesse sentido, podemos citar a *Bíblia* como um emblemático exemplo de compilação de narrativas fantásticas que desafiam os esclarecimentos racionais e empíricos. Dentro desse contexto bíblico, a pesquisa proposta dará ênfase nos livros que constituem a chamada Literatura Joanina, em virtude da singularidade dos textos do Apóstolo João, amplamente conhecido entre os teólogos por sua escrita simples, direta, mas poética e rica em significados. George Aichele e Tina Pippin (1998) apontam uma íntima ligação entre a fantasia e a

religiosidade, que tem proporcionado estudos interessantes, apesar de o diálogo entre teóricos da Literatura Fantástica e teólogos ser consideravelmente recente.

Este diálogo recorre a métodos de crítica literária, filosofia, literatura comparada, estudos bíblicos, e vários outros campos. Proporciona grandes possibilidades de abrir novos meios de pensar a *Bíblia* em relação com a literatura fantástica e acerca do relacionamento entre a literatura fantástica secular e bíblica até a experiência humana (AICHELE; PIPPIN, 1998, p. 2, tradução livre)¹.

Conforme estudado anteriormente, em meu trabalho *Paganismo cristão: a construção da moralidade dos contos dos irmãos Grimm* (ALMEIDA, 2017), a partir da simbologia bíblica presente nas narrativas coletadas pelos Grimm, é possível identificar certa predileção pelos textos do Apóstolo João. Nesse contexto, é interessante observar que o Evangelho de João é amplamente interpretado como um texto inclusivo (João é popularmente conhecido como o “Apóstolo do Amor”, em razão de sua definição de Deus como Amor²), mas também exclusivo, tendo em vista sua utilização para fundamentar discursos antissemitas, ou contra qualquer grupo social não enquadrado nos dogmas da nova fé cristã.

A partir do trabalho de publicação dessas narrativas de tradição popular, por Jacob e Wilhelm Grimm, é possível perceber uma questão relevante a ser estudada, qual seja: *Como os textos do Apóstolo João influenciaram os contos dos irmãos Grimm?* Essa pergunta será refeita ao longo deste estudo, mas é efetivamente respondida nas considerações finais. Diante dessa conjuntura, o presente trabalho dialoga com a linha de pesquisa “Literatura, Memória e Identidade”, de modo a construir um estudo que seja relevante do ponto de vista literário e cultural.

A tese apresentada trabalha com uma hipótese relacionada à possível influência que o Evangelho de João possa ter exercido nos contos dos irmãos Grimm. Para investigar essa hipótese, foram utilizados como *corpus* os seguintes contos e lendas dos coletores em questão: “A pedra dos judeus” (“*Der Judenstein*”); “A menina que foi assassinada por judeus” (“*Das von den Juden getötete Mägdlein*”); “O Judeu Errante” (“*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”); “O Judeu entre espinhos” (“*Der Jude im Dorn*”); “A clara luz do sol revelará para o dia”³ (“*Die klare Sonne bringt an den Tag*”); “O bom negócio” (“*Der gute Handel*”); “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”); “Rapunzel” (“*Rapunzel*”), “João e Maria” (“*Hänsel*

¹ “This dialogue draws upon methods from literary criticism, philosophy, comparative literature, biblical studies, and various other fields. It holds great promise for opening up new ways of thinking about the Bible in relation to fantastic literature and about relationship of both biblical and secular fantasy literature to human experience” (AICHELE; PIPPIN, 1998, p. 2).

² 1 João 4.8: “Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor”.

³ Este título em alemão também pode ser traduzido livremente para o português como “A claridade do Sol vai expor à luz do dia”, “A luz do Sol deixará à vista” ou “O brilhante sol revelará à luz do dia”.

und Gretel”) e “A água da vida” (“*Das Wasser des Lebens*”). O *corpus* literário também é composto por textos bíblicos em geral, mas com maior ênfase naqueles que compõem a chamada Literatura Joanina, ou seja, os livros da *Bíblia* cuja autoria é atribuída ao Apóstolo João, tais como o Evangelho de João, as Epístolas de João, I e II, e o livro de Apocalipse.

Especificamente, esta tese objetiva investigar, a partir do diálogo entre a Literatura Joanina, mais especificamente do Evangelho de João, e as narrativas coletadas pelos irmãos Grimm, a possível influência que o discurso antissemita característico da Alemanha do século XIX possa ter exercido sobre a constituição fantástica dos contos dos pesquisadores alemães. Interessa-nos, também, verificar, caso a influência seja comprovada, o quanto esse elemento alterou a narrativa oral conhecida e usada como base pelos Grimm. O título deste trabalho faz uso da terminologia antissemita em razão de pesquisadores como Jack Zipes (2002) e Maria Tatar (1987) se referirem ao caso dos Grimm como antissemitismo (preconceito relacionado à etnia) e não antijudaísmo (preconceito em decorrência da religião judaica), conforme será devidamente explicado mais adiante.

A tese apresentada aborda o conto de uma forma detalhada, embora esse estilo textual breve e direto possa se apresentar como simples em um primeiro momento. Destarte, destaca-se a importância de uma fundamentação teórica sólida e coerente de estudiosos que já publicaram análises do trabalho dos irmãos Grimm. Em consequência disso, foi possível elaborar um diálogo teórico capaz de analisar as publicações anteriores e, ainda, oferecer novas reflexões e abordagens.

Em um primeiro momento, é conveniente dar uma atenção especial ao fenômeno *Mutatis mutandis*, no que tange aos elementos culturais e folclóricos ligados ao legado literário dos irmãos Grimm. Segundo o pesquisador Adelino Brandão (1995), o fenômeno *Mutatis mutandis* se caracteriza, principalmente, pela expressão cultural de uma região em outra, de forma parecida. Para o pesquisador,

Com efeito, com aquela primeira amostra do folclore germânico, fixada pelos dois escritores, no primeiro quartel do século passado (1812-1815), foi possível aos estudiosos comprovar a similitude existente entre um sem-número de lendas, contos, superstições, costumes e tradições populares da Alemanha e os vigentes noutros países, entre outras gentes, com outras línguas, outros hábitos, outras culturas e civilizações, como o Brasil (BRANDÃO, 1995, p. 72).

Com relação à tese em tela, o foco é a análise de alguns contos, que foram selecionados por apresentarem um simbolismo característico da obra dos irmãos Grimm relacionados à teologia cristã, tornando-os uma referência para esse tipo textual tão peculiar. É importante ressaltar que a escolha dos *Märchen* analisados também está pautada em

narrativas que são mais conhecidas pelo público em geral. Essas histórias “constituem verdadeira matriz para o gênero maravilhoso tanto aos olhos do estudioso, quanto do leitor comum” (VOLOBUEF, 2011, p. 47). Além disso,

A despeito da presença dessas outras fontes, o legado dos Irmãos Grimm ocupa um lugar de proeminência única. Para além da enorme popularidade de sua antologia de contos, os Irmãos merecem especial destaque por terem fincado as raízes de um novo campo de pesquisa. Sua valorização da cultura popular e seu empenho em prol da coleta de material folclórico significou um estímulo decisivo para que pesquisadores de inúmeros países passassem a recolher contos, rimas, canções, lendas, etc. de todas as partes do mundo. Também aqui no Brasil o impulso advindo dos Grimm trouxe uma nova postura diante do legado cultural do povo (VOLOBUEF, 2011, p. 48).

É importante ressaltar que, “Por sinal, o próprio Wilhelm Grimm foi dos primeiros a apontar caminhos naquelas direções, ao observar que o ‘significado’ dos contos, de há muito perdido, continuava, não obstante, sendo ‘sentido’” (BRANDÃO, 1995, p. 85). Os irmãos Grimm tiveram o cuidado de lançar edições comentadas e anotadas das coletâneas das narrativas que foram coletadas por eles, além de artigos, dicionários, coletâneas de livros acadêmicos, etc.

Em relação à estrutura das histórias, Kátia Canton (2009, p. 35) explica que elas adquirem “uma forma muito paralela e simétrica, com repetições de acontecimentos e de refrões que penetram o texto de forma a reforçar suas ideias”. É possível que um leitor encontre pontos de interseção entre diversas narrativas, como os espinhos, por exemplo, que têm sua simbologia analisada em detalhes neste trabalho.

Em relação aos aspectos religiosos à luz da doutrina cristã, destaca-se que “A maioria dos contos de fadas teve origem em períodos em que a religião era a parte mais importante da vida; assim eles lidam diretamente, ou por dedução, com temas religiosos. (BETTLEHEIM, 1991, p. 22). Para esse psicanalista,

Bastantes das outras histórias dos irmãos Grimm começam por alusões religiosas. O Velho Rejuvenescido começa assim: ‘No tempo em que Nosso Senhor ainda andava neste mundo, ele e São Pedro pararam uma noite em casa de um ferreiro’. Noutra história, O Pobre e o Rico, Deus, tal como qualquer outro herói dos contos de fadas, está cansado de tanto andar. A história começa: ‘Nos velhos tempos em que Deus ainda andava neste mundo por entre os homens, aconteceu uma vez que, cansado, foi surpreendido pela noite antes de poder chegar a uma estalagem. Duas casas estavam na sua frente, uma em face da outra’ (BETTLEHEIM, 1991, p. 23).

Todo esse contexto consegue criar um ambiente literário em que o sagrado e o profano coexistem e transmitem uma mensagem peculiar dentro dos contos maravilhosos. Nesse caso, a natureza humana aparece questionada de uma maneira sutil e subjetiva, mas de forma bem coerente. O pesquisador Zipes (1999) explica que, ao longo do tempo, a crítica literária

abordou o trabalho dos irmãos Grimm por diferentes modos, em virtude do contexto psicológico no qual ele pode estar inserido. As teorias de Vladimir Propp (2006) e Max Lüthi (1976), e as análises formalistas, estruturalistas e semióticas buscaram estudar minuciosamente cada elemento dos contos dos irmãos Grimm, levando em conta o ocultismo presente em cada história.

Zipes (1999) afirma, também, que estudiosos da Literatura, tais como Ludwig Denecke e Heinz Rölleke, situaram o trabalho dos Grimm dentro de um recorte histórico que possibilitou o desenvolvimento de um gênero misto conhecido por *Buchmärchen* (livro de contos), combinando elementos literários e de tradição oral. Segundo Zipes (1999), os contos dos irmãos Grimm estão permeados de valores cristãos, com uma especial ênfase na ética protestante. Evidencia-se, pois, um conteúdo moralizante, no qual há luta contra as injustiças sociais e possibilidades de autoafirmação.

Os contos maravilhosos representam um estilo literário peculiar. Eles trabalham, de maneira sutil, aspectos culturais, históricos, sociais, folclóricos e religiosos que conseguem representar um importante ponto de intersecção na tradição cultural de um determinado povo, construindo, assim, sua identidade e memória. O legado literário dos irmãos Grimm exemplifica perfeitamente o fato de que os contos maravilhosos populares de tradição oral não ficaram restritos às fronteiras alemãs e conseguiram chegar a vários países, como o Brasil. Atualmente, a coletânea dos irmãos Grimm pode ser encontrada em todo mundo e traduzida para os mais diversos idiomas.

Voltando às especificações desta tese, ela é revestida, essencialmente, de um caráter explicativo, sendo que sua principal preocupação é analisar os contos que compõem nosso *corpus* literário com as narrativas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*. Essas histórias são analisadas com o intuito de identificar e evidenciar a forma de abordagem feita pelos irmãos Grimm, que utilizaram a *Bíblia* como hipotexto para auxiliar no processo de lapidação das narrativas populares orais alemãs, famosas por sua violência explícita. Essas explicações fornecidas pelas análises deste trabalho visam a contribuir com os estudos relacionados ao trabalho dos Grimm. Além disso, serão levados em consideração os contextos histórico e social alemães, tendo em vista que os valores e dogmas religiosos cristãos representam um reflexo importante a ser estudado nessas produções literárias.

Para tanto, é feita uma pesquisa de revisão bibliográfica pautada em diversos autores considerados referência dentro da temática proposta, sendo eles Maria Tatar (1987), G. Ronald Murphy (2002), D. L. Ashliman (2005), Karin Volobuef (2011), Jack Zipes (1982, 1992, 1999, 2001, 2002, 2006, 2009, 2014), entre outros. O trabalho em questão centra-se nos

embasamentos teóricos (principalmente livros e artigos científicos) que foram publicados e, portanto, constituem-se como norteadores para estudos e análises. A partir da fundamentação teórica realizada, é possível promover uma aplicação interpretativa e analítica dos contos no contexto do estudo proposto.

Posteriormente, é realizada a análise dos contos e lendas, selecionados a partir de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, observando diversos pontos relevantes para a construção da moralidade nos textos, tais como: espaço, tempo, personagens, estrutura da narrativa, temática, conflitos, dentre outros que se fizerem importantes. As narrativas são analisadas a partir de *Contos maravilhosos infantis e domésticos 1812-1815*, de 2012, com tradução do alemão para o português de Christine Röhrig e publicado pela editora Cosac Naif. Do mesmo modo, as traduções dos contos em alemão para a língua inglesa, realizadas por Jack Zipes, *The Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm: the Complete First Edition*, publicadas, em 2014, pela Princeton University Press. As lendas alemãs, originalmente publicadas em *Deutsche Sagen*, são analisadas a partir da tradução feita do alemão para o inglês, pelo pesquisador Ashliman (2005), as quais estão publicadas em sua página acadêmica. Em relação aos textos bíblicos, esta pesquisa faz uso da tradução em português da chamada *Bíblica Hebraica, Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] a B'rit Hadashah [NT]* (com tradução do inglês para o português de Rogério Portella e Celso Eronides Fernandes), publicada pela Editora Vida, em 2014; e da *Bíblia de Estudo Almeida*, 2. ed., publicada pela Sociedade Bíblica Brasileira, em 2013, com a tradução para o português de João Ferreira de Almeida.

CAPÍTULO 1

PANORAMA E INTERPRETAÇÕES ANTISSEMITAS DO EVANGELHO DE JOÃO

1.1 O Evangelho de João como um gênero do discurso

A espiritualidade tem um papel singular na humanidade, tanto para as pessoas que acreditam em uma realidade abstrata e simultânea ao mundo real, como para as que desacreditam em qualquer aspecto relacionado ao sobrenatural. Em todo caso, é inegável a relevância dessas questões para a construção social ao longo do tempo, nas mais diversas sociedades.

De acordo com Water Brugger (1987), o espiritualismo é uma doutrina que defende a realidade do espírito e de seres espirituais, conceito oposto ao materialismo. O autor explica que, etimologicamente, a palavra “religião” deriva do vocábulo latino *religio* (religar), o que consiste na tentativa de o ser humano se religar a Deus. “Em todos os povos e épocas se encontra alguma religião; nem a história nem a pré-história conhecem um estado a-religioso da humanidade. Em toda a parte, a religião surge como dado primitivo” (BRUGGER, 1987, p. 336).

A teóloga Karen Armstrong (2008) apresenta uma perspectiva semelhante ao entendimento de Brugger (1987) sobre a inexistência de um período da pré-história e da história humana sem religião. Segundo Armstrong (2008), a possibilidade de descrever conceitos abstratos relacionados às religiões por meio de linguagem pode ser falha por causa das peculiaridades e singularidades de cada religião e de cada crente, inclusive, os descrentes, que compartilham o mesmo mundo concreto, complexo e interdependente.

O ateísmo muitas vezes foi um estado de transição: assim, judeus, cristãos e muçulmanos foram chamados de ‘ateus’ por seus contemporâneos pagãos porque adotaram um conceito revolucionário de divindade e transcendência. Será o ateísmo moderno uma negação semelhante de um ‘Deus’ que já não condiz com os problemas de nosso tempo? Apesar de sua transcendência, a religião é extremamente pragmática. Veremos que é muito mais importante uma determinada idéia de Deus funcionar do que ser lógica ou ter validade científica. Assim que perde a eficácia, é substituída – às vezes por algo radicalmente diferente. Os monoteístas do passado costumavam não se incomodar com isso porque tinham plena consciência de que suas idéias sobre Deus não eram sacrossantas, mas só podiam ser provisórias. Eram inteiramente humanas – não podiam deixar de ser – e bem distintas da Realidade indescritível que simbolizavam. Alguns desenvolveram meios bastante ousados de

ênfatizar essa distinção essencial. Um místico medieval chegou a dizer que essa Realidade última – erroneamente chamada de ‘Deus’ – não era sequer mencionada na *Bíblia*. Ao longo da história, homens e mulheres experimentaram uma dimensão do espírito que parece transcender o mundo material. De fato, é uma característica notável da mente humana poder criar conceitos que a transcendem dessa forma. Seja qual for nossa maneira de interpretá-la, essa experiência humana de transcendência faz parte da vida. Nem todos a encaram como divina: veremos que os budistas consideram suas visões e intuições naturais à humanidade, e não procedentes de uma fonte sobrenatural. Todas as grandes religiões concordam, porém, que é impossível descrever essa transcendência por meio da linguagem conceitual corrente. Os monoteístas chamaram de ‘Deus’ essa transcendência, mas estabeleceram importantes condições. Os judeus, por exemplo, são proibidos de pronunciar o sagrado Nome de Deus, e os muçulmanos não devem tentar representar o divino com imagens visuais. A disciplina é um lembrete de que a realidade do que chamamos ‘Deus’ ultrapassa toda expressão humana (ARMSTRONG, 2008, p. 10-11).

Apesar de haver a grande influência da religião na sociedade, diversos filósofos e intelectuais dedicaram grande parte de sua vida intelectual a estudar e criticar o discurso religioso, principalmente após o fim do Período Medieval, quando a Igreja Católica tentou sufocar o pensamento científico. Entre esses inúmeros pensadores, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche se destaca, já que suas críticas abrangem desde os deuses do Olimpo até o Deus judaico-cristão.

Diante da vasta teoria, para melhor compreender o conteúdo do livro do Evangelho de João, é importante observar sua estrutura literária e a maneira que o discurso religioso se materializa em sua linguagem, para transmitir sua mensagem cristã. Para analisar esse processo de construção literária e religiosa, este trabalho se fundamenta nos estudos de Mikhail Bakhtin (2016), em vista de sua contribuição para a Análise do Discurso e para os Estudos Literários. “É neste texto que o filósofo delinea uma concepção precisa para os gêneros discursivos, que nos ajuda a melhor compreender os diálogos entre vida e arte nas interações de linguagem” (PAJEÚ; MUSSARELLI, 2012, p. 96).

Nesse sentido, Bakhtin (2016) desenvolve uma linha de raciocínio cuja espinha dorsal é, justamente, a natureza social da linguagem. Segundo o autor, os processos de interação, relação e comunicação de cada grupo social, em determinada época, é um reflexo direto da sociedade. Sendo assim, o sujeito bakhtiniano é construído por discursos, ao aprender e assimilar vozes alheias, e se configura como essencialmente social e integralmente singular.

Todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem. Compreende-se perfeitamente que o caráter e as formas desse uso sejam multiformes quanto os campos da atividade humana, o que, é claro, não contradiz a unidade nacional de uma língua. O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados

(orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional. Todos esses três elementos – o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional – estão indissolivelmente ligados no conjunto do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um campo da comunicação. Evidentemente, cada enunciado particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais denominados *gêneros do discurso* (BAKHTIN, 2016, p. 11-12).

Ao percorrer os estudos de Bakhtin, é possível entender que os gêneros do discurso são amplos e diversificados, em razão da infinidade multifacetada das atividades humanas. O autor destaca a heterogeneidade como uma característica essencial dos gêneros do discurso, sejam esses de natureza oral ou escrita. “Pode parecer que a heterogeneidade dos gêneros discursivos é tão grande que não há nem pode haver um plano único para o seu estudo” (BAKHTIN, 2016, p. 12). Mais adiante, afirma o autor: “Jamais se deve minimizar a extrema heterogeneidade dos gêneros discursivos e a dificuldade daí advinda de definir a natureza geral do enunciado” (BAKHTIN, 2016, p. 15).

Bakhtin faz uma distinção entre gêneros dos discursos primários (simples) e secundários (complexos). Para o autor, os primários se referem diretamente à comunicação discursiva imediata da realidade concreta e da vida cotidiana. Já os secundários são um desdobramento, uma reelaboração dos discursos simples e se manifestam em condições de convívio cultural mais complexas, tais como obras literárias em geral (ficcionais ou não), pesquisas científicas de toda a espécie, ou publicísticos (publicações diversas de natureza cultural, política, social, filosófica, histórica, religioso etc.).

A diferença entre os gêneros (ideológicos) primário e secundário é imensa e essencial, e é por isso mesmo que a natureza do enunciado deve ser descoberta e definida por meio da análise de ambas as modalidades [...] A própria relação mútua dos gêneros primários e secundários, bem como o processo de formação histórica dos últimos, lançam luz sobre a natureza do enunciado (e antes de tudo, sobre o complexo problema da relação de reciprocidade entre linguagem e ideologia, linguagem e visão de mundo) (BAKHTIN, 2016, p. 15-16).

De acordo com Hélio Márcio Pajeú e Felipe Mussarelli (2012, p. 98), a compreensão bakhtiniana dos gêneros dos discursos “tem o dialogismo da ação comunicativa e a linguagem como manifestação intensa das relações socioculturais, no centro, em que e para onde ecoam vozes de grupos, de sujeitos que enunciam, travam arengas, expressam valores, tons

axiológicos, adotam atitudes no mundo”. Segundo a análise dos autores, a teoria de Bakhtin apresenta três elementos essenciais para todo e qualquer gênero do discurso: um estilo, uma forma composicional e um tema, os quais são apresentados, respectivamente, como: “a) o modo de dizer e de dar um acabamento provisório aos discursos; b) os aspectos organizativos do texto, por exemplo, a língua, no caso dos discursos verbais; e c) as ações humanas que produzem sentidos” (PAJEÚ; MUSSARELLI, 2012, p. 100).

Os Evangelhos não são apenas uma narrativa biográfica organizada de forma cronológica. Os evangelistas teceram um texto que reúne informações importantes que serviram não só para abrir o Novo Testamento, mas também para fundamentar solidamente a doutrina cristã e a infinidade de religiões que a seguem. O Apóstolo João apresenta em seu Evangelho muitos pontos em comum com os outros três que são classificados na Teologia como sinópticos, mas também traz conteúdo exclusivo.

A singularidade do Evangelho de João permitiria ainda identificá-lo como um gênero híbrido. Desse modo, o texto literário, chamado por Bakhtin como um gênero discursivo, se configura com a possibilidade do surgimento de novos gêneros por causa de sua fluidez e flexibilidade apresentada. É justamente por sua hibridez tão característica que o Evangelho de João é estudado nesta tese pela perspectiva teórica dos gêneros do discurso. Destaca-se que o Evangelho de João é um gênero híbrido e único, em decorrência da individualidade do texto joanino que está explícita na própria *Bíblia*, que apresenta três Evangelhos, além do de João. Entretanto, há outros textos que não constam na *Bíblia*, chamados de Evangelhos Apócrifos, que também podem ser observados pela perspectiva dos gêneros do discurso em razão de apresentarem as mesmas características, tais como marcas de linguagem, localização, contexto histórico, teologia, dogmas, princípios filosóficos, valores cristãos, cultura, judaísmo, entre outras. Os gêneros discursivos híbridos permitem abordagens interdisciplinares, como na tese aqui apresentada.

Nesse sentido, enfatizamos que, no presente estudo, o Evangelho de João é estudado como um gênero do discurso. É necessário ressaltar a literariedade do Evangelho de João abordando seu estilo, sua forma composicional e a temática. A singularidade literária do Apóstolo João encontra ressonância em religiões não-cristãs e é teologicamente apontado como o mais conhecido autor da *Bíblia*. Os textos joaninos são constantemente citados,

referenciados, mencionados e revisitados por uma infinidade de causas em função de sua relevância literária, religiosa, social e histórica.

O Evangelho de João pode ser considerado como singular na *Bíblia*, e é facilmente perceptível o cuidado do autor em relatar “*as boas novas*” ao estruturar sua narrativa como um tratado teológico e não como uma biografia cronológica de Jesus Cristo, como os outros três evangelistas. João é categórico ao afirmar Jesus como o Deus em carne humana, o Cristo-Deus.

1.2 O Antigo Testamento (*Tanakh*) e o Novo Testamento (*B’rit Hadashah*)

A seguir, passamos para o estudo sobre a maneira como a tradição judaica, em conjunto com a cultura greco-romana, ajudou a estabelecer a identidade cristã, observando o Antigo Testamento (*Tanakh*) e a configuração do Novo Testamento (*B’rit Hadashah*), que compõem a atual *Bíblia Hebraica Cristã*. A religião judaica se refere à somatória dos livros da primeira metade da *Bíblia Cristã* como *Tanakh*. “A palavra *Tanakh* é um acrônimo composto das iniciais das três principais divisões da *Bíblia Hebraica*: *Torah* (a ‘Lei’, Pentateuco), *Nevi’im* (Profetas) e *K’tuvim* (Escritos)” (STERN, 2014, p. 21). Nas palavras de David H. Stern (2014, p. 13),

Os judeus são instigados a considerar que o *Tanakh* sem a *B’rit Hadashah* é uma *Bíblia* incompleta. Os cristãos são despertados para o fato de terem se unido ao povo judeu por meio da fé no Messias judeu, Yeshua (Jesus) – e pelo fato de o cristianismo ser entendido corretamente apenas sob a perspectiva judaica, o antissemitismo é condenado de modo absoluto e definitivo.

A doutrina cristã, tradicionalmente, atribui à coleção de textos considerados sagrados provenientes do judaísmo e os registros da Igreja Cristã Primitiva (os Evangelhos, o livro de Atos, as Epístolas e o livro de Apocalipse) o nome de *Bíblia*. A respeito da etimologia da palavra, “O grego *biblion* proveniente de *biblos*, significa qualquer tipo de documento escrito, embora originalmente escrito em papiro (*biblos*). A palavra ‘Bíblia’ vem do latim *biblia*, feminino singular, significando ‘livro’” (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 295).

As Escrituras Sagradas totalizam sessenta e seis livros que constituem o cânone da *Bíblia Hebraica Cristã*. O Antigo Testamento (*Tanakh*) conta com trinta e nove livros e o Novo Testamento (*B’rit Hadashah*), vinte e sete. Entretanto, é importante mencionar que a

Bíblia da Igreja Católica Romana apresenta sete livros que não integram o cânone cristão protestante: Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc, 1 Macabeus, 2 Macabeus e alguns versículos do livro de Ester (10.4-16,24) e do livro de Daniel (3.24-90; 13,14). Teologicamente, o termo *Vulgata* se refere à tradução assinada por São Jerônimo. Conforme Frank Kermode (1997a, p. 718), “*Vulgata*. A tradução latina da *Bíblia* (*editio vulgata*) feita por São Jerônimo e completada no início do século V d.C., impressa pela primeira vez em 1456 (a *Bíblia Gutemberg*). Ela é ainda a base da *Bíblia Católica Romana*”.

Por um lado, a perspectiva dos Estudos Literários possibilita uma vasta gama de abordagens dos textos bíblicos, diferentes das interpretações clássicas religiosas e eclesiais. Por outro lado, os textos bíblicos também representam um fluxo cultural, histórico e social que está materializado na linguagem e na literatura desses importantes registros textuais.

Novos gêneros literários estão continuamente se formando a partir dos existentes. Teríamos dificuldades em compreender algum livro que não tivesse semelhança familiar com algum outro; precisamos, por assim dizer, tirar nossa orientação do conhecido, que vai nos proporcionar não tanto um padrão exato quanto uma norma que nos capacite a compreender o que é familiar e o que é original na obra nova. Muitas conjecturas foram apresentadas como os antecedentes dos Evangelhos. Alguns dizem que eles derivam de formas helenísticas como a antologia, ou a vida de um homem divinamente dotado, ou o bios, sobre grandes homens mais em geral; outros propõem um arquétipo judaico. O que parece claro é que os Evangelhos foram inspirados pela necessidade de registrar por escrito algo da vida e dos ensinamentos de Jesus; os meios existentes de escrever biografia afetariam os meios pelos quais isso poderia ser feito sem forçá-los a ser biografias em nenhum sentido formal. Misturas e legislação eram, afinal, suficientemente familiares a partir do Antigo Testamento, ao qual os Evangelhos referem-se continuamente; muito de sua narrativa é construída sobre ele, bem como muito de sua doutrina. A maneira de empregarem técnicas judaicas – de reelaboração escritural, de parábola e assim por diante – poderia bem, dado o domínio cultural do grego, ser afetada por estilos e formas gregos, mas os primeiros leitores ou ouvintes os entenderiam como produtos de modos de escrever que já conheciam, independentemente das novas combinações. Sua adequação ao que veio mais tarde a se revelar uma nova religião, desenvolvendo-se a partir das origens judaicas, é demonstrada pela divergência, logo tornada óbvia, entre os usos rabínico e cristão da *Bíblia* hebraica (KERMODE, 1997a, p. 404).

O teor fantástico dos textos bíblicos é evidente e, por essa razão, torna-se possível nortear o presente estudo pela perspectiva teórica da Literatura Fantástica. Dentro desse contexto, destaca-se que “A *Bíblia* tem um lugar especial na fantasia, porque é a única, de todas as formas literárias, que seus eventos sobrenaturais, personagens divinos e milagres

encontram seu lugar” (MANLOVE, 1992, p. 92, tradução livre)⁴. As Escrituras Sagradas são um importante registro literário de diversas formas (contos, poemas, cartas, canções, parábolas, narrativas, prosas, profecias, leis e até mesmo relatórios), escritos por diferentes pessoas, em tempos distintos.

A Bíblia é a obra seminal de toda literatura de fantasia. Embora aparentemente forneça uma ordem mundial por meio de uma narrativa sobre as origens do universo e os eventos que levam, no Antigo e no Novo Testamento, à fundação de uma moralidade judaico-cristã, ela subverte essa ordem com promessas de outros mundos / outros espaços. A Bíblia nos transporta de volta no tempo a um passado lendário para nos encorajar a olhar para frente (por insatisfação com o presente) para outro mundo melhor. A Bíblia mina a realidade e não nos deixa ficar contentes com as condições como elas são. E como todas as grandes obras de fantasia nos dá a esperança de que o outro, ou o que Ernst Bloch chama de ‘o completamente diferente’, seja possível (ZIPES, 1992, p. 7, tradução livre)⁵.

As sinagogas eram casas de oração e estudos das Escrituras Sagradas, local onde os judeus se reuniam para realizar cultos públicos. O sacerdote, responsável pela direção do culto sabático, convidava aleatoriamente qualquer judeu adulto para ler em voz alta algum trecho das Escrituras e realizar uma explanação do conteúdo para as pessoas que ali estavam presentes. Na tradição patriarcal judaica, as mulheres não tinham permissão para ler e/ou falar em público.

Conforme consta no Evangelho de Lucas 4.16-30, Jesus leu o livro do profeta Isaías em uma pequena sinagoga na cidade de Nazaré. No início de seu ministério, Ele se valeu das palavras de Isaías, entre outros livros do Antigo Testamento, para apresentar sua mensagem de consolação destinada aos pobres e oprimidos. As Escrituras, consideradas sagradas pela tradição religiosa judaica, serviam como sólida fundamentação da teologia apostólica que norteava toda a sociedade composta pelo povo judeu, razão pela qual esses textos foram preservados ao longo do tempo.

Percorrendo os textos dos livros de Romanos 15.4 e 1 Coríntios 10.11, de autoria atribuída ao Apóstolo Paulo, é possível perceber sua preocupação em utilizar as narrativas do

⁴ “The Bible has a special place in fantasy, because it is there alone of all literary forms that its supernatural events, divine personages, and miracles find their place” (MANLOVE, 1992, p. 92).

⁵ “The Bible is the seminal work of all fantasy literature. While seemingly providing a world order through a narrative about the origins of the universe and the events that lead, in the Old and New Testament, to the foundation of a Judeo-Christian morality, it subverts this order with promises of other worlds/other spaces. The Bible transports us back in time to a legendary past to encourage us to look forward (out of dissatisfaction with the present) to another and better world. The Bible undermines reality and will not let us rest content with conditions as they are. And like all great works of fantasy it provides us with the hope that the other, or what Ernst Bloch calls, ‘the utterly different’, is possible” (ZIPES, 1992, p. 7).

Antigo Testamento como modelo comportamental e social. Dos livros que compõem o Novo Testamento, o Evangelho de Mateus é o que contém a maior quantidade de referências ao Antigo Testamento, devido ser um registro literário e histórico que visa, essencialmente, a legitimação da identidade messiânica de Jesus. Considerando o rol de obras que compõem a chamada Literatura Paulina, a Carta do Apóstolo Paulo aos romanos versa, de maneira direta, sobre questões referentes ao Reino de Deus e ao nascimento da instituição da Igreja por meio da Casa de Israel.

Durante seu período embrionário, os praticantes da nova fé cristã meditavam sobre as Escrituras do Antigo Testamento que foram utilizadas como uma *Bíblia* única. A comunidade judaica entendia esse conjunto de textos como uma verdade incontestável, chamada frequentemente de “a Lei”, “os Textos Proféticos”, “a Lei e os Profetas”, ou simplesmente “as Escrituras”, conforme consta em Marcos 12.24, Mateus 12.5 e Lucas 16.16.

O chamado Período Interbíblico influenciou de maneira decisiva a tradicional sociedade judaica e, conseqüentemente, a redação do Novo Testamento. O povo de Israel se encontrava em reestruturação social e religiosa e reconstruía seu templo em meio a uma relação volátil com os persas e o Império Romano. Destarte, é conveniente destacar que a ida de Israel para o exílio deixou o povo sem um templo, mas isso não fez os fiéis abandonarem suas tradições religiosas, de modo que continuaram fazendo suas orações e o estudo das Escrituras.

Os livros de Esdras e Neemias narram a volta de Israel aos caminhos de sua história, interrompida pelo exílio.

O seu aporte é de inestimável valor, em vista da escassa documentação disponível acerca do período seguinte ao decreto de Ciro. Foi nesse tempo que não somente muitos exilados regressaram a Jerusalém, mas também que ali restabeleceram o culto (Ed 3.1-7) iniciaram a reconstrução do Templo e a restauração dos muros da cidade (Ed 3.8-13; 6.13-15; Ne 2.11-7.4) e se dispuseram a criar uma nova comunidade nacional, autenticamente regida pela Lei de Deus (Ne 8-10) (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 537).

Esdras é considerado pela tradição judaica como um dos maiores responsáveis pela reestruturação da vida espiritual de Israel, tendo em vista a vasta literatura rabínica que se organizou a partir de seus escritos. As regras hermenêuticas foram aplicadas por Jesus durante a liturgia do texto do profeta Isaías 61.1-2, conforme consta em Lucas 4.18. Jesus declarou ser o próprio cumprimento da profecia, ao se valer de uma antiga prática hermenêutica judaica

chamada *Pesher* (um mestre da lei revestido de autoridade divina pode afirmar a consumação de uma profecia do Antigo Testamento).

O Novo Testamento é definido como o conjunto de livros que fazem parte da *Bíblia Cristã* e que foram redigidos após a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Esses textos, de natureza e gênero literários distintos, escritos originalmente em língua grega, são considerados especiais porque teriam sido escritos pelos apóstolos de Jesus ou pessoas próximas a eles, sendo destinados diretamente aos cristãos, embora o Antigo Testamento também seja considerado pelo cristianismo como Escrituras Sagradas. Mas, além dos judeus, os gregos e os romanos contribuíram decisivamente para a composição do Novo Testamento, em razão de sua influência social e cultural nesse período histórico.

O Império Romano dominou o mundo antigo durante muitos séculos, com poderosa imposição militar e política. Os cristãos foram severamente perseguidos de 60 a 300 d.C., até que o imperador Constantino se converteu à fé cristã e colocou fim ao período de perseguição. Ademais, o conceito de cidadania romana foi uma das principais contribuições ao Novo Testamento, a qual poderia ser adquirida por nascença, concedida por órgão competente ou até mesmo ser comprada. O Império Romano desenvolveu uma unidade da espécie abrangida por uma lei universal, que garantia direitos referentes à dignidade humana de indivíduos de diferentes raças. O Apóstolo Paulo fez uso do benefício dessa cidadania quando foi preso e seria açoitado, mas foi liberto, conforme consta no livro de Atos 22.24-29.

A paz romana era imposta aos povos conquistados por esse Império (Ásia, África e Europa), os quais tinham direito a uma paz interna e à proteção militar contra invasões externas, o que vigorou de 29 a.C. até 180 d.C., aproximadamente. Outro fator que beneficiou a expansão do cristianismo foi a unidade do Império Romano, em virtude da grande malha viária de estradas pavimentadas, que facilitava a locomoção segura e a comunicação rápida e eficaz. Isso possibilitou o envio e o recebimento de cartas, de maneira que os apóstolos comunicavam entre si e com as igrejas de diversas regiões.

Assim como as contribuições romanas e judaicas, as gregas foram de extrema importância para a configuração do Novo Testamento, em decorrência da formulação de uma contracultura cristã. A língua grega era a oficial do mundo antigo e também dos vinte e sete livros que compõem o Novo Testamento, porquanto foram redigidos originalmente nesse

idioma. Desses, vinte e um utilizam o gênero epistolar com uma estrutura padrão semelhante: saudação, desenvolvimento da carta e despedida.

A filosofia grega representa um importante elemento no cristianismo, principalmente pela influência de Platão, Aristóteles e Sócrates. O politeísmo grego estava enfraquecido nos tempos de Jesus, porque religião e razão estariam em campos distintos. Nesse contexto, o monoteísmo judaico encontrou um campo fértil para oferecer uma nova perspectiva espiritual aos povos greco-romanos, que conseguiriam encontrar respostas para questões, a princípio, lançadas pela própria Filosofia acerca da existência humana e sua eternidade.

Dos vinte e sete livros que compõem o Novo Testamento, os quatro primeiros são chamados de Evangelhos (de Mateus, Marcos, Lucas e João) e se referem à mensagem messiânica doutrinária e teológica da fé cristã, nos quais se encontram registrados os ensinamentos e a biografia de Jesus Cristo. O sentido original da palavra “evangelho” na língua grega manteve seu significado, conforme as explicações de David (2005, p. 441-442), pois o “vocábulo *evaggelion* serviu de origem à palavra latina *evangelium*, de onde veio até nós. No Novo Testamento, nunca se emprega no sentido de livro, e sim, designando a mensagem de Cristo”. Nesse sentido, os quatro livros que abrem o Novo Testamento vêm com a função de anunciar as boas novas sobre o nascimento do Messias tanto aos judeus quanto aos pagãos.

O Evangelho de João aparece anunciando as boas novas, ou seja, a mensagem da salvação vinda do prometido Messias nas Escrituras do Antigo Testamento, mas de maneira peculiar, em consequência de ter sido uma testemunha ocular. O valor do texto de João é exponenciado pelo fato de ter sido um jovem judeu tradicional que frequentava a sinagoga e se tornou o melhor amigo de Jesus. O Quarto Evangelho foi o último a ser escrito e João se posiciona fora do judaísmo em seu texto, sendo muito provável que ele teve acesso aos outros três Evangelhos.

João é visto hoje como preso a uma tradição fundamentalmente judaica, embora influenciada por idéias helenísticas. Essas e outras considerações, como a precisão de sua topografia palestina, induziram a maioria dos estudiosos a rejeitar a concepção de que a obra de João era uma reelaboração teológica tardia do material, carecendo de contato direto com a tradição original. É atualmente consensual que o Quarto Evangelho tem fontes tão antigas quanto as disponíveis aos Sinópticos, embora amplamente independente delas (KERMODE, 1997b, p. 473).

O livro de Atos tem autoria atribuída ao Apóstolo Lucas e é classificado, teologicamente, como histórico. Trata-se de uma continuação do Evangelho de Lucas, por começar exatamente no ponto em que encerra o Terceiro Evangelho. Já o terceiro grupo de livros do Novo Testamento é um conjunto de treze textos, redigidos pelo Apóstolo Paulo. A estrutura literária do gênero epistolar predominante na chamada Literatura Paulina (ou Cartas Paulinas) não é a mesma, mas, basicamente, fornece informações acerca do autor e pontos específicos referentes à instituição da Igreja Cristã, que se encontrava em seu estágio embrionário.

O quarto grupo de livros do Novo Testamento é composto pelas chamadas Epístolas Gerais, que, nas palavras de David S. Dockery (2001, p. 795),

São os escritos em que os autores mencionam os destinatários em termos gerais e não relacionados com uma localidade específica. As exceções são 2 e 3 João, dirigidas a pessoas específicas. Alguns estudiosos do Novo Testamento não consideram Hebreus uma epístola geral, afirmando que o autor se dirigiu a um grupo específico de crentes (Hb 5.11-6.12). A maioria das Epístolas Gerais utiliza o nome do autor como título. Podemos observar claramente as diferenças entre o endereçamento específico das epístolas de Paulo ('a todos os santos em Cristo Jesus [...] que vivem em Filipos', Fp 1.1) e o endereçamento amplo das Epístolas Gerais ('às doze tribos que se encontram na Dispersão', Tg 1.1).

O livro de Apocalipse é o último da *Bíblia Cristã* e faz parte de uma categoria singular, por ser o único texto profético presente no Novo Testamento. O livro de autoria atribuída ao Apóstolo João representa uma das obras mais enigmáticas de todo cânone bíblico, por causa do conteúdo, do estilo e da linguagem literária que se aproxima bastante dos livros proféticos do Antigo Testamento, tais como Daniel, Isaías, Ezequiel, Joel e Zacarias.

Os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João são textos que versam sobre a biografia de Jesus, mas com diferentes ênfases narrativas, mesmo que o conteúdo, em geral, apresente uma mensagem messiânica única e teologicamente harmônica. É muito importante destacar que cada livro foi escrito por um autor distinto e destinado a leitores específicos, em contextos históricos variados. "As relações entre os quatro Evangelhos, e especialmente entre Mateus, Marcos e Lucas, são uma preocupação perene" (KERMODE, 1997a, p. 403). Ainda segundo Kermode (1997a, p. 404),

O que é um evangelho? Marcos anuncia em seu versículo inicial que seu livro é sobre 'o evangelho de Jesus Cristo'. O grego *to evangelion* significa 'as boas novas'

e era usado em proclamações imperiais. Antes de os Evangelhos terem sido escritos, o evangelho era, presumivelmente, uma proclamação oral dos ensinamentos e da ressurreição de Jesus – o sentido no qual Paulo usa a palavra, como em I Coríntios 4:15 ('pois fui eu quem pelo evangelho vos gerou em Jesus Cristo', dia *tou evangeliou*). Mas depois de Marcos escrever seu livro a palavra adquiriu outro sentido, pois o próprio livro tornou-se um evangelho. Tradicionalmente, os quatro exemplos canônicos do gênero foram conhecidos como 'o Evangelho segundo Marcos, Mateus etc.'; mas no século II a palavra 'evangelho' é encontrada no plural, indicando que as pessoas já não pensavam nos quatro meramente como versões diferentes de um evangelho, mas como quatro Evangelhos. Certamente havia mais do que quatro, mas apenas quatro foram acolhidos e é deles, e não das obras apócrifas sobreviventes que levam o nome de evangelhos, que derivamos nossa aceção do que seja um evangelho.

A composição dos livros do Novo Testamento não está em ordem cronológica, sendo que os Evangelhos foram os primeiros textos apresentados, mas não os escritos mais antigos. O Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser redigido, entre 50-60 d.C.; o Evangelho de Lucas veio logo depois, em 60 d.C.; seguido pelo Evangelho de Mateus, em 60-70 d.C.; e do Evangelho de João, entre 85-90 d.C.

O Evangelho de João, talvez, seja o mais intrigante dos quatro relatos da vida e do ensino de Jesus que encontramos na *Bíblia*. Neste que é mais um tratado teológico do que uma narrativa histórica, João põe diante dos seus leitores o desafio da encarnação: Deus em carne humana (DOCKERY, 2001, p. 643).

O Evangelho de João se destaca dos demais livros da mesma categoria por várias razões, entre as quais se destacam duas ênfases peculiares: a teológica e a devocional.

Nenhum outro livro levou tantas pessoas a Cristo e inspirou tantos a segui-lo e servi-lo. Ao mesmo tempo, anos de intenso estudo teológico crítico levam a se reconhecer que há ainda profundezas não exploradas de pensamento que sempre chamarão o estudioso à contínua admiração diante do profundo conteúdo deste Evangelho. Aqui a teologia foi colocada em termos tais, que até uma criança pode compreender a visão da grandeza do amor de Deus, como mostrado em Jesus. Ao mesmo tempo, estes termos simples são usados para expressar um dos quadros mais empolgantes da realidade última encontrada em toda esta literatura (BROADUS, 1983, p. 135).

A singularidade do Evangelho de João ainda abrange a estrutura e o estilo literário, a despeito da apresentação de fatos dispostos de uma maneira lógica e coerente em relação aos textos essencialmente sinóticos de Mateus, Marcos e Lucas. Nas palavras de Dockery (2001, p. 643), "João fez uso de muitas figuras da poesia hebraica com destaque para o paralelismo. O Evangelho de João não contém parábolas [...], mas apresenta muitas alegorias usadas por Jesus em seu ministério de ensino". Logo, ao que tudo indica, o Apóstolo João se preocupou em dar uma ênfase ao relacionamento de Jesus com as pessoas ao seu redor:

a intenção que guia o evangelista a coligir também o conjunto de ensinamentos e discursos reveladores da natureza e razão de ser da atividade desenvolvida por Jesus, O Messias, o Filho unigênito (1.14), enviado pelo Pai para tirar ‘o pecado do mundo’ (1.29) e para dar vida eterna a ‘todo o que Nele crê’ (3.13-17) (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1218).

Em relação à autoria atribuída ao Apóstolo João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago, é conveniente citar que o texto bíblico não menciona expressamente o nome do autor, motivo pelo qual é possível encontrar estudos teológicos que questionam e investigam o responsável pela redação original do Quarto Evangelho. Há somente uma referência atribuindo a autoria ao amado discípulo de Jesus, conforme consta em João 21.20,24. “Alguns escritores dos primeiros períodos da história cristã, como Ireneu e Tertuliano, também atribuem o evangelho ao Apóstolo João” (DOCKERY, 2001, p. 643).

Há indícios consideráveis de que quem escreveu o Evangelho de João foi alguém extremamente próximo a Jesus, o que se deve às revelações acerca de sua pessoa e de seu trabalho ministerial.

Detalhes como os indicados caracterizam o autor como um autêntico judeu, profundamente religioso e conhecedor das tradições e das expectativas do seu povo; mas um judeu que encontrou em Jesus de Nazaré o Messias esperado, o Salvador e Senhor, ‘de quem Moisés escreveu na lei, e a quem se referiram os profetas’ (1.45; 12.34,38-40; 15.25) (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1220).

Nesse contexto, é conveniente destacar que João foi um dos três apóstolos mais próximos a Jesus, ao lado de Pedro e Tiago, e testemunhou a ressurreição da filha de Jairo (Marcos 5.37), a transfiguração (Marcos 9.2) e a aflição no jardim do Getsêmani, conhecido como o Jardim das Oliveiras (Marcos 14.33). Além disso, João foi o único discípulo que permaneceu com Jesus durante a prisão e o processo de julgamento dos romanos e fariseus, e consolou Maria durante a crucificação.

Quando João estava preso na Ilha de Pátmos, a ele foi revelado o conteúdo do livro de Apocalipse, obra literária que fecha o Novo Testamento, além das três epístolas homônimas. O Apóstolo João foi uma das principais figuras eclesiais em Jerusalém, enquanto líder da Igreja de Éfeso, mas “o Imperador Domiciano o enviou para o exílio em Patmos [...], a maioria dos intérpretes conclui que João foi o último dos quatro Evangelhos a ser escrito, muito provavelmente entre 60 e 90 d.C.” (DOCKERY, 2001, p. 643). Ele foi o último discípulo a falecer, já em idade avançada.

Conforme ressaltado pela Sociedade Bíblica Brasileira (2013), o conteúdo do livro do Evangelho de João é organizado em quatro partes: o prólogo (1.1-18); a segunda parte, relativa ao ministério público de Jesus, o Cristo (1.19-12.50); a terceira parte, referente à paixão, morte e ressurreição (13.1-21.23); além de um epílogo (21.24-25). O teor da parte reservada ao ministério de Jesus versa sobre João Batista (1.19-34), a gênese do trabalho ministerial de Jesus (1.35-3.36), a grande revelação de Jesus como o Cristo e os embates com os doutores da lei judaica (4.1-6.71), e a revelação messiânica de Jesus como a luz e a vida para o mundo (7.1-12.50). Na terceira parte do livro, encontram-se as questões relacionadas à oposição das autoridades judaicas a Jesus Cristo, a última ceia (13.1-17.26), com disposições sobre a Santa Ceia, o Novo Mandamento e os discursos de despedida (13.1-16.33), a oração sacerdotal (17.1-26), a perseguição, prisão, processo de julgamento, crucificação e sepultamento (18.1-19.42), a ressurreição (20.1-21.23), o sepulcro vazio (20.1-10), Jesus aparece à Maria Madalena (20.11-18) e Jesus aparece aos discípulos (20.19-21.23).

Os críticos literários podem razoavelmente evitar muitas das discussões que a crítica bíblica ortodoxa não pode. Há, por exemplo, uma prolongada discussão referente a quais versículos do prólogo – uma característica apenas de João – são originais e quais são interpolações. Os críticos literários podem não se sentir dispostos a subsistir o poema tal como se apresenta hoje por algum predecessor hipotético que melhor se adapte às suas concepções sobre a teologia de João ou sua situação histórica. Eles podem conferir muita importância à longa existência do Evangelho em sua forma presente e querer vê-lo em seus contextos imemoriais como membro de um conjunto de evangelhos, como parte de um Testamento e como parte da *Bíblia*. Eles podem supor que sua carreira nesses contextos lhe conferiu uma certa qualidade de coesão e força integral que se dispersam quando o livro é separado de seus vizinhos, distribuído entre redatores e purgado de elementos supostamente intrusivos (KERMODE, 1997b, p. 474).

É importante ressaltar que a maioria do conteúdo do Evangelho de João é exclusivo, visto que o público-alvo eram os cristãos da Ásia Menor, e o objetivo principal era a apresentação do Cristo-Deus. Conforme consta no capítulo 20, versículo 31: “estes, porém foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, O Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”. O livro ainda apresenta quatro longos discursos de Jesus Cristo sobre o Pão da Vida (6.22-40); a Luz do Mundo (8.12-20); o Bom Pastor (10.1-18) e o Cenáculo (14-16). Outro ponto de destaque em João são os debates de Cristo, conforme consta nos capítulos 5, 8, 10 e 12.

Alguns diálogos de Jesus são destacados no Evangelho de João, pois, segundo os relatos, a maioria das pessoas era impactada após uma conversa sincera com Ele. No Quarto

Evangelho, constam os diálogos com os primeiros discípulos (1.35-51), com Nicodemus (3.1-15), com a mulher samaritana (4.1-30), com o cego de nascença e com a família de Lázaro (11.1-46).

Dionatan Cardoso e André de Souza Lima (2014, p. 48) explicam a maneira como o Apóstolo João trabalha com dualismos em seu texto, ao citarem as considerações de Carlos Osvaldo Cardoso Pinto (2008), já que tanto o Evangelho como as Epístolas Joanas apresentam esse recurso literário: “João trabalha com as categorias ‘este mundo’ e o ‘mundo de cima’, entre Deus e o diabo, entre a Luz e as trevas” (PINTO, 2008, p. 155).

A *Bíblia* como um todo apresenta uma numerologia bastante específica, de acordo com cada livro e contexto, em especial com os números 3 e 7. No caso do Evangelho de João, o número 7 aparece revestido de três pontos notáveis: os sete sinais de Cristo, os sete testemunhos sobre Cristo e as sete reivindicações de Cristo. Dos sete grandes milagres de Jesus, cinco estão relatados unicamente no Evangelho de João. A finalidade dos sinais era para, justamente, provarem o poder de Jesus, o Cristo. Cardoso e Lima (2014, p. 49) chamam a atenção para as diferentes reações das pessoas diante dos sinais e milagres realizados por Jesus: “Muitos creram e foram salvos (2.11; 4.53; 6.20-21; 10.41-42; 11.44-45), outros negaram o poder de Deus, não creram em Cristo e não obtiveram salvação (5.10-16; 6.41, 64, 66; 7.5; 9.14-16)”.

Segundo o Evangelho de João, os sete sinais foram: a transformação de água em vinho (2.1-11); a cura do filho de um homem (4.46-54); a cura de homem paraplético (5.1-9); a alimentação dos cinco mil (6.1-14); Jesus caminha sobre as águas (6.16-21); a cura do cego (9.1-12); e a ressurreição de Lázaro (11.1-46). Cardoso e Lima (2014, p. 49) também destacam os sete testemunhos sobre Cristo que constam no Evangelho de João, “Sete personagens diferentes se pronunciam apresentando a identidade de Cristo”, quais sejam: João Batista (1.34), André (1.41), Natanael (1.49), Pedro (6.69), Marta (11.27), Tomé (20.28) e João (20.31).

Em relação às sete reivindicações de Cristo, o Apóstolo João relata que Jesus afirmou categoricamente sua identidade messiânica como “*O Grande Eu Sou*”, mencionado nas Escrituras do Antigo Testamento. Jesus aparece no Evangelho de João reivindicando sua natureza divina por meio de sete declarações: “Eu sou o pão da vida” (6.35); “Eu sou a luz do mundo” (8.12); “Eu sou a porta” (10.7,9); “Eu sou o Bom Pastor” (10.11,14), “Eu sou a

ressurreição e a vida” (11.25); “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (14.6) e “Eu sou a videira verdadeira” (15.1).

Ao contrário dos três primeiros Evangelhos que abrem o Novo Testamento, o Evangelho de João não faz uma narrativa cronológica dos eventos referentes à biografia de Jesus. O autor do Quarto Evangelho relata alguns eventos específicos importantes para caracterizar o seu texto como um tratado teológico, em vista do seu discurso religioso. Segundo F. F. Bruce (1987, p. 24), “O objetivo do evangelho está expresso em Jó 20.30s: é levar os leitores a crer, ou fortalecê-los na fé”.

Percorrendo o Evangelho de João, percebemos os elementos essenciais para estudá-lo como um gênero do discurso sob uma perspectiva bakhtiniana: o estilo literário, a forma composicional e o tema. João tem uma forma simples de transmitir uma mensagem complexa, fato que permite pensar na sua intenção de que seus textos chegassem a uma grande quantidade de leitores. Em relação à língua, teólogos e historiadores apontam que as cópias mais antigas dos textos do Apóstolo João foram redigidas originariamente em grego, a língua mais utilizada no mundo ocidental antigo por meio de sua variante simplificada chamada de *koiné* (comum, em português) que foi espalhada entre comerciantes e viajantes pelos soldados de Alexandre, O Grande. A utilização do *koiné* foi tão forte que o Império Romano a utilizava como língua oficial em seus decretos e comunicação escrita oficial. No tocante ao tema do Quarto Evangelho, como já mencionado, temos a apresentação do Cristo-Deus por meio de diálogos e momentos específicos essenciais para construir a narrativa teológica joanina.

Em um primeiro momento, é conveniente lembrar que Bakhtin (2016) considera que os gêneros do discurso compreendem um campo de aplicação imensamente amplo.

A riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multifacetada atividade humana e porque em cada campo dessa atividade vem sendo elaborado todo um repertório de gêneros do discurso, que cresce e se diferencia à medida que tal campo se desenvolve e ganha complexidade. Cabe salientar em especial a extrema heterogeneidade dos gêneros do discurso (orais e escritos) (BAKHTIN, 2016, p. 12).

Em relação aos enunciados orais e escritos, é preciso destacar que os quatro Evangelhos focam essencialmente em Jesus, mas com diferentes ênfases. Os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas visam registrar a vida de Jesus por meio de uma perspectiva diacrônica.

O livro de Mateus, que abre tanto os Evangelhos quanto o Novo Testamento como um todo, busca apresentar Jesus como o prometido Messias esperado pelo povo judeu (o texto de Mateus é iniciado com a genealogia de Jesus, que apresenta sua descendência sanguínea real herdada por seu pai, José). O Segundo Evangelho, de Marcos, é composto por dezesseis capítulos e é visivelmente o livro de menor extensão no grupo, visando à apresentação de Jesus Cristo como um servo, conforme consta no capítulo 10, versículo 45: “Pois nem mesmo o Filho do homem veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”. A ênfase do Evangelho de Lucas é Jesus visto como “o Filho do Homem”. É um texto rico em detalhes que relatam o nascimento de Jesus, as questões referentes à oração de um modo geral (em especial, à maneira que Jesus orava), às mulheres e ao patriarcado judaico-tradicional (Lucas demonstra uma sensível preocupação em relação à forma que as mulheres eram tratadas), às parábolas de Jesus e aos milagres de cura, já que Lucas era um médico, de origem pagã, que havia se convertido à fé judaico-cristã.

O Evangelho de João é o quarto e o mais peculiar dos Evangelhos, em virtude de seu foco principal ser a apresentação de Jesus como Cristo-Deus. Entretanto, o texto joanino, assim como os dos demais evangelistas, está focado em Jesus e seus ensinamentos. Não há em João uma abordagem cronológica de fatos e eventos, mas sim um registro de enunciados proferidos por Jesus em situações importantes para o calendário judaico. Partindo do registro desses enunciados, percebe-se o intuito de ressaltar a natureza divina de Jesus, pois os discursos e os diálogos de Jesus, nas ocasiões especiais apontadas pelo autor, evidenciam a ênfase teológica e devocional do livro que fecha o grupo dos Evangelhos, por meio de um conteúdo 90% exclusivo. “João conferiu a máxima importância à verdade eterna, que ele identificou com a auto-manifestação divina, o Verbo que existia no princípio com Deus (BRUCE, 1983, p. 24).

Conforme mencionado anteriormente, de acordo com Bakhtin (2016), os gêneros do discurso estão compostos essencialmente por três elementos interligados: o estilo, o tema e a forma composicional. A partir da perspectiva bakhtiniana, é possível analisar o Evangelho de João como um gênero do discurso.

Os gêneros são determinados tipos de enunciados estilísticos, temáticos e composicionais relativamente estáveis. Esses três elementos – o estilo, o conteúdo temático e a composição – integram como inseparáveis a totalidade do enunciado e são determinados em iguais proporções pela especificidade de um campo definido da comunicação. Cada enunciado em particular é individual, mas cada campo de

emprego da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de comunicação, isto é, seus gêneros de discurso (BEZERRA, 2016, p. 159).

Para Bakhtin (2016, p. 21), “onde há estilo há gênero”, pois qualquer estilo está intimamente interligado ao enunciado e aos gêneros do discurso (formas típicas de enunciado). Destarte, conforme explicam Pajeú e Mussarelli (2012, p. 100), “o estilo é algo que articula tanto o estilo do gênero [...] quanto reflete a individualidade do autor, ou seja, o seu estilo individual”. Por esse viés, o estilo literário do texto joanino pode ser definido como simples e direto, em vista do uso de palavras simples e frases claras.

Embora o autor do Quarto Evangelho não se utilize de vocábulos complexos e longos períodos (assim como o Evangelho de Lucas), o texto apresentado em João transmite profundas mensagens e possibilita diversas reflexões por meio de uma linguagem simbólica que dialoga constantemente com o Antigo Testamento. O Evangelho de João busca, frequentemente, apresentar Jesus como o Cristo (o Filho de Deus, o Salvador do mundo que foi tão aguardado pelo povo judeu) e como o único caminho para a salvação.

Portanto, no âmbito da literatura, é conveniente lembrar as palavras de Bakhtin (2016, p. 17): “os diferentes gêneros são diferentes possibilidades para a expressão da individualidade da linguagem através de diferentes aspectos dessa individualidade”, o que permite os usos sociais e ao mesmo tempo específicos da linguagem. E, conforme mencionado anteriormente, o Evangelho de João é o mais singular dos quatro livros do grupo que abre o Novo Testamento. Além do conteúdo, o texto de João apresenta a perspectiva de uma testemunha ocular.

A peculiaridade do Evangelho de João está, sem dúvida, em que o seu escrito sugere diversas possibilidades de ambientação ao mesmo tempo. [...] É provável que o próprio João tenha tido a intenção de se dirigir a diversos interlocutores. João tem o mérito de possuir uma abertura abrangente a muitas culturas. Sua linguagem é compreensível a todos os que buscam a verdade, tanto para os judeus, como para os gregos. Esta é uma das razões do fascínio pelo seu Evangelho. Símbolos e vocábulos são abertos a múltiplas ressonâncias, não no sentido de uma confusão, cada um se referindo ao seu ambiente e interpretado conforme os seus próprios conceitos. Pelo contrário: cada um se sente envolvido em sua mensagem, convidado a sair de sua própria idolatria, para abrir-se a Cristo. João elabora a sua mensagem, utilizando termos e conceitos do ambiente pagão (VIEIRA, 2008, p. 35).

Isso comprova o pensamento de Bakhtin (2016, p. 18), de que é possível identificar diferentes gêneros do discurso nas mais variadas nuances de uma personalidade individual, “o estilo individual pode encontrar-se em diversas relações de reciprocidade com a língua

nacional”. De acordo com o pensamento bakhtiniano, a dinamicidade e a complexidade são características de uma linguagem literária que compõe uma ampla e profunda área de estilos de linguagem. Para o filósofo da linguagem, “o peso específico desses estilos e sua inter-relação no sistema da linguagem literária estão em mudança permanente” (BAKHTIN, 2016, p. 20).

No que tange às questões referentes ao tema dos gêneros do discurso sob a perspectiva bakhtiniana, podemos ressaltar as palavras de Pajeú e Mussarelli (2012, p. 100):

Já o tema só pode ser apreendido ao se considerar os elementos extra verbais da enunciação em conjunto com os rudimentos sógnicos e verbais que a envolvem, posto que é constituído por uma dinamicidade, uma mobilização de formas da língua que no momento, único, do processo de enunciação produz sentido. Temos aqui o contexto da encenação, a apreciação emotivo-volitiva dos sujeitos. Em outras palavras, o tema é aquilo que está ao redor do discurso e o embebe de significado quando aponta para ele.

Assim, o Evangelho de João destaca acontecimentos específicos, com uma ênfase especial nos seus lugares. No texto joanino, é possível perceber uma relação constante entre Jesus e Jerusalém (cidade sagrada segundo a tradição judaica) e as festividades religiosas do calendário judeu. “Essa relação simultânea de Jesus com Jerusalém e com as festividades judaicas é um dos elementos de composição que contribuem para dar ao texto deste Evangelho o seu colorido peculiar” (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1218).

Para Pajeú e Mussarelli (2012, p. 100), “a forma composicional pode ser entendida pela maneira como o discurso é organizado, considerando tanto os aspectos sintáticos quanto discursivos da língua, então teremos os diálogos, as rubricas, a escrita”. Nesse sentido, no que se refere à forma composicional do Evangelho de João, é importante destacar que o texto não é uma narrativa da biografia de Jesus organizada de forma cronológica. “No decorrer dos anos têm sido feitos diversos esforços para estabelecer de algum modo a cronologia dos acontecimentos referidos no Quarto Evangelho ou para agrupar logicamente seus elementos literários” (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1220).

Salientamos que os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas estão focados na vida de Jesus na Galileia e que seus textos estão dispostos cronologicamente, sendo possível estabelecer uma linha do tempo precisa de Jesus, a partir de uma leitura atenta. Por outro lado, o texto do Quarto Evangelho não traça uma cronologia linear de acontecimentos sobre a biografia de Jesus, mas oferece esclarecimentos sobre as mensagens e ensinamentos de Jesus

por meio de acontecimentos importantes que evidenciam a forma especial que Jesus se relacionava com as pessoas, independente de quem eram. O Apóstolo João destaca os diálogos de Jesus e os relata em detalhes.

Em relação ao conteúdo literário do texto de João, ele já não pode ser classificado como uma crônica, apesar de possibilitar reflexões acerca da fé em Cristo. Dessa forma, percebemos aqui o cuidado do autor em selecionar datas e locais dos quais Jesus se utilizou para provar sua identidade messiânica para realizar milagres, ensinar ou mesmo dialogar com pessoas de diferentes classes sociais e origens étnicas e religiosas.

Nesse contexto, inferimos que o Novo Testamento, como um gênero do discurso, surgiu da contribuição de elementos sociais, culturais, religiosos, históricos e filosóficos dos judeus, romanos e gregos. Cada elemento influenciou de uma maneira específica para a construção do cânone literário, fundamental para a constituição da identidade da fé cristã, que aparece como um desdobramento do judaísmo.

É por certo muito difícil para os leitores modernos se imaginarem na posição de um judeu ou cristão do século I, ou entender em que sentido a dependência cristã da *Bíblia* hebraica assemelhava-se à judaica e diferia dela. As semelhanças incluem uma crença compartilhada de que os textos bíblicos continham mistérios e profecias; havia textos messiânicos, e as duas facções podiam não concordar exatamente sobre o que eram, mas ambas assumiam sua existência (KERMODE, 1997b, p. 405).

A figura histórica de Jesus aparece fortemente neste período de gênese da religião cristã nos primeiros séculos. Os apóstolos fugiram de Jerusalém e se espalharam por diversas partes do mundo em razão da perseguição das autoridades judaicas e do Império Romano. Os primeiros cristãos compartilhavam os ensinamentos do judaísmo, mas aos poucos foram desenvolvendo novas práticas religiosas norteadas pelos ensinamentos de Jesus, que foram transmitidos oralmente e por escrito.

É importante ressaltar que Jesus de Nazaré se afirmou como o Cristo, o esperado Messias, conforme consta nas profecias do Antigo Testamento. Sua vida aparece narrada em um conjunto de quatro livros que abrem o Novo Testamento, após o chamado Período Intertestamental, que liga o Antigo ao Novo Testamento. Os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas são classificados teologicamente como sinóticos, já que seu foco principal é narrar a vida de Jesus.

O Evangelho de João, não obstante pertencer ao cânone literário, foi redigido com o objetivo de testificar sobre o Cristo-Deus, como uma testemunha ocular, tendo em vista que

João é apontado como um dos três discípulos mais próximos de Jesus e um de seus melhores amigos. A lembrança do Cristo ressuscitado está impregnada nas páginas desse Evangelho, cujo conteúdo é quase completamente exclusivo. João dedica seu texto a lugares específicos, em especial à ligação de Jesus com Jerusalém, e às festas tradicionais do calendário judaico, utilizadas para apresentá-lo como o Cristo.

O texto joanino pode ser considerado como simples, quando comparado aos escritos de Lucas, por exemplo, que assina o Terceiro Evangelho e o livro de Atos. É certo que o autor dos textos lucanos era uma pessoa dotada de exímia formação cultural e domínio de escrita. Embora seja ponto debatido amplamente nas ciências teológicas, é provável que Lucas fosse um médico, conforme consta no livro de Colossenses 4.14, no versículo em que o Apóstolo Paulo se refere a ele como “o médico amado”. As descrições das doenças e certos recursos literários utilizados por Lucas indicam alto conhecimento na área da medicina.

1.3 A versão nazificada do Evangelho de João

O Apóstolo João, por meio de uma linguagem simples e direta, transmite profundas e belas mensagens, que tornam o Evangelho de João um dos mais populares entre as diversas denominações cristãs e não-cristãs ao longo do tempo. A própria doutrina do espiritismo tem fundamentos revisados por Allan Kardec a partir do Quarto Evangelho. Nesse contexto, é intrigante perceber como um texto amplamente considerado como inclusivo seja também o mais exclusivo do Novo Testamento, ao ponto de ser utilizado pelo Partido Nazista como a legitimação bíblica para a perseguição aos judeus. Em 1937, uma adaptação nazificada do Evangelho de João foi distribuída por tal partido.

Uma versão nazificada do Evangelho segundo São João, modificada para adaptar o original aos princípios nazistas e especialmente para retratar o autor do Quarto Evangelho, se não o próprio Cristo, como antisemita, foi publicada por um grupo de ‘alemães porta-vozes cristãos’ na área de Bremen, de acordo com um despacho de Berlim para o Herald Tribune. A nova adaptação nazista, preparada com a colaboração do Dr. Heinz Weizmann, Bispo Evangélico de Bremen, no Castelo de Wartburg, onde Martinho Lutero trabalhou, é suficiente para fazer Lutero se revirar em seu túmulo, disse Ralph W. Barnes, o Tribuno correspondente (*JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY*, 1937, p. 5, tradução livre)⁶.

⁶ “A Nazified version of the Gospel According to St. John, modified to adapt the original to Nazi tenets and especially to portray the author of the Fourth Gospel, if not Christ himself, as anti-Semitic, has been published by a group of ‘German Christian spokesmen’ in the Bremen area, according to a Berlin dispatch to the Herald

O artigo da publicação *Jewish Telegraphic Agency* menciona Martinho Lutero, uma vez que sobre sua cabeça também pesam sérias acusações de antissemitismo, de acordo com suas publicações. Em 1543, Lutero publicou *Von den Jüden und iren Lügen* (publicada no Brasil como *Dos judeus e suas mentiras*), obra na qual o teólogo registrou seus pensamentos sobre os judeus que viviam no território europeu.

Em conclusão prática, Lutero propõe uma série de medidas contra os judeus: que se queime suas sinagogas, que se confisque seus livros, que se lhes proíba invocar a Deus à sua maneira, e que se os faça trabalhar com suas mãos, ou, melhor ainda, que os príncipes os expulsem de suas terras, e que as autoridades, a *Obrigkeit*, assim como os pastores cumpram por toda parte seu dever nesse sentido (POLIAKOV, 1979, p. 188).

A inegável influência de Martinho Lutero foi percebida não somente no movimento da Reforma Protestante, que rompeu com a Igreja Católica Romana (que por si só já colecionava acusações de antissemitismo ao longo da história), mas também na sociedade protestante alemã, que assimilou o sentimento de repulsa ao judeu. Aos poucos, o antissemitismo saía do “pavor cultural” (historicamente os cristãos tinham medo dos judeus no território europeu, conforme será explicado mais adiante) e passava a ser pregado por líderes religiosos que o tornavam socialmente aceito, até ser oficialmente institucionalizado pelo Partido Nazista no começo do século XX.

Um dos instrumentos de doutrinação antissemita utilizado por pregadores religiosos alemães foi a interpretação antissemita do Evangelho de João. A questão dessa abordagem do Quarto Evangelho já foi amplamente estudada por pesquisadores como John T. Townsend (1979), C. K. Barrett (1980), Raymond E. Brown (1966; 1970), Rudolf Karl Bultmann (1964), J. H. Bernard (1995), Paul Winter (1974), W. Horbury (1998), T. D. Lea (1994), Walter W. Sikes (1941), M. D. Smith (1990), entre outros, e, embora não haja um consenso absoluto a respeito, é aceitável entre pesquisadores literários e teológicos que os textos joaninos podem ser lidos por tal ótica.

Tribune. The new Nazi adaptation, prepared with the collaboration of Dr. Heinz Weizmann, Evangelical Bishop of Bremen, at the Castle of Wartburg, where Martin Luther worked, is enough to make Luther turn over in his grave, said Ralph W. Barnes, the Tribune correspondent” (*JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY*, 1937, p. 5).

O pesquisador Bruce N. Fisk⁷ (s/d) lista, em sua página acadêmica, cinco abordagens que podem ser consideradas como antissemitas no Evangelho de João. Inicialmente, Fisk (s/d) identifica evidências literárias nas quais o autor do texto se posiciona em um local discursivo fora do judaísmo. A expressão “a Páscoa dos judeus” aparece indicando um grupo de pessoas no qual o autor não se sente inserido: “Estando próxima a Páscoa dos judeus, subiu Jesus para Jerusalém” (João 2.13); “Estava próxima a Páscoa dos judeus; e muitos daquela região subiram para Jerusalém antes da Páscoa, para se purificarem” (João 11.55). A utilização da construção “dos judeus” continua em contextos de festas judaicas: “Passadas estas coisas, havia uma festa dos judeus, e Jesus subiu para Jerusalém” (João 5.1); “Ora, a Páscoa, festa dos judeus, estava próxima” (João 6.4); “Ora, a festa dos judeus, chamada de Festa dos Tabernáculos, estava próxima” (João 7.2).

No mesmo sentido, Fisk (s/d) destaca a retratação negativa “dos judeus” na Literatura Joanina, uma vez que no Quarto Evangelho o termo “os judeus” é registrado setenta e uma vezes, ao passo que nos três Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) juntos há apenas dezesseis menções por parte do narrador. Segundo observa Sonya Shetty Cronin (2009), os Evangelhos Sinóticos especificam os judeus que tiveram algum tipo de enfrentamento com Jesus, de acordo com o grupo social e religioso no qual estavam inseridos (fariseus, saduceus, escribas, sacerdotes etc.), mas “o Evangelho de João elimina a maioria dos subgrupos e se refere, principalmente, aos ‘judeus’ como os inimigos de Jesus” (CRONIN, 2009, p. 1, tradução livre)⁸.

A respeito do uso da palavra “judeu” e suas variações, W. M. Swartley (2015) explica, detalhadamente, as ocorrências no texto joanino e o contexto de aplicação que nos permitem entender a possível ênfase pretendida pelo autor do Quarto Evangelho. Nas palavras de Swartley (2015, s/p),

Os judeus (*hoi Ioudaioi*) ocorre 70 vezes em João (NRSV; 71 se a leitura variante em 3:25, *hoi Ioudaioi*, for aceita). O termo ocorre apenas cinco vezes em Mateus (cf. Lieu 2008: 171), sete vezes em Marcos e cinco vezes em Lucas. Subtraindo os usos duplicados em paralelos sinóticos, ocorre apenas quatro vezes nos sinóticos, incluindo ‘*rei dos judeus*’. Esses usos são principalmente feitos por estranhos que se referem aos judeus (Cook: 262-63). Apenas Atos usa o termo com mais frequência (82 vezes no singular e no plural). O uso total do Novo Testamento é 198 (11 vezes

⁷ Professor associado do Novo Testamento do Departamento de Estudos Religiosos da Westmont College (em Santa Bárbara, Califórnia).

⁸ “the Gospel of John eliminates most of the subgroups and refers mainly to ‘the Jews’ as the enemies of Jesus” (CRONIN, 2009, p. 1).

em Romanos e 8 em 1 Coríntios). Embora outras designações para os interlocutores de Jesus, como fariseus, governantes, chefes dos sacerdotes e até mesmo Jerusalém, sejam empregadas, sempre que a ‘narrativa joanina se move em direção à hostilidade, ela também se move em direção ao uso de *hoi Ioudaioi*’ (Lieu 2008: 171). O termo ocorre no singular apenas duas vezes (4:9, na resposta da mulher samaritana; e 18:35, na resposta de Pilatos). É distribuído de maneira desigual na narrativa. Ocorre 46 vezes em 1:19-12:11. Não ocorre no prólogo e apenas uma vez no discurso de despedida de Jesus (13:33: Jesus lembra seus discípulos do que disse aos judeus). Na narrativa da paixão, o termo ocorre 23 vezes, mas apenas uma vez na narrativa da ressurreição (20:19, por medo dos judeus) (tradução livre)⁹.

Sobre tal aspecto, o autor esclarece que o Apóstolo João adota a terminologia “judeu” diretamente em todas suas referências, mas há sete ocorrências que são feitas por outras pessoas mencionadas no texto. Segundo o Evangelho de João, as sete passagens são: a mulher da Samaria (João 4.9); no capítulo 11, versículo 8, as menções anteriores do narrador (João 8.59; 10.31) são reutilizadas pelos discípulos; o discurso de Pilatos (João 18.35) e ainda quatro citações de Jesus (João 4.22; 13.33; 18.20; 18.36).

Destes quatro de Jesus, apenas dois ocorrem no discurso direto, um dos quais tem uma conotação positiva. Mais de um terço são não hostis em conotação. Assim, nem todas as referências em João aos judeus são contraditórias (por exemplo, 11:31). Exceto pela mulher samaritana, o oficial (provavelmente romano), os gregos que vêm ver Jesus em 12:20 e Pilatos e os soldados romanos nos capítulos 18-19, todos os personagens do Evangelho, incluindo Jesus e os discípulos, são judeus, muitos dos quais emergem sob uma luz positiva. Smith (2008:8) identifica os textos do Novo Testamento onde ocorrem os judeus. O termo *judeus* está ausente nas epístolas católicas, mesmo nas epístolas joaninas (!). Nas pastorais, hebreus, efésios, filipenses, 2 Tessalonicenses e Filemom. I Tessalonicenses 2:14-16 é o que mais se aproxima do uso de João (SWARTLEY, 2015, s/p, tradução livre)¹⁰.

⁹ “The Jews (*hoi Ioudaioi*) occurs 70 times in John (NRSV; 71 if the variant reading in 3:25, *hoi Ioudaioi*, is accepted). The term occurs only five times in Matthew (cf. Lieu 2008: 171), seven times in Mark, and five times in Luke. Subtracting duplicate uses in Synoptic parallels, it occurs only four times in the Synoptics, including ‘king of the Jews’. These uses are mostly on lips of outsiders who refer to the Jews (Cook: 262–63). Only Acts uses the term more often (82 times in the singular and plural). The total NT use is 198 (11 times in Rom and 8 in 1 Cor). Even though other designations for Jesus’ interlocutors, such as Pharisees, rulers, chief priests, and even Jerusalemites are employed, whenever the Johannine ‘narrative moves toward hostility it also moves toward use of *hoi Ioudaioi*’ (Lieu 2008: 171). The term occurs in the singular only twice (4:9, in the Samaritan woman’s response; and 18:35, in Pilate’s response). It is distributed unevenly in the narrative. It occurs 46 times in 1:19-12:11. It does not occur in the prologue and only once in Jesus’ farewell speech (13:33: Jesus reminds his disciples of what he said to the Jews). In the passion narrative the term occurs 23 times, but only once in the resurrection narrative (20:19, for fear of the Jews) (SWARTLEY, 2015, s/p).

¹⁰ “Of these four by Jesus, only two occur in direct discourse, one of which has a positive connotation. Over one-third are non-hostile in connotation. Thus, not all references in John to Jews are adversarial (e.g., 11:31). Except for the Samaritan woman, the (likely Roman) official, the Greeks who come to see Jesus in 12:20, and Pilate and the Roman soldiers in chapters 18-19, all of the characters in the Gospel, including Jesus and the disciples, are Jews, many of whom emerge in positive light. Smith (2008:8) identifies the NT texts where Jews occurs. The term Jews is absent in the Catholic epistles, even in the Johannine epistles (!), the Pastorals, Hebrews, Ephesians, Philippians, 2 Thessalonians, and Philemon. First Thessalonians 2:14-16 comes closest to John’s usage” (SWARTLEY, 2015, s/p).

Dionatan Cardoso e André Souza Lima (2014) ponderam que a data provável de redação e publicação do Evangelho de João seja entre 85 a 90 d.C., mas, no livro de Atos (4.6), consta que Pedro e João continuaram a frequentar as reuniões na sinagoga nos anos iniciais da Era Cristã, até que foram presos. Stanley E. Porter (2016, p. 18) esclarece que:

A visão tradicional reafirmou-se à luz das descobertas papirológicas como a visão predominante, quer se seja um conservador ou liberal nos círculos teológicos. Em outras palavras, a data em torno de 80-100 d.C., mais uma vez, parece ser a data de consenso generalizado para a composição do Evangelho de João – embora agora haja um pequeno, mas robusto grupo de estudiosos defendendo uma data anterior antes de 70 d.C. Para aqueles que defendem a visão de consenso, a principal diferença agora é se o estudioso mantém João, o filho de Zebedeu, como autor, uma visão que agora não está tão intimamente ligada a esta posição como era antes do outono da última data, ou se o estudioso sustenta que o autor é alguma outra figura da igreja primitiva, seja essa pessoa intimamente ligada aos eventos do Evangelho, como o Discípulo Amado e possivelmente uma testemunha ocular ou não (tradução livre)¹¹.

Destarte, percebe-se que o autor do texto do Quarto Evangelho, de autoria atribuída tradicionalmente ao Apóstolo João, não se insere no grupo de judeus, embora demonstre ao longo do texto profundo conhecimento da fé judaica, bem como dos ensinamentos de Jesus e da pessoa do próprio Cristo, demonstrando ser um judeu convertido.

Os judeus aparecem primeiro em João como aqueles que enviam sacerdotes e levitas de Jerusalém para perguntar sobre a identidade de João (1:19). Mas então 1:24 diz que eles foram enviados pelos fariseus. Na purificação do templo (2: 12-22), ‘as autoridades ou líderes do templo são identificados como *Ioudaioi* (2:18, 20)’ (Carter 2006: 68-69). Essa colisão entre Jesus e as autoridades do templo prepara o terreno para uma distinção contínua entre aqueles que são por Jesus e aqueles que são contra ele. João coloca a limpeza do templo no início do Evangelho, talvez para expor a divisão entre a fé e a descrença no início da narrativa. À medida que avança, as linhas divisórias ficam mais claras. Normalmente os judeus – sejam eles quem forem – estão localizados em Jerusalém, mas em 6:41, 52, eles estão na Galileia. Nos capítulos 5 a 8, onde as festas estruturam a narrativa, os judeus são os principais, mas não os únicos interlocutores. Eles se tornam cada vez mais adversários em relação a Jesus (SWARTLEY, 2015, s/p, tradução livre)¹².

¹¹ “The traditional view has reasserted itself in light of the papyrological discoveries as the predominant view, whether one is a so-called conservative or liberal in theological circles. In other words, the date of somewhere around ad 80-100 once more appears to be the widespread consensus date for the composition of John’s Gospel – although there now is a small but robust group of scholars arguing for an early date of pre ad 70. For those who hold to the consensus view, the major difference now is whether the scholar holds to John the son of Zebedee as the author, a view that is now not so closely attached to this position as it was before the fall of the late date, or whether the scholar holds to the author being some other figure in the early church, whether that person is closely connected to the events of the Gospel, such as the Beloved Disciple and possibly an eyewitness or not” (PORTER, 2016, p. 18).

¹² “The Jews appears first in John as those who send priests and Levites from Jerusalem to inquire about John’s identity (1:19). But then 1:24 says they were sent by the Pharisees. In the temple cleansing (2:12-22), ‘the temple authorities or leaders are identified as the *Ioudaioi* (2:18, 20)’ (Carter 2006: 68-69). This collision

O Evangelho de João, basicamente, divide as pessoas em dois grandes grupos, os crentes e os não crentes. O grupo dos crentes é formado por qualquer pessoa que decida aceitar Jesus como o único e suficiente salvador, o prometido Messias das Escrituras Sagradas para judeus e pagãos. Os não crentes representam as pessoas sem fé na pessoa messiânica de Jesus e, segundo Fisk (s/d), o texto joanino é categórico ao tipificar a conduta da sociedade judaica de Jerusalém como incrédula e os judeus falharam ao não entenderem as palavras de Jesus (João 3.1-4¹³; 6:52¹⁴; 7:35¹⁵; 8:57¹⁶).

Conforme o Evangelho de João, Jesus sofreu uma perseguição ferrenha por parte dos judeus. Fisk (s/d) evidencia que o texto joanino enfatiza o papel dos judeus no martírio de Jesus, de acordo com João 5.16-18¹⁷; 7.1¹⁸; 10.31¹⁹, 10.39²⁰; 11.8²¹; 11.53²². E, nessa esteira, o mesmo autor também menciona as passagens do Evangelho de João, nas quais constam que os Judeus foram verdadeiros com a tradição judaica da Torá, consoante a João 39-40²³; 7.19²⁴;

between Jesus and the temple authorities sets the stage for continuing distinction between those who are for Jesus and those who are against him. John puts the temple cleansing at the beginning of the Gospel, perhaps to expose the divide between belief and unbelief early in the narrative. As it progresses, the dividing lines become clearer. Usually the Jews – whoever they are – are located in Jerusalem, but in 6:41, 52, they are in Galilee. In chapters 5-8, where feasts structure the narrative, the Jews are the chief but not sole interlocutors. They become increasingly adversarial toward Jesus” (SWARTLEY, 2015, s/p).

¹³ João 3.1-4: “Havia, entre os fariseus, um homem chamado Nicodemos, um dos principais dos judeus. Este, de noite, foi ter com Jesus e lhe disse: Rabi, sabemos que és Mestre vindo da parte de Deus; porque ninguém pode fazer estes sinais que tu fazes, se Deus não estiver com ele. A isto, respondeu Jesus: Em verdade, em verdade te digo que, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus. Perguntou-lhe Nicodemos: Como pode um homem nascer, sendo velho? Pode, porventura, voltar ao ventre materno e nascer segunda vez?”.

¹⁴ João 6:52: “Disputavam, pois, os judeus entre si, dizendo: Como pode este dar-nos a comer a sua própria carne?”.

¹⁵ João 7:35: “Disseram, pois, os judeus uns aos outros: Para onde irá este que não o possamos achar? Irá, porventura, para a Dispersão entre os gregos, com o fim de os ensinar?”.

¹⁶ João 8:57: “Perguntaram-lhe, pois, os judeus: Ainda não tens cinquenta anos e viste Abraão?”.

¹⁷ João 5.16-18: “E os judeus perseguiram Jesus, porque fazia estas coisas no sábado. Mas ele lhes disse: Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também. Por isso, pois, os judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus.”.

¹⁸ João 7.1: “Passadas estas coisas, Jesus andava pela Galileia, porque não desejava percorrer a Judeia, visto que os judeus procuravam matá-lo.”.

¹⁹ João 10.31: “Novamente, pegaram os judeus em pedras para lhe atirar.”.

²⁰ João 10.39: “Nesse ponto, procuravam, outra vez, prendê-lo; mas ele se livrou das suas mãos.”.

²¹ João 11.8: “Disseram-lhe os discípulos: Mestre, ainda agora os judeus procuravam apedrejar-te, e voltas para lá?”.

²² João 11.53: “Desde aquele dia, resolveram matá-lo.”.

²³ João 5:39,40: “Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim. Contudo, não quereis vir a mim para terdes vida.”.

²⁴ João 19:19: “Pilatos escreveu também um título e o colocou no cimo da cruz; o que estava escrito era: Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus.”.

8.39-44²⁵; 10.31-39²⁶. Observando os enunciados dos versículos em tela, o pesquisador atenta às possíveis referências que o autor do Quarto Evangelho pretende realizar. Uma acusação aos líderes religiosos judaicos é perfeitamente plausível, uma vez que Caifás articulou a prisão e a execução de Jesus. Os judeus em geral, salvo os que aceitaram Jesus, também podem ser considerados como um alvo de João, o Evangelista, já que a expressão “os judeus” é usada amplamente ao longo de todo o Evangelho. Os líderes romanos, considerados como pagãos, e as massas populares não judaicas que se agruparam para escarnecer Jesus ao longo de seu mistério e seu martírio também não são poupados.

Um ponto latente no Evangelho de João e que é destacado por Fisk (s/d) é referente à representação negativa dos líderes judaicos. “Eles, porém, clamavam: Fora! Fora! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César!” (João 19.15). O texto joanino descreve a forma fria e calculista que os líderes do sinédrio manipularam parte da multidão que acompanhava o processo de julgamento de Jesus, fazendo com que o imperador romano fosse exaltado. Nesse contexto, é de todo oportuno registrar que Roma governava “com mão de ferro” Jerusalém e mantinha uma relação delicada com o conservadorismo dos líderes religiosos judaicos monoteístas.

A partir da análise de versículos do Evangelho de João, como 9.40-41²⁷; 11.46-53²⁸, Fisk (s/d) afirma que as autoridades judaicas foram mais fiéis ao imperador romano do que a

²⁵ João 8:39-44: “Então, lhe responderam: Nosso pai é Abraão. Disse-lhes Jesus: Se sois filhos de Abraão, praticai as obras de Abraão. Mas agora procurais matar-me, a mim que vos tenho falado a verdade que ouvi de Deus; assim não procedeu Abraão. Vós fazeis as obras de vosso pai. Disseram-lhe eles: Nós não somos bastardos; temos um pai, que é Deus. Replicou-lhes Jesus: Se Deus fosse, de fato, vosso pai, certamente, me havíeis de amar; porque eu vim de Deus e aqui estou; pois não vim de mim mesmo, mas ele me enviou. Qual a razão por que não compreendeis a minha linguagem? É porque sois incapazes de ouvir a minha palavra. Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira.”.

²⁶ João 10.31-39: “Novamente, pegaram os judeus em pedras para lhe atirar. Disse-lhes Jesus: Tenho-vos mostrado muitas obras boas da parte do Pai; por qual delas me apedrejais? Responderam-lhe os judeus: Não é por obra boa que te apedrejamos, e sim por causa da blasfêmia, pois, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo. Replicou-lhes Jesus: Não está escrito na vossa lei: Eu disse: sois deuses? Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar, então, daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, dizeis: Tu blasfemas; porque declarei: sou Filho de Deus? Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis; mas, se faço, e não me credes, crede nas obras; para que possais saber e compreender que o Pai está em mim, e eu estou no Pai. Nesse ponto, procuravam, outra vez, prendê-lo; mas ele se livrou das suas mãos.”.

²⁷ João 9.40-41: “Alguns dentre os fariseus que estavam perto dele perguntaram-lhe: Acaso, também nós somos cegos? Respondeu-lhes Jesus: Se fôsseis cegos, não teríeis pecado algum; mas, porque agora dizeis: Nós vemos, subsiste o vosso pecado.”.

²⁸ João 11.46-53: “Outros, porém, foram ter com os fariseus e lhes contaram dos feitos que Jesus realizara. Então, os principais sacerdotes e os fariseus convocaram o Sinédrio; e disseram: Que estamos fazendo, uma

Deus. Outra acusação levantada pelo texto do Quarto Evangelho é o comportamento dos fariseus, que preenchia perfeitamente a descrição de falsos mestres e professores da palavra de Deus, e a maneira cruel que eles se opuseram a Jesus, conforme consta em João 4.1²⁹; 7.32³⁰; 8.13³¹; 12.42³².

Os meios ardilosos que os sacerdotes judaicos utilizaram para perseguir Jesus também são detalhadamente descritos no Evangelho de João: “Mas os principais sacerdotes resolveram matar também Lázaro; porque muitos dos judeus, por causa dele, voltavam crendo em Jesus” (João 12.10-11); “Ao verem-no, os principais sacerdotes e os seus guardas gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós outros e crucificai-o; porque eu não acho nele crime algum” (João 19:6); “Tudo isto, porém, vos farão por causa do meu nome, porquanto não conhecem aquele que me enviou” (João 15.21).

Nesse contexto, Fisk (s/d) destaca os versículos do Evangelho de João que responsabilizam os judeus diretamente pela morte de Jesus: “Tendo, pois, Judas recebido a escolta e, dos principais sacerdotes e dos fariseus, alguns guardas, chegou a este lugar com lanternas, tochas e armas” (João 18.3); “Assim, a escolta, o comandante e os guardas dos judeus prenderam Jesus” (João 18.12); “Dizendo ele isto, um dos guardas que ali estavam deu uma bofetada em Jesus, dizendo: É assim que falas ao sumo sacerdote?” (João 18.22); “Eles, porém, clamavam: Fora! Fora! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César! Então, Pilatos o entregou para ser crucificado” (João 19.15,16).

A maneira que os fariseus confrontaram Jesus diante de Pilatos também é descrita minuciosamente pelo Evangelho de João. O texto joanino deixa expresso que Jesus não rebateu as acusações ou mesmo revidou os golpes que os soldados romanos desferiram contra

vez que este homem opera muitos sinais? Se o deixarmos assim, todos crerão nele; depois, virão os romanos e tomarão não só o nosso lugar, mas a própria nação. Caifás, porém, um dentre eles, sumo sacerdote naquele ano, advertiu-os, dizendo: Vós nada sabeis, nem considerais que vos convém que morra um só homem pelo povo e que não venha a perecer toda a nação. Ora, ele não disse isto de si mesmo; mas, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus estava para morrer pela nação e não somente pela nação, mas também para reunir em um só corpo os filhos de Deus, que andam dispersos. Desde aquele dia, resolveram matá-lo.”

²⁹ João 4.1: “Quando, pois, o Senhor veio a saber que os fariseus tinham ouvido dizer que ele, Jesus, fazia e batizava mais discípulos que João.”

³⁰ João 7.32: “Os fariseus, ouvindo a multidão murmurar estas coisas a respeito dele, juntamente com os principais sacerdotes enviaram guardas para o prenderem.”

³¹ João 13.13: “Vós me chamais o Mestre e o Senhor e dizeis bem; porque eu o sou.”

³² João 12.42: “Contudo, muitos dentre as próprias autoridades creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga.”

ele. Pilatos deixou claro que Jesus estava sendo condenado segundo os costumes da tradição judaica, a qual estava sendo interpretada pelos fariseus que assistiam ao julgamento, conforme está relatado nos capítulos 18 e 19 do Quarto Evangelho³³.

Segundo Fisk (s/d), um dos pontos mais polêmicos do Evangelho de João é a ligação entre o diabo e o judaísmo. As autoridades judaicas acusaram Jesus de ser o filho do Diabo, por realizar os milagres e prodígios por meio das forças do mal. No entendimento dos fariseus, quando Jesus afirmou ser o Messias, ele cometeu uma blasfêmia que deveria ser punida com a pena capital, seguindo os costumes da lei de Moisés. Segundo o texto de João: “Vós sois do Diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira” (João 8.44). Destacamos o costume judaico para melhor contextualizar o enunciado desse versículo: “Os semitas expressam, às vezes, a ideia de origem e posse por meio da relação pai-filho, enquanto o filho reproduz as características do seu pai” (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, 2013, p. 1236). O próprio Apóstolo João revisita essa conjuntura em suas epístolas: “Aquele que pratica o pecado procede do Diabo, porque o Diabo vive pecando desde o princípio. Para isto se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do Diabo” (1 João 3.8).

Em consonância com esse texto joanino, os Evangelhos de Mateus³⁴, Marcos³⁵ e Lucas³⁶ relatam as palavras de Jesus acerca do único pecado considerado como imperdoável.

³³ João 18.31: “Replicou-lhes, pois, Pilatos: Tomai-o vós outros e julgai-o segundo a vossa lei. Responderam-lhe os judeus: A nós não nos é lícito matar ninguém”; João 18.38-40: “Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum. É costume entre vós que eu vos solte alguém por ocasião da Páscoa; quereis, pois, que eu vos solte o rei dos judeus? Então, gritaram todos, novamente: Não este, mas Barrabás! Ora, Barrabás era salteador”; João 19.4-8: “Outra vez saiu Pilatos e lhes disse: Eis que eu vos apresento, para que saibais que eu não acho nele crime algum. Saiu, pois, Jesus trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. Disse-lhes Pilatos: Eis o homem! Ao verem-no, os principais sacerdotes e os seus guardas gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós outros e crucificai-o; porque eu não acho nele crime algum. Responderam-lhe os judeus: Temos uma lei, e, de conformidade com a lei, ele deve morrer, porque a si mesmo se fez Filho de Deus. Pilatos, ouvindo tal declaração, ainda mais atemorizado ficou”; João 19.12-16: “A partir deste momento, Pilatos procurava soltá-lo, mas os judeus clamavam: Se soltas a este, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei é contra César! Ouvindo Pilatos estas palavras, trouxe Jesus para fora e sentou-se no tribunal, no lugar chamado Pavimento, no hebraico Gabatá. E era a parasceve pascal, cerca da hora sexta; e disse aos judeus: Eis aqui o vosso rei. Eles, porém, clamavam: Fora! Fora! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César! Então, Pilatos o entregou para ser crucificado.”.

³⁴ Mateus 12.31-32: “Por isso, vos declaro: todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens; mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada. Se alguém proferir alguma palavra contra o Filho do Homem,

De acordo com o Novo Testamento, a blasfêmia, ou seja, palavras ou acusações ofensivas destinadas às divindades ou religiões, no caso, contra o Espírito Santo (a Terceira Pessoa da Trindade que compõe a identidade de Deus representada por Pai, Filho e Espírito Santo), é um pecado sem perdão. Dessa maneira, os fariseus blasfemaram ao atribuir ao Diabo as obras feitas por Jesus através do Espírito Santo, isto é, segundo o Novo Testamento, a blasfêmia contra o Espírito Santo é um pecado imperdoável por atribuir obras realizadas pela Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo, ao Diabo. Essa blasfêmia não diz respeito ao entendimento popular que caracteriza blasfêmia como uma declaração absurda.

É de fundamental importância ressaltar que o Evangelho de João contém representações e referências positivas relativas aos judeus (João 7.15; 10.24; 11.26-27) e em especial à figura de Nicodemos, que buscou ajudar, defender e sepultar Jesus (João 3.1-15; 7.50-52; 19.39), conforme assinala Fisk (s/d).

Como já informado, as interpretações antissemitas do Quarto Evangelho já foram e ainda são amplamente estudadas por pesquisadores e teólogos como Townsend (1979), Barrett (1980), Brown (1966; 1970), Bultmann (1964), Bernard (1995), Winter (1974), Horbury (1998), Lea (1994), Sikes (1941), Smith (1990), dentre outros. A partir da leitura dessas obras, é possível perceber que o texto joanino, de fato, contém elementos que podem ser observados por uma ótica antissemita, mas que, ao mesmo tempo, podem ser analisados sem juízo de valor negativo pela comunidade judaica, uma vez que o objetivo do Apóstolo João não é endemonizar judeus, e sim proporcionar uma abordagem devocional e teológica dos ensinamentos de Jesus por meio de um ponto de vista de um judeu convertido, registrado depois da ressurreição.

Realçamos, em tempo, a definição de “semita” relacionada ao povo judeu. Segundo Michel Wierviorka (2014), em meados do século XVIII, alguns estudiosos passaram a utilizar essa terminologia bíblica proveniente do nome “Sem”, o filho de Noé, e toda sua descendência. Nas palavras de Wierviorka (2014, p. 23-24),

ser-lhe-á isso perdoado; mas, se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será isso perdoado, nem neste mundo nem no porvir.”.

³⁵ Marcos 3.28-29: “Em verdade vos digo que tudo será perdoado aos filhos dos homens: os pecados e as blasfêmias que proferirem. Mas aquele que blasfemar contra o Espírito Santo não tem perdão para sempre, visto que é réu de pecado eterno.”.

³⁶ Lucas 12.10: “Todo aquele que proferir uma palavra contra o Filho do Homem, isso lhe será perdoado; mas, para o que blasfemar contra o Espírito Santo, não haverá perdão.”.

Para compreender este vocabulário e porque se fala de ‘antisemitismo’ é preciso fazer um desvio para a filologia, a disciplina científica que estuda as línguas e suas origens. No século XIX, sábios começaram a construir a ideia de que teria havido no passado, de um lado, as línguas semíticas e os povos semitas (incluindo judeus e árabes), cujo território original era situado ao lado do Oriente, e, de outra parte, as línguas e os povos arianos, ancestrais dos europeus. Ao longo do século XIX este debate se manteve vivo, fosse para dizer de onde vinham essas línguas ‘semíticas’ ou como elas se diversificavam e se localizaram, fosse para determinar a oposição com outras famílias de línguas, começando com a língua ‘ariana’. Aqueles que defendiam a ideia de uma origem ariana para os povos da Europa se opunham aos semitas. Nas trocas de pontos de vista que se diziam científicos, certos sábios se proclamavam antisemitas.

Conforme explica Bernardo Sorj (2010), o conceito de judaísmo é amplo e profundo, em razão de poder ser definido como religião, povo, etnia ou identidade coletiva, e, ainda na contemporaneidade, continua múltiplo e fragmentado, uma vez que os fragmentos da identidade judaica de um indivíduo também fazem parte do judaísmo como um todo.

O Estado de Israel define como judeu, com direito a receber a cidadania, uma pessoa com um avô judeu, enquanto o *establishment* religioso local, que certifica quem é judeu, só aceita como tal aqueles que nasceram de mãe judia ou os convertidos de acordo com suas regras (SORJ, 2010, s/p).

Sorj (2010) também discorre sobre o sentimento judaico relacionado ao contexto histórico, cultural e social para aquelas pessoas que não se identificam necessariamente pela fé, ateus, mas que, ainda assim, consideram-se judeus. O autor explica que:

Em suma, o judaísmo, na prática, é uma identidade inerentemente plural e, sendo várias coisas ao mesmo tempo, não se enquadra em sistemas classificatórios rígidos e unívocos. Para superar essa limitação, alguns autores procuraram conceitos mais gerais, como civilização judaica, cultura judaica ou mesmo tribo ou família. Qualquer categoria, quanto mais ampla melhor, podendo ser útil com a condição de não esquecer que cada vez que procuramos encontrar um conceito que defina o que seja judaísmo, o que estamos fazendo de fato é enfatizar algum aspecto específico que valorizamos mais. Apesar de a definição dada por cada grupo ou indivíduo, o judaísmo na vida das pessoas é uma realidade em constante (re)definição, constituída por múltiplas emoções e sensibilidades, em que, de alguma forma, estarão presentes os mais variados componentes da experiência individual, dos pais, avós, esposa ou esposo, e, por extensão, a cultura e a psicologia de uma entidade que possui 3 mil anos de história. As formas pelas quais elas permeiam a vida de cada judeu são variadas e pessoais, e mudam no decorrer do contexto biográfico e histórico (SORJ, 2010, s/p).

É importante destacar que antijudaísmo não se confunde com antisemitismo. O antisemitismo vem, precisamente, do século XIX, sendo que a expressão foi cunhada a partir das ideias de um jornalista alemão, Wilhelm Marr. A respeito do antisemitismo, Francisco Moreno de Carvalho (2008, p. 229-230) esclarece que:

Este termo é cunhado em 1879 por um panfletista e jornalista alemão, Wilhelm Marr, a partir do racismo europeu do século XIX, que ele passa a conceituar de acordo com a visão da época, daquelas correntes que então eram consideradas ‘científicas’. Quer dizer, até a ciência muda. Algumas pessoas acreditam que a ciência é uma verdade eterna, mas a única coisa que ela tem de eterna é a dúvida. Naquela época existia uma ciência do racismo (hoje chamamos isto de pseudociência). Nessa arquitetura se estabelecia que havia as raças européias e uma asiática, invasora ou infiltrada na Europa, os semitas, no caso judeus, e, portanto, o anti-semitismo era um movimento contra a presença dessa raça em território europeu e contra as influências vistas como nefastas desse grupo sobre a civilização européia.

Segundo o autor, o próprio termo “semita” foi cunhado de maneira errônea, já que se refere a um grupo de línguas, idiomas, e não ao agrupamento de pessoas baseado em seu grupo sanguíneo ou qualquer outra característica biológica. Nas palavras de Carvalho (2008, p. 230),

Semita é um tronco linguístico, a família das línguas semíticas, diferentes das línguas indo-européias, que já foram chamadas de arianas. Línguas semíticas são caracterizadas por palavras, raízes, termos não aglutinados (não há a possibilidade de juntar palavras e formar outras, como acontece no alemão), pelo uso do tempo verbal sem o verbo ‘ser’, geralmente escritas (com exceções, por exemplo o amhárico – da Etiópia) da direita para a esquerda, e com sinais gráficos para as vogais, que não são ‘letras’. Estas são as grandes características das línguas semíticas, o hebraico, o árabe, o aramaico, o antigo assírio, o antigo babilônico, o amhárico e o copta.

Já o antijudaísmo é conceituado de maneira diferente, embora seja possível encontrar referências utilizando esse termo como sinônimo de antissemitismo. Enquanto este se refere à errônea questão racial relacionada ao judeu, aquele diz respeito ao preconceito dirigido às pessoas que praticam a religião judaica.

O termo ‘antijudaísmo’, cunhado após a era de seu reinado para descrever o fenômeno para historiadores posteriores, tornou-se uma denotação comum de anti-semitismo teológico. Bernard Lazare introduziu esse termo pela primeira vez no século XIX (coincidentemente por volta de mesmo tempo em que William Marr cunhou o termo anti-semitismo) para finalmente descrever e distinguir entre a hostilidade crescente que era o ‘anti-semitismo’ e a oposição cristã do início da Idade Média ao Judaísmo. O antijudaísmo é frequentemente caracterizado por uma rejeição teológica cristã medieval de Judaísmo. É impossível conceber o antijudaísmo da ‘antiguidade’ e o antissemitismo que começou (ou foi chamado antes) no século XIX como eventos independentes. Para os estudiosos, os dois termos surgiram para distinguir entre dois eventos que parecem fenomenologicamente diferentes: o antijudaísmo levou a uma divisão teológica amigável, enquanto o antissemitismo levou aos horrores do século XX, resultando no Holocausto (TARLETON, 2017, p. 11-12, tradução livre)³⁷.

³⁷ “The term ‘anti-Judaism’, coined after the era of its reign in order to describe the phenomenon for later historians, became a common denotation of theological anti-Semitism. Bernard Lazare first introduced this

De um modo geral, o antissemitismo reflete a hostilidade aos judeus, mas é importante saber que esse preconceito não é um fenômeno novo, embora a terminologia tenha sido formulada apenas há poucos séculos. Conforme descrevem pesquisadores como Gerald Messadié (2010), François de Fontette (1989), Pierre Sorlin (1974), Léon Poliakov (1979), entre outros, o antissemitismo tem suas origens desde a Antiguidade Pagã e tem três fases distintas. A primeira foi na Antiguidade Pagã, onde o monoteísmo judaico foi ferrenhamente combatido pelos povos pagãos politeístas; a segunda, na Antiguidade Cristã, na qual o ponto de conflito se alocava na negação de Jesus como o prometido Messias; e a terceira fase se refere ao antissemitismo nacionalista, porquanto, em 1879, o jornalista alemão Wilhelm Marr cunhou o termo antissemita erroneamente, fundamentado na inferioridade racial do povo judeu em relação à superioridade da raça ariana somada às acusações de corrupção, usura, feitiçaria, dentre outras. A segunda fase corresponde ao Período Medieval e a terceira se estabelece a partir do século XVIII, culminando com a institucionalização de leis antissemitas em diversas partes do continente europeu e a eclosão da Segunda Guerra Mundial, no século XX. Destaca-se que, hodiernamente, o povo judeu ainda luta contra o preconceito e as perseguições em diversos países. “Durante vários séculos, o renascimento do antissemitismo na Europa foi fomentado como um anticristianismo. Essa síndrome atingiu seu apogeu nos séculos XV e XVI através da Inquisição” (KLABIN, 2014, p. 10).

Após estudar o Evangelho de João e seus elementos literários (tais como símbolos religiosos, numerologia bíblica recorrente, datas e festividades religiosas, frases com palavras simples que permitem interpretações profundas e utilização de paradoxos, entre outros) que podem ser considerados como antissemitas, no capítulo seguinte, será apresentada uma análise do antissemitismo na literatura alemã durante o Romantismo, escola literária na qual os irmãos Grimm estão inseridos.

term in the nineteenth century (coincidentally around the same time that William Marr coined the term anti-Semitism) to ultimately describe and distinguish between the growing hostility that was ‘anti-Semitism’ and early medieval Christian opposition to Judaism. Anti-Judaism is often characterized by a medieval Christian theological rejection of Judaism. It is impossible to conceive of anti-Judaism of ‘antiquity’ and anti-Semitism that began (or was named rather) in the nineteenth century as independent events. For scholars, the two terms came about to distinguish between two events that seem phenomenologically different: anti-Judaism led to an amicable theological split while anti-Semitism led to the horrors of the twentieth century resulting in the Holocaust” (TARLETON, 2017, p. 11-12).

CAPÍTULO 2

O ANTISSEMITISMO NA LITERATURA ALEMÃ

Os judeus são vítimas de perseguição desde a Antiguidade Pagã, que corresponde a um período anterior ao advento do cristianismo. De acordo com François de Fontette (1989, p. 16), “a atitude dos egípcios para com os hebreus foi bastante complexa; houve uma hostilidade política [...] os hebreus foram alvos de certa xenofobia egípcia”. A fé e as tradições religiosas dos hebreus³⁸ ofereciam um forte contraste à cultura e à religião do Egito Antigo. Conforme observa Fontette (1989), há diversas passagens na *Bíblia Hebraica* que registram a ideologia hostil para com o povo hebreu. O autor destaca o livro de Ester como uma importante anotação literária acerca do tema:

Então, disse Hamã ao rei Assuero: Existe espalhado, disperso entre os povos em todas as províncias do teu reino, um povo cujas leis são diferentes das leis de todos os povos e que não cumpre as do rei; pelo que não convém ao rei tolerá-lo. Se bem parecer ao rei, decrete-se que sejam mortos (ESTER, 3.8-9).

A partir de informações como essa, confirma-se a importância dos textos bíblicos analisados a partir da perspectiva literária, uma vez que possibilitam contextualizações históricas, sociais e religiosas. Segundo Fontette (1989), na Antiguidade Helenística e Romana, também se encontram práticas consideradas como antissemitas, sendo que os registros provenientes da literatura greco-latina apresentam as acusações contra os judeus, assim como seus efeitos colaterais.

A idéia que os Antigos fazem dos judeus é raramente simpática, mas deve-se notar que só conhecemos as reações de alguns deles através do *Contra Ápion* de Flávio Josefo. Essa obra de um autor judeu, que escrevia no fim do século I de nossa era, é essencialmente destinada a refutar as calúnias de as lendas antijudaicas que Alexandrino Ápion, 19 séculos antes de Drumont, acumulara. Ápion, que Tibério apelidava ‘*Cymbalum mundi*’, ‘tambor do mundo’, tinha efetivamente colecionado todos os mexericos e tagarelices anti-semitas do Egito (FONTETTE, 1989, p. 20).

³⁸ A palavra hebreu é uma forma de identificação do povo semita descendente de Éber, neto de Sem da linhagem direta de Abraão (Gênesis 10.24; 11.16). Não há consenso sobre a origem desta palavra porque o próprio Abraão é referido como “hebreu” no capítulo 14, versículo 13 do livro de Gênesis, mas não são conhecidos registros dessa palavra que não seja para designar os descendentes de Isaque, filho de Abraão e Sara. A terminologia “judeu” passou a ser usada a partir do cativo babilônico, que durou 70 anos, quando a tribo de Judá foi levada para o exílio na Babilônia por Nabucodonosor. Os judeus permaneceram na Babilônia até serem libertados em 583 a.C. por Ciro, o Grande. O vocábulo “israelita” se refere aos filhos de Israel, que se chamava Jacó até o dia de sua luta com um anjo. Atualmente, é comum o uso da expressão “A Casa de Israel” para se referir aos judeus de uma maneira geral. O adjetivo pátrio israelense diz respeito ao cidadão do Estado de Israel. É uma terminologia moderna e não consta na *Bíblia*.

Nos registros literários da Antiguidade Pagã, não consta nada relacionado à hostilização dos judeus por causa de usura, manipulação de atividade econômica de qualquer tipo, ou mesmo alguma forma de preconceito racial. A concepção de raça pseudocientífica europeia do século XIX era completamente desconhecida pelos filósofos e intelectuais do mundo antigo. De acordo com Fontette (1989), o desprezo pelos judeus se dava, principalmente, em razão da pobreza do povo e dos costumes religiosos que estavam relacionados ao monoteísmo. A circuncisão, que era vista como uma marcação carnal da fé espiritual do povo hebreu, era motivo de zombaria entre os povos e lideranças pagãs.

Todas essas diferenças religiosas, resultem elas de concepções teológicas ou de práticas rituais, foram em geral tão mal compreendidas que acumularam sobre a cabeça dos judeus as acusações de impiedade (*asébeia*), ateísmo (*atheótes*), insociabilidade (*amiksía*), e os qualificam de inimigos dos homens (*misánthropoi*) (FONTETTE, 1989, p. 23).

Os povos pagãos se escandalizavam e zombavam de praticamente todos os costumes religiosos e culturais do povo hebreu. A prática de guardar o dia santo hebreu, o *Shabbath*, era vista com desprezo desde o período de escravidão dos hebreus no Egito, visto que os faraós e os egípcios consideravam o costume religioso como um dia de ociosidade do povo hebreu.

O sabbat é sem dúvida a instituição que mais chocou os pagãos. Esse dia de ociosidade os escandalizava. ‘Ficar todo sétimo dia sem fazer nada é perder a sétima parte da vida’, diz Suetônio, enquanto Rutilio Numanciano declara que o judeu faz isso ‘para imitar seu deus fatigado’. Vários autores observam que Jerusalém foi tomada quatro vezes em dia de sabbat, pois os judeus não se defendiam; e a instituição permanece incompreendida, pois muitos vêm nela erradamente um dia de jejum. Ápion também registra a existência do sabbat, sublinhando que, etimologicamente, a palavra vem do egípcio sabbatosis, que significa ‘doença da virilha’: os hebreus, conduzidos por Moisés ao sair do Egito, teriam sido atingidos por tumores na virilha após seis dias de marcha, sendo obrigados a descansar no sétimo dia. Esse acidente físico curioso deve ser relacionado com temas egípcios sobre a impureza dos judeus, que Ápion retomou a partir das ‘histórias’ de Manethon, sacerdote egípcio do século III a.C. e que Posidônio de Apaméia e Lisímaco de Alexandria divulgaram com perseverança: leprosos, cegos, coxos, cobertos de feridas, assim são os hebreus que o faraó expulsou. Isso, aliás, deve ser relacionado com outra singularidade religiosa (FONTETTE, 1989, p. 21-22).

A lei de Moisés, seguida pelos hebreus, listava uma série de práticas que deveriam ser cumpridas rigorosamente e que, ainda hoje, são respeitadas pelos judeus. As abstenções alimentares também eram motivo de assombro entre os pagãos, e a ausência de ídolos e imagens causou estranhamento e reações adversas. Sem dúvida alguma, o modo de os hebreus se relacionarem com Deus, por meio de cultos e celebrações, foi o ponto mais atacado pelos

pagãos da Antiguidade, que encontraram nas lendas o melhor recurso para combater o Deus de Israel e seu povo.

Completamente diferente é a lenda segundo a qual os judeus adoravam uma cabeça de asno de ouro, encerrada no Templo. Mnaseas de Patras parece tê-la registrado pela primeira vez no século II a.C., e Ápion, naturalmente, a recolherá com deleite. Posidônio e Demócrito também assinalam essa lenda; Plutarco a repete e pensa que é porque um asno teria indicado aos hebreus uma fonte no deserto que ele teria se tornado para eles um objeto de culto. Quanto a Petrônio, mistura tudo e acaba dizendo que os judeus adoram o porco (*porcinum numen*) (FONTETTE, 1989, p. 22-23).

O cristianismo surgiu como um desdobramento do judaísmo. “Aos olhos dos pagãos, os primeiros cristãos apareceram, sem dúvida, como uma seita judaica entre muitas outras (saduceus, fariseus, essênios, zelotas etc.)” (FONTETTE, 1989, p. 26). A Igreja Primitiva dos primeiros séculos de existência da fé cristã em expansão representou uma ruptura definitiva com as sinagogas e seus líderes. A tensão entre esses grupos religiosos se acentuou ao longo do tempo e as acusações de perseguições foram mútuas.

A nova fé cristã se expandiu fortemente por todo o mundo, englobando, principalmente, os povos pagãos, e fez com que a minoria cristã logo se tornasse uma maioria considerável, sobretudo no Ocidente. Interpretações teológicas das Sagradas Escrituras passaram a entrar em conflito com a fé judaica, que não reconheceu Jesus de Nazaré como o prometido Cristo, o Filho de Deus: “A incompatibilidade teológica inicial iria manifestar-se pelo aparecimento de um antijudaísmo religioso, pela retomada de certos temas do anti-semitismo pagão e traduzir-se nas leis e nos fatos” (FONTETTE, 1989, p. 28). É nesse contexto que diversos pesquisadores identificam o chamado período do antissemitismo cristão, ou antijudaísmo religioso, que se solidificou na sociedade europeia na Era Medieval, com novas acusações contra os judeus, principalmente, responsabilizando-lhes pela morte de Cristo. Para Nachman Falbel (2008, p. 207), “A própria história do Cristianismo no primeiro século é complexa. Mas podemos entender que o seu afastamento do Judaísmo normativo levou a uma ruptura definitiva entre os dois movimentos, sem volta e sem qualquer possibilidade de reconciliação”.

O Iluminismo e o advento da Era Moderna estabeleceram o terceiro estágio do sentimento antissemita, que passaria a incorporar tanto a cultura popular quanto a produção intelectual de importantes escritores europeus. Esse panorama, chamado por muitos como Antissemitismo Nacionalista, é objeto de estudos de autores como Léon Poliakov (1979), Gerald Massadié (2010), Pierre Sorlin (1974), François de Fontette (1989), entre outros.

Na verdade, a expressão ‘antisemitismo’ modernamente foi uma invenção europeia forjada na França e na Alemanha e irradiada pelo resto da Europa na segunda metade do século XIX. Naquele momento, naquela região do mundo, as minorias judaicas eram confinadas em guetos, ou seja, em bairros cercados nas grandes cidades europeias. Se isso serviu para alguma coisa, foi para cristalizar durante 2000 anos a cultura de um povo que, por ter sido historicamente das grandes comunidades nos países em que vivia, aprofundou internamente a sua cultura, aperfeiçoou as poucas profissões que eram permitidas a ele e desenvolveu laços intrínsecos com as comunidades judaicas em vários outros países, não só europeus, mas em todo mundo. As pressões sofridas pelas comunidades judaicas, sobretudo na Europa, forjaram uma unidade religiosa e cultural entre as diversas congregações. Como reação a isso, criou-se o antisemitismo, o que foi a semente malévola espalhada praticamente por todos os países onde se cristalizaram as comunidades judaicas (KLABIN, 2014, p. 10-11).

Na labiríntica história do povo judeu, a arte literária foi utilizada tanto como um instrumento de ataque e acusação quanto uma arma de defesa, especialmente no contexto da Alemanha. A literatura é uma forma de manifestação artística multifacetada e fluida, que apresenta múltiplas funções. Uma das formas mais relevantes de aquisição e transmissão de conhecimentos é por meio da literatura, em virtude de sua atuação no processo de humanização e formação do leitor, conforme teoriza Antoine Compagnon (1999). Há conhecimentos que só a literatura é capaz de transmitir e com um feitio que só é possível pela literatura.

A literatura importa: como expressão do imaginário cultural, é um importante indicador de como uma população educada pensava os judeus, como pessoas reais e como construções literárias, durante um período crucial do debate sobre a emancipação judaica. Precisamente por estabelecer uma tensão entre o real e o imaginário, a literatura fornece uma esfera privilegiada na qual os autores podem explorar os potenciais e as armadilhas do ‘judeu’ na sociedade alemã na era da emancipação e assimilação (HELPER, 2011, p. xii-xiii, tradução livre)³⁹.

A expressão de um sentimento hostil para com as comunidades judaicas na Europa foi tão intensa, que autores como Mark Gelber (1985), Jack Zipes (1991) e Martha B. Helfer (2009; 2011) tecem considerações acerca de um antisemitismo literário na cultura europeia, em especial, na Alemanha. “A história do antisemitismo é tão antiga quanto a própria história do povo judeu e sempre se apresentou de formas diversas, porém com uma constante: acusar as comunidades judaicas de enclave estrangeiro à realidade dos países onde se instalavam” (KLABIN, 2014, p. 11).

³⁹ “Literature matters: as an expression of the cultural imaginary, it is an important indicator of how an educated population thought about Jews, as real people and as literary constructs, during a crucial period of the Jewish emancipation debate. Precisely because it sets up a tension between the real and the imaginary, literature provides a privileged sphere in which authors could explore the potentials and pitfalls of ‘the Jew’ in German society in the era of emancipation and assimilation” (HELPER, 2011, p. xii-xiii).

Conforme já mencionado, os registros literários de manifestações de hostilidade para com os judeus datam desde a Antiguidade Pagã, apesar de apresentarem formas e características diferentes do antissemitismo dos tempos modernos. Nas palavras de Gelber (1985, p. 1),

As discussões a respeito do antissemitismo literário falharam de maneiras diferentes em chegar a um consenso a respeito desse assunto complexo. Devido ao uso variado de escritores sobre o tópico de terminologias confusas e abordagens arbitrárias e falhas de textos específicos, é necessário repensar totalmente o antissemitismo literário. Uma definição convincente e eficaz de antissemitismo literário procede da própria literatura, isto é, dos textos, mas também leva em conta como diferentes leitores perceberam os aspectos antissemitas dos textos de várias maneiras ao longo do tempo. Técnicas básicas de análise literária, como análise onomástica, crítica de fontes, consideração de estruturas narrativas e diferenciação de personagens e análise linguística são centrais para a compreensão do antissemitismo literário. Uma breve consideração dos aspectos da história do antissemitismo literário e de exemplos particulares da era pré-moderna fornece uma base para a compreensão de exemplos mais modernos, que não estão mais ligados a uma posição polêmica teológica cristã (tradução livre)⁴⁰.

O antissemitismo é um tema extremamente complexo e abrange uma grande área de conhecimentos; seu conceito compõe uma estrutura multidisciplinar, que engloba a história, as ciências sociais e biológicas, a geopolítica, a religião, a cultura, as artes e a literatura. De acordo com esse contexto, a pesquisadora Helfer (2011, p. xiii, tradução livre) explica que a retórica do antissemitismo deriva potencialmente de sua amorfa, de sua intangibilidade; eles intencionalmente usaram sua linguagem incipiente para efetuar a crítica em uma infinidade de contextos: religioso, social, político, estético, ético, metafísico⁴¹.

O conceito de antissemitismo literário formulado por Gelber (1985) é frequentemente utilizado por pesquisadores do campo da literatura, em estudos que necessitam ser complementados pela história em si. Nesse sentido, Helfer (2011) parte do entendimento de Gelber (1985) para ponderar que a literatura deve ser o fundamento essencial para estruturar

⁴⁰ “Discussions concerning literary antisemitism have failed in different ways to come to terms fully with this complex subject. Owing to varied use by writers on the topic of confusing terminologies and flawed, arbitrary approaches to specific texts, a total rethinking of literary antisemitism is necessary now. A cogent, working definition of literary antisemitism proceeds from literature itself, that is, from texts, but also takes into account how different readerships have perceived the antisemitic aspects of texts in various ways over the course of time. Basic techniques of literary analysis, such as onomastic analysis, source criticism, consideration of narrative structures and character differentiation, and linguistic analysis are central to understanding literary antisemitism. Brief consideration of aspects of the history of literary antisemitism and of particular examples from the premodern era provides background for understanding more modern examples, which are no longer tied to a Christian-theological polemical position” (GELBER, 1985, p. 1).

⁴¹ “the rhetoric of anti-semitism derives potency from its amorphousness, its intangibility; they intentionally used its inchoate language to effect critique in a multitude of contexts: religious, social, political, aesthetic, ethical, metaphysical” (HELPER, 2011, xiii).

análises literárias. Segundo Helfer (2011), em um primeiro momento, deve-se identificar a produção literária e, posteriormente, a história e suas teorias devem vir como um complemento.

Primeiro, a literatura por natureza é criativa e inventiva e não necessariamente ou mesmo geralmente reflete a ‘realidade’ ou a história ou as ciências sociais. Em segundo lugar, historiadores e cientistas sociais não chegaram a nenhum consenso sobre o que o antissemitismo realmente é. Por fim, a ‘realidade’ da história e das ciências sociais fundamenta-se na leitura de textos e outros dados, processo que implica seleção e interpretação subjetiva. Na verdade, os historiadores costumam usar a literatura como fonte de material (HELPER, 2011, p. xvi, tradução livre)⁴².

A literatura é uma forma de expressão artística que possibilita a transmissão de conhecimentos, valores, tradições e princípios, por meio de histórias, o que já acontecia mesmo antes do advento da escrita. Por meio da oralidade, narrativas importantes para determinadas comunidades foram materializadas em sua cultura popular. Na Alemanha, não foi diferente e, em diversos períodos históricos, os intelectuais germânicos buscaram cristalizar suas ideologias e crenças em suas produções. “Em essência, o conto de fadas literário estava se tornando cada vez mais uma arma política usada para desafiar ou capturar as mentes e a sensibilidade dos jovens” (ZIPES, 2006, p. 136, tradução livre)⁴³.

A Unificação da Alemanha, a Reforma Protestante e o Romantismo estavam em verdadeira sintonia, contextualizando a realidade cultural na qual estão inseridos os contos e as lendas dos irmãos Grimm. A religião cristã, que é essencialmente um importante elemento dos países europeus, aparentemente encontrou fortes pontos em comum com o movimento literário romântico.

Os contos de fadas dos Grimm não só eram produtos das lutas das pessoas comuns para se fazerem ouvir em contos populares orais – representando simbolicamente suas necessidades e desejos – mas também se tornaram produtos literários da busca burguesa alemã por identidade e poder. Nessa medida, as normas e o sistema de valores que os Grimm cultivaram nos contos apontam para um estilo de vida padronizado e objetivado que se pretendia e veio a legitimar o padrão geral de vida e trabalho burguês, não apenas na Alemanha, mas em todo o mundo ocidental (ZIPES, 2006, p. 68, tradução livre)⁴⁴.

⁴² First, literature by nature is creative and inventive, and does not necessarily or even generally reflect the ‘reality’ or history or the social sciences. Second, historians and social scientists have not come to any consensus on what anti-Semitism actually is. Finally, the ‘reality’ of history and the social sciences is grounded in a reading of texts and other data, a process that entails subjective selection and interpretation. Indeed, historians often use literature as source material (HELPER, 2011, p. xvi).

⁴³ “In essence, the literary fairy tale was becoming more and more a political weapon used to challenge or capture the minds and sensibilities of the young” (ZIPES, 2006, p. 136).

⁴⁴ “The Grimms’ fairy tales not only were products of the struggles of the common people to make themselves heard in oral folktales – symbolically representing their needs and wishes – but also became literary products of the German bourgeois quest for identity and power. To this extent, the norms and value system that the

Nesse contexto, lamentavelmente, a necessidade de afirmação da fé cristã como um elemento integrante fundamental da identidade nacionalista alemã, em sua maioria protestante, apresentou alinhamento com ideologias antissemitas que já pairavam nos ares da sociedade da Alemanha. A partir dessa autoafirmação alemã, é conveniente mencionar que até pensadores notoriamente ateus tiveram suas publicações utilizadas como fundamentação teórica para ideologias antissemitas, como Friedrich Nietzsche. De acordo com uma nota do portal de notícias *Washington Post*, assinada por E. A. Hooke (2017, s/p): “Nietzsche tinha muitas falhas. O antissemitismo não era uma delas”. Nietzsche criticou severamente tanto o cristianismo quanto o judaísmo. “Grande parte da suposta afinidade dos nazistas com Nietzsche não era pela leitura de suas obras, mas por meio de sua irmã Elisabeth, que conheceu Adolf Hitler e tentou promover os escritos de seu irmão morto” (HOOKE, 2017, s/p, tradução livre)⁴⁵.

Em relação à essência alemã do Romantismo literário, Otto Maria Carpeaux (2013) explica que o sentimento nacionalista alemão está fortemente impregnado a esse movimento literário. Para o autor,

O Romantismo passa por ser o movimento literário mais especificamente alemão de todos. Realmente, basta comparar esse romantismo alemão, dos Novalis e Brentano, Eichendorff e Arnim, Tieck e Fouqué, com o romantismo francês dos Chateaubriand, Lamartine e Hugo ou com o romantismo inglês dos Wordsworth, Coleridge e Shelley para perceber a profunda diferença. Em geral, a historiografia literária está de acordo com o crítico francês Albert Béguin, considerando o romantismo alemão o ‘verdadeiro’ e os romantismos de outras nações derivados mais ou menos desfigurados. Mas o Romantismo foi antecedido e preparado pelo pré-romantismo, que é inglês (Young, Thomson, Percy, Richardson) e francês (Rousseau) e em que cabe aos alemães, do Sturm und Drang, apenas um papel secundário. Em face desse problema, um grupo de estudiosos desiste de todas as explicações causais, limitando-se, como Fritz Strich, a uma descrição fenomenológica do movimento: o romantismo dinâmico, pictórico e aberto é a reação contra o classicismo estático, linear e fechado. São termos tomados emprestados à teoria de Woelfflin, da evolução das artes plásticas. Não explicam nada; e a legitimidade do emprego da terminologia criada para o estudo de outras artes na teoria literária é duvidosa. Tampouco serve a teoria de Strich para definir as diferenças entre os romantismos dos grupos de Iena e Berlim, Heidelberg e Viena. Outras teorias são sociológicas, etnoculturais ou bioculturais: a de Zilsel, a de Nadler, a de Petersen (CARPEAUX, 2013, p. 89).

Grimms cultivated within the tales point to an objectified, standard way of living that was intended and came to legitimate the general bourgeois standard of living and work, not only in Germany but throughout the Western world” (ZIPES, 2006, p. 68).

⁴⁵ “Much of the Nazis’ alleged affinity for Nietzsche was not from reading his works but through his sister Elisabeth, who met Adolf Hitler and tried to promote her dead brother’s writings” (HOOKE, 2017, s/p).

Há importantes escritores alemães, como Nietzsche, que tinham publicações que devem ser hodiernamente classificadas como antissemitas, mas que nunca assim se declararam, e é nesse ponto obscuro que se localiza o debate sobre a questão. Entretanto, há uma gama variada de escritores que não escondiam seu sentimento de hostilidade em relação ao povo judeu.

Qualquer um que acredite que o antissemitismo naquela época ou depois apenas se aninhava em um canto particularmente malcheiroso da nação alemã está errado. Qualquer pessoa que afirme que boas e más tradições podem ser separadas na história alemã está bloqueando o caminho para o conhecimento. Mesmo entre aqueles que homenageamos hoje por sua vontade de reforma e suas realizações artísticas, em uma inspeção mais próxima, há muitos oponentes declarados dos judeus, por exemplo: Karl vom Stein, Achim von Arnim, Caroline von Humboldt, Ernst Moritz Arndt, Jakob Grimm, Joseph Görres, Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Friedrich Ludwig Jahn, Friedrich List, Richard Wagner, Friedrich Paulsen ou Franz Mehring, para citar apenas alguns (ALY, 2012, s/p, tradução livre)

⁴⁶.

O Romantismo alemão retomava a importância da fé cristã na vida social e política da Alemanha e representava um forte contraste em relação ao Iluminismo, que permeou as páginas dos livros com teorias e histórias norteadas pela lógica racional. De certa forma, boa parte dos intelectuais da Era Moderna adeptos da ideologia iluminista não davam tanta importância para a fé e a religião (cristã ou judaica), devido ao legado sombrio herdado do Período Medieval.

Se quisermos entender os fundamentos daquilo que se processou durante a ‘geração romântica’ em forma de novo programa literário, teremos de atentar inicialmente para o surgimento de uma consciência histórica. Esta, ao contrário do espírito iluminista e moderno, preocupado principalmente em superar o passado, tem a certeza de não lhe poderemos escapar, já que o trazemos em nós mesmos. Dirigimo-nos ao porvir, sim, mas procedemos de uma época à qual nos encontramos tão organicamente ligados, que ainda está a determinar a constituição do presente. Eis a visão da história dos fins do século XVIII, e o romantismo vem a ser o ápice desse processo, que produziu a ciência histórica com todas as suas subdivisões, desde a filosofia da história até a arqueologia e, como ramo especialmente importante para os nossos interesses aqui, a germanística. Sob esse prisma deve ser encarada também a história da chamada ‘literatura romântica nacional’, uma tentativa de restabelecer a conexão entre a literatura do passado e a vida alemã da época (THEODOR, 1980, p. 85).

⁴⁶ “Wer glaubt, der Antisemitismus habe damals oder später nur in einer besonders übel riechenden Ecke der deutschen Nation genistet, der irrt. Wer behauptet, in der deutschen Geschichte ließen sich gute und böse Traditionen trennen, der versperrt den Weg zur Erkenntnis. Auch unter denjenigen, die wir heute ihres Reformwillens und ihrer künstlerischen Leistungen wegen ehren, finden sich bei näherem Hinsehen viele erklärte Judengegner, zum Beispiel: Karl vom Stein, Achim von Arnim, Caroline von Humboldt, Ernst Moritz Arndt, Jakob Grimm, Joseph Görres, Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Friedrich Ludwig Jahn, Friedrich List, Richard Wagner, Friedrich Paulsen oder Franz Mehring, um nur einige zu nennen” (ALY, 2012, s/p).

A geração romântica nacionalista alemã teve uma produção prolífica, elencando nomes de escritores que se tornaram famosos mundialmente. Segundo Carpeaux (2013), os irmãos Grimm são um bom exemplo da escola literária romântica que buscava fortalecer o sentimento nacionalista do povo alemão que, como nação unificada, necessitava de uma produção cultural consolidada. Conforme já mencionado, os irmãos Grimm ficaram mundialmente conhecidos por publicarem histórias populares alemãs e o imponente *Dicionário da Língua Alemã*.

O mentor dos românticos de Heidelberg foi Joseph Goerres (1776-1848): jacobino revolucionário, na juventude; depois, nacionalista alemão, o vigoroso jornalista antinapoleônico do *Rheinischer Merkur*; enfim, místico cristão e defensor do catolicismo político. Foi prosador de primeira linha, na polêmica política e literária e inclusive nas suas edições de velha literatura popular dos *Volksbuecher*, isto é, versões em prosa pós-medievais de velhas lendas e histórias antigas. Com Goerres se inicia a *Germanistik*; o estudo histórico da língua e literatura alemã (CARPEAUX, 2013, p. 95).

A produção intelectual dos irmãos Grimm, prevalentemente, foi direcionada para as narrativas populares e a linguística alemã. Embora os Grimm sejam referenciados até hoje por seu trabalho de mapeamento, coleta e registro dos fluxos culturais da Alemanha, eles foram criticados por alguns intelectuais da época e, por coincidência, muitos dos críticos de Jacob e Wilhelm Grimm eram judeus. Segundo o texto de Gerard Henschel (2019), fundamentado no trabalho de Johann Braun (1979), os irmãos Grimm chegaram a responder aos críticos de maneira irônica e hostil, ao compará-los com aranhas venenosas no prefácio do primeiro volume do *Dicionário da Língua Alemã*, de 1854.

Na terceira edição de seu trabalho sobre o banqueiro e patrono Salomon Heine, o escritor judeu Joseph Mendelssohn observou em 1845 que Jacob Grimm ‘simplesmente não era particularmente amigo dos judeus’. A palavra obviamente se espalhou, e também pretendia colorir sua rivalidade com o estudioso particular e lexicógrafo judeu Daniel Sanders, que, como o historiador Christian Friedrich Wurm, questionou as habilidades filológicas dos Grimms. Em 1854, Jacob Grimm lidou com esses oponentes no prefácio do primeiro o volume de *Deutschen Wörterbuchs* sem nomeá-los: ‘Duas aranhas rastejaram nas ervas desta palavra jardim e perderam seu veneno. todo o mundo espera uma declaração minha aqui, eu nunca daria a você a honra de responder uma sílaba à brutalidade de sua hostilidade’ (HENSCHEL, 2019, s/p).

As lendas e os contos populares foram um importante meio de materialização ideológica para os irmãos Grimm. As histórias curtas, com linguagem simples e direta, esteticamente muito semelhante aos escritos do Apóstolo João, tiveram grande aceitação por

parte do público alemão, desde os setores mais favorecidos economicamente até à população mais pobre.

Ressaltamos o aspecto que é peculiar ao próprio gênero das lendas: a narração de situações insólitas e fantásticas. Como apontamos, a maioria das lendas reunidas pelos Irmãos Grimm foi coletada de fontes bibliográficas dos séculos 16 e 17, épocas nas quais os reflexos da Reforma e Contrarreforma se refletiam tanto na vida do homem, como na arte. Era bem conhecida a menção constante nos escritos de Lutero à figura do diabo e seus artifícios, ações interpretadas como tentativas de retirar o homem do caminho que o levaria à graça divina. Assim também era bem conhecida a obra dos famosos inquisidores Heinrich Kaemer e James Sprenger, *Malleus Maleficarum (Martelo das Bruxas)*, editada em 1487. Dessa forma, tanto católicos quanto protestantes viviam sob a sombra daquele elemento do mal (MOURA; BOLACIO, 2017, p. 17).

É válido lembrar, ainda, que os irmãos Grimm coletaram e publicaram seus *Märchen*, já que foram ouvidos diretamente de contadores de histórias. Alguns contos e lendas tinham mais de uma versão, que contavam com diferentes elementos e personagens, os quais foram devidamente reorganizados para dar forma à estética literária pretendida pelos Grimm e atendesse a seus interesses. A respeito das histórias registradas em *Kinder- und Hausmärchen*, Marcus Mazzari (2012, p. 21-22) explica que:

Tão logo tenha percorrido as primeiras páginas deste volume, o leitor se verá num reino que talvez possa causar-lhe certo estranhamento, pois estará muito distante das imagens e versões mais amenas comumente associadas aos contos dos irmãos Grimm. Violências e atrocidades irão ao seu encontro sob as configurações mais variadas: crianças em extrema aflição – abandonadas, por exemplo, na floresta para morrerem de fome ou serem devoradas por feras; meninas ou jovens mulheres submetidas a toda sorte de injustiças e perseguições (e mesmo ao desejo incestuoso do próprio pai, o rei que vê na filha a única beleza comparável à da falecida rainha, em “Mil peles”); judeus expostos ao aviltamento e suplício públicos (“O judeu entre os espinhos” e, em forma atenuada, “A clara luz do sol revelará”), mostrando-se assim raízes remotas do antissemitismo que na Alemanha nacional-socialista se converteria em genocídio. Mas se essa esfera da violência é componente praticamente corriqueira do universo dos Grimm, em não poucas narrativas o leitor a encontrará sob formas extremadas, o que pode ser ilustrado com “A moça sem mãos”, que tem os membros decepados pelo próprio pai e mais tarde é obrigada a vagar pela terra acompanhada apenas do filho recém-nascido. Ou ainda “Os doze irmãos”, história que se abre com a determinação do rei de assassinar seus doze filhos após o nascimento de uma menina: tempos depois, buscando desencantar os irmãos transformados em corvos, a heroína é obrigada a suportar calada, durante longos anos, todos os sofrimentos infligidos pela maligna oponente, até a calúnia, punível com a morte na fogueira, de ter devorado os dois filhos recém-nascidos. E eis que a crueldade continua mesmo no momento final de se reparar a injustiça: ‘O que fazer com a madrasta malvada? Ela foi colocada num barril cheio de óleo e repleto de cobras venenosas, tendo de morrer uma morte horrível’.

Outra menção importante é a de que o grau de autoria dos Grimm já foi questionado por renomados pesquisadores, como Tatar (1987) e Zipes (2002). No entanto, Wilhelm

Grimm lapidou cuidadosamente as narrativas recolhidas da tradição oral e as redigiu a partir do alto alemão, falado entre os membros da burguesia alemã do século XIX, mas de forma mais simplificada, sem palavras complicadas e períodos longos, os quais seriam de difícil assimilação para as pessoas que não tiveram acesso à educação.

Wilhelm Grimm reescreveu este conto de fadas várias vezes. Ele poderia tê-lo deixado de fora sem fazer violência à coleção de contos de fadas, mas ele o manteve e o tornou cada vez mais tendencioso. É interessante, escreveu o ensaísta Gerhard Scheit em 1999, ‘que o retrato antijudaico nas edições individuais dos contos de fadas de Grimm (1815, 1825, 1837) se intensifica claramente, onde acima de tudo se desenvolve a caracterização da fisionomia do judeu e a imitação de sua linguagem’. Em 1837, o ‘velho judeu’ da primeira edição havia se tornado um ‘com uma barbicha comprida’ e um ‘casaco surrado’, e ele agora usava uma linguagem destinada a fazê-lo parecer ridículo: ‘Sr. Juiz, gritou bem alto!’ (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁴⁷.

A perspectiva antissemita dos irmãos Grimm marcou, de forma considerável, a maneira como eles registraram seus contos e suas lendas. A partir de uma concepção do mal sob a ótica da teologia cristã, as histórias foram cuidadosamente recolhidas, redigidas e publicadas, além de constantemente revisadas ao longo de quase cinco décadas de trabalho editorial. Henschel (2019), fundamentado no trabalho de Berghahn (2000), explica que:

Em sua mitologia alemã, lançada em 1835, Jacob Grimm também retomou declarações rituais de fobia aos judeus: ‘Em um berçário, se você colocar um canudo da cama em cada porta, o judeu e não um fantasma não pode entrar no quarto.’ Se ‘o judeu queimou uma criança, unte o buraco do forno com casca de bacon.’ Talvez isso se devesse apenas ao desejo de completude. É diferente com o conto de fadas “O Judeu entre os Espinhos”. Em suma, é sobre um judeu que é torturado e enforcado para deleite dos leitores. Em termos de conteúdo, ‘ainda pertence ao sedimento cristão de ódio aos judeus que remonta à Idade Média’ (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁴⁸.

⁴⁷ “Wilhelm Grimm schrieb dieses Märchen mehrmals um. Er hätte es auch fortlassen können, ohne der Märchensammlung damit Gewalt anzutun, doch er behielt es bei und gestaltete es von Mal zu Mal tendenziöser. Es sei interessant, schrieb der Essayist Gerhard Scheit 1999, »daß sich die judenfeindliche Darstellung in den einzelnen Auflagen von Grimms Märchen (1815, 1825, 1837) deutlich verschärft, wobei vor allem die Charakterisierung der Physiognomie des Juden und die Imitation seiner Sprache ausgebaut wird«. Aus dem »alten Juden« der Erstausgabe war 1837 einer »mit langem Ziegenbart« und einem »schäbigen Rock« geworden, und er bediente sich nun einer Sprache, die ihn lächerlich erscheinen lassen sollte: »Herr Richter, au weih geschrien!«” (HENSCHEL, 2019, s/p).

⁴⁸ “In seiner Deutschen Mythologie, die 1835 herauskam, nahm Jacob Grimm auch rituelle Äußerungen der Judäophobie auf: »in einer wochenstube lege man an jede thür einen strohhalm aus dem wochenbette, so kann das Jüdel und kein gespenst nicht in die stube.« Und: »hat das Jüdel ein kind verbrannt, schmiere man das ofenloch mit speckschwarte.« Das war vielleicht nur dem Wunsch nach Vollständigkeit geschuldet. Anders verhält es sich mit dem Märchen Der Jude im Dorn. Es handelt, kurz gesagt, von einem Juden, der zum Gaudium der Leser geschunden und gehängt wird. Inhaltlich gehört es »noch zum christlichen Sediment des Judenhasses, der bis ins Mittelalter zurückreicht«” (HENSCHEL, 2019, s/p).

O principal responsável pela estética literária dos contos de *Kinder- und Hausmärchen* foi Wilhelm Grimm, que verbalizou suas opiniões sobre os judeus bem mais que seu irmão Jacob, mas isto não quer dizer que Jacob não tenha expressado seu ponto de vista também. Destarte, destaca-se que:

O pouco que Jacob Grimm pensava dos judeus emerge de um artigo em que comentou sobre as negociações territoriais do Congresso de Viena em 27 de dezembro de 1814 no Rheinischer Merkur: ‘Que importa à Alemanha que a Prússia tenha um milhão de libras a menos, incluindo um terço das almas judias, um terço das almas francesas.’ O tom cortante dos termos ‘almas judias’ e ‘almas francesas’ ainda pode ser sentido hoje (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁴⁹.

Jacob Grimm também demonstrou profunda insatisfação com o processo de emancipação dos judeus no território alemão, e não via com bons olhos resguardar direitos e garantias para a comunidade judaica. A situação tensa dos judeus foi materializada nos fluxos e produções culturais e intelectuais da Alemanha. O teatro e a literatura foram formas de expressão artística amplamente utilizadas, tanto para defender ideologias antissemitas quanto para combater a hostilidade contra os judeus. Henschel (2019) relata o pensamento de Jacob Grimm a respeito de uma peça teatral encenada em Kassel, em 1817, *Unser Verkehr*, de Karl Borromeo Alexander Sessa, que atacou severamente os judeus:

Depois de tudo isso, não é surpreendente que Jacob Grimm visse a emancipação dos judeus como um caminho político errado. Com satisfação, ele assistiu à farsa teatral antijudaica de Karl Borromeo Alexander Sessa, *Unser Verkehr*, em Kassel, e escreveu sobre isso a Paul Wigand em janeiro de 1817: ‘*Unser Verkehr* foi aplicada contra os judeus, que tentaram impedi-lo de todas as maneiras, e dada quando a casa estava lotada. Desde que insensatamente insistiram na igualdade completa com os cristãos, os judeus são geralmente muito piores na Alemanha do que eram antes dos franceses. Ponto final’. O advogado Friedrich Carl von Savigny, o ex-professor dos Irmãos Grimm, também se opôs à igualdade dos judeus. Em 1816 ele participou de uma opinião de especialista que novamente negou os direitos de cidadania concedidos à comunidade judaica em Frankfurt am Main no período francês, e em julho de 1817 recebeu uma carta de elogio de Jacob Grimm: ‘Mas estou muito satisfeito com sua opinião de especialista contra os judeus de Frankfurt, por causa da execução e do sucesso importante’ (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁵⁰.

⁴⁹ “Wie gering Jacob Grimm von den Juden dachte, geht aus einem Artikel hervor, in dem er am 27. Dezember 1814 im Rheinischen Merkur die Territorialverhandlungen des Wiener Kongresses kommentierte: »Was liegt Teutschland daran, daß Preußen eine Million Pohlen weniger hat, worunter ein Drittheil Judenseelen, ein Drittheil Franzosenseelen stecken.« Der schneidende Ton der Begriffe »Judenseelen« und »Franzosenseelen« ist heute noch spürbar” (HENSCHEL, 2019, s/p).

⁵⁰ “Es nimmt nach alledem nicht wunder, dass Jacob Grimm die Emanzipation der Juden als politischen Irrweg ansah. Mit Genugtuung sah er sich in Kassel Karl Borromäus Alexander Sessas judenfeindliche Theaterposse *Unser Verkehr* an und schrieb darüber im Januar 1817 an Paul Wigand: »Unser Verkehr wurde gegen die Juden, die es auf alle Weise zu hindern strebten, durchgesetzt und bei übervollem Hause gegeben. Die Juden stehen überhaupt, seitdem sie unklug auf völliger Gleichheit mit Christen bestanden haben, nun in ganz Deutschland weit schlechter als vor der französ. Periode.« Gegen die Gleichstellung der Juden stemmte sich auch der Jurist Friedrich Carl von Savigny, der ehemalige Lehrer der Brüder Grimm. Er wirkte 1816 an einem

Vários pesquisadores identificam a disseminação de informações falsas e imprecisas a respeito dos judeus como uma das principais causas do antissemitismo europeu. A História provou que os efeitos colaterais na Alemanha foram particularmente mais malévolos e graves. Segundo já mencionado, as histórias da tradição oral desempenharam um papel crucial para fortalecer a imagem negativa do judeu no imaginário popular e os irmãos Grimm contribuíram diretamente com esse processo nocivo, a partir da publicação dessas narrativas recolhidas em seu trabalho de pesquisa, embora não tenham criado originalmente o conteúdo de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, mais especificamente, com contos como “O Judeu entre os espinhos” (“*Der Jude im Dörn*”) e a lenda “A menina que foi assassinada por judeus” (“*Das von den Juden getötete Mägdlein*”), por exemplo.

Conforme explica Gerhard Henschel (2019), alicerçado no trabalho de Hans-Jörg Uther (1993), a popularidade e a credibilidade dos textos dos Grimm (e outros escritores do século XIX) foram determinantes para construir o quadro geral antissemita na cultura e no folclore alemão. É de todo oportuno destacar que, ao incluir esses textos versando sobre judeus nas coletâneas, os irmãos Grimm subscreveram, mas não inventaram histórias permeadas de sentimento antissemita, as quais já estavam dispersas no território europeu.

Dois anos depois, os Irmãos Grimm verdadeiramente espalharam a lenda do ritual do assassinato judeu da criança cristã Anderl von Rinn do Tirol em suas sagas alemãs, referindo-se a uma obra do jesuíta Jacob Schmidt. O fato de eles ‘apenas citarem o relato detalhado do jesuíta e assumirem os supostos fatos acriticamente’ lança ‘uma luz significativa sobre a forma de trabalhar e a mentalidade dos Irmãos Grimm’, afirmou o estudioso literário Hans-Jörg Uther em 1993 e também referiu à hostilidade para com os judeus que se tornou evidente na próxima saga da obra coletiva (“A menina morta pelos judeus”) (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁵¹.

Há somente três contos em *Kinder- und Hausmärchen* que apresentam um personagem identificado explicitamente como judeu, são eles: “O judeu entre os espinhos”

Gutachten mit, das der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt am Main die in französischer Zeit gewährten Bürgerrechte wieder absprach, und erhielt dafür im Juli 1817 ein briefliches Lob von Jacob Grimm: »Doch hat mir Ihr Gutachten gegen die frankfurter Juden große Freude gemacht, der Ausführung wegen und des wichtigen Erfolgs.« (HENSCHEL, 2019, s/p).

⁵¹ “Zwei Jahre später kolportierten die Brüder Grimm in ihren Deutschen Sagen treuherzig die Legende vom jüdischen Ritualmord an dem Christenkind Anderl von Rinn aus Tirol und beriefen sich dabei auf ein Werk des Jesuiten Jacob Schmidt. Der Umstand, dass sie »ausschließlich aus der ausführlichen Darstellung des Jesuiten zitieren und die vermeintlichen Fakten unkritisch übernehmen«, werfe »ein bezeichnendes Licht auf die Arbeitsweise und die Mentalität der Brüder Grimm«, stellte der Literaturwissenschaftler Hans-Jörg Uther 1993 fest und verwies auch auf die offen zutage tretende Judenfeindschaft der nächsten Sage des Sammelwerks (Das von den Juden getötete Mägdlein). Sie beginnt mit den Worten: »Im Jahr 1267 war zu Pforzheim eine alte Frau, die verkaufte den Juden aus Geiz ein unschuldiges, siebenjähriges Mädchen. Die Juden“ (HENSCHEL, 2019, s/p).

(“*Der Jude im Dörn*”); “A clara luz do sol revelará para o dia” (“*Die klare Sonne bringt an den Tag*”) e “O bom negócio” (“*Der gute Handel*”). Em *Deutsche Sage*, também estão registradas três lendas antisemitas: “A pedra dos judeus” (“*Der Judenstein*”); “A menina que foi assassinada por judeus” (“*Das von den Juden getötete Mägdlein*”); “O Judeu Errante” (“*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”).

De todas as narrativas que versam expressamente sobre esse povo, é possível que “O judeu entre os espinhos” (“*Der Jude im Dörn*”) seja a mais conhecida, tanto na Alemanha quanto em outros países. Os Grimm publicaram sua versão, que foi redigida de acordo com suas fontes orais sobre a lenda do judeu errante na peça “O Judeu Errante de Matterhorn” (“*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”).

Além disso, no curso de sua história de publicação, Wilhelm Grimm intencionalmente editou pelo menos um dos contos, “O Judeu em Espinhos”, para ser cada vez mais antisemita, sistematicamente tornando o judeu um personagem cada vez pior, ao mesmo tempo que tornava sua contraparte cristã melhor e melhor (HELPER, 2009, p. 33, tradução livre)⁵².

O conto popular “A clara luz do sol revelará para o dia” (“*Die klare Sonne bringt an den Tag*”) não apresenta uma temática antisemita propriamente dita, com narrativas que castigam os judeus ou os retratam cometendo atrocidades sanguinolentas, mas materializa o medo popular que existia na Europa, desde a Idade Média, de que os judeus têm poderes sobrenaturais, assim como acontece em “O Judeu Errante de Matterhorn” (“*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”). “E mesmo a leitura mais positiva não pode desconsiderar o fato de que o conto ressalta a identificação estereotipada dos judeus com dinheiro e mentira, e possivelmente também com poderes sobrenaturais ou feitiçaria” (HELPER, 2009, p. 36, tradução livre)⁵³. Nessas narrativas, destaca-se a importância da figura do Judeu Errante, fortemente revestida de um teor místico na cultura religiosa tradicional cristã, ou seja, esse personagem, em especial, não se trata de um judeu qualquer.

O longo conto popular “O bom negócio” (“*Der gute Handel*”) lida com a questão da usura, que aparece frequentemente ligada ao estereótipo antisemita do homem judeu. Nas palavras de Helfer (2009, p. 36, tradução livre), na narrativa em tela, “tanto Cristãos quanto

⁵² “Moreover, in the course of its publishing history, Wilhelm Grimm intentionally edited at least one of the tales, “The Jew in Thorns”, to be increasingly antisemitic, systematically making the Jew into a worse and worse character, while making his Christian counterpart better and better” (HELPER, 2009, p. 33).

⁵³ “And even the most positive reading cannot disregard the fact that the tale underscores the stereotypical identification of Jews with money and lying, and arguably also with supernatural powers or sorcery” (HELPER, 2009, p. 36).

Judeus exibem traços ‘Judeus’, mas apenas o Judeu é punido por seu comportamento. Além disso, o texto apresenta seu pronunciado antissemitismo como humorístico, justo e ético”⁵⁴.

Helfer (2009) compartilha do entendimento de Tatar (1987), ao sugerir que a metodologia de análise dos contos populares dos irmãos Grimm deve passar por três crivos: gênese, intenção e estrutura. É recomendável que a literatura e o folclore sejam preferencialmente considerados como elementos interdependentes e não devem ser ignorados. A maioria dos contos de Grimm, denominados *Märchen*, estão fortemente permeados por uma teologia cristã, conforme já foi teorizado por Murphy (2000), e é objeto de estudo no presente trabalho.

Como já mencionado, a estética literária que reveste as narrativas dos irmãos Grimm é muito similar a alguns textos da *Bíblia*, em especial ao Evangelho de João. De acordo com Helfer (2009, p. 31), a coletânea de contos dos Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, desde sua publicação, em 1812, é o segundo livro mais vendido e lido na Alemanha, ficando atrás somente da *Bíblia*.

Observando o momento histórico no qual as histórias foram recolhidas e publicadas, é possível perceber que a obra literária está inserida justamente no momento em que o antissemitismo deixava de ser caracterizado por razões religiosas e passava a se configurar com motivos pseudocientíficos referentes à raça e, também, por intenções políticas.

Ao longo do século XIX, a base do antissemitismo mudou de uma discriminação religiosa para um ódio racial e político para com todos os judeus, agora conceituado como doente, não-conformista, demoníaco, subversivo e anômalo. O judeu sem teto, emancipado durante o século XIX, foi metaforizado como viscoso ou pegajoso, em todos os lugares ao mesmo tempo, dissolvendo insidiosamente o puro tecido da sociedade. O judeu conceitual nasceu. Foi esse judeu que passou a existir na mente de muitos ocidentais por meio dos esforços cooperativos da igreja, do estado e das várias instituições da esfera pública que alimentaram a fobia aos judeus (ZIPES, 1992, p. 5, tradução livre)⁵⁵.

O legado literário dos irmãos Grimm foi canonizado, de maneira oficial, durante o Terceiro Reich na Alemanha, em conjunto com outras produções que estavam alinhadas com

⁵⁴ “In “Der gute Handel” (“The Good Bargain”) both Christian and Jew exhibit ‘Jewish’ traits, but only the Jew is punished for his behavior. Moreover, the text presents its pronounced antisemitism as humorous, just, and ethical” (HELPER, 2009, p. 36).

⁵⁵ “During the course of the nineteenth century, the basis of anti-Semitism was changed from religious discrimination to a racial and political hatred of all Jews, now conceptualized as diseased, non-conformist, demonic, subversive, and anomalous. The homeless Jew, emancipated during the nineteenth century, was metaphorized as viscous or slimy, everywhere at the same time, insidiously dissolving the pure fabric of society. The conceptual Jew was born. It was this Jew who was made to exist in the minds of many Westerners through the cooperative efforts of church and state and the various institutions of a public sphere that nurtured Judeophobia” (ZIPES, 1992, p. 5).

a doutrina nazista, que valorizava o nacionalismo, a cultura e os princípios bíblicos cristãos. “Os ideólogos do Terceiro Reich, que saudaram *Os Contos de Grimm* como um ‘livro sagrado’, viram “Chapeuzinho Vermelho” como um símbolo do povo alemão, aterrorizado e vitimado, mas finalmente libertado das garras de um lobo judeu” (TATAR, 1987, p. 41, tradução livre)⁵⁶. Nessa mesma linha de raciocínio, Helfer (2009, p. 31-32) esclarece que:

Os ideólogos nazistas celebraram os poucos contos abertamente antissemitas da coleção e perverteram outros contos para promover os valores culturais nazistas. “Chapeuzinho Vermelho”, por exemplo, foi interpretado como um símbolo do inocente povo alemão, aterrorizado pelo malvado lobo ‘judeu’ e libertado por Hitler, o caçador. Da mesma forma, Cinderela era vista como a personificação da pureza racial, enquanto sua madrasta malvada e irmãs adotivas eram condenadas como ‘*rassenfremd*’, ‘racialmente estrangeiras’ (tradução livre)⁵⁷.

Conforme explica Gerd Bockwoldt (2011, p. 237), o histórico de edições de “O Judeu entre os espinhos” pode indicar certo grau de hostilidade contra os judeus por parte dos irmãos Grimm, já que Wilhelm considerava esse *Märchen* como polêmico e problemático para as crianças, assim como as narrativas tradicionais populares alemães. Segundo Bockwoldt (2011), as narrativas dos Grimm, apesar de serem violentas, eram inocentes e essenciais para a história da poesia e da mitologia germânica, que estaria preservada nas páginas das coletâneas de contos e lendas. Bockwoldt (2011) ainda alerta para o fato de que os Grimm não tiveram seu trabalho censurado de forma alguma, porque as histórias eram aceitas socialmente e não havia “nada de errado” que necessitasse ser reprovado. O mesmo autor destaca que “O Bom Negócio” apareceu em *Kinder- und Hausmärchen* na segunda edição, de 1819, sem nenhum cuidado de remoção de estereótipos negativos e que as únicas alterações em “O Judeu entre os espinhos” foram na estética literária de algumas passagens que foram reformuladas, conforme consta nas notas explicativas do prefácio de *Kinder- und Hausmärchen*, de 1819.

Os *Märchen* de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, mesmo que não versem expressamente sobre a “Questão Judaica” e apresentem personagens judeus, estão perfeitamente alinhados à teologia cristã em seus simbolismos e moralidades implícitas, em

⁵⁶ “Ideologists of the Third Reich, who hailed the Grimms' Nursery and Household Tales as a ‘sacred book’, saw Red Riding Hood as a symbol of the German people, terrorized and victimized, but finally liberated from the clutches of a Jewish wolf” (TATAR, 1987, p. 41).

⁵⁷ “Nazi ideologists celebrated the few overtly antisemitic tales in the collection, and perverted other tales to promote Nazi cultural values. Little Red Riding Hood, for example, was interpreted as a symbol of the innocent German people, terrorized by the evil ‘Jewish’ wolf and liberated by Hitler, the huntsman. Similarly, Cinderella was seen as the embodiment of racial purity, while her evil stepmother and stepsisters were condemned as ‘*rassenfremd*’, ‘racially foreign’” (HELPER, 2009, p. 31-32).

especial os vilões e as vilãs que foram concebidos em consonância com o pensamento de demonização dos judeus, que pairava no continente europeu desde a Idade Média.

Não apenas Roma, mas também o Protestantismo falou, por causa da crise geral da crença religiosa e do crescimento de heresias e inconformismo. Isso levou à intolerância social institucionalizada. Todos tiveram que ser suspeitos de heresia para que o Cristianismo mantivesse seu domínio na Europa. Os católicos atacavam os protestantes como desviantes e vice-versa, mas seus verdadeiros inimigos comuns eram os não crentes no Cristianismo associados a judeus, bruxas, lobisomens e outros tipos de equivalentes não cristãos que eram comparados uns com os outros e eram suspeitos de trabalharem em parceria com o diabo. Todos foram mencionados explicitamente pela Igreja, seus inquisidores oficiais e estudiosos veneráveis como Pierre de l'Ancre, cujo influente livro *L'Incredulite et mescreance du sortilege pleinement convaincue* (1622) argumentou que os judeus foram condenados por Deus por causa de seu fedor imundo e foram condenados a rastejar pelo mundo como cobras. Como grandes mágicos, eles supostamente poderiam se transformar em lobos por noite e não podiam ser convertidos em bons Cristãos. Havia apenas um remédio para judeus, lobisomens e bruxas – o extermínio (ZIPES, 1982, p. 48-49, tradução livre)⁵⁸.

Os irmãos Grimm não foram os únicos escritores com acusações de antissemitismo na literatura alemã como um todo, nem na escola literária na qual estavam inseridos. “O Romantismo alemão, movimento de imensa repercussão até o século XX, é bastante complexo, pois nele coexistem tendências diversas e por vezes difíceis de serem reduzidas a um denominador comum” (HEISE; HÖHL, 1986, p. 42). Conforme as explicações de Eloá Heise e Ruth Röhl (1986), o Romantismo da Alemanha corresponde ao período de 1787 até 1830 e se divide em duas categorias: o Romantismo de Jena (caracterizado pela livre fantasia, reflexão filosófica, criticismo literário e orientação cosmopolita), e o Romantismo de Heidelberg (essencialmente orientado pelo nacionalismo, pesquisas históricas, estudos relacionados à mitologia, filologia e ênfase nos fluxos e produções que poderiam ser considerados como tradicionalmente nacionais).

Os contos populares e contos de fadas sempre dependeram de costumes, rituais e valores no processo de socialização específico de um sistema social. Eles sempre representaram simbolicamente a natureza das relações de poder dentro de uma

⁵⁸ “Not only Rome but also Protestantism spoke, because of the general crisis of religious belief and the growth of heresies and nonconformism. This led to institutionalized social intolerance. Everyone and anyone had to come under suspicion as a heretic in order for Christianity to maintain its rule in Europe. Catholics attacked Protestants as deviates and vice versa, but their real common enemies were the non-believers in Christianity associated with Jews, witches, werewolves, and other non-Christian types who were equated with one another and were suspected of working in league with the devil. They were all named explicitly by the church, its official inquisitors, and such venerable scholars as Pierre de l'Ancre, whose influential book *L'Incredulite et mescreance du sortilege pleinement convaincue* (1622) argued that Jews were condemned by God because of their filthy stench and were sentenced to crawl around the world like snakes. As great magicians they allegedly could turn themselves into wolves by night and could not be converted into good Christians. There was only one remedy for Jews, werewolves, and witches – extermination” (ZIPES, 1982, p. 48-49).

determinada sociedade. Assim, são fortes indicadores do nível de civilização, ou seja, da qualidade essencial de uma cultura e ordem social. A eficácia dos contos emancipatórios e reaproveitados tem dependido não apenas dos contos, mas também da forma como são recebidos e de seu uso e distribuição na sociedade. O fato de os escritores da Alemanha Ocidental terem argumentado e continuar a argumentar que é hora de os Irmãos Grimm pararem de olhar por cima dos ombros pode pressagiar mudanças positivas para parte do processo de socialização. No mínimo, eles nos obrigam a reconsiderar para onde a socialização através da leitura dos contos dos Grimm nos levou (ZIPES, 2006, p. 79, tradução livre)⁵⁹.

É conveniente destacar que alguns pesquisadores da Teoria Literária enxergam com ressalvas a escolarização da literatura de maneira linear, em razão da dinamicidade e organicidade que as produções literárias se desenvolveram. Entretanto, é necessário estabelecer um recorte histórico preciso para que se possa estabelecer uma visão geral do quadro em que o antissemitismo literário se manifestou com maior intensidade na Alemanha.

A figura do judeu permaneceu curiosamente inexplorada na maioria dos estudos desses textos românticos; os poucos estudiosos que notaram que esses contos são antissemitas não analisaram em nenhum detalhe as estratégias discursivas das quais os textos derivam sua força. Talvez seja porque a retórica antijudaica nos contos é tão grosseira – tão óbvia – que uma investigação extensa pareceria desnecessária. No entanto, uma análise estrutural desse *corpus* de conto de fadas indica que o antissemitismo superficial desses textos é reforçado por uma série de gestos retóricos que derivam de um paradigma iluminista (HELFER, 2009, p. 32, tradução livre)⁶⁰.

Em relação à segunda fase do Romantismo de Heidelberg, Heise e Röhl (1986, p. 48) explicam que:

A apologia do nacional reflete-se na pesquisa folclórica; através da tradição popular procura-se uma afirmação da consciência e da unidade nacional. Clemens Brentano e Achim von Arnim publicam *A cornucópia maravilhosa do garoto (Des Knaben Wunderhorn)*, uma coletânea de poesia popular do fim da Idade Média até seus dias. Os irmãos Grimm editam os *Contos de fadas (Kinder- und Hausmärchen)*, trabalho organizado a partir de relatos da tradição oral alemã, em parte comuns ao folclore europeu. Esta obra vem a ser a mais publicada na Alemanha depois da *Bíblia* de

⁵⁹ “Folktales and fairy tales have always been dependent on customs, rituals, and values in the particular socialization process of a social system. They have always symbolically depicted the nature of power relationships within a given society. Thus, they are strong indicators of the level of civilization, that is, the essential quality of a culture and social order. The effectiveness of emancipatory and reutilized tales has depended not only on the tales but also on the manner in which they have been received and their use and distribution in society. The fact that West German writers argued and continue to argue that it is time for the Brothers Grimm to stop looking over their shoulders may augur positive changes for part of the socialization process. At the very least, they compel us to reconsider where socialization through the reading of the Grimms’ tales has led us” (ZIPES, 2006, p. 79).

⁶⁰ “The figure of the Jew has remained curiously unexplored in most studies of these Romantic texts; the few scholars who have noted these tales are antisemitic have not analyzed in any detail the discursive strategies from which the texts derive their force. Perhaps this is because the anti-Jewish rhetoric in the tales is so crass – so obvious – that an extensive investigation would seem unnecessary. However, a structural analysis of this fairy tale corpus indicates the surface antisemitism of these texts is reinforced by a series of rhetorical gestures that derive from an Enlightenment paradigm” (HELFER, 2009, p. 32).

Lutero. Os Irmãos Grimm partilham a idéia dos românticos (e dos representantes do *Sturm und Drang*), segundo a qual as formas populares são expressão autêntica do espírito do povo. Procuram, assim, preservar o estilo narrativo da tradição oral.

O trabalho de Henschel (2019) examina a forma pela qual os irmãos Grimm expressaram sua perspectiva sobre a comunidade judaica, em artigos e correspondências com outros intelectuais contemporâneos deles, como Clemens Brentano, Achim von Arnim, Ernst Moritz Arndt, Gustav Freytag, Wilhelm Raabe e Theodor Fontane. Henschel (2019) alerta para a maneira questionável que a imagem dos judeus está retratada, tanto nas produções literárias quanto nas notas particulares que eles trocaram entre si. O pesquisador ainda chama atenção para a desproporção entre obras, analisando o mapeamento cultural e os contos populares em relação ao sentimento antissemita materializado no legado literário dos Grimm, nas suas cartas e entrevistas.

Conforme mencionado anteriormente, a insatisfação de Jacob Grimm a respeito da igualdade civil obtida pelos judeus na Alemanha está registrada em uma carta endereçada a Achim von Arnim. Segundo Henschel (2019, s/p):

Em 18 de agosto de 1819, Jacob Grimm responsabilizou os próprios judeus em uma carta ao escritor Achim von Arnim: “O povo, cujos direitos foram ofendidos pela igualdade civil dos judeus, talvez sem querer, e que gradualmente ofenderam parece prejudicado para suas casas e anda, tem um sentimento verdadeiro que de vez em quando irrompe em perseguição aberta; judeus individuais ainda podem levá-lo [...] (tradução livre)⁶¹.

O escritor alemão Clemens Brentano também conta com obras que integram o legado antissemita na literatura alemã, assim como os irmãos Grimm. “Perturbadoramente, os Grimm inscrevem essa agenda antijudaica na tradição iluminista alemã, como o Século das Luzes Alemão. A mesma figuração também ocorre nos contos de fadas de Clemens Brentano” (HELPER, 2009, p. 33, tradução livre)⁶². No mesmo contexto de ofensas irônicas direcionadas aos judeus, Henschel (2019) menciona o episódio no qual Clemens Brentano tenta minimizar a gravidade das declarações antissemitas realizadas por intelectuais alemães de sua época:

⁶¹ “August 1819 machte Jacob Grimm in einem Brief an den Schriftsteller Achim von Arnim die Juden selbst dafür verantwortlich: »Das Volk, welchem man durch die bürgerliche Gleichstellung der Juden seine Rechte, vielleicht ohne das zu wollen, gekränkt hat und das sich allmählig bis in seine Wohnungen und Spaziergänge beeinträchtigt sieht, hat ein wahres Gefühl, das jetzt hin und wieder in offene Verfolgung ausbricht; einzelne Juden können einen dennoch dauern [...]” (HENSCHEL, 2019, s/p).

⁶² “Disturbingly, the Grimms inscribe this anti-Jewish agenda in the German Enlightenment tradition, as the German Enlightenment tradition. The same figuration also occurs in the fairy tales of Clemens Brentano” (HELPER, 2009, p. 33).

Clemens Brentano fez um discurso engraçado para o mesmo grupo de pessoas em 1811 com a sugestão de ‘neutralizar o veneno das folhas judaicas inoculando-as com folhas de porco e inocular esse veneno aos filisteus’. Essa aspereza também desempenha um papel neste contexto, porque como padrinhos e companheiros de longa data, Arnim e Brentano eram muito próximos dos Irmãos Grimm (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁶³.

Gerd Bockwoldt (2011) menciona os escritos do pesquisador e biógrafo Steffen Martus (2010), que afirma que os irmãos Grimm foram altamente doutrinados por Achim von Arnim e sua ideologia antissemita. De acordo com Martus (2010), os Grimm não eram membros oficiais de nenhuma organização antissemita, ao contrário de Arnim, que fazia parte da Sociedade Alemã da Távola Cristã (*Christlich deutsche Tischgesellschaft*), associação de homens brancos e cristãos batizados, a qual vedava a participação de mulheres e condenava a interação social com judeus. Bockwoldt (2011) menciona que a associação teve um papel reacionário considerável na Alemanha antissemita do século XIX.

A partir do trabalho de Weimarer Arnim-Ausgabe (2008), Bockwoldt (2011) explica que Georg Philipp foi o porta-voz do grupo no século XIX e que, posteriormente, assumiu a chefia do Ministério da Cultura da Prússia, quando, em 18 de junho de 1811, fez um discurso no qual declarava guerra aos judeus e os ofendia com graves acusações infundadas. Bockwoldt (2011) cita uma parte do discurso de Achim von Arnim, no qual profetiza o Holocausto com um discurso altamente agressivo e antissemita, clamando que os judeus fossem punidos socialmente de modo severo por suas condutas reprováveis.

Por sua vez, Helfer (2011) esclarece que o legado do antissemitismo na literatura e na cultura alemã como um todo é complexo e precisa ser analisado com cautela, observando sempre o texto literário em primeiro lugar para, em seguida, realizar a contextualização histórica e outras conjunturas que se fizerem necessárias, envolvendo as demais áreas de conhecimento. Essa metodologia de estudo segue o conceito clássico de antissemitismo literário elaborado por Mark H. Gelber (1985), como mencionado anteriormente, mas também oferece uma problematização conveniente para ampliar e aprofundar o conceito do que, de fato, é antissemitismo literário.

As armadilhas de formular até mesmo uma definição ampla de antissemitismo literário são facilmente aparentes em um dos padrões da área, ‘*What is Literary*

⁶³ “Der gleichen Runde war 1811 von Clemens Brentano in einer spaßhaften Rede der Vorschlag gemacht worden, »das Gift der Judenblätter durch ihnen zu inokulierende Schweineblättern zu neutralisieren und dieses Gift nun den Philistern zu inokulieren«. Auch solche Derbheiten spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle, denn als Förderer und langjährige Weggefährten standen Arnim und Brentano den Brüdern Grimm sehr nahe” (HENSCHEL, 2019, s/p).

Antisemitism?’ de Mark H. Gelber. Em uma análise convincente e cuidadosa, Gelber argumenta que uma definição de trabalho de antissemitismo literário deve proceder da própria literatura e também deve levar em conta como os leitores percebem os aspectos antissemitas de um texto ao longo do tempo. Extrapolando a partir de um levantamento cuidadoso das primeiras manifestações de antissemitismo na literatura, Gelber define antissemitismo literário como ‘o potencial ou capacidade de um texto para encorajar ou avaliar positivamente atitudes ou comportamentos antissemitas, de acordo, geralmente, com um delineamento de tais atitudes e comportamentos de cientistas sociais e historiadores’. Superficialmente, esta é uma definição direta e pragmática. No entanto, a definição é recursiva: o antissemitismo literário é a literatura que promove o antissemitismo, e Gelber não define ‘antissemitismo’, mas recorre aos cientistas sociais e historiadores para delinear ‘atitudes ou comportamentos antissemitas’. Voltarei à difícil questão de definir ‘antissemitismo’ em breve. Por enquanto, quero apenas observar que a definição de Gelber pressupõe que a Literatura ‘geralmente’ está em sincronia com a história e as ciências sociais; que historiadores e cientistas sociais podem chegar a algum acordo sobre o que o antissemitismo realmente é; e que a história e as ciências sociais são as disciplinas que fornecem a base primária para definir o antissemitismo. Essas suposições são talvez necessárias, mas ainda assim problemáticas (HELPER, 2011, p. xvi-xvii, tradução livre)⁶⁴.

Obras significativas no intervalo compreendido entre 1749 e 1850 foram selecionadas por Helfer (2011), nesse período crucial para a chamada “Questão Judaica” no território alemão. A emancipação dos judeus e a garantia de direitos civis e políticos agitou o meio social da Alemanha, e fluxos e produções hostis contra os judeus foram prolíferos, ao mesmo tempo que é possível identificar obras contrárias à propagação do antissemitismo.

Houve quatro fases principais no desenvolvimento da emancipação judaica na Alemanha. A primeira, que se estendeu de 1781 a 1815, começou com um debate na mídia impressa iniciado pela publicação de Christian Wilhelm von Dohm sobre a Melhoria Cívica dos Judeus em 1781, e foi alimentado em grande parte pela Revolução Francesa e a Era Napoleônica. Como resultado direto da Revolução, os judeus na França receberam plena igualdade cívica em 1791-1792, um direito estendido aos judeus nos territórios ocupados pela França na Alemanha sob o reinado de Napoleão. No Congresso de Viena em 1815, os direitos civis da maioria dos judeus na Alemanha foram rescindidos. A segunda fase do processo de emancipação, o período de 1815 a 1847, caracterizou-se por um intenso debate público sobre a ‘Questão Judaica’. Foram publicados cerca de dois mil e quinhentos

⁶⁴ “The pitfalls of formulating even a broad definition of literary anti-Semitism are readily apparent in one of the standards in the field, Mark H. Gelber’s ‘What is Literary Antisemitism?’ In a cogent and thoughtful analysis Gelber argues that a working definition of literary anti-Semitism must proceed from Literature itself, and must also take into account how readers perceive a text’s anti-Semitic aspects over time. Extrapolating from a careful survey of early manifestations of anti-Semitism in literature, Gelber defines literary anti-Semitism as ‘the potential or capacity of a text to encourage or positively evaluate antisemitic attitudes or behaviors, in accordance, generally, with a delineation of such attitudes and behaviors by social scientists and historians’. On the surface, this is a straightforward, pragmatic definition. Yet the definition is recursive: literary anti-Semitism is literature that promotes anti-Semitism, and Gelber does not define ‘Anti-Semitism’ but defers to social scientist and historians to delineate ‘antisemitic attitudes or behaviors’. I will return to difficult question of defining ‘anti-Semitism’ shortly. For now, I want only to note that Gelber’s definition assumes that Literature ‘generally’ in sync with history and the social sciences; that historians and social scientists can come to some agreement about what anti-Semitism actually is; and that history and the social sciences are the disciplines that provide the primary basis for defining anti-Semitism. These assumptions are perhaps necessary, yet nonetheless problematic” (HELPER, 2011, p. xvi-xvii).

livros, panfletos e ensaios dedicados a esse tema (HELPER, 2011, p. xix, tradução livre)⁶⁵.

O foco do estudo de Helfer (2011) são as obras de Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Schiller, Achim von Arnim, Annette von Droste-Hulshöff, Adalbert Stifter e Franz Grillparzer. A partir da análise dessas obras, é possível visualizar o antissemitismo latente que passou a incorporar a estrutura social e cultural da Alemanha.

Um dos maiores nomes do Iluminismo é o do escritor e filósofo Gotthold Ephraim Lessing, que criticou severamente o pensamento antissemita na Europa e defendeu ferrenhamente o direito à liberdade religiosa e de expressão. A ideologia liberal e aberta de Lessing foi fundamental para pavimentar o caminho para a maioria dos escritores literários alemães hodiernos. Basicamente, a espinha dorsal do trabalho de Lessing se encontra na humanização de seus personagens e leitores, por meio de diálogos que proporcionam profundas reflexões acerca de preconceitos morais e religiosos.

A peça teatral “*Die Juden*” (“Os Judeus”, em português) foi redigida originalmente em alemão, em 1749, e encenada em 1754, na cidade de Berlim, e trata sobre tolerância religiosa acerca da comunidade judaica. “Em *Die Juden*, Lessing elogiou a nobreza mental não apreciada e, assim, desferiu um golpe contra o preconceito contra os judeus em uma época em que eles ainda estavam confinados a uma vida de gueto” (MÜLLER, 2020, s/p, tradução livre)⁶⁶.

Outro escrito dramático de Lessing que é considerado como um símbolo mundial contra o antissemitismo é a peça teatral “*Nathan, der Weise*” (“Nathan, o sábio”, em português). Essa peça, que foi originalmente escrita em alto alemão e publicada em 1779, já foi encenada nos palcos de inúmeros países, nos mais diversos idiomas. É provável que a razão de sua popularidade se encontre no fortíssimo apelo à tolerância religiosa, que é uma questão problemática em muitos países ao longo do tempo. Sua primeira encenação foi no

⁶⁵ “There were four main phases in the development of Jewish emancipation in Germany. The first, which extended from 1781 to 1815, began with a debate in the print media initiated by the publication of Christian Wilhelm von Dohm’s on the Civic Improvement of the Jews in 1781, and was fueled in large part by the French Revolution and the Napoleonic era. As a direct result of the Revolution, Jews in France were granted full civic equality in 1791-1792, a right extended to Jews in the French-occupied territories of Germany under Napoleon’s reign. At Congress of Vienna in 1815 the civil rights of most Jews in Germany were rescinded. The second phase of the emancipation process, the period from 1815 to 1847, was characterized by an intense public debate about the ‘Jewish Question’. Some two thousand five hundred books, pamphlets, and essays devoted to this topic were published” (HELPER, 2011, p. xix).

⁶⁶ “In *Die Juden* Lessing praised unappreciated nobility of mind and thus struck a blow against bigotry toward the Jews at a time when they were still confined to a ghetto life” (MÜLLER, 2020, s/p).

teatro Döbbelinsches, em Berlin, em 14 de abril de 1783. Segundo o roteiro, a peça se passa na cidade santa de Jerusalém, em 1192.

Trata-se de uma peça didática de natureza teológica e filosófica, que combina profundidade ética com muitos toques cômicos, e é uma obra de alta qualidade poética e tensão dramática. *Nathan, der Weise* simboliza a igualdade de três grandes religiões em relação à sua base ética, pois a peça celebra a verdadeira religião do homem – o amor, agindo sem preconceito e dedicado ao serviço da humanidade. Entre os representantes das três religiões – islâmica (Saladino), cristã (os Templários) e judaica (Nathan) – apenas o judeu, em cujo personagem Lessing prestou homenagem a seu velho amigo Moses Mendelssohn, faz jus ao ideal de humanidade plena; só ele é capaz de abnegação completa e tem a coragem de falar a verdade até mesmo para os poderosos. O fato de os personagens principais descobrirem no final que são parentes de sangue serve para ressaltar sua pertença comum à família maior da humanidade (MÜLLER, 2020, s/p, tradução livre)⁶⁷.

A principal obra de Lessing no campo da filosofia foi “*Die Erziehung der Menschheit*” (em português, “A Educação da Humanidade”), de 1780, e trata, especificamente, de religião. A mensagem desse texto de Lessing é latente, requer certa reflexão e atenção por parte do leitor e é fragmentada em três partes: o lugar do indivíduo no trabalho de um modo geral; o texto filosófico religioso em si; e os argumentos pensativos sobre outras obras filosóficas que versam sobre religião. A atenção de Lessing para com as questões da religião o colocam como um intelectual à frente de seu tempo e que permanece relevante, conforme as gerações passam.

A última obra de Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780; *A Educação da Raça Humana*), é um tratado que reflete de perto o funcionamento de sua mente e expressa sua crença na perfectibilidade da raça humana. Na história das religiões do mundo, Lessing viu o desenvolvimento de uma consciência moral que iria, ele acreditava, eventualmente atingir o auge da fraternidade universal e da liberdade moral que transcenderia todos os dogmas e doutrinas (MÜLLER, 2020, s/p, tradução livre)⁶⁸.

⁶⁷ “This is a didactic play of a theological and philosophical nature, combining ethical profundity with many comic touches, and is a work of high poetic quality and dramatic tension. *Nathan der Weise* symbolizes the equality of three great religions in regard to their ethical basis, for the play celebrates man’s true religion – love, acting without prejudice and devoted to the service of mankind. Among the representatives of the three religions – Islamic (Saladin), Christian (the Templar), and Jewish (Nathan) – only the Jew, in whose character Lessing paid tribute to his old friend Moses Mendelssohn, lives up to the ideal of full humanity; he alone is capable of complete self-abnegation and has the courage to speak the truth even to the mighty. The fact that the main characters discover in the end that they are blood relatives serves to underscore their common membership in the larger family of mankind” (MÜLLER, 2020, s/p).

⁶⁸ “Lessing’s last work, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780; *The Education of the Human Race*), is a treatise that closely reflects the working of his mind and expresses his belief in the perfectibility of the human race. In the history of the world’s religions, Lessing saw a developing moral awareness that would, he believed, eventually attain the peak of universal brotherhood and moral freedom that would transcend all dogmas and doctrines” (MÜLLER, 2020, s/p).

Já o escritor alemão Friedrich Schiller é conhecido mundialmente pela peça teatral de 1804, “*Wilhelm Tell*” (“Guilherme Tell”, em português), mas tem uma obra singular e praticamente desconhecida que busca justificar o judaísmo historicamente e promover a tolerância para com os judeus. O ensaio, em alemão, “*Die Sendung Moses*” (“A missão divina de Moisés”, em português), de 1790, descreve o desenvolvimento do judaísmo e a relação e religião do homem a Deus. É a única obra de Schiller na qual a fé judaica é abordada como temática principal, uma vez que o escritor se esquivou da polêmica “Questão Judaica” em território alemão por toda sua vida. O texto foi publicado na revista *Thalia*, de 1790, em sua décima edição, mas, até os dias atuais, permanece praticamente esquecido nas produções acadêmicas a respeito do legado literário de Friedrich Schiller, o que não impede que o texto seja polêmico e alvo de críticas e ponderações, conforme analisa Helfer (2011).

Outro dos principais nomes do Romantismo de Heidelberg, além de amigo dos irmãos Grimm, é o escritor alemão Achim von Arnim, que publicou em 1812 “*Isabella von Ägypten: Kaiser Karl des Fünften erste Jugendliebe*” (“Isabella do Egito: A primeira namorada de infância do imperador Carlos Quinto”, em português). A narrativa foi dedicada aos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm e pode ser considerada como uma das principais publicações literárias antissemitas da Alemanha, ao lado de “O Judeu entre os espinhos”, dos irmãos Grimm. De acordo com Helfer (2011), Arnim transforma os judeus em ciganos para explicar o êxodo para o continente europeu, sendo representados como fantasmas que assombram a sociedade cristã.

A escrita poética de Annette von Droste-Hülshoff foi responsável por narrar a história “*Die Judenbuche*” (“A faia do judeu”, em português), de 1842. A escritora é considerada como uma das mais populares e influentes do século XIX e um dos grandes nomes da ficção realista do período.

Sua fama reside principalmente em sua poesia lidando com sua paisagem nativa da Vestefália. Uma observadora extremamente sensível e perspicaz, ela criou descrições detalhadas e evocativas de extraordinária beleza poética, capturando a atmosfera de sua terra natal, particularmente suas charnecas sombrias e charnecas. Sua única obra em prosa completa, uma novela, *Die Judenbuche* (1842; *A faia do judeu*), é um estudo psicológico de um aldeão da Vestefália que mata um judeu. Pela primeira vez na literatura alemã, o destino do herói é retratado como decorrente de seu ambiente social; o crime passa a ser compreensível no contexto da vida da aldeia (BRITANNICA, 2020, s/p, tradução livre)⁶⁹.

⁶⁹ “Her fame rests chiefly on her poetry dealing with her native Westphalian landscape. An extremely sensitive and acute observer, she created detailed and evocative descriptions of extraordinary poetic beauty, capturing the atmosphere of her homeland, particularly its gloomy heaths and moorlands. Her only complete prose work, a novella, *Die Judenbuche* (1842; *The Jew’s Beech*), is a psychological study of a Westphalian villager who

Helfer (2011) considera que a beleza do texto de Annette von Droste-Hülshoff esconde um antissemitismo literário que ainda não foi devidamente explorado, apesar da grande quantidade de estudos existentes em língua alemã e inglesa sobre a obra. Segundo Helfer (2011), “*Die Judenbuche*” apresenta um código linguístico para esconder o antissemitismo em suas palavras, já que o leitor necessita pesquisar a etimologia de certas palavras para visualizar e entender o discurso antissemita na retórica da autora.

A peça teatral “*Die Jüdin von Toledo*” (em português, “A Judia de Toledo”), de Franz Grillparzer, foi escrita em 1851 e publicada, postumamente, em 1872. Para Helfer (2011), o tema central dessa obra é a representação dos judeus e seu enredo foi “baseado em um tema espanhol, retrata a paixão trágica de um rei por uma jovem judia. Ele só é trazido de volta a um senso de suas responsabilidades depois que ela foi morta por ordem da rainha” (BRITANNICA, 2020, s/p, tradução livre)⁷⁰. Nesse sentido, Helfer (2011, p. xxii, tradução livre) explica que, “Tematicamente e estruturalmente, *A judia de Toledo* faz uma crítica incisiva aos perigos do filo-semitismo na era da emancipação e assimilação”⁷¹.

O escritor austríaco Adalbert Stifter publicou, em 1842, a novela *Abdias*, na qual o escritor analisa a construção discursiva do judeu no texto narrativo. A obra é considerada por Helfer (2011) como um elemento fundamental do legado antissemita na literatura alemã, uma vez que toca, consideravelmente, na “Questão Judaica”.

A poética novela realista de Stifter *Abdias* (1842) demonstra que esta narrativa serenamente bela lança o antissemitismo como um fenômeno natural e inscreve uma agenda política anti-assimilacionista. Lido como um documento no debate sobre a ‘Questão Judaica’, *Abdias* é um texto de advertência sobre a judaização da sociedade austríaca: sua natureza, sua economia e sua arte. O texto encena essa mensagem de advertência de forma auto reflexiva. Deliberada e conscientemente deriva sua força narrativa de inconstância, deslize e ambivalência moral – todos os traços estereotipados ‘judaicos’ quintessenciais. Ao mesmo tempo, a novela apresenta uma teoria hermenêutica do antissemitismo literário: pede-se ao leitor para judiar a imagem do judeu tal como é apresentada no texto, um texto que toma o ‘judaísmo’ como seu próprio princípio narrativo (HELPER, 2011, p. xxii, tradução livre)⁷².

murders a Jew. For the first time in German literature, the fate of the hero is portrayed as arising from his social environment; the crime becomes understandable within the context of the life in the village” (BRITANNICA, 2020, s/p).

⁷⁰ “based on a Spanish theme, portrays the tragic infatuation of a king for a young Jewish woman. He is only brought back to a sense of his responsibilities after she has been killed at the queen’s command” (BRITANNICA, 2020, s/p).

⁷¹ “Thematically and structurally, *The Jewess of Toledo* effects a trenchant critique of the dangers of philo-Semitism in the era of the Emancipation and assimilation” (HELPER, 2011, p. xxii).

⁷² “Stifter’s poetic Realist novella *Abdias* (1842) demonstrates that this serenely beautiful narrative casts anti-Semitism as a natural phenomenon and inscribes an anti-assimilationist political agenda. Read as a document

A presença do judeu na literatura alemã sempre foi constante e especialmente mais acentuada durante os fluxos e produções culturais do Romantismo. O conto popular alemão era considerado como uma expressão legítima da pureza da identidade do povo germânico e, por essa razão, diversos pesquisadores e escritores dedicaram uma quantidade de tempo e esforço considerável para com esse estilo literário.

Dadas às tentativas significativas nos últimos anos de apreender as características essenciais da cultura de Weimar e nazista e as ligações cruciais entre essas duas fases da história alemã, é notável que muito pouca atenção tenha sido dada aos contos de fadas. Uso a palavra notável por boas razões. Ao contrário de qualquer país do mundo ocidental, com a possível exceção da Grã-Bretanha, a Alemanha incorporou contos populares e contos de fadas em seu processo de socialização literária, de modo que desempenham um papel mais formativo no cultivo do gosto estético e dos sistemas de valores. Na verdade, geralmente é impossível pensar em contos populares e contos de fadas sem primeiro pensar nos Grimm e na Alemanha. Embora não seja aconselhável atribuir muita influência a qualquer produto cultural na formação dos costumes e da consciência nacionais, não há dúvida de que os contos populares e contos de fadas participaram fortemente na criação de crenças e normas e refletiram simbolicamente as mudanças nas ordens sociais da Alemanha. Como sabemos, os contos de fadas em particular foram usados de forma consciente e inconsciente durante a ascensão da burguesia para indicar papéis socialmente aceitáveis para as crianças e para fornecer-lhes cultura, a versão alemã da *civilité* (ZIPES, 2006, p. 137, tradução livre)⁷³.

Em alguns dos textos redigidos durante o Romantismo, ecoavam as vozes do Período Iluminista, embora as produções literárias românticas buscassem um ponto de contato com a religiosidade cristã como um dos fundamentos essenciais do nacionalismo alemão. “Escritos no contexto do debate sobre a ‘Questão Judaica’ – o debate sobre o *status* legal e civil dos judeus na Alemanha – esses contos apresentam um exemplo moral em que o Iluminismo se

in the debate about the ‘Jewish Question’, *Abdias* is a cautionary text about the Judaizing of Austrian society: its nature, its economy, and its art. The text stages this cautionary message self-reflexively. It deliberately and self-consciously derives its narrative force from shiftiness, slipeperiness, and moral ambivalence – all quintessential stereotypical ‘Jewish’ traits. At the same time, the novella presents a hermeneutic theory of literary anti-Semitism: the reader is asked to judge the image of the Jew as it is presented in the text, a text that takes ‘Jewishness’ as its own narrative principal” (HELPER, 2011, p. xxii).

⁷³ “Given the significant attempts in recent years to grasp the essential features of Weimar and Nazi culture and the crucial links between these two phases of German history, it is remarkable that very little attention has been paid to fairy tales. I use the word remarkable for good reasons. Unlike any country in the Western world, with the possible exception of Great Britain, Germany has incorporated folktales and fairy tales in its literary socialization process so that they play a most formative role in cultivating aesthetic taste and value systems. In fact, it is generally impossible to think about folktales and fairy tales without first thinking about the Grimms and Germany. Though it is not wise to attribute too much influence to any one cultural product in the formation of national customs and consciousness, there is no doubt that folktales and fairy tales participated heavily in the creation of beliefs and norms and symbolically reflected changes in the social orders of Germany. As we know, fairy tales in particular were used consciously and unconsciously during the rise of the bourgeoisie to indicate socially acceptable roles for children and to provide them with culture, the German version of *civilité*” (ZIPES, 2006, p. 137).

torna sinônimo de antissemitismo. Nesses textos, ser iluminado é ser antissemita” (HELPER, 2009, p. 32, tradução livre)⁷⁴.

A análise cautelosa do contexto histórico relacionado ao Romantismo é de extrema importância, porquanto o movimento político e social que resultou no nazismo do século XX se apropriou de boa parte da produção literária da era romântica alemã. A busca de uma identidade nacional é comum em Estados recém-formados independentemente da época de sua ocorrência. Enquanto a maioria dos países europeus já estavam unificados desde o Período Medieval, tais como Inglaterra, França e Portugal, a Alemanha e a Itália só conseguiram organizar seus territórios como Estado unificado no século XIX. “O processo de unificação alemã foi liderado pelo primeiro-ministro prussiano Otto von Bismarck, que concretizou a formação da Alemanha depois de três guerras no final do XIX” (SILVA, 2017, s/p). Até o século XVIII, a Alemanha era um conglomerado de aproximadamente 200 territórios, cada qual com seu governo, moeda, dialeto, ortografia, sistema de impostos, etc. As relações econômicas entre esses territórios eram muito difíceis. Após a derrota de Napoleão, um forte sentimento nacionalista foi cultivado na população alemã, especialmente entre os jovens que lutaram na guerra contra os franceses em solo alemão, resultando no desejo popular da formação de um Estado único alemão sob um governo norteado por uma Constituição. Os irmãos Grimm se enquadravam nesse grupo de jovens nacionalistas que queriam um país melhor.

Em 18 de novembro de 1837, um grupo de 7 professores universitários da Universidade de Göttingen protestou contra a abolição ou alteração da Constituição do Reino de Hannover por Ernest Augustus e recusou-se a fazer um juramento ao novo rei de Hannover. Os Sete de Göttingen (em alemão ‘Göttinger Sieben’) foram liderados por Friedrich Christoph Dahlmann, e ele próprio foi um dos principais defensores da constituição não adulterada. Os outros seis eram os irmãos germanistas Wilhelm e Jacob Grimm (famosos escritores e contadores de contos de fadas e folclóricos; conhecidos juntos como os irmãos Grimm), o jurista Wilhelm Eduard Albrecht, o historiador Georg Gottfried Gervinus, o físico Wilhelm Eduard Weber e o teólogo e orientalista Heinrich Ewald (SACK, 2018, s/p, tradução livre)⁷⁵.

⁷⁴ “Written against the backdrop of the debate about the ‘Jewish Question’ – the debate about Jews’ legal and civil status in Germany – these tales present a moral exemplar in which Enlightenment becomes synonymous with antisemitism. In these texts to be Enlightened is to be antisemitic” (HELPER, 2009, p. 32).

⁷⁵ “On November 18, 1837, a group of 7 university professors from the University of Göttingen protested against the abolition or alteration of the constitution of the Kingdom of Hanover by Ernest Augustus and refused to swear an oath to the new king of Hanover. The Göttingen Seven (in German ‘Göttinger Sieben’) were led by Friedrich Christoph Dahlmann, who himself was one of the key advocates of the unadulterated constitution. The other six were the Germanist brothers Wilhelm and Jacob Grimm (famed fairy tale and folk tale writers and storytellers; known together as the Brothers Grimm), the jurist Wilhelm Eduard Albrecht, the historian Georg Gottfried Gervinus, the physicist Wilhelm Eduard Weber, and the theologian and orientalist Heinrich” Ewald (SACK, 2018, s/p).

Na Universidade de Göttingen, Jacob e Wilhelm Grimm trabalharam como professores e bibliotecários. Durante esse período, publicaram diversos trabalhos tanto individualmente quanto em dupla, como *Deutsche Mythologie*, obra assinada por Jacob. Eles se juntaram aos intelectuais da região para manifestar contra as atitudes do rei Ernest Augustus. Como resultado de seu posicionamento político contra a autoridade despótica, eles foram demitidos da Universidade. Entretanto, permaneceram leais aos seus ideais e convicções que julgavam ser o melhor para o povo alemão. Os Grimm tinham um forte senso de responsabilidade civil e eram conhecidos por isso. Após a demissão, diversas universidades tentaram contratá-los, como a Universidade de Kassel, a qual escolheram como casa acadêmica.

O personagem do judeu, muitas vezes retratado como o vilão da história, pode ser identificado como um elemento fundamental para essas construções discursivas literárias que buscavam retratar a ideologia antissemita que pairava na Alemanha, assim como outros países da Europa. As obras *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* são uma compilação de narrativas, *Märchen* e lendas, que estavam dispersas entre a população alemã e por essa razão podem ser interpretadas como documentos literários de grande valor histórico acerca do sentimento antissemita que já estava enraizado na população desde a Antiguidade, por diversos fatores, conforme será explicado adiante.

Lembramos que esse fenômeno não aconteceu isoladamente, nos séculos XIX e XX, mas ao longo de toda história da Alemanha e da Europa como um todo. A materialização da ideologia hostil para com a comunidade judaica apenas foi mais acentuada nesse período histórico alemão. Segundo Bockwoldt (2011), o Romantismo na Alemanha foi um dos fatores responsáveis pela disseminação da ideologia antissemita, porque intelectuais que comungavam o mesmo sentimento de hostilidade para com a comunidade judaica se reuniram em organizações como a *Christlich deutsche Tischgesellschaft*, que contava com membros ilustres como os irmãos Grimm e Achim von Arnim.

Bockwoldt (2011) afirma que não há subsídio suficiente para acusar os Grimm de antissemitismo explícito, uma vez que a culpa deles, especialmente de Wilhelm, seria por descuido no processo de formulação de textos problemáticos. Entretanto, é conveniente destacar que os trabalhos de Helfer (2009; 2011); Zipes (1992; 2006), Tatar (1987) e Henschel (2019) apresentam uma perspectiva diferente, afirmando categoricamente que o

antissemitismo latente e explícito os *Märchen* que compõem o legado dos Grimm deve ser estudado mais detalhadamente.

O capítulo a seguir contempla a interpretação antissemita do Evangelho de João e o legado literário dos irmãos Grimm. Identificaremos a intertextualidade no *corpus* literário desta tese partindo do modo como os Grimm revisitaram a teologia apresentada em João sob uma perspectiva antissemita.

CAPÍTULO 3

A INTERPRETAÇÃO ANTISSEMITA DO EVANGELHO DE JOÃO E DOS TEXTOS DOS IRMÃOS GRIMM

3.1 As narrativas folclóricas populares da tradição oral

A literatura é conceituada como uma arte, uma expressão artística singular, com a capacidade de transmissão de conhecimentos, informações, valores e princípios ao leitor. O escritor literário consegue se comunicar intimamente com o seu leitor, por meio de histórias que estabelecem uma relação complexa e são frequentemente estudadas por teóricos e pesquisadores das ciências literárias.

A função humanizadora da literatura é estudada por Antoine Compagnon (1999), que considera essa função como uma das peculiaridades dessa arte que utiliza as palavras e as diferentes formas de linguagem como matéria-prima. “O contexto pertinente para o estudo literário de um texto literário não é o contexto de origem desse texto, mas a sociedade que faz dele um uso literário, separando-o de seu contexto de origem” (COMPAGNON, 1999, p. 45).

Já o conceito de contos de fadas atual, como vimos enfatizando, foi construído a partir do trabalho de compilação e registro de narrativas folclóricas maravilhosas de tradição oral, por autores como Giambattista Basile (1634), Charles Perrault (1697), Hans Christian Andersen (1890), entre outros, mas foi a coletânea de contos populares do folclore alemão dos irmãos Grimm, *Kinder -und Hausmärchen* (1812), que estruturou de forma definitiva o entendimento desse gênero literário. Embora Jacob e Wilhelm Grimm não tenham se referido a seus *Märchen* como “contos de fadas”, a Teoria da Literatura classifica assim essas histórias que foram recolhidas depois de um intenso trabalho de pesquisa cultural.

Os *Märchen* representam um importante elemento cultural, e por esse motivo refletem contextos históricos, costumes sociais, valores, princípios e dogmas religiosos das regiões de onde são provenientes. Essas histórias, originalmente da tradição oral, foram responsáveis por repassar ensinamentos e crenças de geração a geração, demonstrando uma finalidade pedagógica, mas também humanizadora, desse gênero literário.

No final do século XVIII, os irmãos Jacob e Wilhelm Grimm decidiram estudar a cultura alemã com a finalidade de preservar a identidade cultural da Alemanha, que eles julgavam estar ameaçada a partir da ocupação francesa napoleônica, que durou de 1806 (derrota na batalha de Jena) até 1815 (queda definitiva de Napoleão). Os Grimm

consideravam, além disso, que o êxodo do campo para as cidades, o avanço dos níveis de alfabetização e o extenso contato com a cultura francesa nos centros urbanos levariam ao esquecimento da cultura folclórica e à perda desse manancial cultural de origem muito antiga. Para completar, os irmãos consideravam que as narrativas folclóricas de tradição oral tinham valor cultural inestimável, uma vez que estariam permeadas com simbolismos e elementos da verdadeira essência alemã, a qual deveria ser preservada.

Parece que, por dedicação ao pai (a velha tradição alemã), eles foram absorvidos por uma busca para reconstituir a cultura alemã em suas formas orais e escritas para que não desaparecesse da memória do povo alemão. Posto de maneira mais positiva, os Grimm viam a antiga literatura alemã como o repositório de verdades válidas relativas à cultura alemã. Em particular, eles acreditavam que uma compreensão filológica da antiga literatura alemã permitiria aos alemães compreender as conexões entre os costumes, as leis e as crenças do povo alemão e suas origens. Além disso, comparando os motivos e temas dos contos e lendas alemãs com os de outros países, eles esperavam aprender mais sobre as qualidades distintivas da cultura alemã. Tal desejo de reconstituir a velha tradição alemã em sua forma ‘pura’, embora idealista e virtualmente impossível, foi – eu gostaria de enfatizar – baseado no desejo de recuperar chifres ou reinos perdidos e intocados e possivelmente ressuscitar os princípios de sua herança paterna. Simultaneamente, esse reino puro e inocente foi implicitamente considerado melhor do que o reino artificial da classe governante. A busca para descobrir as verdades da velha tradição alemã era inconscientemente difícil de provar o valor da ética pessoal dos Grimm e da cultura burguesa em geral. Seus valores baseavam-se em grande medida na religião calvinista reformada, a fé na qual foram criados (ZIPES, 2002, p. 12, tradução livre)⁷⁶.

Os irmãos Grimm tinham convicções fortes sobre questões políticas que tornariam a Alemanha um país melhor. Por meio de seus trabalhos e pesquisas, conseguiram oferecer contribuições significativas em diversas áreas de conhecimento acadêmico, especialmente, na linguagem e cultura. Eles pesquisaram o passado por meio das narrativas populares folclóricas, mas suas preocupações eram com o futuro da Alemanha.

No tópico a seguir, vamos estudar a perspectiva com que os irmãos Grimm observavam os judeus no meio social alemão de sua época.

⁷⁶ “It would seem that out of a sense of dedication to their father (the old German tradition) they became absorbed by a quest to reconstitute German culture in its oral and written forms so that it would not fade from the memory of the German people. Put more positively, the Grimms saw old German literature as the repository of valid truths concerning German culture. In particular, they believed that a philological understanding of old German literature would enable Germans to grasp the connections between the customs, laws, and beliefs of the German people and their origins. In addition, by comparing the motifs and themes in the German tales and legends with those from other countries, they hoped to learn more about the distinctive qualities of German culture. Such a desire to reconstitute the old German tradition in its ‘pure’ form, though idealistic and virtually impossible, was – I would like to emphasize – based on a desire to regain lost, untamished home or realm and possibly to resurrect the principles of their paternal heritage. Simultaneously, this pure, innocent realm was implicitly upheld as better than the artificial realm of the ruling class. The quest to uncover the truths of the old German tradition was unconsciously a desire to prove the worth of the Grimms’ personal ethics and bourgeois culture in general. Their values were based to a great extent on the Reformed Calvinist religion, the faith in which they were raised” (ZIPES, 2002, p. 12).

3.2. Os irmãos Grimm e os judeus

A religião sempre foi uma questão importante no continente europeu, já que estava sempre conectada ao poder. Destarte, o trabalho de Lutero de tradução e divulgação da *Bíblia* impactou decisivamente a vida não só das pessoas na Europa, mas no mundo todo. Na Alemanha, não era diferente; o país, essencialmente dividido entre a Igreja Católica Romana e a Reforma Protestante, encontrou um ponto de intersecção que uniu duas facções sociais aparentemente irreconciliáveis, a hostilidade mediante os judeus. Textos e trechos bíblicos tirados de seu contexto foram utilizados como fundamentação para a criação de pretextos para legitimar o que alguns chamam de antissemitismo nacionalista, que corresponde à terceira fase do antissemitismo alemão⁷⁷, conforme teorizam León Poliakov (1979), Gerald Messadié (2010) e Pierre Sorlin (1974), por exemplo.

O personagem do malvado judeu figura com destaque em vários contos de fadas e contos populares da tradição romântica alemã. A classificação do judeu neste papel é significativa. Ao contrário de outras figuras nefastas que povoam o mundo dos contos de fadas (trolls, gigantes, ogros, bruxas, fantasmas e semelhantes), o judeu de conto de fadas tem um referente do mundo real, um fato explorado pelos nazistas durante o ‘Terceiro Reich’ quando eles promoveram os contos de fadas dos Grimm como literatura popular. Não pode haver dúvida de que os contos de fadas desempenharam um papel subliminar na formação da consciência antissemita de uma nação. *Kinder- und Hausmärchen* dos irmãos Grimm perdiam apenas para a *Bíblia* nas vendas de livros na Alemanha do início do século 20, e os nazistas sistematicamente capitalizaram a popularidade dos contos para promover sua agenda ariana. Em 1938, o *Journal for Racial Political Pedagogy* proclamava: ‘Nenhuma infância alemã sem contos de fadas; nenhuma educação popular e racial sem eles!’ Além disso, no ‘Terceiro Reich’, os Contos de Grimm foram oficialmente reconhecidos como um ‘livro sagrado’, as escolas foram obrigadas a usar os Contos como um livro didático, e todas as famílias alemãs foram obrigadas a possuir uma cópia. (HELFER, 2009, p. 31, tradução livre)⁷⁸.

⁷⁷ O antissemitismo é tão antigo quanto o próprio judaísmo. Autores como François de Fontette (1989), Gerald Messadié (2010) e León Poliakov (1979) destacam o antissemitismo na Antiguidade presente entre os povos considerados como pagãos (do antigo Egito e do mundo greco-romano, por exemplo); o antissemitismo cristão foi disseminado durante os primeiros séculos da Era Cristã na Igreja Primitiva e perdurado durante a Idade Média; e o antissemitismo nacionalista se estabeleceu na Europa na Era Moderna e perdurou até a primeira metade do século XX, encontrando seu ápice na Alemanha Nazista e na Segunda Guerra Mundial.

⁷⁸ “The character of the evil Jew figures prominently in numerous fairy tales and folktales from the German Romantic tradition. The typecasting of the Jew in this role is significant. Unlike other nefarious figures that populate the fairy tale world (trolls, giants, ogres, witches, phantoms, and the like), the fairy tale Jew has a real-world referent, a fact exploited by the Nazis during the ‘Third Reich’ when they promoted the Grimms’ fairy tales as folk literature. There can be no doubt that fairy tales played a subliminal role in shaping the antisemitic consciousness of a nation. The Grimms’ *Kinder- und Hausmärchen* (Children’s and Household Tales) was second only to the Bible in book sales by the early 20-century Germany, and the Nazis systematically capitalized on the Tales’ popularity to advance their Aryan agenda. In 1938 the *Journal for Racial Political Pedagogy* proclaimed: ‘No German childhood without fairy tales; no folk-specific and racial

O antissemitismo nacionalista prevaleceu em diversas nações europeias durante os séculos XIX e XX, e pavimentou o caminho para a institucionalização do antissemitismo alemão no século XX. Dependendo da localidade, o antissemitismo nacionalista poderia apresentar alguma peculiaridade, mas, basicamente, a estrutura de preconceito e ódio em relação aos judeus buscava se alimentar de crises em diferentes setores, cuja culpa sempre era atribuída aos judeus. O trabalho de Gerald Messadié (2010) destaca a perseguição ferrenha que o povo judeu enfrentou em países como Portugal, Espanha, França e Alemanha.

Com o surgimento das nações modernas, o antissemitismo se tornou essencialmente nacionalista. Os judeus, mesmo quando eram nativos dos países em que viviam, eram sempre estrangeiros e suspeitos. O fato de os judeus terem assumido de forma bastante natural suas responsabilidades, apesar do ostracismo que lhes era infligido, e de terem ocupado posições eminentes nas esferas política, econômica e financeira, os tornava, face à menor crise nacional, traidores em potencial – sempre a serviço de uma mítica ‘conspiração judaica internacional’ imaginada pelos antissemitas (BADINTER, 2020, s/p).

Conforme mencionado anteriormente, o Evangelho de João tinha (talvez ainda tenha) um lugar de destaque nas leituras de pessoas que buscam odiar judeus com a aprovação das Escrituras Sagradas. “Desde o Édito de Milão, do imperador Constantino, que reconheceu o cristianismo como religião oficial no ano de 313, o antissemitismo sempre se alimentou do ódio ao ‘deicídio judeu’, ao povo que matou Jesus Cristo” (BADINTER, 2020, s/p). Essa forma de preconceito religioso se caracteriza como a primeira etapa do antissemitismo na história.

É justamente nesse cenário que os contos populares se entrelaçam fortemente com os dogmas religiosos, materializando doutrinas e ideologias convenientes às classes dominantes, mas que pairavam e eram disseminadas entre as populações mais pobres. Possivelmente, o discurso religioso conseguiria ecoar mais fortemente em um conto ou em uma parábola explicativa do que em filosofias e teorias socioeconômicas.

De acordo com Jan Drees (2019), nas coletâneas de contos e lendas, nos artigos publicados, nas cartas e nos diários de Jacob e Wilhelm Grimm, há uma quantidade considerável de passagens antissemitas que permitem afirmar, categoricamente, que os famosos irmãos alemães não gostavam de judeus. “Os irmãos Grimm eram antissemitas? Sim, escreve o escritor Gerhard Henschel depois de ler atentamente suas cartas e diários – e pede

education without them!’ Moreover, in the ‘Third Reich’ the Grimms’ Tales was officially recognized as a ‘sacred book’, schools were required to use the Tales as a textbook, and all German households were required to own a copy” (HELPER, 2009, p. 31).

mais pesquisas sobre esse tema, que os estudos alemães ainda não ousaram abordar” (DREES, 2019, s/p, tradução livre)⁷⁹.

Segundo o pesquisador Gerhard Henschel (2019), no legado literário dos irmãos Grimm, existem elementos antissemitas perceptíveis e inegáveis, mas, na comunicação pessoal e íntima de Jacob e Wilhelm Grimm, é possível identificar as manifestações mais gritantes de como a presença da comunidade judaica os incomodava. Há inúmeras obras biográficas publicadas sobre os Grimm e praticamente todas ignoram seus posicionamentos antissemitas. Após sua pesquisa nos registros dos Grimm, Henschel (2019) afirma que Wilhelm demonstrou seu controverso ponto de vista de forma mais agressiva que Jacob:

Heinz Rölleke, o merecido decano da pesquisa de contos de fadas, escreveu em um ensaio de 2007 que os irmãos Grimm são às vezes acusados de um antissemitismo ‘invisível, um tanto insensato e muito equivocadamente’. Isso é surpreendente quando se considera que o próprio Rölleke publicou *Wiesbadener Kurtagebuch* de Wilhelm Grimm de 1833, no qual diz: ‘Eu apenas noto que os judeus estão ficando cada vez mais fora de controle, mesas inteiras e lugares estão ocupados com eles. E lá ficam eles sentados com essa impudência que lhes é peculiar, comendo sorvete e colocam-no sobre seus lábios grossos e protuberantes, fazendo a gente perder todo o desejo por sorvete. Judeus batizados também podem ser vistos, mas somente na 5ª ou 6ª geração o alho se torna carne’. Opiniões também nos chegaram de Jacob Grimm que contradizem as palavras de Rölleke. ‘Todas as palavras judaicas, se quisermos usá-las em nossa família linguística cristã, soam ignóbeis e sujas; derivam do coito comum com as pessoas que regateiam, proliferam, amanhecem, racham a carne’, declarou Jacob Grimm em 1815 em uma missiva a Herr Hofrath -r. no periódico *Friedensblätter* (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁸⁰.

As correspondências pessoais dos Grimm aparecem como importantes registros literários e históricos que ajudam a estabelecer uma conjuntura interpretativa da estética dos contos e das lendas coletadas e publicadas pelos irmãos pesquisadores. Henschel (2019) destaca outro trecho, de uma carta de Wilhelm para Jacob, que corrobora o sentimento antissemita compartilhado pelos irmãos e permite vislumbrar a religiosidade de Wilhelm:

⁷⁹ “Waren die Brüder Grimm Antisemiten? Ja, befindet der Schriftsteller Gerhard Henschel nach gründlicher Lektüre ihrer Briefe und Tagebücher – und fordert weitere Forschungen über dieses Thema, an das die Germanistik sich bislang nicht herangetraut hat” (DREES, 2019, s/p).

⁸⁰ “Heinz Rölleke, der hochverdiente Nestor der Märchenforschung, schrieb 2007 in einem Aufsatz, man sage den Brüdern Grimm »zuweilen unbesehen, einigermaßen töricht und ganz zu Unrecht« Antisemitismus nach. 1 Das ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass Rölleke selbst Wilhelm Grimms Wiesbadener Kurtagebuch von 1833 herausgegeben hat, in dem es heißt: »Ich bemerke nur daß die Juden immer mehr überhand nehmen, ganze Tische u. Plätze sind damit angefüllt, da sitzen sie mit der ihnen eigenen Unverschämtheit, fressen Eis u. legen es auf ihre dicken u. wulstigen Lippen, daß einem alle Lust nach Eis vergeht. Getaufte Juden sind auch zu sehen, aber erst in der 5ten oder 6ten Generation wird der Knoblauch zu Fleisch.« Auch von Jacob Grimm sind Stellungnahmen überliefert, die im Widerspruch zu Röllekes Worten stehen. »Alle Judenwörter, wenn wir sie in unserm christlichen Sprachhaushalt brauchen wollen, klingen unedel und schmutzig; sie rühren aus dem gemeinen Umgang mit dem schachernden, wuchernden, trödelnden, fleischschächelnden Volke her«, erklärte Jacob Grimm 1815 in einem Sendschreiben an Herrn Hofrath -r. in dem Periodikum *Friedensblätter*” (HENSCHEL, 2019, s/p).

Em suas cartas, os irmãos não proferiram longas tiradas, mas incluíram comentários venenosos sobre os judeus. Wilhelm Grimm escreveu ao historiador jurídico Paul Wigand em maio de 1811 que ele saía para uma caminhada uma vez por dia, ‘onde em primeiro lugar me sinto muito mais solitário do que na sala e, em segundo lugar, onde sempre vejo muitos judeus, o que também é um trabalho’. Em setembro daquele ano, ele informou a Wigand que havia comido uma ‘galinha velha’ ‘que era dura e de coração duro como um velho judeu mesquinho’. Jacob Grimm, por outro lado, escreveu a Wilhelm em outubro de 1814 de Viena que ele tinha visto ‘vários tipos de pessoas’ na casa de Friedrich Schlegel: ‘Um médico Koreff (de Breslau), que, como todos os judeus batizados, tem algo atrevido e repugnante; os dinamarqueses, o conde Baudißin e outros a esposa de Schlegel, é claro, ainda tem seu rosto de judeu’ (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁸¹.

Conforme explica Henschel (2019), Jacob era mais cauteloso com a maneira que expressava seus pensamentos, os quais estavam em assonância com as agressivas ideias fervorosas de Wilhelm. Anotações e registros encontrados até o momento acerca da “Questão Judaica” entre as comunidades germânicas são raras, mas suficientes para permitir um olhar mais incisivo para a mente de Jacob.

O pouco que Jacob Grimm pensava dos judeus emerge de um artigo em que comentava sobre as negociações territoriais do Congresso de Viena em 27 de dezembro de 1814 no *Rheinisches Merkur*: ‘Que importa à Alemanha que a Prússia tenha um milhão de poloneses a menos, dos quais um terço é de almas judias, um terço de almas francesas’. O tom cortante dos termos ‘almas judias’ e ‘almas francesas’ ainda pode ser sentido hoje (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)⁸².

Os Grimm tinham uma preocupação contínua de que suas narrativas materializassem a essência da identidade cultural alemã. Embora tivessem afirmado diversas vezes que as narrativas refletiam exatamente a tradição oral dos povos germânicos, não é possível que nenhuma narrativa esteja eximida de algum grau de autoria por parte de seus autores. Karin Volobuef (2011) cita algumas palavras dos irmãos Grimm (1961) e destaca que o objetivo principal do trabalho de pesquisa deles era o de conservação do folclore:

⁸¹ “In ihren Briefen holten die Brüder nicht zu langen Tiraden aus, aber sie flochten giftige Nebenbemerkungen über die Juden ein. An den Rechtshistoriker Paul Wigand schrieb Wilhelm Grimm im Mai 1811, dass er einmal täglich spazierengehe, »wo ich mich erstlich noch viel einsamer fühle als in der Stube, und wo ich zweitens immer viel Juden sehe, welches auch eine Arbeit ist«. Im September desselben Jahres teilte er Wigand mit, er habe ein »altes Huhn« gegessen, »das so zäh war und hartherzig wie ein alter geiziger Jude«. Jacob Grimm wiederum schrieb im Oktober 1814 aus Wien an Wilhelm, dass er bei Friedrich Schlegel »mehrerlei Leute« gesehen habe: »Einen Arzt Koreff (aus Breslau), der wie alle getaufte Juden etwas vorlautes widriges hat; den Dänen Graf Baudißin u.a. Schlegels Frau hat natürlich auch ihr jüdisches Gesicht noch«” (HENSCHEL, 2019, s/p).

⁸² “Wie gering Jacob Grimm von den Juden dachte, geht aus einem Artikel hervor, in dem er am 27. Dezember 1814 im *Rheinischen Merkur* die Territorialverhandlungen des Wiener Kongresses kommentierte: »Was liegt Teutschland daran, daß Preußen eine Million Pohlen weniger hat, worunter ein Drittheil Judenseelen, ein Drittheil Franzosenseelen stecken.« Der schneidende Ton der Begriffe »Judenseelen« und »Franzosenseelen« ist heute noch spürbar” (HENSCHEL, 2019, s/p).

É indubitável que o pendor da poesia é a evolução poética, sem a qual a tradição seria coisa morta e estéril. Por este motivo, em cada região, as histórias são contadas diversamente, conservadas as características que lhe são peculiares. Há, todavia, diferença entre esta modificação semi-inconsciente, uma como que tranquila continuidade semelhante à das plantas e das flores que desabrocham regadas pela fonte perene da vida, e a interpolação de pormenores intencionais, em que as ligações se fazem arbitrariamente, e, embora bem concatenadas, indicam alteração. Isto não podemos admitir. [...] Se para nós valem as tradições; noutras palavras, se para nós as tradições são o repositório de culturas de outros tempos, compreenderemos, claramente então, que esse valor intrínseco à própria tradição se perde com aquelas transformações (GRIMM; GRIMM, 1961, p. 11 apud VOLOBUEF, 2011, p. 13).

Diante do exposto, percebemos que a religião cristã era considerada pelos irmãos Grimm como um elemento de suma importância na composição de seus contos de tradição oral, os quais foram recolhidos e cuidadosamente reformulados por Wilhelm, que era o principal responsável pela revisão e edição final dos textos.

Quando se fala em composição dos Märchen de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, é importante ressaltar que nenhum dos irmãos Grimm assinou a autoria original dos contos e das lendas. Conforme já foi amplamente estudado por pesquisadores como Jack Zipes (2002), Maria Tatar (1987), Karin Volobuef (2011), D. L. Ashliman (1987), entre outros, o ponto da autoria dentro da literatura dos Grimm é altamente questionável, apesar de Wilhelm Grimm ter afirmado, em diversos momentos, que as narrativas foram registradas de maneira fiel ao folclore germânico.

Zipes (2002) chama a atenção para tamanha relevância do trabalho dos Grimm para a literatura de um modo geral, mas com ênfase no campo das lendas e dos contos. Wilhelm e Jacob Grimm se dedicaram inteiramente ao Maravilhoso, ao ponto de que “lendas” sobre os irmãos alemães também foram incorporadas ao seu legado literário, conforme suas compilações de histórias fantásticas foram sendo publicadas ao redor do mundo. Alguns estudiosos acreditam que a lenda mais conhecida seja a de que os irmãos Grimm teriam percorrido toda a Alemanha em busca dos contos populares.

Contrariando a crença popular, os Grimm não coletaram seus contos por meio de visitas aos camponeses no interior do país e registrando as histórias que eles ouviram. Seu método básico era convidar os contadores de histórias para sua casa para contar os contos, os quais os Grimm anotavam imediatamente ou após algumas audições. A maioria das pessoas que contavam essas histórias durante esse período eram mulheres educadas de classe média ou aristocratas (ZIPES, 2002, p. 28, tradução livre)⁸³.

⁸³ “Contrary to popular belief, the Grimms did not collect their tales by visiting peasants in the countryside and writing down the tales that they heard. Their primary method was to invite storytellers to their home and then

A maioria das histórias que os irmãos Grimm registraram foram fornecidas por pessoas da região de Hessa, na Alemanha. Boa parte dessas pessoas era de famílias tradicionais alemãs, por exemplo, das famílias que viviam na cidade de Kassel, como os Wild (Dortchen, Gretchen, Lisette, Marie Elisabeth e Dorothea) e os Hassenpflug (Amalie, Jeanette e Marie). Segundo Zipes (2002), os Grimm mantinham reuniões semanais com os seus contadores de histórias, dentre os quais havia membros de famílias aristocráticas, mas principalmente pessoas da classe burguesa, além de babás, empregadas e trabalhadores domésticos. Zipes (2002) identifica outras fontes, como universitários da Universidade de Halle, a exemplo de Werner von Haxthausen, que pesquisava canções folclóricas alemãs. A família tradicional von Haxthausen também forneceu diversas narrativas aos Grimm, por meio de seus jovens estudantes que frequentavam a propriedade, sendo eles: Ludowine, Marianne e August von Haxthausen e Jenny e Annette von Droste-Hülshoff.

Dorothea Viehmann, a esposa de um alfaiate dos arredores de Zwehrn que costumava vender frutas em Kassel, visitou os Grimm e lhes contou uma quantidade significativa de contos; e Johann Friedrich Krause, (policia ou sentinela) um velho soldado aposentado que deu aos irmãos alguns contos em troca de algumas de suas roupas velhas. Muitos dos contos que foram registrados pelos Irmãos Grimm eram de origem francesa, porque os informantes eram familiarizados tanto com a tradição oral quanto com a tradição literária de contar histórias e combinavam os motivos de ambas as fontes em suas versões. Além dos contos desses contadores de histórias e outros que vieram posteriormente, retiraram os contos diretamente de livros, diários e cartas e os editaram de acordo com seus gostos, preferências e familiaridade com essas versões (ZIPES, 2002, p. 29, tradução livre)⁸⁴.

As histórias coletadas pelos irmãos Grimm foram repassadas oralmente de geração em geração. A religiosidade aparece interligada a essas narrativas, que representam um elemento constituinte da cultura popular europeia de um modo geral. Tradicionalmente, a religião sempre teve um forte peso na vida cotidiana dos países europeus e, na Alemanha, em especial, a situação era um pouco mais acentuada, pois, por um lado, o sentimento antissemita existia

have them tell the tales aloud, which the Grimms either noted down on first hearing or after a couple of hearings. Most of the storytellers during this period were educated young women from the middle class or aristocracy” (ZIPES, 2002, p. 28).

⁸⁴ “Dorothea Viehmann, a tailor’s wife from nearby Zwehrn who used to sell fruit in Kassel, would visit the Grimms and told them a good many significant tales; and Johann Friedrich Krause (Wachtmeister or sentinel), an old retired soldier, gave the brothers tales in exchange for some of their old clothes. Many of the tales that the Grimms recorded were of French origin because the Hassenpflugs were of Huguenot ancestry and spoke French at home. Most of the brothers’ informants were familiar with both the oral tradition and literary tradition of tale-telling and would combine motifs from both sources in their renditions. In addition to the tales of these storytellers and others who came later, the Grimms took tales directly from books, journals, and letters and edited them according to their taste, preference, and familiarity with different versions” (ZIPES, 2002, p. 29).

paralelamente à religiosidade cristã, conforme o entendimento de Poliakov (1979). Por outro lado, Messadié (2010) pondera que o trabalho de Poliakov permite uma interpretação na qual se compreende que apenas o antissemitismo cristão foi o fator principal para o Holocausto do século XX, e recomenda uma leitura atenta e cuidadosa não só da obra de Poliakov (1979), mas de qualquer estudo acerca de uma questão tão complexa e que envolve o extermínio de, aproximadamente, seis milhões de judeus.

Destarte, como o presente trabalho está focado na maneira como os irmãos Grimm possivelmente estabeleceram diálogos entre suas narrativas e o Evangelho de João (texto bíblico historicamente manuseado para fundamentar ideias antissemitas), é importante mencionar que os valores, os dogmas e os princípios morais e religiosos dos Grimm eram norteados pela fé cristã, interpretada por uma perspectiva cristã protestante calvinista, de acordo com as explicações tecidas por Zipes (2002). Segundo esse autor, Wilhelm Grimm lapidou as narrativas que ouviu de seus contadores de histórias de forma cuidadosa, para evidenciar a fé cristã tão latente no povo alemão, desde as famílias ricas da chamada alta sociedade alemã até aos mais pobres trabalhadores camponeses.

Os elementos espirituais materializados nos Märchen de *Kinder- und Hausmärchen* foram profundamente analisados pelo pesquisador Murphy (2000), que afirma que os irmãos Grimm reformularam suas narrativas folclóricas de tradição oral a partir de suas próprias crenças religiosas e filosóficas. Essas histórias que estavam presentes no imaginário popular serviram, durante séculos, como uma das principais ferramentas de transmissão de conhecimentos e ensinamentos entre as diferentes gerações. Ao contrário da coletânea francesa de Charles Perrault, em que ao final de cada conto aparecia uma moral expressa, no trabalho dos irmãos alemães o processo de construção da moralidade dos contos é implícito e construído ao longo de todo texto, sempre prevalecendo o bem contra o mal e os personagens considerados como vilões sendo exemplarmente punidos; na maioria das vezes, o castigo é uma morte cruel, precedida por um momento de humilhação. Murphy (2000) cita o prefácio assinado por Wilhelm Grimm (1993) para fundamentar a afirmação da utilização da *Bíblia* como hipotexto para os contos de *Kinder- und Hausmärchen*. Ademais, os Grimm acreditavam que as comunidades mais pobres eram constantemente ignoradas pelas pessoas mais ricas e as histórias poderiam tanto confortar as pessoas tristes que enfrentavam a miséria como alertar aos mais ricos sobre sua negligência.

Conforme já mencionado, Wilhelm Grimm foi o principal responsável pela revisão e editoração dos contos por quatro décadas, cuja maneira de fazê-las já foi amplamente discutida por diversos teóricos da literatura, tais como Jack Zipes (2002), Maria Tatar (1987), Karin Volobuef (2011), D. L. Ashliman (1987), Heide Anne Heiner (2010), dentre outros. Os irmãos Grimm acreditavam que a pureza do espírito alemão e seus elementos estruturais, como valores cristãos, alusões ao paganismo dos povos germânicos e certas figuras de linguagem, estavam impressos nas páginas das coletâneas de contos e de lendas. Nenhuma simbologia dos fluxos culturais inerentes à determinada narrativa deveria se perder no processo de transposição da tradição oral para o papel. “Wilhelm era um compilador detalhista, ele acreditava que vestígios da fé religiosa dos ancestrais alemães estavam sobrevivendo às margens da cultura na poética dos contos populares” (MURPHY, 2000, p. 3, tradução livre)⁸⁵.

Wilhelm Grimm tinha uma profunda compreensão acerca de estética literária, fator que permitiu que os contos fossem eximamente formulados e reformulados, consoante às narrativas de tradição oral antigas que eram repassadas pela população, de geração em geração, e que estavam permeadas de dogmas das crenças greco-romana clássica, nórdico-germânica e judaico-cristã. O sentimento antissemita nacionalista que pairava na Alemanha no século XIX dos irmãos Grimm não repreendia o judaísmo praticado durante os tempos bíblicos, pois as pessoas antissemitas acreditavam que essa doutrina antiga da lei de Moisés já havia cumprido seu papel e seria legítima nos antigos tempos bíblicos. Desse modo, é possível perceber várias referências às passagens do Antigo Testamento nos contos e nas lendas, mas sempre legitimando o cumprimento das profecias messiânicas na pessoa de Jesus, conforme será abordado posteriormente na análise dos contos e das lendas neste estudo.

Seu estilo pessoal da espiritualidade Joanina com sua ênfase no amor como uma forma divina e vívida de fé o possibilitou deter uma reverência serena com atenção especial para as religiões pagãs pré-cristãs nos moldes germânicos e gregos, especialmente na medida em que elas também relatavam a preferência ao amor, à tragédia e à natureza violenta resultante de sua profanação. Para fazer justiça à maneira de Wilhelm Grimm recontar os contos, não é o bastante tratá-los como narrativas que ignoram o sentimento espiritual do passado e integrar somente os valores morais da classe média do século XIX, como algumas correntes teóricas parecem fazer (MURPHY, 2000, p. 3, tradução livre)⁸⁶.

⁸⁵ “Wilhelm was a gleaner, he believed, of remnants of ancestral Germanic religious faith surviving on the margins of culture in popular poetic tales” (MURPHY, 2000, p. 3).

⁸⁶ “His personal style of Johannine spirituality with its emphasis on love as the divine and life-giving form of faith, enabled him to have a serene reverence for pre-Christian, pagan religious awareness in Germanic and Greek forms, especially insofar as they too spoke of the primacy of love and the tragic and violent nature of its

Percorrendo a análise de Murphy (2000), é possível identificar uma interligação entre o começo e o fim do prefácio das sete edições de *Kinder- und Hausmärchen*. Essa relação de interdependência entre as histórias e os simbolismos recorrentes também são recursos de estética literária amplamente utilizados nos textos joaninos. Segundo Murphy (2000), os irmãos Grimm liberam uma espécie de benção para os seus leitores, o que se caracteriza como outro ponto em comum com o Apóstolo João, que também inicia e finaliza seus textos com bênçãos aos leitores de seus textos.

A espiritualidade cristã de Wilhelm Grimm está materializada nas páginas dos Märchen de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* e exemplifica bem a religiosidade da população alemã, em geral, do século XIX. O acervo pessoal de Wilhelm Grimm, que está na Universidade de Humboldt, em Berlin, foi acessado por Murphy (2000), que estudou os textos publicados e manuscritos, além da *Bíblia* de Grimm, com suas anotações e marcações. “A importância da descoberta destas passagens que possibilitam um olhar mais próximo na espiritualidade cristã do poeta da versão final dos contos de Grimm é simplesmente sem comparações” (MURPHY, 2000, p. 38, tradução livre)⁸⁷.

É importante destacar que o cristianismo é uma doutrina religiosa que pode ser abordada por diferentes perspectivas interpretativas. Em relação ao cristianismo protestante, há uma divergência dogmática prevalente entre duas correntes, o calvinismo⁸⁸ e o arminianismo⁸⁹. A primeira doutrina foi formulada por João Calvino, e a segunda recebeu o nome de Jacobus Arminius. “De forma resumida, podemos dizer que calvinismo e arminianismo são duas doutrinas da salvação, ou seja, são linhas de pensamento que ajudam cristãos a entender o processo de como o homem é salvo por Cristo” (DOXABOX, 2020, s/p).

violation. To do justice to Wilhelm Grimm’s retelling of the tales it is not enough to treat them as narratives that ignore the spiritual feelings of the past and integrate only the middle-class morals of the nineteenth century as some scholars seem to maintain” (MURPHY, 2000, p. 3).

⁸⁷ “The importance of the discovery of these passages for an insight into the Christian spirituality of the poet of the final version of the Grimms’ fairy tales is simply unparalleled” (MURPHY, 2000, p. 38).

⁸⁸ “Calvinismo: Esse é o nome do sistema de pensamento teológico que encontrou sua expressão máxima no grande reformador suíço João Calvino (1509-64). O calvinismo também foi chamado de doutrina da Reforma. Sua maior ênfase está na predestinação e na soberania de Deus. Não devemos esquecer que esse sistema, além de suas particularidades, defende aquelas doutrinas comuns a toda a história do cristianismo como a veracidade das Escrituras, da Trindade e da Divindade de Cristo, seus milagres sobrenaturais, a ressurreição de seu corpo etc. Sem essas doutrinas básicas e fundamentais, uma doutrina não pode ser adequadamente chamada de Calvinista ou Reformada” (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 1369).

⁸⁹ “O Arminianismo é um sistema de crença que tenta explicar a relação entre a soberania de Deus e o livre-arbítrio da humanidade, especialmente em relação à salvação. O Arminianismo recebe esse nome devido a Jacó Armínio (1560-1609), um teólogo holandês. Enquanto o Calvinismo enfatiza a soberania de Deus, o Arminianismo enfatiza a responsabilidade do homem” (GOT QUESTION MINISTRIES, 2020, s/p).

Os irmãos Grimm professavam uma fé protestante calvinista, assim como boa parte da Alemanha do século XIX. Basicamente, a interpretação teológica calvinista prega a depravação total do ser humano diante da pureza sagrada de Deus, fato esse que torna qualquer pessoa incapaz de se aproximar do Criador sem que haja graça e misericórdia por sua parte, a partir de uma eleição incondicional à sua vontade soberana, e nada é por mérito da pessoa. Misericórdia para os eleitos e juízo para os não eleitos. Em outras palavras, Deus, como um ser eterno, soberano, onipotente, onipresente e onisciente já predeterminou as pessoas que serão salvas e as que serão condenadas.

A perspectiva interpretativa do cristianismo protestante calvinista está presente nos contos e nas lendas dos irmãos Grimm. Em histórias como “A Bela Adormecida”, por exemplo, é possível ver como a muralha de espinhos que rodeava o castelo da princesa amaldiçoada cedeu, milagrosamente, sem nenhuma explicação ou justificativa, para o príncipe de coração bondoso. O príncipe de “Rapunzel” a encontrou cego, vagando por um deserto. Ou ainda, o jovem príncipe de coração nobre que venceu todas as adversidades e a inveja dos irmãos para curar o pai e salvar outros reinos, como acontece em “A Água da Vida”. A oportunidade de Maria (Gretel) de lançar a bruxa canibal dentro de um forno e tomar posse de objetos de valor para ajudar a família pobre. Olhando por essa perspectiva, é possível que a mesma motivação que Wilhelm Grimm teve para recompensar seus príncipes encantados, ele tenha julgado conveniente para castigar severamente os personagens judeus de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*. Diante do exposto, é possível chegar a um questionamento: Segundo os irmãos Grimm, seria a vontade de Deus que os judeus padecessem? É provável que a resposta seja sim, conforme será analisado nos contos e nas lendas mais adiante neste estudo. Além disso, há a possibilidade de compararmos cartas e declarações pessoais, nas quais eles relatam suas reservas em relação à comunidade judaica.

As doutrinas calvinistas reformadas tinham grande influência no devocional diário de Wilhelm Grimm, conforme observa Murphy (2000). Algumas passagens bíblicas que já eram amplamente utilizadas por teólogos reformadores calvinistas e já notórias entre a população não apresentavam marcações ou observações. Nesse sentido, versículos sobre predestinação e fatalismo não estavam destacados na *Bíblia* de estudos de Wilhelm, possivelmente por não representarem um ponto questionável ou que necessitaria de um estudo mais aprofundado. As epístolas paulinas que inspiraram decisivamente a organização eclesiástica cristã, de um modo

geral, não estão referenciadas. O livro de Apocalipse, de autoria atribuída ao Apóstolo João, é o texto menos destacado na Literatura Joanina.

As anotações e marcações de Wilhelm Grimm em sua *Bíblia* foram tabuladas, estudadas e publicadas no trabalho de Murphy (2000), o qual observa que há setenta e uma passagens bíblicas destacadas e que vinte e uma dessas representam a maioria, localizadas no Evangelho de João. É visível sua predileção pelos escritos joaninos acerca dos ensinamentos de Jesus, em especial, as questões referentes às definições de Deus, bem como as simbologias, alegorias e ilustrações das quais o texto literário do Quarto Evangelho faz uso para expressar suas mensagens. Outros pontos que Murphy (2000) ressalta são: a preferência por temas sobre a Trindade; a numerologia bíblica (especialmente relacionada aos números 3, 7 e 12); o amor; a ressurreição de Cristo e os milagres relacionados à volta à vida; o Espírito Santo como a Terceira Pessoa da Identidade de Deus (na Literatura Joanina é onde mais é revelado sobre esse ponto em todo Novo Testamento); a providência divina; a confiança em Deus nos momentos difíceis; a vida eterna; a fidelidade e a lealdade; a caridade e o amor ao próximo; e a forma que João interpela outras crenças religiosas.

As passagens referentes ao Espírito Santo estão sublinhadas por Wilhelm. O significado da preocupação com o Espírito divino que habita nos seres criados torna possível sugerir que Wilhelm teria uma afinidade entre o Cristianismo e o animismo, uma crença antiga na qual todas as criaturas possuem uma alma, uma alma ou princípio da vida, que os faz viver, seres conscientes e parte do Espírito universal (MURPHY, 2000, p. 39, tradução livre)⁹⁰.

A predileção de Wilhelm Grimm pelos textos do Apóstolo João, ao ponto de ser apontado como sua principal influência literária, pode estar ligada a diversos fatores, além de uma simples preferência pessoal. Conforme já mencionado, o texto joanino lida com os judeus de maneira peculiar, fato esse que permitiu que acusações antissemitas fossem fundamentadas em inúmeras passagens bíblicas ali registradas. A tradição religiosa cristã protestante da Alemanha (especialmente por causa de Martinho Lutero) já estava estruturalmente direcionada para o Quarto Evangelho, para sermões e ensinamentos que fomentassem o sentimento antissemita. Conforme explica Raymond E. Brown (1966), nos primeiros séculos do cristianismo, a Igreja Primitiva foi arduamente perseguida pelo Império

⁹⁰ “Passages connected with the Holy Spirit are the ones most frequently underlined by Wilhelm. The significance of the preoccupation with the indwelling of the divine Spirit in created beings makes it possible to suggest that Wilhelm felt an affinity between Christianity and animism, the ancient belief that all creatures have an anima, a soul or life principle, that makes them living, conscious beings and part of the universal Spirit” (MURPHY, 2000, p. 39).

Romano, e muitos cristãos foram torturados e assassinados por meio de violentas execuções, tornando essas vítimas verdadeiros mártires que morreram defendendo sua fé. O Apóstolo João é popularmente conhecido como o “Apóstolo do Amor”, principalmente, por apresentar e definir Deus como amor⁹¹. João foi severamente perseguido pelo Império Romano e preso.

Popularmente, existiu a crença de que o Apóstolo João fosse imortal, diante das inúmeras tentativas frustradas do Império Romano para tirar sua vida. De fato, o Apóstolo foi preso na Ilha de Patmos, onde passou seus últimos anos, até ter a visão da revelação divina registrada no livro de Apocalipse. A imortalidade de João faz parte da cultura popular cristã e alguns dos relatos foram registrados na obra literária *The Immortal*, de Dewey, de 1998.

Outro interessante registro literário digno de nota é feito pelo pastor Lúcio Barreto Júnior (2012), a respeito de um dos meios empregados para matar o Apóstolo João que não surtiram efeito e serviram para fortalecer o mito de sua imortalidade. É o livro de Atos que relata a perseguição dos apóstolos pelas autoridades judaicas em Jerusalém e pelo Império Romano. As informações a respeito da imortalidade de João são de fontes extrabíblicas e de teólogos e historiadores.

Por ordem do imperador, João foi retirado dali e enviado para a rochosa ilha de Patmos, onde ficou exilado por dois anos e escreveu o Apocalipse. Depois, retornou a Éfeso, onde antes pastoreava uma igreja. Ali sofreu perseguição e foi forçado a tomar veneno, mas nada de mal lhe aconteceu. Em Éfeso, João liderou as igrejas da Ásia, escreveu o Evangelho que leva seu nome e também suas três epístolas. Por fim, morreu em paz com aproximadamente 101 anos de idade (BARRETO JÚNIOR, 2012, p. 30).

Percorrendo os registros do Novo Testamento, percebemos que, dos doze apóstolos escolhidos por Jesus, três deles eram os seus amigos mais próximos, quais sejam: seu irmão de sangue, Tiago; Pedro e João. É possível que o Apóstolo João tenha estabelecido os melhores laços de amizade com Jesus em razão de suas atitudes descritas ao longo das narrativas bíblicas. Durante a prisão, a inquisição e a execução de Jesus, João foi o único dos apóstolos que não fugiu para salvar sua vida, ao contrário, permaneceu ao lado de Jesus, consolando Maria, a mãe do Cristo, e Maria Madalena. Segundo a tradição cristã, João foi o último apóstolo (e testemunha ocular de Jesus) a falecer. O apóstolo que não tentou se salvar foi o que teve a vida mais longa e não sofreu uma morte trágica, apesar de inúmeras tentativas de assassinato pelas quais passou. Grande parte das informações biográficas a respeito do Apóstolo João são de fontes externas, que não constam na *Bíblia*, como cartas, testemunhos e

⁹¹ “Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor” (1 João 4:8).

outros documentos históricos que possibilitam uma conjuntura com as Sagradas Escrituras. “João, o autor do Apocalipse, também sofreu vítima de perseguição. Provavelmente, próximo do final do governo de Domiciano (81-96 d.C.), tenha sido desterrado para a ‘ilha chamada de Patmos’ (1.9), onde escreveu o seu livro entre os anos 93 e 95” (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1465).

O texto literário joanino é um dos mais peculiares de toda a *Bíblia Hebraica*. “Quanto mais o leitor conhecer as técnicas de João, melhor entenderá a mensagem que ele quis transmitir” (ZUGG, 2011, p. 5, tradução livre)⁹². Conforme já mencionado, o objetivo principal desse texto é relatar eventos específicos do calendário judaico e certas nuances do ministério de Jesus, para comprovar, de maneira definitiva, que Jesus de Nazaré é o Cristo, ou seja, o prometido Messias das profecias.

Muitos desses sinais, como transformar água em vinho, curas, e alimentar as multidões, são miraculosos, e principalmente, cada ação ensina o leitor acerca de uma verdade espiritual mais profunda [...] Sinais são veículos através dos quais a história de Jesus, Suas obras, Sua glória e Sua missão são autenticadas para os homens (ZUGG, 2011, p. 12, tradução livre)⁹³.

A mensagem messiânica é destacada por João por meio de recursos literários que utilizam profunda simbologia, revisitando a tradição judaica, como numerologia bíblica, sinais em geral, datas, eventos e festividades religiosas, linguagem literária poética altamente rica, polissemia e uso frequente de paradoxos. Apesar de transmitir mensagens profundas, a Literatura Joanina não faz uso de palavras e estruturas gramaticais complexas, como o Evangelho de Lucas, por exemplo.

Nesse contexto, é conveniente destacar que os três primeiros Evangelhos, Mateus, Marcos e Lucas, são classificados teologicamente como sinóticos, porque registram a vida de Jesus de maneira cronológica, apesar de cada um ter uma ênfase teológica distinta.

A versão de João da vida de Jesus pode ser classificada como uma combinação de história, literatura e teologia; entretanto, nós consideraremos João sob tais direcionamentos. O Evangelho de João está enraizado em história; sua fundação é seu próprio testemunho ocular. João lapida o material. Através de várias técnicas literárias, ele dá ênfase a temas específicos em razão de conduzir seus principais pontos teológicos. Através de técnicas literárias e de seleção, João é capaz de focar o

⁹² “The better the reader understands John’s techniques, the better he or she will understand the message” (ZUGG, 2011, p. 5).

⁹³ “Many of these signs, like changing water into wine, healings, and feeding the multitude, are miraculous; even more importantly the very action teaches the reader a deeper spiritual truth. [...] Signs are the vehicles through which the story of Jesus, His works, His glory, and His mission are authenticated to men” (ZUGG, 2011, p. 12).

leitor em suas questões teológicas primordiais no evangelho (ZUGG, 2011, p. 5, tradução livre)⁹⁴.

Voltando para a produção literária dos irmãos Grimm como um todo, ressaltamos a presença de seus elementos simbólicos religiosos, numerologia bíblica e fatos fantásticos, que caracterizam a ficção maravilhosa. Na coletânea de lendas alemãs *Deutsche Sagen*, por exemplo, a narrativa “O Flautista de Hamelin” (“*Die Kinder zu Hamelin*”) é um perfeito exemplo da maneira que Wilhelm Grimm reformulou a famosa lenda europeia, de acordo com a estética literária característica das histórias dos Grimm e que se assemelha muito à estética da Literatura Joanina, conforme anteriormente mencionado. “O dramaturgo alemão Carl Zuckmayer uma vez afirmou que a história do “Flautista de Hamelin” tem uma posição de destaque dentro das lendas por ter influenciado tanto o folclore como a literatura” (SCUTTS, 1985, s/p, tradução livre)⁹⁵.

A coletânea de contos *Kinder- und Hausmärchen* é a obra mais popular dos irmãos Grimm, tanto na Alemanha quanto internacionalmente, e sua relevância chegou ao ponto de ajudar a formular o conceito de contos de fadas, como explicam André Jolles (1976) e Zipes (2002). O reconhecimento profissional e a aclamação por parte do público e da crítica sempre foram almejados pelos irmãos Grimm, segundo Zipes (2002) explica em seu trabalho acerca do legado literário de Jacob e Wilhelm. Para o pesquisador, a fim de atingir seu objetivo comercial, os Grimm encontraram nos valores e nos dogmas cristãos o instrumento perfeito para materializar pontos essenciais na vida das classes burguesas alemãs que, na época, almejavam uma unidade cândida, cultural e social. “A perspectiva de uma sociedade patriarcal cristã tradicional era perfeitamente justificável através da religiosidade” (ALMEIDA; SILVA, 2016, p. 276).

Segundo Murphy (2000), a característica principal dos heróis e das heroínas dos contos dos irmãos Grimm é a humildade, que deveria ser evidenciada ao longo de todo texto literário, uma vez que a moralidade das histórias, apesar de não ser expressa, é construída durante o desenvolvimento narrativo. Wilhelm Grimm recriou os Märchen com protagonistas revestidos de valores e virtudes inerentes às pessoas boas, consoante os padrões éticos de uma

⁹⁴ “John’s account of the story of Jesus can be classified as a combination of history, literature, and theology; therefore, we will consider John under those headings. John’s Gospel is rooted in history; his foundation is his own eyewitness testimony. John shapes the material. Through various literary techniques, he emphasizes specific themes in order to drive home his main theological points. Through selection and literary techniques, John is able to focus the reader on the main theological points in the gospel” (ZUGG, 2011, p. 5).

⁹⁵ “The German dramatist Carl Zuckmayer once claimed for the story of the Pied Piper of Hamelin a preeminent position among legends that have been influential in both folklore and literature” (SCUTTS, 1985, s/p).

sociedade de tradição religiosa da Alemanha do século XIX. A pobreza extrema também é um ponto importante do legado literário dos Grimm, em especial, uma grande preocupação de Wilhelm.

O cristianismo e o paganismo são essencialmente religiões antagônicas, mas os irmãos Grimm conseguiram trabalhar com ambas as doutrinas, por meio de simbolismos que compartilhavam um ponto em comum. Murphy (2000) explica que era fundamental para Wilhelm Grimm revisitar algum texto bíblico, especialmente os textos do Apóstolo João, para revestir sua arte com valores cristãos. Conforme será analisado mais à frente os irmãos Grimm revisitaram diversas passagens bíblicas em suas histórias, as quais dialogam diretamente com a teologia esboçada no Evangelho de João, além de refletir o estilo literário joanino com histórias relativamente curtas, linguagem simples e direta, mas construção de interpretações profundas e que remetem ao texto bíblico.

As anotações e marcações na *Bíblia* de Wilhelm Grimm mostram a maneira cuidadosa que envolvia o processo de registro das narrativas orais coletadas para serem publicadas, segundo Murphy (2000). A temática da morte aparece em diversas narrativas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, mas a fé cristã dos irmãos Grimm aparece materializada ao lidarem com a vitória milagrosa do bem sobre o mal, culminando com a ressurreição de personagens de contos famosos, como “Branca de Neve” e “A Bela Adormecida”. “A Fé na ressurreição é importante para introdução da sobrevivência de “Chapeuzinho Vermelho” na versão dos Grimm, que se opõe ao seu final mortal que consta na versão francesa de Perrault” (MURPHY, 2000, p. 40, tradução livre)⁹⁶.

Em relação à linguagem dos Märchen dos irmãos Grimm, Murphy (2000) explica que o conhecimento da origem de certas palavras e a observação do contexto da história pode influir na interpretação dos contos e possibilita entender as possíveis mensagens que os Grimm buscavam transmitir com suas narrativas.

No [texto] original grego ‘bom’ é, na verdade, ‘belo’ (‘καλός’). Em outras palavras, a passagem é na verdade: ‘Eu sou o lindo pastor’. Cristo é o lindo pastor nas Escrituras porque ele vem para resgatar as ovelhas perdidas e defendê-las do lobo. A passagem sugere a identidade de Cristo como o caçador que salva Chapeuzinho Vermelho e o lindo príncipe/salvador dos contos clássicos que vem salvar Branca de Neve e a Bela Adormecida do sono da morte. Nos contos de fadas dos Grimm, a beleza é usada frequentemente como uma metáfora para bondade interior, assim

⁹⁶ “Faith in resurrection is important to the introduction of the survival of Red Riding Hood in the Grimm version of the story, in contrast to her terminal death in the French version of Perrault” (MURPHY, 2000, p. 40).

como consta na versão original do idioma desta passagem bíblica. Wilhelm sublinhou essa passagem duas vezes (MURPHY, 2000, p. 40, tradução livre)⁹⁷.

O processo de revisão e reformulação dos contos, como já dito, era realizado por Wilhelm Grimm, para que os Märchen não ecoassem a sátira de Giambattista Basile ou a sagacidade racional de Perrault, segundo Murphy (2000). A grande preocupação dos Grimm era que o amor, em sua forma de expressão divina consoante com a *Bíblia*, estivesse devidamente impresso nas páginas de suas coletâneas, em especial a estética literária joanina. Nas palavras de Murphy (2000, p. 40-41, tradução livre), “um amor que ultrapassa a sepultura de uma mãe por seu filho em apuros, e uma alma com feitio tão adorável que mesmo na morte, atrai o príncipe de muito longe”⁹⁸. É importante destacar, conforme será analisado nos textos literários dos Grimm nos próximos capítulos, que a teologia cristã aparece fortemente refletiva nas narrativas, sobretudo nos contos, mas as histórias dos Grimm que são acusadas de disseminar ideologias antissemitas também apresentam forte diálogo com os escritos do Apóstolo João.

A forma com que está organizado o legado literário dos irmãos Grimm será apresentada a seguir, juntamente à análise de alguns Märchen de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* que exemplificam a maneira como os textos do Apóstolo João e outras passagens bíblicas foram utilizados pelos irmãos Grimm para construir a moralidade de seus contos e, do mesmo modo, examinar as abordagens antissemitas.

⁹⁷ “In the original Greek ‘good’ is actually ‘beautiful’ (‘καλός’). In other words the passage reads in Greek: ‘I am the beautiful shepherd’. Christ is the beautiful shepherd in Scripture because he comes to rescue the lost sheep and to defend against the wolf. The passage suggests the identity of Christ with the hunter who saves Red Riding Hood and beautiful prince/rescuer of the classical tales who comes to save Snow White and Sleeping Beauty from the sleep of death. In the Grimms’ fairy tales beauty is often a metaphor for internal goodness as it is here in the original language of this biblical passage. Wilhelm underlined this passage twice” (MURPHY, 2000, p. 40).

⁹⁸ “a love that reaches from beyond the grave from a mother to her child in trouble, and to a soul made so lovable that even in death it attracts the prince to come from afar” (MURPHY, 2000, p. 40-41).

CAPÍTULO 4

OS CONTOS E AS LENDAS DOS IRMÃOS GRIMM

4.1 *Märchen*, sagas, mitos, lendas e lendas

No final do século XVIII, os irmãos Jacob e Wilhelm Grimm começaram a desenvolver um ambicioso projeto de pesquisa acerca da cultura alemã que os tornaria famosos mundialmente alguns anos depois das publicações de alguns resultados obtidos. Preocupados com as mudanças proporcionadas pelo advento dos tempos modernos, os irmãos Grimm julgaram necessário preservar a cultura popular alemã.

Embora o século XVIII, conhecido como o século das Luzes pelo vigor do espírito filosófico e científico, pareça bastante distante do irracional, é justamente nessa época que o ocultismo reaparece com intensidade. A crença na magia é bastante difundida, tanto entre o povo, quanto nas classes mais cultivadas, de um lado com a procura de filtros mágicos e da vidência das cartomantes, de outro pela proliferação de seitas e confrarias mais ou menos secretas. Durante todo esse período há, então, a coexistência da razão e da sensibilidade, da paixão pela análise intelectual e da curiosidade pelo estranho e pelo sobrenatural (CAMARANI, 2014, p. 17).

Os irmãos pesquisaram a essência da identidade cultural popular alemã que estaria materializada em narrativas orais provenientes da tradição oral. “O entusiasmo suscitado pelo romantismo, paralelamente à exumação do passado indo-europeu das línguas germânicas, esteve também na origem de um importante trabalho de consagração do folclore alemão” (PAVEAU; SARFATI, 2006, p. 13-14). Essas histórias que eram passadas de geração em geração traziam consigo fluxos carregados de crenças religiosas, tradições místicas, valores morais, ensinamentos antigos e costumes folclóricos.

As pessoas de outrora que ouviram e contaram as histórias foram seus tradutores originais. Eles as ouviram, guardaram na lembrança e as moldaram através dos prismas de suas próprias vidas, culturas, do *Zeitgeist*, o espírito de seu tempo. Sabemos que os irmãos Grimm registraram histórias contadas pelas vozes do seu tempo. Sabemos ainda que acrescentaram, excluíram e deram forma a elas ao registrá-las. Na tradição dos poetas e artistas, isso é normal (ESTÉS, 2005, p. 19-20).

A grande abrangência do trabalho dos irmãos Grimm conseguiu alcançar diferentes áreas do conhecimento, tais como literatura, linguística, história, religião, artes e cultura em geral. “Pensem nos contos de fadas como vidros de lanternas mágicas que registram o

Zeitgeist, o espírito do tempo. Alguns folcloristas estudam os contos de fadas, os mitos e as lendas buscando perceber seus alicerces culturais” (ESTÉS, 2005, p. 13).

Os resultados da profunda pesquisa realizada por Jacob e Wilhelm Grimm foram publicados em diferentes formatos, como artigos científicos, enciclopédias, dicionários, ensaios e coletâneas de narrativas populares. A coleção *Irische Elfenmärchen*, de 1826, contava com peças do folclore irlandês, outra área de interesse dos Grimm, já que estava inserida no universo da mitologia dos povos nórdicos. “Nos contos de fadas acham-se gravadas ideias infinitamente sábias que durante séculos se recusaram a se deixar mutilar, desgastar ou matar. As ideias mais persistentes e sábias estão reunidas nas teias de prata a que chamamos contos” (ESTÉS, 2005, p. 11).

O dicionário de língua alemã começou a ser elaborado em 1838, mas foi publicado em 1854, *Deutsches Wörterbuch*, e é considerado como a maior obra em extensão, por contar com trinta e dois volumes e tem grande importância na linguística alemã até os dias atuais. Esse trabalho foi iniciado pelos irmãos Grimm, mas foi finalizado por outros pesquisadores e publicado postumamente.

Em 1838, finalmente, os dois irmãos empreenderam o famoso *Dicionário*, que devia ser um repertório completo da língua alemã, e que foi continuado depois dos iniciadores. A escola de Heidelberg não enriqueceu muito, por conseguinte, o patrimônio literário da Alemanha, mas deu o impulso a pesquisas fecundas que restituíram ao povo seu passado, penhor de futuro; foi ela um dos fatores do nacionalismo nascente (ANGELLOZ, 1956, p. 88-89).

Embora Jacob e Wilhelm Grimm sejam conhecidos mundialmente por seus trabalhos em conjunto, ambos assinam uma rica e vasta produção acadêmica mais focada em seus interesses pessoais. O grande destaque do legado de Wilhelm é *Die Deutsche Heldensage*, em 1829, que versa sobre lendas e heróis alemães, enquanto Jacob encontrou um pouco mais de popularidade em sua carreira solo com *Deutsche Mythologie (Mitologia Teutônica*, em português), de 1832. Jacob Grimm focou sua produção acadêmica individual nos mitos, enquanto Wilhelm demonstrou mais interesse por narrativas populares.

O conceito dos irmãos Grimm para os mitos é o mesmo apresentado por autores como Brugger (1987), que se fundamenta na definição do vocábulo em grego, o qual se refere às narrativas e aos relatos antigos a respeito dos deuses do Olimpo e outros personagens da cultura e do folclore milenar da Grécia. “A mitologia, como ramo da etnologia comparada ou da história das religiões, estuda os mitos: seu conteúdo, origem, influência e trajetória” (BRUGGER, 1987, p. 274). A ideia de mito está direta e intimamente conectada às alegorias

das escolas filosóficas gregas que ofereciam respostas reflexivas, tanto às questões existencialistas do mundo racional tangível quanto do mundo espiritual intangível, onde estavam as ideias, os sentimentos e as divindades mitológicas. Os mitos formulados pelo filósofo Platão são considerados como clássicos exemplos literários desse tipo de literatura. Nas palavras de Brugger (1987, p. 174-175),

O mito é um produto do espírito popular. Não se circunscreve ao passo ou a determinada época, mas constitui uma cosmovisão, ou mundividência, à qual é acessível, em todos os tempos, a humanidade ingênua. Entretanto, mostra a história das religiões que, nas fases primitivas, as representações do Ser Supremo eram isentas de mitos. O mito natural provém da consideração ingênua da natureza; o mito cultural, da reflexão posterior sobre o precedente desenvolvimento da cultura. O mito em si não é religioso, mas pode combinar-se com representações de caráter religioso.

Jacob Grimm teceu considerações a respeito da maneira que o conceito de mito pode se relacionar com outros elementos que integram a cultura e o folclore, como as sagas, os contos, a religião e a filosofia, conforme explica Jolles (1976), cujo trabalho apresenta três importantes tópicos que devem ser observados em relação à formulação de Jacob Grimm para a saga. Inicialmente, a saga está relacionada a uma concepção linguística referente ao ato verbal e à capacidade de comunicação oral por meio da fala. A transmissão de conhecimentos e a realização de declarações informativas e os testemunhos verídicos dizem respeito à segunda ideia, ao passo que a terceira noção seria, segundo o autor:

Em 3. Encontramos: tradição propagada por via oral, relato de um acontecimento ou de um fato. O artigo subdivide-se então em (a) a Saga pode referir-se a um fato ‘quase’ contemporâneo (o advérbio está no dicionário); e o redator (o volume foi preparado no seminário de Moritz Heyne) acrescentou: ‘A Saga está frequentemente ligada à ideia de incerteza, de incredibilidade, até mesmo de calúnia, embora possa ser empregada sem este matiz’. (b) A Saga pode referir-se a um acontecimento passado e, neste caso, significa: relato, narrativa referente ao passado e, mais particularmente, ao passado remoto, tal como se transmitiu de geração em geração. Indo mais longe, lê-se que, (a) no passado, não havia absolutamente nenhuma oposição entre o conceito de Saga e o conceito de História, mas também que (b) ‘o crescente vigor da crítica acarretou uma evolução do conceito de Saga como relato de acontecimentos passados e não corroborados pela História’; e, enfim, que esse conceito ‘evolui em seguida e passa a designar uma narrativa ou uma tradição de História repletas de ingenuidade e transformadas em sua passagem de uma geração a outra, pela faculdade poética da sensibilidade popular, criação livre da imaginação popular que vincula suas composições e acontecimentos aos personagens ou lugares importantes; o uso não conhece distinção rigorosa entre as palavras *Sage* (Saga), *Mythus* (Mito) e *Märchen* (Conto)’ (JOLLES, 1976, p. 61).

A literatura, mesmo quando é essencialmente fantástica, pode refletir elementos verossímeis com as mais diferentes finalidades, por exemplo, a humanização do leitor e a

estimulação de um pensamento crítico analítico do mundo ao seu redor. Os mitos, as sagas e os *Märchen* figuram em um plano de existência que encontra interseção com a história, embora a saga seja colocada de lado pelos historiadores em muitos casos, por não haver meios de retratar a realidade racional de maneira considerável. Jolles (1976) chega a destacar que saga, na maioria das vezes, está revestida de sentidos não-históricos que reduziram seu alcance literário ao longo do tempo. Ao estudar uma saga, um pesquisador pode realizar um recorte histórico da produção de textos literários e ainda consegue delimitar um possível local de origem.

Ao fundamentar esse entendimento, Massaud Moisés (1999) explica que a origem da palavra “saga” está na língua norueguesa arcaica e em relatos antigos de tradição oral do folclore escandinavo e islandês, quase sempre de autoria desconhecida. É importante destacar que os manuscritos antigos foram elaborados em algum tempo remoto e por essa razão torna-se difícil determinar a autoria precisa. Com as narrativas de tradição oral é impossível identificar a gênese dessa autoria. O estudioso também alerta que essas prosas narrativas eram caracteristicamente épicas e datam entre os séculos XII e XIII.

Mesclando fatos verídicos, folclóricos e imaginários, relatavam a história de reis como Heinskringla, de Snorri Sturluson, ou de famílias, como Laxdaela Saga, de autor desconhecido. A voga das sagas começou a declinar no século XIII, em razão de a Islândia haver perdido a sua independência e do crescente influxo da cultura francesa (MOISÉS, 1999, p. 469).

Desde a Antiguidade, os grandes impérios europeus contavam com registros literários para immortalizar seus grandes feitos. Nesse sentido, os irmãos Grimm julgavam importante que as narrativas populares estivessem devidamente preservadas para refletir a essência da identidade alemã, provavelmente porque já vislumbraram o importante papel que a cultura tem em um processo de expansão imperialista sobre outras nações consideradas mais fracas.

No decorrer da história das civilizações sempre existiram narrativas difundidas pela oralidade. Mesmo com o surgimento e advento da imprensa, os contadores de histórias permaneceram anônimos, mas seus relatos se transformaram em textos que se espalharam pelo mundo e alguns conseguiram divulgação, sendo contados por diversas gerações e publicados como obra literária. Na Alemanha, inseridos num contexto de resistência às conquistas napoleônicas, os Irmãos Grimm recolheram, diretamente da memória popular, uma série de textos orais que constituíam antigas narrativas, lendas ou sagas germânicas. Nesse panorama, eles tentavam encontrar as origens da realidade histórica germânica e acabaram encontrando um mundo de fantasia que envolvia o fantástico, o mítico e o lendário em temas comuns da época medieval. Através do trabalho dos Grimm, descobriu-se que a tradição oral era um campo muito vasto a ser explorado, gerando uma literatura que agradava e encantava crianças, jovens e adultos (SILVA, 2008, p. 67).

As narrativas populares da tradição oral alemã ocuparam um local de destaque ao longo do desenvolvimento do trabalho de pesquisa dos Grimm. “Desde tempos imemoriais, alguns contos têm sido usados para fazer proselitismo de certas maneiras de ser, agir, pensar. São contos morais. Em geral as fábulas de Esopo são assim entendidas” (ESTÉS, 2005, p. 14).

Tradicionalmente, as fábulas são altamente populares entre o público infantil, embora o conceito hodierno de infância seja relativamente novo, já que, até pouco tempo, em termos históricos, a criança era considerada como um pequeno adulto. Segundo Colin Heywood (2004, p. 10),

essa fascinação pelos anos da infância é um fenômeno relativamente recente, pelo que se pode deduzir a partir das fontes disponíveis. Não se tem notícia de camponeses ou artesões registrando suas histórias de vida durante a Idade Média, e mesmo os relatos de nobres de nascimento ou dos devotos não costumavam demonstrar muito interesse pelos primeiros anos de vida. Um Santo Agostinho (354-430) ou um abade Guibert de Nogent (c. 1053-1125) podem ter apresentado alguns detalhes de suas experiências de infância, mas são exceções que confirmam a regra. Ottokar Von Steiermark, escrevendo em médio alto-alemão, deixou bem clara sua posição “ao saudar o nascimento de um rei com a seguinte frase: ‘não quero escrever mais a seu respeito agora; ele terá de esperar até crescer’”. De forma semelhante, durante o período moderno na Inglaterra, as crianças estiveram bastante ausentes da literatura, fossem o drama elizabetano ou os grandes romances do século XVIII. A criança era, no máximo, uma figura marginal em um mundo adulto.

As fábulas, por sua vez, são histórias aparentemente simples e curtas, com forte apelo pedagógico e um dos principais instrumentos que os seres humanos utilizaram, desde a Antiguidade, para transmitir conhecimentos. “Pequena composição de forma poética ou prosaica em que se narra um facto alegórico, cuja verdade moral se esconde sob o véu da ficção e na qual de fazem intervir as pessoas, os animais irracionais personificados e até coisas inanimadas” (COELHO, 2009, s/p). Apesar de se assemelhar, consideravelmente, com um conto popular, a fábula é um gênero literário próprio que compõe o complexo conceito da palavra alemã “*Märchen*”.

Assim, para abrigar a diversidade de textos que a cultura ocidental rotula como fábula, propomos uma definição que a contempla em sua essência: fábula é um ato de fala que se realiza por meio de uma narrativa ficcional. Logo, ela constitui um modo poético de construção discursiva, em que o narrar se torna o meio de expressão do dizer. Na fábula, o narrar se torna o meio de expressão do dizer. Na fábula, o narrar está a serviço dos mais variados atos de fala: mostrar, censurar, recomendar, aconselhar, exortar etc. essa característica formal, muito simples, aliás, pode ser uma explicação para a popularidade e a resistência desse gênero através dos tempos. É que a maleabilidade de sua forma lhe permite incorporar novos repertórios de narrativas e ajustar-se à expressão de visões de mundo de diferentes épocas (DEZOTTI, 2018, p. 24).

As narrativas curtas classificadas pela Teoria da Literatura como fábulas podem apresentar semelhanças com os apólogos e as parábolas, conforme teoriza Massaud Moisés (1999, p. 226), já que esses textos apresentam uma “moral, implícita ou explícita, que deve encerrar sua estrutura dramática”. A respeito da diferença entre a fábula e o apólogo⁹⁹, esse mesmo autor explica que os personagens da primeira são animais personificados como seres racionais, enquanto, na segunda, são objetos inanimados figurando como protagonistas da história. Nesse contexto, Moisés (1999) ressalta que as parábolas sempre serão protagonizadas por seres humanos, lembrando que foram amplamente utilizadas por Jesus como recurso pedagógico, para explicar, de maneira simples, questões complexas acerca de Deus e das Escrituras Sagradas.

Parábola: método empregado no discurso por meio do qual as verdades morais ou religiosas se ilustram pela analogia com fatos da vida comum. A comparação pode fazer-se por meio de palavras semelhantes, ou pela idéia contida na parábola. Os limites entre parábola, símile e metáfora não estão bem determinados. Muitas vezes nota-se pequena diferença: o símile e a metáfora são breves, ao passo que a parábola é comparativamente longa. [...] A parábola tem certas vantagens. Uma delas é que este meio de comunicar a verdade faz que ela se fixe na memória mais fortemente do que o pode fazer uma lição didática bem elaborada (DAVIS, 2005, p. 444).

De acordo com Moisés (1999), as parábolas também se aproximam muito das alegorias, que remetem a um passado remoto para buscar explicações plausíveis, ainda que por meio de narrativas fantásticas.

Alegoria: grego *allegoría*, outro discurso. Etimologicamente, a alegoria consiste num discurso que faz entender outro, numa linguagem que oculta outra. Pondo de parte as divergências doutrinárias acerca do conceito preciso que o vocábulo encerra, podemos considerar alegoria toda concretização, por meio de imagens, figuras e pessoas, de idéias, qualidades ou entidades abstratas. O aspecto material funcionaria como disfarce, dissimulação, ou revestimento, do aspecto moral, ideal ou ficcional (MOISÉS, 1999, p. 15).

Nesse contexto, é de todo oportuno destacar a maneira que a Literatura Fantástica engloba o conceito de “*Märchen*”. Essas histórias fantásticas e essencialmente maravilhosas

⁹⁹ De acordo com o *E-Dicionário de Termos Literários*, organizado por Carlos Ceia (2009, s/p), o apólogo é um “Gênero alegórico que consiste numa narrativa que ilustra uma lição de sabedoria, utilizando personagens de índoles diversas, reais ou fantásticas, animadas ou inanimadas. Servem de exemplos clássicos os apólogos de Fedro e Esopo. Confunde-se facilmente com a fábula, embora esta se concentre mais em relações que envolvem coisas e animais, e com a parábola, que se ocupa mais de histórias entre homens e figuras alegóricas com sentido religioso. Hegel considera-a uma forma de parábola: ‘Pode-se considerar o apólogo como uma parábola que não utiliza apenas, e a título de analogia, um caso particular a fim de tornar perceptível uma significação geral de tal modo que ela fica realmente contida no caso particular que, no entanto, só é narrado a título de exemplo especial.’ (Estética, II, 2c, Guimarães Editores, Lisboa, 1993, p. 223)”.

que estavam dispersas no imaginário popular alemão foram devidamente coletadas, organizadas e publicadas pelos irmãos Grimm em coletâneas que foram um sucesso de público e crítica. Os Märchen que foram assinados por Giambattista Basile, na Itália, e Charles Perrault, na França, ambos do século XVII, também podem ser classificados literariamente como “*Märchen*”.

Fundamentando-se no trabalho de Francisca Suárez Coalla (1994), Karin Volobuef (s/d) explica que a literatura fantástica se destaca essencialmente por indagar e desestruturar as ideias, os conhecimentos, as concepções e entendimentos acerca da realidade racional, normal e possível. É justamente neste ponto em que acontece o momento de estranhamento, hesitação e questionamento do leitor.

Conforme as explicações da página acadêmica de Volobuef (s/d), é importante salientar que o Maravilhoso apresenta o sobrenatural de forma inquestionável e que pode ser caracterizado como divino ou não. A manifestação do Maravilhoso aparece harmoniosamente ligada ao universo que está descrito no texto. Destarte, Volobuef (s/d) menciona as palavras de Roger Caillois (1966, p. 11):

O universo do maravilhoso está naturalmente povoado de dragões, de unicórnios e fadas; os milagres e as metamorfoses ali são contínuos; a varinha mágica é de uso corrente; os talismãs, os gênios, os elfos e os animais agradecidos abundam; as madrinhas satisfazem em um segundo os desejos das órfãs merecedoras de ajuda... No fantástico, ao contrário, o sobrenatural aparece como uma ruptura da coerência universal. O prodigioso se mostra, aqui, como uma agressão proibida, ameaçadora, que rompe a estabilidade de um mundo no qual as leis haviam sido consideradas, até então, como rigorosas e imutáveis. É o impossível sobrevivendo em um mundo do qual o impossível está excluído por definição (CAILLOIS, 1966 apud VOLOBUEF, s/d, s/p).

Nesse mesmo entendimento, é muito necessário enfatizar as considerações tecidas por Todorov (1975, p. 60):

Relaciona-se geralmente o gênero maravilhoso ao do conto de fadas; de fato, o conto de fadas não é senão uma das variedades do maravilhoso e os acontecimentos sobrenaturais aí não provocam qualquer surpresa: nem o sono de cem anos, nem o lobo que fala, nem os dons mágicos das fadas (para citar apenas alguns elementos dos contos de Perrault). O que distingue o conto de fadas é uma certa escritura, não o estatuto do sobrenatural.

As palavras de Marisa Martins Gama-Khalil (2013, p. 21), por sua vez, explicam esse ponto de vista do teórico sistematizador dos estudos do fantástico:

Nas narrativas do maravilhoso, na visão de Todorov, os acontecimentos sobrenaturais encontram-se naturalizados no mundo diegético e por isso não

suscitam hesitação nas personagens e nos leitores; logo, essas narrativas, para Todorov, apartam-se do gênero fantástico. Os contos de fadas são um exemplo do gênero maravilhoso, porque neles varas de condão, lobos que falam, botas mágicas são naturais àquele mundo ficcional.

Sabe-se que uma grande quantidade de histórias foi reunida pelos irmãos Grimm ao longo dos anos. Inicialmente, eles optaram por dividir as narrativas em dois grandes grupos literários que, posteriormente, indicariam qual tipo de coletânea a narrativa deveria integrar. Essas histórias eram classificadas literariamente em contos e lendas, de acordo com a forma que Wilhelm Grimm revisava e reformulava o texto literário. Segundo Zipes (2014), um período de quarenta e cinco anos separa a primeira edição, de 1812, da sétima e última publicada em vida pelos Grimm em 1857. Outros autores também abordam o assunto, como Mazzari (2012, p. 11-12), que lembra o seguinte:

a dedicação dos irmãos a esse projeto continua pelos anos e decênios subsequentes, até que em 1857 é publicada a última edição organizada por eles (mais propriamente por Wilhelm Grimm), com 211 das 240 peças que foram recolhidas no total e que iam sendo acrescentadas – por vezes também excluídas – de edição a edição. Quando surge, entretanto, essa edição definitiva, a obra já havia se consagrado plenamente na Alemanha e enveredava por uma carreira internacional não menos extraordinária, a partir de duas antologias traduzidas para o dinamarquês em 1816 e para o holandês em 1820. Presentes em praticamente todos os países do mundo, as narrativas dos irmãos Grimm ocupam hoje o primeiro lugar entre os livros alemães mais traduzidos, na frente do tão difundido Manifesto comunista (1848) de Marx e Engels, e sua importância para a constituição da identidade cultural do alemão permite uma comparação até mesmo com a *Bíblia* de Lutero ou com o *Fausto* de J. W. Goethe.

As lendas alemãs coletadas pelos irmãos Grimm constam na obra *Deutsche Sagen*, que foi publicada em dois volumes, em 1816 e 1818. Essa coletânea é relativamente desconhecida do grande público, mas é nela que está registrado um dos Märchen mais conhecidos do legado dos Grimm, “O Flautista de Hamelin” (“*Der Kinder zu Hameln*”). A história do flautista misterioso que visitou a cidade alemã de Hamelin é constantemente adicionada ao conjunto de contos de *Kinder- und Hausmärchen*, por editoras em todo o mundo, ao longo do tempo. A lenda já foi recontada por diversos escritores, tais como Robert Browning (1888)¹⁰⁰, que a publicou em forma de poema, e é frequentemente adaptada para o cinema, a televisão e o teatro. Há uma quantidade considerável de obras de arte de artistas plásticos seculares e religiosos que também retratam essa famosa lenda alemã.

¹⁰⁰ BROWNING, R. *The Pied Piper of Hamelin*. London and New York: Frederick Warne and Company, 1888. Disponível em: <https://archive.org/stream/piedpiperofhamel100brow2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 08 mar. 2021.

Os contos populares e as lendas existem em uma mesma realidade literária e cultural, com limites tênues que, muitas vezes, podem passar despercebidos. As lendas já existiam desde a Antiguidade, bem antes do advento da escrita, e eram repassadas oralmente, de geração para geração.

As lendas coligidas pelos Irmãos Grimm, de significativa variabilidade de extensão, alcançaram uma ampla recepção, entrando para o imaginário das gerações seguintes e tomando lugar em livros de leitura, em jornais, em calendários de literatura e em outros meios, tornando-se parte de tradições locais, como, por exemplo, a lenda do “Caçador de ratos de Hammeln” ou da “Torre de ratos de Bingen” (UTHER, 2003). Lutz Röhrich em seu livro dedicado ao gênero das lendas, as classificou em distintos tipos: lendas memoráveis, nas quais se encontram histórias narradas em primeira pessoa; lendas sobre os mortos, em que são descritos acontecimentos sobrenaturais relacionados a aparições de fantasmas; lendas demonológicas, nas quais predominam a figura do Diabo, de bruxas e outros seres ditos do mal; lendas regionais, que se relacionam a determinados países ou povos; lendas explicativas, que descrevem alguns costumes antigos como, por exemplo, sacrifícios; lendas antigas, que se referem a hábitos de povos antes da cristianização e, por fim, lendas históricas, que se atêm a episódios históricos, as que expressam algo extraordinário ao relacionar o episódio a um elemento não histórico ou real (MOURA; BOLACIO, 2017, p. 162).

Moisés (1999) explica que, durante a Idade Média, a Igreja Católica Romana fez uso desse estilo literário para biografar seus santos e mártires. O termo lenda se refere a “toda narrativa em que um fato histórico se amplifica e se transforma sob o efeito da imaginação popular. Não raro, a veracidade se perde no correr do tempo, de moldo a subsistir apenas a versão folclórica dos acontecimentos” (MOISÉS, 1999, p. 305). O pesquisador Jolles (1976) faz uso da terminologia *legenda* para se referir à vida dos santos e mártires do cristianismo.

Nessa perspectiva, a diferença essencial entre uma lenda e um conto, de acordo com os irmãos Grimm, é a verossimilhança do texto literário. Os contos se passam em tempos passados distantes e locais inexatos e imprecisos, ao passo que as lendas apresentam datas, locais e acontecimentos que podem ter algum grau de veracidade.

Em relação ao processo de transposição da oralidade para o papel, é importante ressaltar que, embora os irmãos Grimm tenham afirmado inúmeras vezes que a transcrição dos textos literários das coletâneas fossem cópias fidedignas da narrativa original, a Teoria da Literatura não os exime de certo grau de autoria nas histórias. Wilhelm Grimm afirmava que seu trabalho de revisão era imparcial e fiel à cultura alemã, algo que é altamente questionado por importantes pesquisadores literários.

Enquanto ser humano nascido em uma família iletrada de tradições orais, meu modo de abordar um conto é de primeiro grau, frente a frente. Os irmãos Grimm foram observadores de segundo e terceiro graus. Por vezes quem observa os contadores de

histórias e sua cultura permanece um pouco ou muito fora do próprio fenômeno que está procurando entender. Permanece fora porque é visitante – quer seja amigo ou apenas alguém tolerado –, e não um parente que partilha por inteiro, e por gerações, as tragédias e os triunfos do cotidiano da comunidade (ESTÉS, 2005, p. 16).

Segundo Zipes (1999), o gênero literário concebido por teóricos como Ludwig Denecke e Heinz Rölleke, a partir do legado dos irmãos Grimm, chama-se “*Buchmärchen*” (em português, “contos de livro”), pois é um ponto de intersecção entre a tradição oral e a linguagem materializada no texto impresso. Para o autor, outra característica importante do “estilo Grimm” de contos populares é o teor religioso cristão, abordado por uma perspectiva protestante calvinista.

Embora a moralidade dos Grimm não seja expressa, como na obra de Perrault, ela é construída ao longo de toda história por meio de simbolismos e referências. Destarte, é importante mencionar que os irmãos Grimm nunca se referiram às suas narrativas como “contos de fadas” (“*Feenmärchen*”), eles se utilizavam da palavra alemã “*Märchen*” que, no Brasil, é frequentemente traduzida como contos populares, contos folclóricos ou contos maravilhosos. Não há, em língua portuguesa, uma palavra que consiga traduzir com exatidão a amplitude do conceito de “*Märchen*”, em virtude desse vocábulo alemão poder se referir a lendas, provérbios, canções, tradições e costumes populares, entre outros fluxos de manifestação cultural.

Märchen: Termo alemão para conto de fadas. Em muitos casos, a presença de fadas é omitida, mas a expressão acabou por vingar como tradução nas várias línguas. *Märchen* é, desde o século XV, uma forma diminutiva do substantivo, hoje obsoleto, *Mär* ou *Märe*, que, no século XIX, ainda significava ‘mensagem’, ‘novidades’, ‘história pequena’, ‘rumor’. As primeiras coleções alemãs significativas de contos de fadas são recolhidas na obra *Volksmärchen* (1797), mas é no dobrar do século que autores como Brentano (1805) e os irmãos Grimm (1812-1815) vão perpetuar o gênero transformando-o em tradição literária, depois da publicação de *Kinder- und Hausmärchen* (1812). Outros românticos alemães, como Goethe, Novalis ou E. T. A. Hoffmann, haviam já publicado contos alegóricos que entram na subcategoria de *Kunstmärchen*, ou contos ‘artísticos’. Os *Märchen*, muitos de origem escandinava, estão recolhidos na tradição europeia por autores como: Giambattista Basile, Charles Perrault, os irmãos Grimm, e o dinamarquês Hans Christian Andersen. Em Portugal, Adolfo Coelho e Teófilo Braga têm importantes recolhas. No Brasil, Sílvio Romero, Luís da Câmara Cascudo e Monteiro Lobato também se destacaram na recolha de contos de fadas (CEIA, 2009, s/p).

A palavra alemã “*Märchen*” serviu como norteadora para os teóricos e pesquisadores elaborarem o conceito hodierno de contos de fadas. Conforme explica Zipes (2014), os Grimm entendiam “*Feenmärchen*” como uma expressão que se destina a um grupo específico e limitado de contos populares que apresentam seres mágicos e encantados provenientes do

folclore celta. O idioma alemão abarca uma infinidade de vocábulos para determinados tipos de histórias, por isso, as variações de “*Märchen*” podem versar sobre diferentes conteúdos e são originárias de regiões distintas.

Desde o século XVIII que se conheciam, efetivamente, os *Feenmärchen* (Contos de Fadas), os *Zauber-und Geistermärchen* (Contos de Magia e Fantasmagoria), *Märchen und Erzählungen für Kinder- und Nichtkinder* (Contos e Narrativas para Pequenos e Grandes), *Sagen, Märchen und Anekdoten* (Histórias, Contos e Anedotas) (JOLLES, 1976, p. 181).

O conceito hodierno de contos de fadas na Teoria da Literatura foi formulado a partir das peças publicadas em *Kinder- und Hausmärchen*, consoante com o trabalho de escritores de diferentes países e de épocas distintas, tais como Charles Perrault, Giambattista Basile, Hans Christian Andersen, entre outros. O legado literário dos irmãos Grimm é composto por *Märchen*, contos populares de um modo geral, lendas, mitos, parábolas, contos de fadas e até alegorias.

Uma análise dos contos de *Kinder- und Hausmärchen* e lendas consideradas como antissemitas de *Deutsche Sagen* será apresentada a seguir. A perspectiva protestante calvinista dos irmãos Grimm sobre o cristianismo alinhado com a teologia do Evangelho de João será analisada juntamente à genealogia literária das narrativas e seu contexto histórico e social, o que possibilitará entender as conjunturas do sentimento antissemita que permeia o legado literário de Jacob e Wilhelm Grimm.

4.2 “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”)

A análise do conto “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”) apresenta a genealogia deste *Märchen*, que é uma das histórias mais conhecidas de *Kinder -und Hausmärchen* e também já foi recontada por inúmeros escritores e pesquisadores literários. É importante observar e entender a evolução da narrativa ao longo do tempo, para vislumbrar a espiritualidade que revestiu essa história que foi recontada em diversos países em épocas distintas. Destacamos a necessidade de organizar essas fontes dispostas de forma cronológica, para auxiliar as futuras pesquisas desse *Märchen*.

A adaptação em animação feita pelos estúdios Disney, *Sleeping Beauty*, de 1959 foi baseada na versão coletada e publicada pelos irmãos Grimm, mas também apresenta elementos da versão de Charles Perrault e Giambattista Basile, além de outros elementos da

narrativa que são exclusivos e característicos dessa produção da Disney. Em 2014 e 2019, os estúdios Disney revisitaram a animação de 1959 nas versões *Live Action*, *Maleficent* e *Maleficent: Mistress of Evil*, respectivamente. O sucesso das obras cinematográficas ajudou a solidificar a alta popularidade de “A Bela Adormecida” a níveis consideráveis.

De acordo com D. L. Ashliman (2013), “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”) está registrada no sistema de classificação literária Aarne-Thompson-Uther sob o número A410. Nas palavras de Karin Volobuef (2014), que constam em sua respectiva página acadêmica, o tipo narrativo A410 faz parte do grupo de narrativas populares folclóricas “com cônjuge (ou outro parente) sobrenatural ou enfeitado (400-459): contos em que o protagonista se casa com alguém enfeitado ou em que parentes do protagonista são vítimas de encantamento”¹⁰¹.

Segundo Carolina Fernández Rodríguez (1999), Aarne e Thompson (1964) classificam o conto com o índice AT410, em virtude de estar essencialmente dividido em quatro partes: o desejo por um filho, os presentes das fadas, a princesa encantada e o desencantamento. Para Rodríguez (1999), essa indexação e rotulação do conto, apesar de importante, deve ser estudada com cautela, em virtude de refletir apenas uma parte da narrativa da princesa amaldiçoada com o sono profundo. A pesquisadora ainda pondera a possibilidade de Aarne e Thompson (1964) terem trabalhado somente com a versão popularmente canonizada pelos irmãos Grimm, que fornece uma perspectiva patriarcal e parcial da história, transparecendo nitidamente na maneira em que a estrutura do conto foi formulada.

A prosa romântica *Le Roman de Perceforest*, de autoria desconhecida, descreve de forma lírica a origem fictícia da Grã-Bretanha e é apontada como um embrião da literatura arturiana. Segundo Heide Anne Heiner (2010a) e Roussineu (1994), a cópia mais antiga desse texto data de 1528 e, embora não seja essencialmente uma versão de “A Bela Adormecida”,

¹⁰¹ É interessante mencionar que tanto as páginas acadêmicas da pesquisadora brasileira Karin Volobuef quanto a do pesquisador americano Ashliman fornecem explicações sobre o complexo sistema de classificação Aarne-Thompson-Uther. Entretanto, Volobuef menciona a classificação como AT sem referenciar o sobrenome do pesquisador Uther (assim como foi mencionado no trabalho *Paganismo cristão: o processo de construção da moralidade dos contos dos irmãos Grimm* (ALMEIDA, 2017)), como o faz Ashliman. Destaca-se aqui que, em 1910, a classificação proposta pelo finlandês Antii Aarne indexou contos populares folclóricos por meio de unidades temáticas, a partir de um *corpus* limitado de narrativas europeias no qual está incluído as peças de *Kinder- Und Hausmärchen*. O trabalho foi revisto pelo folclorista americano Stith Thompson, que revisou a classificação a partir das teorias da literatura em 1928, com a publicação da obra *Types of Folktales*, e, em 1961, expandiu o *corpus* estudado por Antii Aarne com outras narrativas europeias e indianas, o que gerou a renomeação da classificação Aarne-Thompson. Em 2004, o pesquisador alemão de literatura e folclore Hans-Jörg Uther revisou novamente a classificação Aarne-Thompson propondo uma abordagem mais profunda e expandiu o *corpus* de análise com outros contos populares famosos internacionalmente. Os resultados de suas pesquisas estão publicados na obra *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography by Hans-Jörg Uther*.

assim como outros contos dispersos na tradição oral da Europa, *Le Roman de Perceforest* contém similaridades suficientes para estar relacionada à narrativa publicada pelos irmãos Grimm. Rodríguez (1999) alerta que a ligação entre *Le Roman de Perceforest* e “A Bela Adormecida” ainda é tema de debates entre estudiosos literários.

A pesquisadora ressalta que *Le Roman de Perceforest* é originário de fontes muito antigas, embora suas publicações datem dos primórdios da Era Medieval. Além disso, em seu texto, exemplifica com um mito greco-romano a questão da donzela adormecida que é salva por um herói. Nesse contexto, é importante observar que a predominância da perspectiva patriarcal na materialização dos fluxos culturais vem desde os tempos mitológicos, quando as mulheres eram notórias e notáveis, essencialmente, por suas características físicas, isto é, sendo uma mulher jovem e atraente, seria retratada como uma princesa virtuosa que, em algum momento de sua vida, deveria ser salva por um herói destemido e aventureiro; já as mulheres velhas e esteticamente fora dos padrões de beleza, seriam retratadas como bruxas ou alguém que estaria à margem social e, conseqüentemente, das narrativas populares. Quando uma história contava com duas mulheres bonitas, uma certamente seria colocada contra a outra, seja por questão de inveja ou juventude, ou por cobiçar o rei, o marido de uma delas. Nas palavras de Rodríguez (1999, p. 24),

muito antes de que se escrevessem estas obras medievais as que me acabo de referir, o tema da donzela adormecida e posteriormente reavivada graças à intervenção de um agente masculino aparece já no mito de Deméter e Core, onde se conta como Hades rapta Core e a leva para seu reino nas profundezas; Ulisses, um ‘falso herói’, trata de a resgatar, mas falha na tentativa. Finalmente, a pedido de Deméter, Zeus ordena a Hades a liberação sazonal de Core, que a partir desse momento terá que passar seis meses na terra com sua mãe e outros seis no reino de seu marido¹⁰².

A tradição oral repassou ao longo dos séculos várias narrativas que foram apresentadas como a história mitológica da donzela adormecida. Neste caso, em especial, é possível identificar o costume de mulheres colocadas como inimigas por causa de um forte sentimento de inveja ou pela disputa de um homem.

É no capítulo 3 do terceiro volume dessa coletânea de textos poéticos que consta a história de uma donzela adormecida por consequência de um feitiço maligno, em terras anglo-

¹⁰² “mucho antes de que se escribieran estas obras medievales a las que me acabo de referir, el motivo de la doncella dormida y posteriormente reavivada gracias a la intervención de un agente masculino aparece ya en el mito de Deméter y Core, donde se cuenta cómo Hades rapta a Core llevándola a su reino de las profundidades; Ulises, un “falso héroe”, trata de rescatarla del mismo, pero perece en el intento. finalmente, a instancias de Deméter, Zeus ordena a Hades la liberación estacional de Core, quien a partir de ese momento habrá de pasar seis meses en la tierra junto a su madre y otros seis en el reino de su esposo” (RODRÍGUEZ, 1999, p. 24).

saxãs, em tempos remotos. *Le Roman de Perceforest* narra um episódio interessante a respeito da celebração do nascimento de Zellandine. Entre os convidados ilustres, estavam três deusas da mitologia greco-romana, Luciana, Themis e Vênus. Na ocasião, a deusa Themis ficou extremamente aborrecida com os talheres que estavam colocados à mesa em seu lugar, mais precisamente com uma faca que não estaria afiada o suficiente em comparação àquelas que estariam sendo utilizadas pelas outras deusas. Durante a celebração, a deusa Luciana abençoou a criança com saúde e uma boa reputação entre os homens. Aborrecida, Themis lançou uma maldição sobre a criança recém-nascida e, segundo a qual, a menina jamais poderia entrar em contato com um tecido feito à base de linho, pois cairia em um sono tão profundo quanto a morte e não seria capaz de acordar. Entretanto, a deusa Vênus cobriu a criança com outra sorte de benção, com o objetivo de quebrar a maldição de Themis, encarregando o Cupido de guardar a criança. O tempo passa e a menina, já uma adolescente, cai na maldição de Themis. Um jovem príncipe conta com a ajuda do Cupido e outras divindades para ajudar a despertar a donzela que está adormecida no alto de uma torre. O texto original descreve a câmara com detalhes, inclusive, menciona que a donzela estava “branca como a neve ou um lírio” e seus lábios eram “vermelhos como uma rosa”. O jovem príncipe se aproxima da donzela e faz um longo discurso sobre arrependimento e amor. Nove meses depois, a donzela, ainda adormecida, dá à luz a um menino que, na tentativa de se amamentar, rasga a roupa de linho que estava em contato com a pele da donzela que, finalmente, desperta de seu sono quase mortal.

Conforme explica W. W. Kibler (1994), a história de amor entre Troilus (Troilus) e Zellandine é, sem dúvida, uma das passagens mais interessantes do terceiro livro de *Le Roman de Perceforest*, em razão das semelhanças com “A Bela Adormecida”. A narrativa é totalmente ambientada em um longínquo tempo medieval, com uma família real, cavaleiros, bruxas e maldições que contextualizam a cultura popular de um fictício reino europeu, Zealand. O jovem cavaleiro, Troilus, apaixonou-se pela donzela Zellandine, que é amaldiçoada com um sono profundo após espetar seu dedo em uma roda de fiar.

Os textos de *Le Roman de Perceforest* são originalmente escritos em francês e ainda não contam com uma tradução completa para a língua inglesa. Conforme explica Berthelot (2011), a versão em inglês, assinada por Nigel Bryant, consegue imprimir uma boa noção do panorama da obra do século XIV para pesquisadores interessados em suas narrativas

lendárias, que apresentam um ponto de intersecção entre o Rei Arthur e os feitos de Alexandre, o Grande.

Segundo Berthelot (2011), a versão de “A Bela Adormecida” mais antiga seria a de Giambattista Basile¹⁰³, que consta em sua compilação de narrativas maravilhosas, *Il Pentamerone: Lo cunto de li cunti overo lo trattenemiento de peccerille (tomo II)*, e foi publicada postumamente, de forma independente, por sua irmã Adriana Basile, sob o pseudônimo de Gian Alesio Abbatutis, na cidade de Nápoles, na Itália, em 1634. Basile coletou o conto no folclore popular europeu e elaborou sua própria versão, sendo, de fato, um dos primeiros trabalhos literários registrados que seguiam esse padrão metodológico de coleta e reescrita das narrativas populares de tradição oral.

Conforme explica Ashliman (2013), Basile intitulou sua obra em virtude das semelhanças com o *Decamerone*, de Giovanni Boccaccio, já que a estrutura literária de sua obra apresenta dez mulheres, cada uma responsável por narrar uma história proveniente da tradição oral por dia, durante cinco dias. Para Ashliman (2013), as cinquenta histórias registradas em *Il Pentamerone* representam uma das maiores e melhores compilações de narrativas folclóricas de tradição oral já feitas e que pavimentou o caminho trilhado por outros trabalhos similares posteriores.

A única diferença (em relação ao *Decamerone*) é que o quadro não nos dá a impressão de um acontecimento efetivo, mas entra mais no gênero do conto de Grimm e todas as narrativas enquadradas fazem igualmente parte desse gênero. Tudo se passa como se Basile, que parodia Boccaccio em sua narrativa-moldura e, ao mesmo tempo, esforça-se por anotar o maior número possível de expressões populares e descrever o máximo de costumes populares do seu tempo, opusesse deliberadamente essa espécie de narrativa à novela toscana, caída em desuso (JOLLES, 1976, p. 189-190).

Em *Il Pentamerone*, o quinto conto do quinto dia é “Sol, Lua e Tália” (“*Sole, Luna e Talia*”), que narra a história de uma princesa que caiu em um sono profundo após uma farpa de linho ficar presa em sua unha, sendo trancada em uma câmara de uma torre enquanto seu pai lamenta a perda da filha. Segundo Souza (2015, p. 67), o escritor italiano Giambattista Basile “foi o que mais permitiu que elementos cruéis, violentos e contrários à moralidade cristã permanecessem na passagem dos contos da cultura oral para a cultura escrita”.

¹⁰³ BASILE, G. *O conto dos contos do cavalier Giambattista Basile: o entretenimento dos pequeninos. Pentameron. Tradução do napolitano para o português, comentários e notas de Francisco Degani. São Paulo: Nova Alexandria, 2018.*

Apesar do trabalho de lapidação dos contos populares alemães feito pelos irmãos Grimm, essas narrativas são essencialmente notórias e notáveis por seus elementos violentos, sombrios e grotescos. Da mesma forma, as peças que compõem a coletânea assinada por Giambattista Basile são extremamente sanguinárias, o que pode ser considerado como uma materialização sociocultural europeia dos tempos medievais.

O conto “Sol, Lua e Tália”, de Giambattista Basile, aproxima-se muito da história de Zelladine (conforme mencionado anteriormente), e de outras narrativas italianas que foram listadas por Heide Anne Heiner (2010), também compiladas por Giuseppe Pitrè (2017), tais como “*Suli, Perna e Anna*” (“*Sun, Pearl and Anna*”) e “*Lu Figghiu d'un Regnanti*” (“*The son of a King*”).

A versão de Basile de “Sol, Lua e Tália” apresenta temas grotescos, como canibalismo envolvendo crianças e relações familiares disfuncionais. Diferente de Zelladine, Tália tem um casal de filhos gêmeos que a desperta, e não um filho único. Nessa versão, Tália mantém um relacionamento com o Rei que a molestou dormindo e enfrenta as vilanias da Rainha que quer se vingar da traição. Em alguns trechos, a história também se aproxima muito de “Branca de Neve” (“*Schneewittchen*”) dos irmãos Grimm, que foi publicada séculos depois, mas que também era uma narrativa popular folclórica conhecida em diversas partes do mundo.

Há uma continuidade poética reconhecida pelos Grimm entre a temática do sono em “Branca de Neve” e “A Bela Adormecida”. Na história de “Branca de Neve” foi apenas uma pessoa cuja morte foi um sono de espera, em “A Bela Adormecida” é o sono de uma família inteira (MURPHY, 2000, p. 133, tradução livre)¹⁰⁴.

Em “*Suli, Perna e Anna*”, a donzela adormecida é salva por um jovem que remove a agulha da roda de fiar de seu punho. Nessa versão, a relação sexual entre os dois é consensual, resultando em filhos, e a sogra é a vilã da história, como em Perrault. O conto “*Lu Figghiu d'un Regnanti*” é um pouco mais dramático e grotesco, já que a Rainha mata, cozinha e come os netos. A donzela é salva pelo príncipe, que lança a própria mãe ao forno, onde ela é assada viva. É interessante mencionar que, nessa versão, o embate entre nora e sogra se dá em razão de inveja da sogra ao ver a bela nora em um vestido de noiva parecido com o seu. A bela adormecida aqui foi encontrada pelo príncipe em um castelo abandonado.

Segundo os comentários de Zipes e Russo (2009), os contos de origem siciliana, “*Maruzzedda*” e “*La Belle Angiola*”, publicados por Gonzenbach na coletânea *Sicilianische*

¹⁰⁴ “There is a poetic continuity acknowledged by the Grimms between the sleep motif in Snow White and in Sleeping Beauty. In the story of Snow White it was one person whose death was a sleep of waiting, in Sleeping Beauty it is the sleep of the whole Family” (MURPHY, 2000, p. 133).

Marchen Aus dem Wolfsmund gesammelt, de 1870; e a narrativa “*Il re che andava a caccia*”, de Vittorio Imbriani, que consta em *La novellaja fiorentina Fiabe e novelline stenografate in Firenze dal dettato popolare*, de 1877, têm uma semelhança considerável com “*Lu Figghiu d'un Regnantì*” e “*Suli, Perna e Anna*”.

Em *Il Pentamerone*, de Giambattista Basile, há outra história que aborda o tema do sono encantado, ou mesmo amaldiçoado. Conforme explica Rozalir Burigo Coan (2009, p. 28-29):

A história, que enquadra as outras quarenta e nove narrativas, conta a trama da princesa Zoza, uma jovem que nunca sorria. Seu pai, o rei de Vallepelosa, depois de tantas tentativas, faz construir, diante do palácio real, uma fonte, da qual jorra óleo, na esperança que os que ali passassem dessem saltos acrobáticos ou escorregassem no óleo, fazendo a princesa sorrir. Um dia uma velha está na fonte enchendo um pote com o óleo que jorrava dela, quando um serviçal que passava por ali derruba, propositalmente, o pote. Irrompe entre eles uma série de insultos e gestos obscenos que provocam, finalmente, o riso na melancólica princesa. Esse riso lhe custou uma maldição: Zoza não se casará com ninguém, senão com Taddeo, o príncipe de Camporotondo, que está sepultado em uma tumba fora da cidade, vitimado por um encantamento e só será acordado quando uma jovem, num período de três dias, encher de lágrimas um jarro que se encontrava ao lado da tumba. Zoza parte para encontrar o príncipe, e no caminho as fadas lhe dão três objetos mágicos: uma castanha, uma noz e uma amêndoa. Depois de sete anos de peregrinação, Zoza chega à tumba de Taddeo, e começa a encher o vaso de lágrimas. Quando está quase cheio, adormece. Lucia, uma escrava, que a observava, com pouco esforço, termina de encher o jarro; o príncipe acorda do encantamento e casa-se com ela. Zoza não desiste; a sua felicidade depende do príncipe. A jovem aluga uma casa em frente ao palácio do príncipe e em três diferentes ocasiões abre os frutos que ganhou das fadas: da castanha sai um gnomo cantor, da noz saem doze pintinhos de ouro e da amêndoa, uma boneca que tecia com fios de ouro (*‘una bambola che filava oro’*), chamando, assim, a atenção do príncipe e da escrava. A escrava se encantou com os três objetos e obrigou Taddeo a procurar Zoza, que lhe dá de presente os três objetos. O último desses objetos suscita na princesa impostora um desejo incontrolável de ouvir histórias. Taddeo chama ao palácio dez velhas, as melhores contadoras de histórias, todas com um defeito físico, as quais contam, em cinco dias, dez histórias, cada uma 12. No quinto dia, Zoza substitui Iacova e narra sua própria desventura e casa-se finalmente com Taddeo, fechando, assim, a moldura da narrativa principal.

Outra narrativa de *Il Pentamerone* que merece destaque em relação às semelhanças com “A Bela Adormecida” é “*La schiavottella*”. Haase (2008a) observa que esse conto, em diversos momentos, revisita não só a história da donzela adormecida, mas também a da “Branca de Neve”.

A narrativa popular em língua italiana da região da Calábria, que foi coletada e registrada por Italo Calvino, “*La bella addormentata ed i suoi figli*”, foi publicada em sua obra *Fiabe Italiane*, em 1956. A história é sobre uma bela jovem que é levada por seu príncipe salvador para viver na corte de seu reino. Entretanto, a sogra, uma rainha má e

ciumenta, acredita que seu filho está enfeitiçado pela nora e decide cometer diversos atos de vilania para perseguir, matar e comer a bela adormecida e seus filhos. O conto, algumas vezes, aproxima-se muito das versões de Basile e Perrault. É interessante destacar que a narrativa dos irmãos Grimm, “A Sogra” (“*Die Schwiegermutter*”), de *Kinder- und Hausmärchen*, também é bem parecida com o contexto em tela.

A versão francesa de Charles Perrault, chamada “*La belle au bois dormant*”, foi publicada em *Histoires et contes du temps passé, avec des moralités (Contes de ma mère l'Oye)*, de 1697. O conto de Perrault foi consideravelmente suavizado em relação à narrativa italiana, anteriormente assinada por Basile. As diferenças começam com o título que, a partir de uma tradução livre do francês para o português, significa “A Bela Adormecida no Bosque”. A versão de Perrault foi a primeira a cristalizar a beleza da nobre protagonista em seu título, já que as versões subsequentes incorporaram tanto a linhagem nobre quanto a beleza da menina amaldiçoada. Conforme explica Souza (2015, p. 42),

Em “A Bela Adormecida no Bosque” temos a junção entre real e maravilhoso unidos à poesia de Charles Perrault que confere ao conto uma atmosfera muito particular conforme veremos. Em relação à narrativa “Sol, Lua e Tália”, a primeira mudança significativa já se destaca no primeiro parágrafo, pois temos ‘um rei e uma rainha que estavam tão aborrecidos por não terem filhos, mas tão aborrecidos, que seria impossível dizê-lo’ (PERRAULT, 2004, p. 43). Ou seja, nessa variante temos um casal constituído conforme a moral cristã que deseja profundamente um filho que complete a estrutura familiar e cumpra a função social de herdeiro do trono. Após utilizarem vários artifícios, os reis têm uma filha, promovem uma bela festa de batizado e convidam para madrinhas todas as sete fadas encontradas no reino. Estas tinham a missão de conceder dons que aproximassem a jovem princesa da perfeição, ou pelo menos, do conjunto de qualidades esperado de uma jovem proveniente de uma família real. Assim, determinam que a protagonista seria ‘a mais bela pessoa do mundo’, teria ‘o espírito de um anjo’, ‘o dom da graça admirável em tudo que fizesse’, dançaria ‘perfeitamente bem’, cantaria ‘como um rouxinol’ e tocaria ‘todos os tipos de instrumentos com a máxima perfeição’ (PERRAULT, 2004, p. 44). A princesa é presenteada com atributos físicos, comportamentais e artísticos que nos remetem à visão da sociedade da época sobre o papel da mulher no ambiente familiar.

A narrativa publicada por Charles Perrault foi consideravelmente suavizada para não escandalizar a corte francesa do século XVII, mas manteve a maldade característica dos vilões apresentados em *Contes de ma mère l'Oye*. No conto francês, uma das fadas anteviu a vingança da fada má, que não havia sido convidada, e se escondeu para que, em um momento oportuno, pudesse oferecer uma bênção em contraponto a uma maldição lançada contra a princesa.

Desse modo, talvez foi o conto salvo por inclusão na coletânea dos Grimm. É impossível dizer por qual rota nórdica Wilhelm teria pensado o conto do resgate de Brunhilde veio por meio de Perrault e então para Marie Hassenpflug, mas ele estava bem atento à etnia das tribos lúdicas da França, e ele viu a evidência de um mito religioso germânico na história. Além do mais, conforme eles observaram no comentário de 1822, estruturalmente a versão de Marie Hassenpflug, ao menos foi reduzida por Jacob, ela não tem o final estendido que os irmãos encontraram nas versões francesas e italianas (MURPHY, 2000, p. 134, tradução livre)¹⁰⁵.

O trabalho da escritora inglesa Anne Isabella Thackeray Ritchie tem um lugar de destaque na era literária vitoriana, recontando clássicos contos de fadas com uma estética própria. Sua versão vitoriana do conto obscuro de Perrault foi publicada na revista mensal *The Cornhill*, com a tradução literal do título original francês para o inglês, “*The Sleeping Beauty in the Wood*”, em maio de 1866.

O escritor britânico Arthur Thomas Quiller-Couch publicou uma pequena coletânea de contos populares franceses, em 1910, *The sleeping beauty and other fairy tales from the old French*. O trabalho de Quiller-Couch não se trata, necessariamente, de uma simples tradução para a língua inglesa da obra de Perrault, mas sim de sua própria versão, que revisita as histórias tecidas por Perrault.

Heiner (2010) lista nove versões do conto de origem europeia, identifica uma proveniente da Ásia, e uma última do antigo Egito, sendo que cada uma dessas narrativas seriam desdobramentos diretamente inspirados no texto de Basile. O trabalho da pesquisadora ainda interliga a narrativa popular à “Branca de Neve”, que ficou mundialmente conhecida após ser registrada pelos irmãos Grimm em *Kinder- und Hausmärchen*.

Ressalta-se que a espinha dorsal de ambas as histórias (“A Bela Adormecida” e “Branca de Neve”) é uma bela e jovem princesa que cai adormecida em um sono profundo, como a morte, em consequência de uma vilania praticada por uma antagonista feminina. Heiner (2010a) menciona vinte e três histórias, de diferentes partes do mundo, que possuem algum ponto em comum com “A Bela Adormecida”.

A narrativa “A Bela Adormecida” é um conto que possui diversos pontos de intersecção com “Branca de Neve”. Esses dois contos populares essencialmente maravilhosos estão presentes nos fluxos de produção cultural de diversos países, de diferentes continentes, e

¹⁰⁵ “Thus it was perhaps that the tale was saved for inclusion in the Grimms’ collection. It is impossible to say by what Nordic route Wilhelm would have thought the tale of Brynhild’s rescue came through to Perrault and then to Marie Hassenpflug, but he was quite aware of the Germanic ethnicity of the Frankish tribes of France, and he saw evidence of Germanic religious myth in the tale. In addition, as they note in their commentary of 1822, structurally the version from Marie Hassenpflug, at least as taken down by Jacob, does not have the extended ending the brothers found in the Italian and French versions” (MURPHY, 2000, p. 134).

foram coletados e publicados em épocas distintas, embora pertençam à tradição oral e tenham sua gênese em tempos imemoriáveis, de difícil precisão.

Observando o panorama literário apresentado a respeito de “A Bela Adormecida”, é possível perceber o cuidado dos pesquisadores e escritores responsáveis pela coleta e registro escrito dessas narrativas orais em manter certas características, pois esses *Märchen* são verdadeiros instrumentos de materialização da linguagem e da cultura dos povos nos quais estão inseridos.

A primeira narrativa, e uma das mais importantes, listada por Heiner (2010a) é referente à personagem chamada Burnhild, que, embora sua história seja considerada como proveniente da Islândia, também pode ser encontrada em diversos países do norte europeu. Segundo a enciclopédia Britannica (2019a), Brunhild é uma heroína lendária do folclore escandinavo. Em algumas versões de suas lendas, é possível encontrar o relato de seu suicídio, após saber da trágica morte do guerreiro Sigurd (também conhecido como Siegfried). Em traduções para o português, Brunhild também é chamada de Brunilde¹⁰⁶. Na língua alemã, o nome aparece registrado de maneiras diferentes, como no chamado tradicional alto alemão, Brünhilt, e no alemão moderno como Brünhild ou Brünhilde. Da mesma forma, há registros em norueguês arcaico que grafam a forma Brynhildir. Todas essas versões do conto são importantes para que se possa visualizar a materialização da linguagem como um fluxo cultural, e que, por meio da tradição oral popular, transmitiu, por gerações, variantes de uma mesma narrativa em locais e tempos distintos.

Tanto na versão da Islândia quanto na alemã, Brunhild é retratada como uma bela, forte e princesa guerreira, a filha de Odin, que foi enganada por estar apaixonada. Na Islândia, a história se encontra registrada nos chamados *Poemas de Edda*, e na cultura folclórica alemã, em *Nibelungenlied*¹⁰⁷, ambos de meados do século XIII.

¹⁰⁶ Conforme consta na versão em português do conto “Sigurd e Brunhilde”, publicada na obra *As melhores histórias da mitologia nórdica*, de 2004, p. 73-80.

¹⁰⁷ A partir de uma tradução livre do alemão para o português, a expressão “*Nibelungenlied*” significa “*Canção de Nibelungos*”. De acordo com a *Enciclopédia Britannica* (2019b), *Nibelungenlied* se trata de um poema de autoria desconhecida, redigido em médio alto alemão (uma forma erudita e arcaica da língua alemã), por volta de 1200, proveniente da região do Danúbio, fato este que sugere que o autor seria de origem austríaca. Os três registros manuscritos mais antigos e que são considerados como originais são datados do século XIII, e atualmente estão guardados em três cidades diferentes, Munique e Donaueschingen (Alemanha) e São Galo (Suíça). Segundo a *Enciclopédia Britannica*, é provável que o texto que se encontra na Suíça seja a fonte mais confiável. Em relação ao título da obra, é interessante mencionar que por muitos anos, a história foi popularmente chamada pelo último verso do poema, *Der Nibelunge Not* (A maldição de Nibelungo).

Nos *Poemas de Edda*¹⁰⁸, Brunhild foi castigada pelo deus nórdico Odin, em razão de sua desobediência, a dormir em um sono profundo como o da morte e cercada por uma muralha de fogo. O lendário guerreiro Sigurd (Siegfried) conseguiu transpor o obstáculo em chamas e despertar a valquíria (guerreira) adormecida com um beijo. Sigurd, mais tarde, beberia de uma porção mágica que o faria se esquecer de seu amor por Brunhild e se apaixonar por outra mulher, Gudrun. O irmão de Gudrun, Gunnar, para se casar com Brunhild, convence Sigurd a se disfarçar de Gunnar para seduzir Brunhild. Entretanto, Brunhild descobriu que tudo seria uma armadilha para capturar e matar o lendário guerreiro. Ao saber da morte de Sigurd, Brunhild se mata, lançando-se na fogueira do funeral de Sigurd.

Na versão alemã do mito, que está registrada em *Nibelungenlied*, é possível identificar algumas diferenças¹⁰⁹, já que Brünhilde (Brunhild) só se casaria com um guerreiro que fosse mais forte que ela mesma. Gunther (Gunnar) pediu que o lendário guerreiro Siegfried (Sigurd) se disfarçasse como Gunther para vencer o desafio e se casar com a bela guerreira, e assim o fez. Posteriormente, Brünhilde descobriu a farsa e armou um plano para ceifar a vida de Siegfried, vingando-se.

A respeito da ligação entre a lenda da guerreira nórdica Brunhilde e a história da bela princesa adormecida, é conveniente lembrar que os irmãos Grimm, embora afirmassem que as peças de *Kinder- und Hausmärchen* estariam isentas de sua autoria pessoal, não deixaram de ser reformuladas em sua estrutura estética literária para se adaptar às finalidades mercadológicas editoriais dos Grimm e, conseqüentemente, à sociedade alemã da época, que viu nas coletâneas de contos e lendas um importante registro cultural da identidade do povo alemão. Nesse contexto, de acordo com Everett (2020, s/p):

A valquíria adormecida não foi inventada por Wagner, é claro. Ela é reconhecidamente a figura de “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”) dos contos de

¹⁰⁸ No século XII (cerca de trezentos anos após a conversão da Islândia ao cristianismo), o islandês Snorri Sturluson (1179-1241) codificou grande parte desses mitos em dois livros: a *Edda Poética* e a *Edda em Prosa*. Nestas duas obras, o poeta e historiador islandês registrou algumas das principais lendas relativas aos deuses e heróis dos tempos pagãos que recolheu em suas andanças por todo o país. Acrescentou também um extenso tratado de arte poética, onde ensinava a métrica e o elaborado sistema de metáfora dos escaldos (poetas que difundiam, oralmente, as antigas lendas) (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2004, p. 7). Os *Poemas de Edda* são uma coletânea de textos poéticos nórdicos e arcaicos de autoria desconhecida. Atualmente essa compilação literária é assim chamada para distingui-la da produção assinada por Snorri Sturluson. As diversas versões existentes são variantes do manuscrito medieval conhecido como *Codex Regius*, que contém trinta e um poemas. O *Codex Regius* é o registro fonte mais antigo da mitologia nórdica, escandinava e das lendas dos heróis germânicos.

¹⁰⁹ As diferenças em detalhes podem ser encontradas em diversos trabalhos acadêmicos *online*, tais como *Encyclopedia of Myths* (2020). Disponível em: <http://www.mythencyclopedia.com/Be-Ca/Brunhilde.html>, acesso em 11 mar. 2020.

fadas; e assim como outros contos de fadas, conforme os Grimm descobriram, a história dela poderia ser regressada à origem germânica primitiva, sobrevivendo na forma do poema norueguês antigo e das sagas. A bela adormecida foi originalmente (em “*Sigrdrífomál*” nos *Poemas de Edda*) chamada Sigrdrifr. Este personagem foi fundido à Brynhild, não por Wagner, mas (mais provavelmente) pelo o autor de *Volsungasaga*, uma importante fonte usada por Wagner em seu Anel. (Confusamente, há um outro poema de *Edda*, “*Helreið Brynhildar*”, no qual a valquíria que uma vez esteve adormecida é chamada de Brynhild, mas este poema foi provavelmente composto após *Volsungasaga*). Brynhild foi posta para dormir com um espinho e acordada por Sigurd ao remover sua armadura; a Brünhilde de Wagner (cujo nome é a forma alemã de Brynhild) é tanto adormecida por um beijo quanto é despertada por um beijo (de Siegfried) (tradução livre)¹¹⁰.

Segundo as considerações de Rodríguez (1999) e Kolbenschlag (1979), a diferença primordial entre a maioria das versões de “A Bela Adormecida” e “O Anel de Nibelungo” é a retratação da princesa na narrativa. Em geral, as donzelas amaldiçoadas são passivas e submissas, mas, na saga wagneriana, a princesa é uma guerreira (valquíria), que é castigada por sua atitude questionadora e insubordinada à repressão patriarcal, resultando em sua trágica perdição.

Diversos elementos simbólicos da lenda de Brunhilde permaneceram em “A Bela Adormecida”, tais como: o sono profundo como a morte, a ressurreição, o beijo, a maldição, o amor verdadeiro e os espinhos. Antes de analisar detalhadamente cada um desses elementos, é interessante dar continuidade à construção do contexto de evolução literária do conto popular em tela.

Para Heiner (2010b), há um conto peculiar, escrito originalmente em língua francesa, que integra o grupo de narrativas inerentes à história de “A Bela Adormecida”, que é “*Histoire du prince amoureux*”. A narrativa é relativamente desconhecida pelo grande público, mas aparece na obra de Guillaume Spitta-Bey e foi originalmente publicada em 1883, apesar de ser um conto popular egípcio de tradição oral. Nessa versão, o tecido de linho amaldiçoado, que está em contato com a pele da donzela adormecida, é removido pelo príncipe, o que ocasiona a quebra do feitiço e desperta a moça de seu sono mortal, que passa quarenta dias e quarenta noites na cama com o príncipe. A sagacidade da protagonista dessa

¹¹⁰ “The sleeping valkyrie was not invented by Wagner, of course. She is recognisably the fairytale figure of Sleeping Beauty (*Dornröschen*); like many other fairytales, as the Grimm brothers discovered, her story could be traced back to an early Germanic original, surviving in the form of Old Norse poems and sagas. The sleeping beauty was originally (in *Sigrdrífomál* in the Poetic Edda) called Sigrdrifr. This character was merged with Brynhild, not by Wagner, but (most likely) by the author of the *Volsungasaga*, an important source used by Wagner in his Ring. (Confusingly, there is another Eddic poem, *Helreið Brynhildar*, in which the once sleeping valkyrie is called Brynhild, but this poem was probably composed after *Volsungasaga*). Brynhild was put to sleep with a thorn and woken by Sigurd removing her armour; Wagner’s Brünhilde (whose name is the Germanised form of Brynhild) is both put to sleep with a kiss (from Wotan) and woken with a kiss” (from Siegfried)” (EVERETT, 2020, s/p).

versão é, certamente, um dos maiores diferenciais, já que ela decide ensinar uma lição ao príncipe quando descobre que sua personalidade é duvidosa.

Já a narrativa “*Historie racontée par le neuvième capitaine de police*” é considerada por Ashliman (1987) e Heiner (2010b) como um desdobramento de “*Histoire du prince amoureux*”. A narrativa aparece no tomo 15 da coletânea de contos de Joseph-Charles Mardrus, *Le livre des mille nuits et une nuit*, publicada em dezesseis volumes, entre 1902 e 1905. O trabalho de Mardrus é uma das diversas traduções para a língua francesa, a partir do árabe, sendo que “a coletânea de fábulas árabes *Alf Layla wa-Layla (O livro das mil e uma noites)* foi introduzida no Ocidente por meio da versão francesa do orientalista Antoine Galland (1646-1715)” (COSTA, 2019, p. 154).

Conforme explica Heiner (2010c), a tradução em inglês, “*The Ninth Captain’s Tale*”, encontra-se em *The Book of the Thousand Nights and One Night*, de Edward Powys Mathers, originalmente publicada em 1924. A obra de Mathers é uma tradução em inglês de *Le livre des mille nuits et une nuit*, de Joseph-Charles Mardrus. O trabalho de Mathers é organizado como uma compilação em quatro volumes.

Uma conhecida versão do folclore popular indiano, “*The Petrified Mansion*”, foi registrada em língua inglesa por Francis Bradley-Birt, em sua coletânea intitulada *Bengal Fairy Tales*, de 1920. O escritor P. L. Travers também registrou a sua versão em inglês na obra *About the Sleeping Beauty*, de 1975, na qual o príncipe quebra a maldição do sono da morte com uma vara de ouro e, assim que a princesa desperta, toda a mansão petrificada volta à vida. Essa mesma vara de ouro foi responsável pela cura do príncipe e por alegrar os pais que estavam sofrendo com o desaparecimento do filho. É interessante notar que a maldição chegou à mansão por meio de uma vara de prata.

De acordo com Rodríguez (1999, p. 21), determinar a origem de contos de fadas é difícil, mas não impossível. Nesse contexto, destaca-se que os dados e as informações obtidas são de difícil confirmação, pois as histórias circularam entre os povos por muito tempo e foram repassadas pela tradição oral de geração em geração. A presença de uma narrativa em uma determinada localidade não indica necessariamente o local e época de sua gênese. Segundo a pesquisadora, tomando por base os estudos realizados por Franci e Zago (1984), é provável que a versão mais antiga de “A Bela Adormecida” seja proveniente da cultura indiana. Rodríguez (1999) evidencia a versão do folclore popular indiano, “*Little Surya Bai*”, assinada por Mary Frere, em *Old Deccan Days: Or Hindoo Fairy Legends Current in*

Southern India, de 1868. Nessa versão, Surya Bai é raptada ainda bebê e criada por uma águia, em um ninho, até o dia em que a águia viaja em busca de um anel mágico. Surya Bai deixa o ninho e passa a ser caçada por uma bruxa canibal. Ao regressar, a moça espeta o dedo na unha venenosa de um dos filhos da velha bruxa e cai em um sono profundo, como o da morte. Surya Bai é encontrada por um belo rajá, que remove a unha e quebra o feitiço, levando-a para seu palácio, mas ela passa a ser perseguida pela rainha ciumenta, que tenta matá-la. No final da história, Surya Bai e o Rajá ficam juntos e vivem felizes para sempre.

As versões de Perrault e Basile de “A Bela Adormecida” estão intimamente interligadas, conforme o entendimento de Franci e Zago (1984), já que, assim como as narrativas populares indianas, tais como “*Surya Bai*”, é possível identificar a rivalidade feminina como estrutura principal da história. A salvação da protagonista, por meio da intervenção de um personagem masculino, também é observada pelos pesquisadores. O trabalho de Franci e Zago (1984, p. 16) ressalta esse entendimento:

Por que os contos medievais tratam apenas da primeira fase, isto é, a que leva a heroína ao casamento? Talvez porque na literatura medieval a sogra invejosa e a esposa ciumenta sejam personagens caricaturados que são frequentemente encontrados em outros gêneros literários, como o conto e a farsa da literatura burguesa. O romance de cavalaria, o poema de amor parece focar no tema da conquista do herói de sua mulher amada (tradução livre)¹¹¹.

De acordo com as notas explicativas de Jones e Kropf sobre a coletânea de contos populares de János Kriza, *The folk-tales of the Magyars* (1889), “*Chundun Rajah*” e “*Sodewa Bai*” também são contos populares folclóricos indianos extremamente semelhantes à narrativa “*Little Surya Bai*” e, conseqüentemente, ao conto “A Bela Adormecida”. Nessas histórias, constam exemplos perfeitos de corpos que não entraram em decomposição, mesmo depois de meses após a morte. Em “*Sodewa Bai*”, o autor registra expressamente a adorável beleza da jovem falecida, que permaneceu intacta, assim como no dia de sua morte.

Ainda da cultura indiana, o conto “*The Demon is at Last Conquered by the King’s Son*” (que a partir de uma tradução livre do inglês para o português significa “O Demônio finalmente foi vencido pelo Filho do Rei”) narra a aventura de um herói que vai à casa de um demônio que guarda a filha inconsciente em cativo, coberta por um lençol. O herói

¹¹¹ “Perché i racconti medievali trattano soltanto la prima fase, quella cioè che conduce l’eroína al matrimonio? forse perché nella letteratura medievale la suocera invidiosa e la moglie gelosa sono personaggi caricaturali che si trovano frequentemente in altri generi letterari, come la novella e la farsa della letteratura borghese. il romanzo cavalleresco, il poema d’amore sembrano concentrarsi sul tema della conquista, da parte dell’eroe, della donna amata” (FRANCI; ZAGO, 1984, p. 16).

primeiro a mata, para depois trazê-la de volta à vida e, assim, salvá-la de sua prisão. A história foi coletada, registrada e publicada de forma independente em língua inglesa por Maive Stokes, em *Indian Fairy Tales*, de 1879, em Calcutá, na Índia.

De acordo com Rodríguez (1999), uma das versões mais antigas, de origem europeia, do conto da bela moça adormecida, data da segunda metade do século XIV. Trata-se de uma novela catalana, *Hermano de alegría, hermana de placer*, cuja versão foi totalmente redigida em versos e baseada em um manuscrito de autoria desconhecida da *Bibliothèque Nationale de Paris*. A primeira publicação editorial é de 1884, assinada por Paul Meyer. O pesquisador Jaime Massó publicou uma transcrição parcial, fundamentada em outro manuscrito que está guardado na Sociedade Arqueológica Lulliana de Palma de Mallorca, em 1932. Segundo Rodríguez (1999), uma terceira versão, um resumo elaborado por Martín de Riquer, consta na publicação *História de la Literatura Catalana*, volume 2, de 1964.

A heroína (irmã do prazer), sem que mediasse maldição alguma, morre durante uma festividade. Seu pai constrói uma torre fora da cidade, rodeada por um jardim e um rio que a tornam inacessível, para depositar o cadáver. Um príncipe (irmão da alegria) tem notícias do ocorrido e parte para aprender as artes necromânticas de Virgílio. Valendo-se delas, consegue entrar na torre e torna a irmã do prazer em esposa e mãe. Posteriormente, a ressuscitará depositando umas ervas em sua mão (1985:265) (LAUCIRICA, 1985, p. 265 *apud* RODRÍGUEZ, 1999, p. 22, tradução livre)¹¹².

Segundo o trabalho publicado por Franci e Zago (1984), a maioria das histórias que abordavam a temática da bela donzela adormecida apresentam a narrativa como um capítulo à parte, ou seja, apenas um episódio paralelo e anexo a uma história principal, assim como em *Le Roman de Perceforest*. Na narrativa “*Hermano de alegría, hermana de placer*”, a Bela Adormecida figura como um personagem chave para o desenvolvimento da trama. Conforme destaca Rodríguez (1999), as versões medievais de “A Bela Adormecida” “se diferenciam pelo fato de que seu autor fez do relato, principalmente, uma história de amor, o qual não é certo em outros textos nos quais se prima o desejo de descobrir a tradição cavaleiresca ou inclusive de parodiá-la” (RODRÍGUEZ, 1999, p. 22, tradução livre)¹¹³.

¹¹² “La heroína (hermana de placer), sin que mediara maldición alguna, muere durante un festín. Su padre hace construir una torre fuera de la ciudad, rodeada por un jardín y un río que le hacen inaccesible, para depositar el cadáver. un príncipe (hermano de la alegría) tiene noticias de lo ocurrido y marcha a aprender artes nigrománticas de Virgilio. Valiendo-se de ellas logra entrar en la torre y convierte a hermana de placer en esposa y madre. Posteriormente, la resucitará depositando unas hierbas en su mano (1985:265)” (RODRÍGUEZ, 1999, p. 22).

¹¹³ “se diferencia por el hecho de que su autor ha hecho del relato, principalmente, una historia de amor, lo cual no es cierto en otros textos en los que prima el deseo de describir la tradición caballerescas incluso de parodiarla” (RODRÍGUEZ, 1999, p. 23).

Percorrendo o trabalho de Paul Meyer (1873), é possível encontrar outra narrativa proveniente da cultura catalana que também pode ser considerada como um desdobramento das narrativas de “A Bela Adormecida”. “*Le roman de Blandin de Cornouailles et Guillot Ardit*” é um poema de autoria desconhecida, tem a data de composição estimada entre os séculos XIII e XIV, conforme explica Rodríguez (1999). Nesse poema, a protagonista chamada Brianda é amaldiçoada por seu próprio pai, que a faz dormir um sono profundo, como a morte, até o momento em que é salva por um herói (um cavaleiro de armadura brilhante), mas é despertada por seu irmão.

A cultura hispano-americana foi influenciada diretamente pelos fluxos culturais da Espanha de maneira decisiva em razão do processo de colonização, mas é muito provável que outras regiões do continente europeu também tenham sido alcançadas, mesmo que em um grau menor. Conforme é possível perceber pelas versões já apresentadas, há um ponto em comum entre as diferentes narrativas que foram ecoadas pela tradição oral, em diversos povos e lugares. Até mesmo o registro escrito aconteceu séculos depois, e muitos desses registros em línguas diferentes daquelas referentes às histórias contadas.

Outra narrativa que abrange as belas adormecidas dos tempos medievais é *Le Roman de Pandragus et Libanor par Baudouin Butor*. A narrativa popular medieval francesa, de meados do século XIII (praticamente desconhecida), foi originalmente registrada por Baudouin Butor e encontrada em seus manuscritos, mas foi publicada na revista francesa *Romania* por Fiermand Louis Flutre, em 1973. A história é sobre uma bela donzela que se encontra adormecida por um encanto e, durante seu sono, foi abusada sexualmente. Nessa versão, a donzela dorme profundamente durante uma noite inteira e acorda normalmente na manhã seguinte. Ressalta-se que esse conto é muito semelhante a “*Hermano de alegría, hermana de placer*”.

Da mitologia grega procede uma história sobre certa maldição de um sono profundo como o da morte, mas a vítima não é uma princesa e sim um príncipe, Endimião, o filho de Zeus. Outro ponto em comum que a narrativa apresenta com “A Bela Adormecida” é o beijo, que aqui é dado por Selena, ao encontrar seu amado adormecido. Há inúmeras versões desse mito, registradas nos mais diferentes idiomas, mas uma da língua inglesa, assinada por Robert Graves¹¹⁴, “Endimião”, tem tradução e publicação em língua portuguesa.

¹¹⁴ GRAVES, R. Endimião. In: GRAVES, R. *Os mitos gregos*. Edição completa e definitiva. Volumes 1 e 2. Traduzido do inglês para português por Fernando Klabin. Edição *Kindle*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira, 2018. *E-book*, s/p.

O mito grego acerca da princesa Chione também pode ser interligado com “A Bela Adormecida”. Nesse sentido, é importante destacar que, na mitologia grega, há vários mitos, de diferentes mulheres, todas chamadas Quione. Chione era uma princesa mortal dotada de uma beleza tão grande que a colocava no mesmo patamar das deusas do Olimpo. Sua maior virtude também foi a causa da tragédia que resultou em sua morte. Conforme explica Colin Quatermain (2019), a bela e jovem Quione era a mais desejada pelos homens mortais e pelos deuses, tais como Hermes e Apolo. Hermes lançou um feitiço de sono profundo como a morte sobre Quione, e então a violentou enquanto dormia. Pouco depois, Apolo se transformou em uma mulher idosa para cuidar de Quione, que estava inconsciente, também abusando dela durante o sono. Pouco meses depois, Quione deu à luz gêmeos, Autolycus, o filho de Hermes, e Philammon, o filho de Apolo. Depois do nascimento dos filhos semideuses, Quione despertou, deslumbrou-se com a ideia de ter sido cortejada por dois deuses do Olimpo e começou a se vangloriar, afirmando que ela mesma era a mulher mais bela entre os homens e os deuses. A deusa Artêmis julgou suas palavras como uma blasfêmia e decidiu castigar a jovem, trespassando sua língua com uma flecha envenenada que a fez sangrar até a morte. O pai de Quione, Dadelion, em profunda tristeza e luto, tentou se matar três vezes durante o funeral da filha, pulando em meio às chamas da pira na qual estava o corpo. Pouco depois, Dadelion conseguiu ficar sozinho e foi até o cume do Monte Parnaso, de onde se lançou em queda livre. Ele foi acompanhado à distância pelo deus Apolo, que se ressentia de grande remorso pelo que havia feito e o transformou em um falcão pouco antes que seu corpo atingisse o chão.

Ainda da cultura milenar grega, Megas apresenta uma narrativa classificada em termos literários como um conto popular folclórico (e não um mito, como é mais comum nos fluxos culturais tradicionalmente orais da Grécia), “*The Sleeping Prince*”, conforme consta na obra traduzida para língua inglesa *Folktales of Greece*, de 1977. A narrativa conta a história de uma princesa corajosa, a qual é visitada por uma águia que a pede que se case com um homem adormecido. A princesa era filha única de um zeloso rei viúvo que estava lutando por seu reino em uma guerra. Após três dias, a águia conduziu a princesa até o palácio abandonado, onde o belo príncipe adormecido se encontrava e, ao lado de seu corpo, uma carta dizendo que qualquer mulher que sentisse compaixão por ele deveria permanecer completamente acordada por três meses, três semanas, três dias, três horas e três metades de hora. Após esse período, quando o príncipe espirrasse, a mulher deveria abençoá-lo e se

identificar como responsável por quebrar a maldição que despertaria todo o castelo, então, como forma de expressar sua gratidão, ele se casaria com ela.

O conto continua com os cuidados da princesa ao príncipe, inclusive com a ajuda de uma dama de companhia, por todo período, conforme a carta instruíra. Contudo, a ajudante, percebendo que o período estava quase completo, fez com que a princesa, já cansada, caísse adormecida. Alcançando os dias, a maldição foi quebrada e a dama de companhia enganou o príncipe, apresentando-se como sua guardiã e convencendo-lhe a colocar a princesa para cuidar de gansos, já que o príncipe desperto se tornara o novo rei. Um dia, antes de o rei sair para a guerra, a rainha lhe pediu uma bela coroa de ouro. Já a jovem cuidadora de gansos pediu três itens: uma faca, uma corda e uma pedra de moer. Algum tempo depois, o rei foi até o quarto da jovem cuidadora de gansos e a ouviu conversar com os presentes que lhe havia dado. A faca pedia para que ela se cortasse e sangrasse até morrer. A corda sugeria que ela se enforcasse, enquanto a pedra de moer implorava para que ela tivesse um pouquinho mais de paciência. O rei entrou no quarto e a cuidadora de gansos lhe contou a verdade. Ele queria matar a dama de companhia, que o enganou para se tornar a rainha, mas a princesa clamou por compaixão. O ato de nobreza encantou ainda mais o príncipe, que a tomou como a nova e legítima rainha, levando-a para que o seu pai abençoasse a nova união.

A temática do príncipe adormecido que é salvo por uma personagem feminina também consta no conto popular espanhol de Antonio Rodríguez Almodóvar, “*El príncipe durmiente*”, publicado em *Cuentos al amor de la lumbre*, de 1983. Conforme destaca Rodríguez (1999), o conto, além de ser semelhante à narrativa “A Bela Adormecida”, ainda se assemelha a um mito grego¹¹⁵.

Rodríguez Almodóvar sugere a possibilidade de que este conto esteja emparentado com o mito de Endimião, um pastor da montanha de Latmos, pelo qual se apaixona a deusa lunar; esta, querendo beijá-lo, verte sobre os olhos do jovem amado um sono eterno e, assim, desce a Terra para juntar seus lábios aos do pastor nas noites silenciosas (RODRÍGUEZ, 1999, p. 30, tradução livre)¹¹⁶.

O conto popular do folclore espanhol que foi recolhido por Antonio Rodríguez Almodóvar relata a história de uma princesa, sua escrava negra e um príncipe adormecido por

¹¹⁵ O mito grego mencionado se refere à história de amor entre Selena, a deusa da lua e o pastor Endimião, e não deve ser confundido com o mito que narra a história da bela Chione, filha de um mortal também chamado Endimião.

¹¹⁶ “Rodríguez Almodóvar sugiere la posibilidad de que este cuento esté emparentado con el mito de Endimión, un pastor de la montaña de Latmos del cual se enamora la diosa lunar; ésta, queriendo besarle, vierte sobre los ojos del joven amado un sueño eterno y, así, baja a la tierra para juntar sus labios a los del pastor en las noches silenciosas” (RODRÍGUEZ, 1999, p. 30).

um encanto. Além de apresentar a história centrada em fortes personagens femininos, o conto aborda a escravidão. Rodríguez (1999) considera a narrativa como um registro racista, em decorrência da naturalização da escravidão na história.

Um dos escritores mais importantes da Era Elisabetana, Edmund Spenser, publicou em 1590 os três primeiros volumes de *The Faerie Queene*, que é considerado um dos poemas mais longos e mais importantes da língua inglesa, devido à profunda intertextualidade e referências multiculturais. A obra ainda não possui uma tradução completa publicada em português.

Com uma análise fundamentada no trabalho de Woodbridge (1986), Rodríguez ressalta a semelhança do Canto VI, apresentado no tomo III de *The Faerie Queene*, que narra a concepção e o nascimento dos gêmeos Amoret e Belphoebe, e as referências ao sol e à lua. A temática da jovem bela adormecida poderia ter sido uma fonte para Edmund Spenser, tendo em vista que o trecho do poema se assemelha ao mito de origem greco-romana de Latona, que ficou grávida após ter relações com Zeus e deu à luz a Apolo e Phoebus, Diana e Artemis. A esposa de Zeus, a deusa Hera, perseguiu duramente Latona, em razão de seus ciúmes. Rodríguez (1999) destaca que tanto o mito quanto o poema de Spenser são emparentados com a versão de Giambattista Basile, “*Sole, Luna y Tália*”.

A mitologia celta também pode ser considerada como outra importante e antiga fonte de narrativas populares e folclóricas na Europa. Em relação ao conto “A Bela Adormecida”, pesquisadores como Heiner (2010a), indicam duas histórias que se enquadram na mesma categoria literária, “*Ethna the Bride*” e “*The King of Erin and the Queen of the Lonesome Island*”.

O conto popular irlandês “*Ethna the Bride*”, da coletânea *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland*, de 1887, assinado por Lady Jane Francesca Wilde, relata o medo que os seres humanos sentem das fadas. A história conta como a jovem e bela donzela Ethna foi encantada e raptada pelo Rei das Fadas, por meio de um encantamento que a fazia dormir um sono profundo. A abdução levou a um conflito entre o mundo humano e o feérico.

A narrativa “*The King of Erin and the Queen of the Lonesome Island*”, de Jeremiah Curtin, foi publicada em *Myths and Folklore of Ireland*, em 1890, e também é proveniente do folclore irlandês. Basicamente, a história conta as aventuras de um rei irlandês que enfrenta o rei da Espanha, em tempos antigos. Castelos, fadas, monstros, campos verdes, mares

profundos, exércitos medievais, donzelas adormecidas e diversos elementos simbólicos característicos que contribuem para a ambientação perfeita de um conto de fadas tipicamente europeu estão presentes nessa história.

O escritor e pesquisador John Francis Campbell registrou em sua coletânea¹¹⁷ de contos populares escoceses de tradição oral a narrativa “*The Brown Bear of the Green Glen*”. O conto conta a aventura de um filho para salvar o pai e apresenta uma bela donzela adormecida que é encontrada pelo herói. Conforme o próprio Campbell (1860) ressalta, a narrativa é extremamente semelhante ao conto “A Água da Vida” (“*Das Wasser des Lebens*”), dos irmãos Grimm. Apesar de ser uma narrativa relativamente desconhecida, “A Água da Vida” enquadra-se, também, na categoria de contos a respeito de uma bela donzela adormecida. Joseph Jacobs, em sua coletânea de contos maravilhosos em língua inglesa, *More English Fairy Tales*, de 1894, registra a peça “*An Old King and His Three Sons in England*”, que é uma narrativa popular da tradição oral do País de Gales.

Outro conto alemão popular coletado e publicado pelos irmãos Grimm é “*Der Gelernte Jäger*”. As fontes em língua inglesa divergem na tradução do título do conto, já que, nas mais antigas, como a do pesquisador Crane (1917), é possível encontrar o título como “*The Skilful Huntsman*”, bem como nos estudos da pesquisadora Heide Anne Heiner (2010a), em que há referências à narrativa com esse mesmo título. Ashliman (1987) traduz o título como “*The Trained Huntsman*”, enquanto Jack Zipes registrou como “*The Expert Huntsman*”, em sua tradução de *Kinder- und Hausmärchen*, publicada em 2014. Em português, o conto está registrado como “O caçador experiente”¹¹⁸ e, de acordo com Crane (1917), o conto popular alemão “*Der Gelernte Jäger*” se assemelha a alguns pontos da história de Brunhilde. Nas palavras de Ashliman e Garry (2005, p. 241),

No conto dos Grimm “O caçador experiente” (*Der Gelernte Jäger, Kinder Und-Hausmärchen, Tomo III*), o herói do título mata três gigantes que ameaçam atacar uma princesa adormecida. Ele corta a língua dos gigantes e toma um dos chinelos da princesa. Mais tarde, um impostor afirma ter matado os gigantes, mas o caçador mostra as línguas, portanto, ganha a mão da princesa em casamento (tradução livre)¹¹⁹.

¹¹⁷ CAMPBELL, J. F. *Popular Tales of the West Highlands: orally collected*. Vol. I-IV. Edinburgh, Escócia: Edmonston and Douglas, 1860.

¹¹⁸ GRIMM, J.; GRIMM, W. 25 O caçador experiente. In: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos maravilhosos infantis e domésticos* [tomo 2]. Traduzido do alemão para o português por Christine Röhrig. São Paulo: Cosac Naify, 2012a. p. 131-137.

¹¹⁹ “In the Grimms’ tale ‘The Trained Huntsman’ [Der Gelernte Jäger, KHMIII], the title hero kills three giants who threaten to attack a sleeping princess. He cuts out the giants’ tongues and takes one of the princess’s

Da Áustria, o pesquisador Theodor Vernaleken coletou e publicou “*Die Erlösung aus dem Zauberschlafe*”, em *Kinder- und Hausmärchen in den Alpenländern*, de 1863. Essa coletânea de contos pode ser considerada como um suplemento para o trabalho dos irmãos Grimm, conforme consta no prefácio da edição traduzida para a língua inglesa datada de 1889, *In the Land of Marvels: Folk-tales from Austria and Bohemia*. A coletânea conta com uma tradução mais recente para o inglês, que foi realizada por Zipes (2013)¹²⁰, “*The Release from the Enchanted Sleep*”, e é listada por Heiner (2010a) como uma das variações regionais europeias de “A Bela Adormecida”. A história gira em torno uma donzela adormecida por um feitiço, entretanto, o seu despertar não ocorre imediatamente após o beijo. Nessa mesma coletânea, também consta “*Der verfluchte Garten*”, que em uma tradução livre do alemão para o português significa “O jardim amaldiçoado”, texto muito similar aos contos “A Água da Vida” e “A Bela adormecida” dos Grimm.

O conto popular dinamarquês “*Niels and the Giants*” foi coletado e publicado em inglês por Andrew Lang e Henry Justice Ford, em *The crimson fairy book*, de 1903. A narrativa é sobre as aventuras de uma família que decide fazer uma peregrinação à Roma, e apresenta gigantes, jardins e uma questão envolvendo uma princesa e seu castelo adormecido.

De acordo com Groome (1899), o conto “*The Winged Hero*”¹²¹ pode ter-se originado tanto na Romênia quanto na Ucrânia. O pesquisador também alerta para a semelhança considerável com a narrativa assinada por Hans Christian Andersen, “*Den flyvende Kuffert*”¹²², publicada originalmente em 1839, na obra *Eventyr, fortalte for Børn. Ny Samling. Andet Hefte*¹²³. É importante ressaltar que Andersen não era um pesquisador e coletor de narrativas folclóricas populares, mas sim um escritor que reescreveu várias histórias conhecidas, inclusive dos irmãos Grimm, como “Os seis cisnes” que foi reescrita como “Os cisnes selvagens”. A história relata a aventura de um príncipe que ganha asas mecânicas para

slippers. Later, an impostor claims to have killed the giants, but the huntsman shows the tongues and the slipper, thus gaining the hand of the princess in marriage” (ASHLIMAN; GARRY, 2005, p. 241).

¹²⁰ VERNALEKEN, T. The Release from the Enchanted Sleep (1863). In: ZIPES, J. D. *The Golden Age of Folk and Fairy Tales: From the Brothers Grimm to Andrew Lang*. Traduzido para o inglês por Jack David Zipes. Indianapolis, Indiana, EUA: Hackett Publishing Company, Inc., 2013.

¹²¹ A partir de uma tradução livre do inglês para o português o título significa “O herói alado”.

¹²² Há duas traduções publicadas para a língua portuguesa desse conto: a primeira, “A arca voadora”, publicada em 2002, na coletânea *Histórias do Cisne*, traduzido por Hildegard Feist, e a segunda, “O baú voador”, na obra homônima de 2019, com tradução de Tatiana Belinky.

¹²³ Hans Christian Andersen publicou, novamente, “*Den flyvende Kuffert*” nas obras *Eventyr* (1850) e *Eventyr og Historier. Første Bind* (1862).

salvar uma donzela adormecida em uma torre. É interessante observar que, em alguns momentos, a narrativa se aproxima muito de “Rapunzel”, dos irmãos Grimm.

Outra narrativa popular europeia que se enquadra na categoria de belas princesas adormecidas é “*The Princess and the Forester's Son*”, que também foi coletada e publicada por Groome (1899). O conto proveniente da República Checa é praticamente idêntico a “O caçador experiente”, dos irmãos Grimm, e à sua própria versão de “*An Old King and his three sons*” (conforme já mencionado, histórias muito similares às peças “A Bela Adormecida” e “A Água da Vida”).

Em 1920, o escritor inglês Charles Seddan Evans publicou *The Sleeping Beauty*, uma versão estendida de “*La belle au bois dormant*”, de Charles Perrault. A versão de Evans também dialoga em vários momentos com a violência característica dos irmãos Grimm. A história é cuidadosamente lapidada, a fim de que seja atraente para leitores jovens, mas sem deixar de ser refinada o suficiente para leitores mais conservadores. Um detalhe que tornou essa publicação bem-sucedida comercialmente são as ilustrações de silhuetas que compõem seu projeto gráfico, assinadas por Arthur Reckham.

Outro trabalho importante que é fundamentado na versão dos irmãos Grimm foi publicado por Leach e Fried, em *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, em 1949, conforme menciona Rodríguez (1999). O estudo lista os seis temas narrativos essenciais de “A Bela Adormecida”: o primeiro e mais importante é a questão da princesa adormecida; o segundo é sobre a fada que foi excluída do batizado e que se sentiu extremamente ofendida (o trabalho ainda menciona alguns mitos de origem greco-romana que têm enredo bastante semelhante, como: o da deusa Eris, que se enfureceu por não ter sido convidada para as bodas de Tetis e Peleu; da deusa Afrodite, que foi excluída de uma celebração pelas mulheres de Lemnia; e ainda do deus Artemis, a quem Oineo se esqueceu de oferecer um holocausto em seu louvor); o terceiro tema central é sobre a visita ao bebê recém-nascido por seres mágicos celestiais que lhe abençoam e ainda concedem dons especiais; em quarto lugar, a maldição que não pode ser cancelada, mas amenizada; o quinto ponto temático diz respeito ao desencantamento por um beijo; e o sexto e último, a bela princesa adormecida é encontrada por seu príncipe salvador em um castelo.

A escritora britânica Rachel Louise Lawrence publicou *Talia, the Sleeping Beauty: A European Fairytale*, em 2014. Nessa obra, a escritora reconta a história clássica da bela adormecida, revisitando as versões de Basile e de Perrault. Lawrence consegue costurar

diversos elementos característicos das duas narrativas, para reescrever e oferecer uma nova e criativa perspectiva para o clássico literário.

Por sua vez, Antole France publicou uma versão adaptada de “A Bela Adormecida” na coletânea *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue et autres contes merveilleux*, de 1921. O conto francês “*Histoire de la duchesse de Cicogne et de M. de Boulingrin*” narra a história de uma família nobre francesa que lida com o sono profundo da matriarca.

O pesquisador Steven Swann Jones afirma em sua obra *The New Comparative Method: Structural and Symbolic Analysis of the Allo Motifs of “Snow White”*, publicada em 1990, que há mais de quatrocentas versões de “Branca de Neve” dispersas em partes da África, Europa, Ásia e Américas. É possível perceber que o mesmo fenômeno acontece com “A Bela Adormecida”, quando se observa o conto sob a direção de alguns trabalhos teóricos, tais como o de Heiner (2010) e Ashliman (1987), que se dedicaram a rastrear a evolução literária do conto ao longo da história, já que novas narrativas são tecidas de tempos em tempos, baseadas nesse conto popular, assim como outras histórias antigas são descobertas e publicadas.

De acordo com Starostina (2012), há duas versões de “A Bela Adormecida” no folclore chinês: “*Shen Yuanzhi*” e “*Zhang Yunrong*”, as quais constam em manuscritos do século IX.

As versões chinesas de “A Bela Adormecida” (ATU 410) não são mencionadas nos índices internacionais de contos populares (ATU; AaTh); nem estão incluídos nos índices de Wolfram Eberhard (1937) e Ding Naitong (Ting 1978; Ding 2008) de contos populares chineses. Os registros mais antigos de “A Bela Adormecida” datam do século XIV (Neemann 2007). No entanto, a antologia imperial, ou enciclopédia, *Tai Ping Guang Ji* (Registros extensivos da era Taiping [Xingguo] [daqui em diante TPGJ], compilada no século X), contém duas versões da história que se assemelham surpreendentemente às variantes europeias de “A Bela Adormecida”: a primeira no 33 Juan (volume) (Imortais RD XXXIII), onde é chamado “*Shen Yuanzhi*”, depois no 69 Juan (Senhoras Imortais TH XIV), onde é chamado “*Zhang Yunrong*”. Ambas as versões foram escritas no século IX: “*Shen Yuanzhi*” está incluído no *Xian Zhuan Shi Yi* (Biografias de imortais de achados e perdidos) do eminente escritor taoísta Du Guangting (ca. 850-933) e “*Zhang Yunrong*” é um dos de Pei Xing (825?-880) Chuanqi famoso (contos maravilhosos). O próprio *Xian Zhuan Shi Yi*, assim como o Chuanqi, já estão perdidos e apenas fragmentos deles sobrevivem em antologias posteriores, como a TPGJ; no entanto, ambos os livros foram reconstruídos por estudiosos chineses, que compilaram os fragmentos restantes (Du Guangting 1974; Pei Xing 2000) (STAROSTINA, 2012, p. 189, tradução livre)¹²⁴.

¹²⁴ “Chinese versions of Sleeping Beauty (ATU 410) are not mentioned in the international type indices of folktales (ATU; AaTh); nor are they included in Wolfram Eberhard’s (1937) and Ding Naitong’s (Ting 1978; Ding 2008) indices of Chinese folktales. The earliest Sleeping Beauty accounts date back to the fourteenth century (Neemann 2007). However, the imperial anthology, or encyclopaedia, *Tai Ping Guang Ji* (Extensive Records of the Taiping [Xingguo] Era [hereafter TPGJ], compiled in the tenth century) contains two versions

Como se tem percebido, é possível identificar inúmeras versões de “A Bela Adormecida”, em uma vasta gama de países, de diferentes continentes, e publicadas em épocas distintas, tais como: “*La Bella Durmiente*”¹²⁵, do Chile; “*Sleeping Beauty*”¹²⁶, da Suécia; “*Østenfor sol og vestenfor mane*”¹²⁷, da Noruega; “*Sleeping Beauty*”¹²⁸, dos Estados Unidos; “*Wadiah*”¹²⁹, da Palestina, entre outras. Esse clássico conto de fadas continua servindo como hipotexto para diversas obras de arte, de diferentes áreas, como pintura, literatura, cinema e televisão.

Em 1837, os irmãos Grimm também publicaram outra narrativa sobre uma princesa adormecida. Dessa vez, ela é aprisionada em um caixão de vidro e salva por um aprendiz de alfaiate. O conto “*Der gläserne Sarg*” está classificado sob o número 163, na terceira edição de *Kinder- und Hausmärchen*¹³⁰. A partir de uma tradução livre do título original em alemão para o português, significa “O caixão de vidro”, mas há duas publicações em português que registram “O esquite de vidro”, conforme as traduções assinadas por Íside Bonini¹³¹ e Eugênio Amado¹³².

A versão alemã de “A Bela Adormecida” foi imortalizada pelos irmãos Grimm nas páginas de *Kinder- und Hausmärchen*, em 1812, sob o título de “*Dornröschen*”, que em uma

of the story that strikingly resemble European variants of Sleeping Beauty: first in the 33 juan (volume) (Immortals rd XXXIII), where it is called *Shen Yuanzhi*, then in the 69 juan (Immortal Ladies th XIV), where it is called *Zhang Yunrong*. Both versions were written in the ninth century: *Shen Yuanzhi* is included in the *Xian Zhuan Shi Yi* (Lost and Found Biographies of Immortals) by the eminent Daoist writer Du Guangting (ca. 850-933), and *Zhang Yunrong* is one of Pei Xing’s (825?-880) famous Chuanqi (Marvellous Tales). The *Xian Zhuan Shi Yi* itself, as well as the Chuanqi, are by now lost and only fragments of them survive in later anthologies such as TPGJ; however, both books were reconstructed by Chinese scholars, who compiled the remaining fragments (Du Guangting 1974; Pei Xing 2000)” (STAROSTINA, 2012, p. 189).

¹²⁵ PINO-SAAVEDRA, Y. *Cuentos folklóricos de Chile: compilado y comentado por Yolando Pino Saavedra*. Tomos I, II e III. Universidad de Chile, Faculdade de Filosofia y Educación. Santiago, Chile: Instituto de Investigaciones Folklóricas “Ramón A. Laval”, 1960.

¹²⁶ THOMPSON, S. *One Hundred Favorite Folktales*. Bloomington, Indiana, Estados Unidos: Indiana University Press, 1968.

¹²⁷ ASBJØRNSSEN, P. C.; MOE, J. *Norske Folkeeventyr*. Christiania, Dinamarca: Johan Dahls Forlag, 1852.

¹²⁸ ROBERTS, L. W. *South From Hell-fer-Sartin: Kentucky Mountain Folk Tales*. Lexington, Kentucky, Estados Unidos: University of Kentucky Press, 1955.

¹²⁹ PATAI, R. *Arab Folktales from Palestine and Israel*. Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology. Traduzido para o inglês por Taphael Patai. Detroit, Michigan, Estados Unidos: Wayne State University Press, 1998. p. 239-43.

¹³⁰ GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder- und Hausmärchen*. 3. Aufl. Bd. 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1837.

¹³¹ GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos e lendas dos Irmãos Grimm*. Volume 7. Traduzido do alemão para o português por Íside M. Bonini. São Paulo: Edigraf, 1961.

¹³² GRIMM, J.; GRIMM, W. *Novos contos*. Grandes Obras da Cultura Universal, 13. Traduzido do alemão para o português por Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

tradução livre do alemão para o português significa “A rosa entre os espinhos”. O conto foi catalogado na coletânea sob o número 50.

O nome da história merece um comentário. Perrault a chamou de “La Belle au bois dormant”, um título magicamente ambíguo no qual o sono encantado pode oscilar em significado se referindo à menina ou ao bosque. “A Bela (Menina) no bosque adormecido” ou “A Bela (Menina) adormecida no bosque”. É deste último que no título inequívoco em inglês “A Bela Adormecida”, [*Sleeping Beauty*] é tirado. Em alemão, por outro lado, a menina é associada com o bosque em si, já que a história é chamada de “*Dornöschen*”, “Pequena cerca de rosas” [*Little Hedge Rose*], “Pequena rosa de sarça”, [ou “Pequeno espinheiro”, “Pequena Rosa silvestre”, “Pequena Rosa entre os espinhos”] [*Little Briar Rose*], ou literalmente, “Pequena Rosa de espinhos” [*Little Thorn Rose*]. O título dos Grimm acentua que as rosas selvagens, sem cultivo, podem ser vistas em áreas de campo em longas e entrelaçadas cepas em cercas velhas. Esta rosa selvagem comum, ou rosa de sarça, é bem menor em comparação com a variedade cultivada em estufas com as quais estamos acostumados. A grossura de seu caule, a densidade relativa e o tamanho dos espinhos, a proliferação obscura e vegetação cerrada e flores pequeninas, entrelaçamento da cerca viva, torna difícil alcançar as rosas. É uma experiência comum alguém ter a mão dolorosamente arranhada na tentativa de alcançar, através da trama iminente de caules e folhas, para colher uma rosa silvestre. É por causa desta experiência que o nome da história, e do príncipe que nela consta, alude em alemão. Os Grimm parecem que pegaram o nome “Pequena Rosa de Espinhos” diretamente da tradução para o alemão de *L'Histoire de Fleur d'épine* de Hamilton, não impedidos de forma alguma pela desaprovação deles a respeito do conto que eles julgavam não ter raízes no passado e ser inteiramente desprovido de conexão histórica com o autor. O conto apareceu em 1731. A escolha deles por esse nome, apesar de seu desgosto por sua origem, mostra a importância e relevância da história. Chamando a história de “Pequena Rosa de Espinhos” ao invés de “A Bela Adormecida” muda a identidade da heroína. Ao invés de ser identificada por seu nome com um sono de 100 anos, na versão dos Grimm o segredo da identidade a heroína se encontra na natureza misteriosa e mítica da cerca viva de espinhos (MURPHY, 2000, p. 135, tradução livre)¹³³.

¹³³ “The name of the story deserves a comment. Perrault called it “La Belle au bois dormant”, a magically ambiguous title in which the enchanted sleep can hover in meaning between referring to the girl or to the forest: “The Beautiful [Girl] in the Sleeping Forest” or “The Beautiful [Girl] Asleep in the Forest”. It is from the latter that the unambiguous English “Sleeping Beauty” is taken. In German, on the other hand, the girl is associated with the forest itself, since she and the story are called *Dornöschen*, “Little Hedge Rose”, “Little Briar Rose”, or, literally, “Little Thorn Rose”. The Grimms’ title suggests the wild, uncultivated roses that can be seen in country areas growing in long tangled vines along old fences. This common wild rose, or briar rose, is quite diminutive compared with the hothouse, cultivated variety to which we have become accustomed. The thickness of its stems, the relative density and size of the thorns, the obscuring proliferation and thick ‘forest’ of leaves and the smallness of the flowers, the entanglement of the hedge, make the roses quite difficult to get at. It is a common experience to get one’s hand painfully scratched in trying to reach through the impeding web of stems and leaves to pluck a wild rose. It is to this experience that the name of the story, and the fate of the princes in it, allude in the German. The Grimms seem to have borrowed the name “Little Thorn Rose” directly from the German translation of Hamilton’s *L’Histoire de Fleur d’épine*, not at all impeded by their disapproval of a tale that they regarded as having no roots in the past and being an entirely ahistorical concoction of the author. It appeared in 1731. Their choice of this name, despite their dislike of its origin, shows its importance and relevance for the story. Calling the story “Little Thorn Rose” instead of “Sleeping Beauty” shifts the identity of the heroine. Instead of being identified by name with the 100-year sleep, in the Grimms’ version the secret of the heroine’s identity lies in the mysterious and mythic nature of the thorn hedge” (MURPHY, 2000, p. 135).

Ao longo das sete edições publicadas de *Kinder- und Hausmärchen*, dos irmãos Grimm, “A Bela Adormecida”, assim como outros contos da coletânea, sofreu modificações conforme os autores achavam conveniente, de acordo com finalidades mercadológicas e editoriais, e outras fontes que se tornaram acessíveis em diferentes épocas.

Os contos dos Grimm deveriam ser (inicialmente pelo menos) versões do bom estoque alemão o qual mostrou uma diferença significativa das versões francesas. Jacob viu exatamente o que a história foi. Wilhelm, entretanto, achou que viu um antigo mito alemão remanescente nesse conto (MURPHY, 2000, p. 134, tradução livre)¹³⁴.

Segundo a versão dos irmãos Grimm, de 1812, a Bela Adormecida foi uma princesa que nasceu de uma rainha que sofreu por muito tempo com a infertilidade, até que, certo dia, enquanto tomava banho, um caranguejo pulou de dentro da banheira e profetizou sobre o nascimento de uma linda menina. Passado algum tempo, a rainha ficou grávida e deu à luz uma menina. O rei foi tomado de grande júbilo e decidiu dar uma festa em celebração à chegada de sua herdeira, convidando nobres e seres mágicos. No total, havia treze fadas, mas o palácio só tinha doze pratos de ouro para recepcionar as ilustres convidadas, sendo que uma delas não foi convidada e ficou tomada por sentimentos de ira e inveja. Chegando o dia da festa, as fadas, uma a uma, concederam bênçãos para a princesa recém-nascida. Quando chegou a vez da décima segunda fada abençoar a criança, a décima terceira fada apareceu furiosa e lançou sua maldição, segundo a qual a princesa espetaria o dedo em uma roca de fiar e cairia como morta em seu décimo quinto aniversário. A última fada, que ainda não havia abençoado a criança, lamentou por não poder cancelar a maldição, mas poderia abrandá-la, então, disse que a princesa não morreria, apenas dormiria um sono profundo como a morte, por 100 anos. Para salvar a filha, o rei reuniu todas as rocas de fiar e as trancou no alto de uma torre abandonada. Por um descuido, exatamente no décimo quinto aniversário da princesa, ela conseguiu ir até a torre e espetou seu dedo, caindo em um sono profundo, assim como todos os seres vivos no reino. Depois disso, um bosque de espinhos cercou toda a região e impediu que qualquer pessoa se aproximasse. Após 100 anos, um príncipe soube do ocorrido e tentou alcançar a princesa, enquanto caminhava em direção à câmara oculta na torre, todos os espinhos se desfizeram e ele encontrou a princesa adormecida, despertando-a com um beijo. Todo o reino também acordou, eles se casaram e viveram felizes até o fim de seus dias.

¹³⁴ “The Grimms’ tales were supposed (initially at least) to be versions from good German stock which showed some distinct difference from the French versions. Jacob saw exactly what the story was. Wilhelm, however, thought he saw a remnant of ancient Germanic myth in it” (MURPHY, 2000, p. 134).

Os irmãos Grimm recolheram e publicaram uma narrativa relativamente curta, mas repleta de simbolismos religiosos, que não só ressaltaram seus contos, como também serviram para definir todo um gênero literário, os contos de fadas. É importante destacar que os *Märchen* de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* não apresentam fadas, consoante à mitologia celta, mas esse fato pode ser questionado e problematizado em consequência da possibilidade de identificação de figuras femininas revestidas de algum poder mágico ou característica sobrenatural, o que não as qualificaria como fadas segundo a mitologia celta, porém seriam perfeitamente descritas como fadas em outras culturas. Na versão dos irmãos Grimm de “A Bela Adormecida”, há a menção de fadas, seres mágicos femininos, mas as personagens não são descritas em riqueza de detalhes, apenas o atributo de abençoar ou amaldiçoar o bebê recém-nascido. Nesse contexto, é de todo oportuno esclarecer que as personagens femininas nos contos de fadas celtas nem sempre são retratadas em detalhes e também não são chamadas de fadas.

Acerca dos pontos de contato com a tradição judaico-cristã, o conto encontra intersecções com alguns episódios bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento. A respeito da revisão literária realizada por Wilhelm Grimm, Murphy (2000, p. 3, tradução livre) explica que Wilhelm “coletou e ressignificou a fé religiosa encontrada nos contos poéticos principalmente de três tradições antigas: a clássica greco-romana, a nórdica germânica e a bíblica”¹³⁵.

O espaço e o tempo em “A Bela Adormecida” não são definidos com precisão, assim como acontece com a grande maioria dos contos de *Kinder- und Hausmärchen* e de todos os contos populares coletados pelo mundo afora. A narrativa é iniciada com a expressão “Era uma vez um Rei e uma Rainha” (GRIMM; GRIMM, 2012b, p. 236), o que imediatamente nos transmite a noção de que os fatos aconteceram em um reino de um tempo longínquo. No caso em tela, o problema da infertilidade da rainha é o que dá início à trama.

Tanto na versão de Charles Perrault como na dos irmãos Grimm, há uma personagem peculiar merecedora de atenção, que é a velha fiadora de linho. Conforme destaca Rodríguez (1999), os contos descrevem a personagem de forma distinta, já que a velha fiadora de linho da narrativa francesa de Perrault é bondosa e ignorava a maldição sobre a menina, enquanto na história alemã dos Grimm não há nenhuma descrição detalhada dessa personagem chave para selar o destino da protagonista. O texto de Perrault, em conformidade com o contexto

¹³⁵ “collected and reexpressed the religious faith found in the poetic tales primarily of three ancient traditions: Classical Greco-Roman, Norse-Germanic, and Biblical” (MURPHY, 2000, p. 3).

racionalista da época, explica a velha. Já o texto dos Grimm deixa a origem e as intenções da velha em aberto. E, por estar em aberto, o texto abre margens a muitas possibilidades de interpretação sobre a velha fiadora, inclusive sobre a possibilidade de haver alguma relação com a décima terceira fada, que foi a responsável pela maldição do sono profundo.

Ela então virou a chave na fechadura e chegou a uma pequena sala, em que uma velha senhora fiava linho. Ela gostou da velha senhora e brincou com ela, dizendo que também queria tentar fiar, e então tirou a roca de suas mãos. Mal havia tocado a roca, ela se espetou, caindo imediatamente num sono profundo (GRIMM; GRIMM, 2012b, p. 237).

É, pois, de fundamental importância observar a simbologia do sono descrita em “A Bela Adormecida”, visto que esse elemento poderia ser considerado como a espinha dorsal do conto. A maldição do sono que recai sobre a donzela (ou mesmo no príncipe, como em algumas das versões apresentadas anteriormente) é o canal utilizado pelos irmãos Grimm para materializar na linguagem impressa seus valores cristãos, em razão da maneira como esse elemento é representado na *Bíblia Hebraica*, mas, mais especificamente, no Novo Testamento. Infortúnios relacionados ao sono profundo como a morte são recorrentes no catálogo literários dos irmãos Grimm, conforme observa Murphy (2000, p. 133):

Existe uma continuidade poética reconhecida pelos Grimm entre o motivo do sono em “Branca de Neve” e em “A Bela Adormecida”. Na história de “Branca de Neve” foi uma pessoa de quem a morte foi um sono de espera, em “A Bela Adormecida” é o sono de toda a família (tradução livre)¹³⁶.

A simbologia do sono, na *Bíblia*, também é extremamente semelhante à maneira com que os irmãos Grimm retratam-no nos registros de seus contos. O Novo Testamento é taxativo e menciona, por diversas vezes, a promessa da ressurreição para os cristãos¹³⁷. “A comunidade cristã não deveria lamentar-se pelos que morriam em Jesus, porque Deus os traria com Jesus quando ele retornasse” (DOCKERY, 2001, p. 776). Conforme o Apóstolo Paulo relata na Primeira Epístola aos Tessalonicenses (Ts):

“Não queremos, porém, irmãos, que sejais ignorantes com respeito aos que dormem, para não vos entristecerdes como os demais, que não têm esperança. Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus, mediante Jesus, trará, em sua companhia, os que dormem” (1 Ts 4.13).

¹³⁶ “There is a poetic continuity acknowledged by the Grimms between the sleep motif in Snow White and in Sleeping Beauty. In the story of Snow White it was one person whose death was a sleep of waiting, in Sleeping Beauty it is the sleep of the whole Family” (MURPHY, 2000, p. 133).

¹³⁷ Mateus 24.30-31; Marcos 13.26-27; 1 Coríntios 15.21-22 e 51-52.

Nesse contexto, dormir seria, para o cristão, não apenas um eufemismo para abordar a morte, e sim uma explicação para uma condição temporária direcionada àqueles que seguem a fé cristã. Segundo as palavras do Apóstolo Paulo, Jesus “morreu por nós para que, quer vigiemos, quer durmamos, vivamos em união com Ele” (1 Ts 5.10).

O Novo Testamento não conta somente com o relato da Ressurreição de Cristo¹³⁸, os Evangelhos relatam três milagres realizados por Jesus, evidenciando seu poder sobre a morte. O primeiro episódio é sobre a ressurreição da filha de Jairo (Mateus 9.23-26; Marcos 5.35-43; Lucas 8.49-56); o segundo é acerca do filho de uma viúva, em uma casa do povoado de Naim (particularmente narrado em Lucas 7.11-17); e o terceiro, a respeito de Lázaro, o amigo de Jesus (relato exclusivo do Evangelho de João 11.1-44).

A história da ressurreição da filha de Jairo é relatada nos três Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) e apresenta alguns pontos em comum com “A Bela Adormecida”, em especial com a mensagem teológica de perspectiva cristã, que pode ser interpretada a partir de sua moralidade implícita. É justamente a questão dogmática impressa na ressurreição da menina que a conecta diretamente com o Evangelho de João, apesar de o evangelista não registrar o evento em questão, já que o milagre feito por Jesus, de trazer uma pessoa morta de volta à vida no Quarto Evangelho, é referente ao seu amigo, Lázaro.

O Evangelho de Marcos relata em detalhes esse evento, no qual Jesus ressuscitou a filha de Jairo, o chefe de uma sinagoga. Segundo o evangelista, “Tomando-a pela mão, disse: *Talita Cumi!*, o que quer dizer: Menina, eu te mando, levanta-te!” (Marcos 4.41). A expressão “*Talita Cumi!*” é uma transliteração do aramaico, que era a língua falada na Palestina nos tempos de Jesus. A grafia da expressão pode apresentar diferentes variações, dependendo da tradução do texto bíblico utilizada.

Cumprindo o que prometera, Jesus toma a criança pela mão e diz: “*Talitha Koumi!*” (v. 41). Essas palavras de modo algum constituem uma fórmula mágica ou encantamento. Marcos sente que a riqueza das palavras de Jesus não caberia numa tradução, então ele as cita no original aramaico antes de indicar seu significado. Como Martin expressa isso muito bem, Jesus fala à menina, na sua língua materna (o aramaico), usando palavras mais do que adequadas para a ocasião, como uma mãe chama uma criança de manhã, dizendo: “Menina, está na hora, levante!” (MULHOLLAND, 1999, p. 98).

¹³⁸ É importante destacar que há, na *Bíblia*, dez episódios sobre ressurreição, três no Antigo Testamento (O filho da viúva pobre (1Reis 17.17-24); A mulher sunamita (2Reis 4.32-37); O cadáver que encostou nos ossos de Eliseu (2Reis 13.20-21)) e sete no Novo Testamento (O filho da viúva do povoado de Naim (Lucas 7.11-15); A filha do Jairo (Lucas 8.41-42; 49-55); Lázaro, o amigo de Jesus (João 11.1-44); Os santos que haviam morrido logo após a morte de Jesus na cruz (Mateus 27.52-53); Jesus (Mateus 28.1-8; Marcos 16.1-8; Lucas 24.1-12; João 20.1-10); Tabita (Atos 9.36-43); Êutico (Atos (20.9-10)).

A história da ressurreição da filha de Jairo é um relato peculiar e de grande importância no Novo Testamento, já que demonstra a conversão de um judeu, líder religioso, e chefe de uma sinagoga, que reconhece na pessoa de Jesus o Messias prometido ao povo judeu nas Sagradas Escrituras. É interessante observar que o episódio repercutiu intensamente na sociedade judaica, e nos capítulos subsequentes estão registrados nos Evangelhos os planos para prender e matar Jesus. Os líderes judaicos, liderados pelo sumo sacerdote Caifás, esquematizaram a captura de Jesus pela acusação de se declarar Messias¹³⁹.

No transcurso dessas três histórias, a multidão que observava os milagres de Jesus começou a posicionar-se. Em 9.26, Jesus recebeu uma ampla publicidade positiva. Em 9.31 isso continuou, mas Jesus apontou também para um possível perigo (9.30). Em 9.33, 34 o antagonismo tornou-se explícito. Apesar da popularidade em alta, os líderes judeus acusaram Jesus de fazer milagres pelo poder do Diabo. Essa acusação reflete a constante hostilidade por parte dos judeus durante os séculos seguintes. É interessante o fato de que o judaísmo rabínico nunca tentou negar que Jesus fazia milagres; apenas questionou a origem de sua autoridade (DOCKERY, 2001, p. 585).

Seguindo esse contexto, temos outro elemento simbólico importante mencionado em “A Bela Adormecida” que são os espinhos. Nas palavras de Murphy (2000, p. 134), “A virgem que está dormindo no castelo cercado pela muralha de espinhos até ser liberta pelo filho do rei é análoga à Brunhilde que está contornada por uma barreira de chamas através das quais Sigurd passa” (tradução livre)¹⁴⁰.

Os irmãos Grimm relatam que, no momento em que a maldição se consumou, uma sebe de espinhos cercou todo o castelo, uma barreira intransponível se formou e todo aquele que tentou chegar ao castelo onde estava a Bela Adormecida morreu na tentativa da travessia:

‘Isso não me apavora’, disse o filho do rei, ‘eu quero atravessar a sebe e libertar a bela princesa adormecida’. Ele então foi até lá e, quando se aproximou da sebe de espinhos, estes se transformaram em flores que iam se afastando umas das outras, dando passagem ao príncipe e cerrando-se novamente em espinhos atrás dele. Finalmente, ele alcançou o castelo (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 238).

Nesse sentido, no Novo Testamento, há um trecho que menciona um ensinamento de Jesus acerca do livre arbítrio e da escolha de ser salvo ou não, que consta nos Evangelhos de Mateus (7.13-14) e de Lucas (13.24). A passagem em questão fala sobre as duas portas para a eternidade, uma larga e espaçosa, que conduz à perdição; e outra, estreita e de difícil acesso,

¹³⁹ Conforme consta em Mateus 26.66; Lucas 24.14-15; João 19.7.

¹⁴⁰ “The virgin who is sleeping in the castle surrounded by the wall of thorns until freed by the king's son is analogous to Brynhild who is surrounded by a wall of flames through which Sigurd penetrates” (MURPHY, 2000, p. 134).

pela qual muitos tentarão passar, mas não conseguirão. Em “A Bela Adormecida”, o príncipe tem a opção de não se aventurar para chegar ao castelo, mas ele decide ignorar as advertências.

É possível interligar a ilustração das duas portas a alguns versículos do Apóstolo João, quando ele fala que Jesus, ao se afirmar como o Bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas, as protegeria do mal por ser a única porta segura que estaria aberta para conduzi-las à salvação, conforme consta no Evangelho de João, no capítulo 10, versículos 1, 2 e 7. No mesmo livro, um pouco mais adiante, no capítulo 14.6, encontramos uma das frases mais conhecidas de Jesus: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vai ao Pai senão por mim” (João 14.6).

Em muitos textos bíblicos é possível identificar passagens sobre a proteção de Deus sobre os homens bons e justos. No legado literário dos irmãos Grimm encontra-se registrada uma vasta gama de contos e lendas nas quais os heróis das narrativas conseguem milagrosamente resolver seus conflitos, contando com o auxílio de ajudantes ou fenômenos sobrenaturais. Em algumas histórias, como “A Bela Adormecida”, não há explicação alguma sobre a razão pela qual a sebe de espinhos que rodeava o castelo se desfez e abriu caminho para que o príncipe chegasse até o local onde estava o corpo da princesa enfeitiçada com o sono centenário da morte. Destacamos que, na versão dos Grimm, é “a décima segunda fada que ainda não havia pronunciado seu desejo, disse: ‘Mas não será uma morte de fato, ela apenas cairá em sono profundo e assim permanecerá por cem anos’” (GRIMM; GRIMM, 2012b, p. 237). Na versão de Charles Perrault, o fim da maldição é anunciado pela fada mais jovem, que determina o fim do sono profundo como a morte após cem anos.

Os muitos príncipes ‘errados’ são como os falsos messias de muitas seitas que vêm e vão por si só, empalados e deixados pendurados pela passagem do tempo. Com eles morrem as esperanças que eles despertaram de vencer a roca da mulher idosa na torre. Nenhum deles foi o filho do rei certo (MURPHY, 2000, p. 149, tradução livre)¹⁴¹.

Tanto no Antigo Testamento como no Novo, há menções sobre falsos profetas. Segundo a *Bíblia*, o profeta é alguém que anuncia a palavra de Deus por meio de uma mensagem. A figura do profeta no Antigo Testamento é, essencialmente, de um mensageiro celestial direto, ou seja, um instrumento de comunicação entre Deus e os homens. Já no Novo,

¹⁴¹ “The many ‘wrong’ princes are like the false messiahs of many sects who themselves have come and gone, impaled and left hanging by the passage of time. With them die the hopes they aroused of overcoming the spindle of the old woman in the tower. None of them was the right king’s son” (MURPHY, 2000, p. 149).

o profeta atuava como um intérprete das Sagradas Escrituras, que tinha o objetivo de edificar a Casa de Israel.

A *Bíblia* adverte à comunidade cristã para ter cuidado com falsos profetas, sendo que, ao todo, há doze versículos¹⁴² que abordam o tema. O Apóstolo João toca nesse ponto em sua Primeira Epístola, que não contém de forma expressa os destinatários, mas João se dirige a eles utilizando expressões como “Filhinhos” (1 João 2.1) e “Amados” (1 João 2.7). “Deve-se entender que a epístola foi escrita a cristãos de várias localidades, na província da Ásia. João os conhecia pessoalmente e escreveu para adverti-los da infiltração do falso ensino (4.1-2)” (DOCKERY, 2001, p. 821).

Segundo Murphy (2000), os irmãos demonstraram certa preocupação com os falsos profetas e registraram isso em algumas lendas e contos. No que tange aos *Märchen* de *Kinder- und Hausmärchen*, “Cinderella” e “A Bela Adormecida” ilustram bem a questão referente aos falsos prometidos ou enganadores. Nas palavras de Murphy (2000, p. 149),

“A Bela Adormecida” é o anverso de “Cinderela”. Em “Cinderella”, o problema espiritual foi: qual das irmãs é a noiva ‘certa’? Qual ser humano é o homem certo para o amor do Filho do Rei? A quem o sapato servir? Qualquer uma das duas irmãs que cortou partes dos seus pés por suas próprias ações, para fazer o sapato servir, é a noiva certa, ainda que o sapato serviu então, e os pássaros do mundo natural disseram a razão. Finalmente o príncipe encontrou a noiva certa, ‘muitos são chamados, mas poucos são os escolhidos’, e a salvação é somente pela fé, pela beleza e não pelos atos. O domínio da ideia de somente certas almas serem as certas para ser a noiva de Cristo, e o castigo de outras pode refletir uma ênfase calvinista em predestinação da criação reformada dos Grimm. Em “A Bela Adormecida”, entretanto, a questão é revirada: qual príncipe é o príncipe correto? Qual pretendente é o certo? O critério entrelaçado da poesia de três religiões é simples ou suficiente: ele será aquele que vem na plenitude de tempo, 100 anos, ele encontrará seu caminho através do labirinto de espinhos, e a natureza o reconhecerá e abrirá caminho para ele, assim como os pássaros fizeram para Cinderella. A cerca viva de espinhos mortais se abrirá por si mesma (tradução livre)¹⁴³.

¹⁴² Mateus 7.15-20; 1 Tessalonicenses 5.20-21; Romanos 16.17-18; 1 Timóteo 6.3-5; 1 João 4.1; Marcos 13.22-23; 2 Pedro 2.1-3; Jeremias 23.32; Ezequiel 13.8-9; Miquéias 3.5-7; Apocalipse 19.20.

¹⁴³ “Sleeping Beauty is the obverse of Cinderella. In Cinderella, the spiritual problem was: which of the sisters is the ‘right’ bride? Which human being is the right human being for the love of the King's Son? Whom does the slipper fit? Either of the two sisters who cut off portions of their feet by their own deed to make the shoe fit, is the right bride, though the shoe did then fit, and the birds of the natural world said why. Finally the prince had found the right bride. ‘Many are called, but few are chosen’, and salvation is by faith alone, by beauty, not by deeds. The dominance of the idea of only certain souls being the ‘right’ ones to be the brides of Christ, and the punishment of the others may reflect a Calvinist emphasis on predestination from the Grimms’ Reformed upbringing. In Sleeping Beauty, however, the question is turned around: which prince is the right prince? Which suitor is the right suitor? The interwoven criteria from the poetry of the three religions are simple enough: he will be the one who comes in the fullness of time, 100 years, he will find his own way through the maze of thorns, and nature will recognize and make way for him, as the birds did for Cinderella. The deadly thorn hedge will open up of itself” (MURPHY, 2000, p. 149).

Um elemento recorrente na maioria das versões de “A Bela Adormecida” é o linho. É possível encontrar, na *Bíblia*, várias menções ao tecido, tendo em vista que a planta de onde é obtida a matéria-prima para os fios é encontrada na região onde são narrados os acontecimentos. De acordo com a definição apresentada pela Sociedade Bíblica Brasileira (2013, p. 1577),

O linho é uma ‘Erva de folhas e flores pequenas’ (Êx 9.31), cujo caule fornece uma fibra usada para fazer tecidos do mesmo nome (Pv 7.16). O tecido era usado para fazer roupas finas (Gn 41.42; Êx 28.5-42; 2Cr 5.12). O véu do Templo também era de linho fino (2Cr 3.14).

Os espinhos apresentados na narrativa, assim como no título, também estão revestidos de profundo valor simbólico, tendo em vista que aparecem de maneira recorrente nas Escrituras Bíblicas. “Os espinhos eram usados para castigar (Jz 8.7; Jo 19.2). Figuradamente, coisa imprestável (2Sm 23.6) ou dificuldade (Pv 15.19)” (SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA, 2013, p. 1543). Os espinhos são um elemento recorrente em diversas narrativas sobre a bela princesa adormecida e amaldiçoada. A simbologia dos espinhos será abordada mais detalhadamente logo adiante, na análise do conto “O Judeu entre os espinhos”.

O nascimento da Bela Adormecida é motivo de júbilo para seus pais, na maioria das versões do conto, ao longo da história. Em boa parte desses registros, é possível ver a celebração de seu nascimento apresentada como uma festa de batismo cristão. Os irmãos Grimm não ficaram alheios a esse importante símbolo de sua fé, já que sua versão da história também descreve o evento.

A versão de Perrault começa com um rei e uma rainha que querem ter um filho, e quando este vem, convidam fadas para vir e ficar como madrinhas. O número sete não transitou para a versão de Hassenpflug, nem foi a encantadora ideia de que espíritos pagãos, as fadas, são convidadas para agir como madrinhas em uma cerimônia de batizado. Isto deve ter sido considerado por Perrault como uma justaposição ilógica e adorável, que certamente causaria desconforto teológico ou divertimento esclarecido, mas para Wilhelm isto teria assinalado o elemento cristão, a relação entre o nascimento, a morte e o sacramento do batismo. O batismo aparece, entretanto, não ter estado presente na versão alemã contada por Marie, que tinha doze fadas boas assim como a décima terceira desafortunada, que compareceram a uma celebração de nascimento ao invés de uma cerimônia de batizado cristã. Wilhelm mascara a situação transformando-a em uma celebração de nascimento de uma criança, sugerindo uma cerimônia de batizado cristã disfarçada (MURPHY, 2000, p. 137-138, tradução livre)¹⁴⁴.

¹⁴⁴ “Perrault’s version begins with a king and queen who want to have a child, and when one comes, invite seven fairies to come to stand as godmothers. The number seven was not carried over into the Hassenpflug version, nor was the delightful idea that pagan spirits, the fairies, are being invited to act as godparents at a christening. This must have been regarded by Perrault as a lovely illogical juxtaposition, sure to cause theological discomfort or enlightened amusement, but to Wilhelm it would have signaled the Christian element, the

O conto “A Bela Adormecida” é um dos *Märchen* mais conhecidas de *Kinder- und Hausmärchen* e é um dos contos de fadas mais conhecidos mundialmente. A versão dos irmãos Grimm, juntamente com “*La belle au bois dormant*”, de Perrault, e “*Sole, Luna e Talia*”, de Basile, estão entre as mais conhecidas versões publicadas e serviram de inspiração para inúmeras adaptações para outras artes, tais como a pintura, cinema, televisão e teatro.

Após estudar e analisar a evolução literária de “A Bela Adormecida” através da história, é possível construir um panorama com perspectiva teológica cristã, que se apresenta materializada na linguagem do texto dos irmãos Grimm, com as referências aos textos bíblicos e, em especial, com a teologia da Literatura Joanina. Nesse diapasão, a seguir, será apresentada uma análise da narrativa “A Água da Vida”, que também possui pontos em comum com a história da bela princesa adormecida e que possibilitará identificar as possíveis abordagens antisemitas no legado literário dos irmãos Grimm.

4.3 “A Água da Vida” (“*Das Wasser des Lebens*”)

O conto “A Água da Vida” (“*Das Wasser des Lebens*”) se encontra em *Kinder- und Hausmärchen*, classificado sob o número 97. Apesar de não ser uma narrativa muito conhecida (como “Branca de Neve”, “Chapeuzinho Vermelho”, “A Bela Adormecida”, “Rapunzel”, entre outras), pode ser considerada como um dos mais importantes registros literários dos irmãos Grimm, em razão de sua simbologia judaico-cristã. Ao contrário da maioria dos contos de *Kinder- und Hausmärchen* e das lendas de *Deutsche Sagen*, “A Água da Vida” não apresenta uma personagem feminina como antagonista da história, já que o desenvolvimento da narrativa acontece em meio a um enfrentamento entre irmãos que buscam encontrar a cura para a enfermidade de seu pai.

Ashliman (1987) listou uma série de narrativas, a partir da classificação literária Aarne-Thompson, sob o número 551, que versam sobre a busca pela água da vida. O fichamento da narrativa foi totalmente estruturado com base nos escritos dos irmãos Grimm, registrados em *Kinder- und Hausmärchen*. Nas palavras de Ashliman (1987, p. 119),

relationship between birth and death and the sacrament of baptism. Baptism appears, however, not to have been in the German version told by Marie, which had twelve good fairies as well as the unfortunate thirteenth, who were attending a birth celebration rather than a christening. Wilhelm finesses the situation by making the celebration be a celebration of the birth of the child, with the baptismal background hinted at” (MURPHY, 2000, p. 137-138).

Um rei estava muito doente, e só poderia ser curado pela água da vida. Após as tentativas malsucedidas de seus dois irmãos mais velhos, o filho mais jovem partiu em busca do remédio mágico. Um anão, que se tornou seu amigo, o ajudou não somente a encontrar a água da vida para seu pai, mas também a se proteger de seus irmãos invejosos a ganhar a mão da princesa encantada (tradução livre)¹⁴⁵.

Embora a narrativa “A Água da Vida”, dos irmãos Grimm, esteja agrupada com outras narrativas semelhantes, que relatam buscas pela fonte de água com poderes de cura, a história também é apontada por pesquisadores como Heiner (2010a) como uma versão de “A Bela Adormecida”, em vista de uma série de elementos em comum, mas, especialmente, pela personagem de impacto do conto, uma bela princesa que estava em um castelo. Conforme é possível observar no trabalho de Ashliman (1987) e Heiner (2010a), vários registros semelhantes foram identificados em diferentes partes do mundo e que datam de épocas distintas.

Segundo Ashliman (1987), do folclore popular russo veio o conto “*Сказка о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде*” (a partir de uma tradução livre do russo para o português, o título significa “Conto sobre o jovem valente, as maçãs da juventude e a água da vida”, conforme consta no trabalho de Flavia Cristina Moino Carolinski, publicado em 2008). Essa narrativa foi originalmente registrada por Aleksandr Nikoláevitch Afanássiev¹⁴⁶, na coletânea de aproximadamente seiscentos contos populares da cultura russa, *Народные Русские Сказки*, publicada em oito volumes, entre 1855 e 1863. Afanássiev realizou uma ampla pesquisa acerca do folclore popular russo, que resultou na compilação de narrativas muito semelhantes às de *Kinder- und Hausmärchen*, dos irmãos Grimm, em especial pela ênfase na transposição para o papel das histórias provenientes da tradição oral, preservando os elementos pagãos e cristãos. A compilação de Afanássiev foi profundamente estudada pelo pesquisador russo Vladimir Yakovlevich Propp, em obras como *Morfologiya skazki* (1928)¹⁴⁷ e *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* (1946)¹⁴⁸.

Em 1860, o escritor escocês John Francis Campbell publicou sua coletânea de contos populares maravilhosos em quatro volumes, *Popular Tales of the West Highlands: Orally*

¹⁴⁵ “A king was very ill, and could be cured only by the water of life. Following unsuccessful attempts by his two older brothers, the youngest son set forth to obtain the magic remedy. A dwarf, whom he befriended, helped him not only to find the water of life for his father but also to protect himself from his envious brothers and to gain the hand of an enchanted princess” (ASHLIMAN, 1987, p. 119).

¹⁴⁶ Александр Николаевич Афанасьев (nome original do autor em russo).

¹⁴⁷ PROPP, V. Y. *Morfologia do conto maravilhoso*. Traduzido para o português por Jasna Paravich Sarhan. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006.

¹⁴⁸ PROPP, V. Y. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Traduzido para o português por Rosemary Costhek Abílio e Paulo Bezerra. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

collected. A obra como um todo está focada nas narrativas folclóricas de tradição oral da região da Escócia, que foram coletadas e registradas por Campbell, assemelhando-se ao trabalho dos irmãos Grimm na Alemanha, no começo do século XIX. A narrativa “*The Brown Bear of the Green Glen*”, que se encontra no primeiro volume da compilação de Campbell, em especial, é muito parecida com “A Água da Vida”, dos Grimm.

O pesquisador australiano Joseph Jacobs, conhecido mundialmente por seus estudos acerca de literatura e folclore inglês, publicou, em 1922, a coletânea *More English Fairy Tales*, na qual consta a narrativa “*The King of England and his Three Sons*”. Segundo Jacobs, a fonte literária utilizada foi a publicação de 1880, assinada por Francis Hindes Groome, *In Gipsy Tents*, que registra uma história de tradição oral do folclore cigano romano. A semelhança com a narrativa “*La belle au bois dormant*”, de Charles Perrault, é também ressaltada por Joseph Jacobs (1880) nas notas explicativas de sua obra.

A escritora galesa Ruth Manning-Sanders, mundialmente conhecida por suas obras sobre a Literatura Infantil, publicou na antologia *The Red King and the Witch: Gypsy Folk and Fairy Tales*, o conto “*An Old King and His Three Sons of England*”, em 1964. O trabalho de Manning-Sanders trata-se, basicamente, de uma reescrita das narrativas populares do folclore europeu dos povos ciganos que vagaram, por séculos, pelo território do continente.

A folclorista e escritora inglesa Katherine Mary Briggs, também publicou, em 1970, uma versão do conto chamada “*The King of England and His Three Sons*”, no primeiro volume de sua coletânea *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. Ao contrário das outras narrativas, que estão ambientadas em uma comunidade de povos nômades, em algum lugar da Europa, a história de Briggs se passa na Inglaterra, em um tempo medieval. A definição precisa do espaço e do tempo é um importante elemento para materializar a linguagem e a cultura dessa narrativa, que é considerada como uma literatura tradicional inglesa.

Briggs (1970) também registra uma versão menor de “*The King of England and His Three Sons*”, com o título de “*The Water of Life*”. Apesar de o título em inglês ser o mesmo de “A Água da Vida”, dos irmãos Grimm, o conto não se trata, precisamente, de uma tradução, mas sim de uma reescrita sucinta da narrativa popular de tradição oral da Inglaterra, a qual relata a história do filho mais jovem, que sai em busca de um remédio para salvar seu pai e conta com a ajuda de uma pessoa ao longo de sua jornada.

Foi no folclore irlandês que o escritor e pesquisador americano Stith Thompson encontrou a narrativa popular de tradição oral que foi registrada como “*The Well at the World’s End*” em sua coletânea *100 Favorite Folktales*, sob o número 50. Outra narrativa homônima foi publicada por Joseph Jacobs, em *English Fairy Tales*. Apesar de ter algumas diferenças em relação ao conto dos irmãos Grimm, essa história apresenta uma personagem feminina como principal, a filha que luta contra a madrasta má e corre contra o tempo para salvar a vida do pai, contando com a ajuda de um sapo que, ao final da narrativa, é transformado em um príncipe.

No final do século XIX e início do século XX, o escritor e crítico literário escocês Andrew Lang publicou uma série de livros com narrativas folclóricas de diversos países, tais como África, Rússia, Portugal, Sérvia, Lituânia, Romênia, Japão, entre outros. Os contos, em geral, abordam temas referentes a florestas sombrias e assombradas por espíritos malignos, tesouros em baús, animais mágicos e outros elementos fantásticos. A obra mais conhecida do legado literário de Lang é uma enciclopédia, em vinte e cinco volumes, de histórias infanto-juvenis, essencialmente fantásticas, que foram publicadas entre 1889 e 1913. Dessa enciclopédia, doze tomos são compilações de contos de fadas, distribuídos de acordo com suas capas coloridas. No total, são setecentos e noventa e oito *Märchen* e cento e cinquenta e três poemas do livro de capa azul, *The Blue Poetry Book*. Nessa coletânea há vários *Märchen* muito similares aos contos alemães dos irmãos Grimm, sendo que é no livro de capa violeta, *The Violet Fairy Book*, de 1901, que consta o conto popular romeno “*The Fairy of the Dawn*”. A história conta com vários elementos e símbolos da mitologia teutônica e apresenta uma bela adormecida, no caso, a fada do amanhecer, que dá nome ao conto e se assemelha muito à narrativa dos Grimm, “A Água da Vida”.

Em *The Olive Fairy Book*, de 1907, encontra-se a narrativa “*The Golden-Headed Fish*”, proveniente da Armênia. Nessa versão, Andrew Lang relata a história de um rei que adocece e acaba perdendo a visão. Seu filho parte em busca da cura: o sangue de um peixe dourado, que só é encontrado nos mares distantes. A história triste desse conto é repleta de simbolismos cristãos. Essa obra, que foi publicada no início do século XX, reúne narrativas populares da Armênia, mas é importante observar que essa versão do conto é extremamente semelhante ao conto dos Grimm, publicado em 1812, na Alemanha, e que já estaria dispersado pelo território alemão. Nessa conjuntura, é possível identificar o trabalho dos

Grimm como uma provável fonte originária, tanto para as histórias de tradição oral como para o texto publicado por Lang.

O trabalho dos irmãos Grimm também inspirou os folcloristas noruegueses Peter Christen Asbjørnsen e Jørgen Moe a publicarem *Norske Folk Eeventyr Ny Samling*, em 1871. É uma coletânea de contos da Noruega, utilizando a mesma metodologia de pesquisa, coleta e registro dos contos. Ao contrário dos Grimm, que receberam a visita dos contadores de histórias, os folcloristas noruegueses coletaram diretamente dos campos e do interior do país. Asbjørnsen e Moe reformularam as histórias dando especial atenção às estruturas linguísticas e fluxos culturais materializados nas narrativas de tradição oral.

De acordo com Mette Rudvin (1999), ao citar o prefácio escrito por Richard Dorson, de *Folktales of Norway (Folktales of the World)*, de 1964, os próprios irmãos Grimm louvaram a coletânea de contos populares noruegueses de Asbjørnsen e Moe. “O produto final de Asbjørnsen e Moe foi tão atrativo para Jacob Grimm que o descreveu como o melhor *Märchen* impresso” (RUDVIN, 1999, p. 25, tradução livre)¹⁴⁹.

A narrativa que consta em *Norske Folkeeventyr Ny Samling* e é considerada como uma versão norueguesa de “A Água da Vida” é “*Gullfuglen*”¹⁵⁰, que conta com a tradução para o inglês, “*The Golden Bird*”. É conveniente mencionar que o tomo I de *Kinder- und Hausmärchen* também apresenta uma narrativa popular folclórica alemã, “*Der goldene Vogel*” (“O Pássaro de Ouro”, em português), que versa sobre uma aventura de três irmãos, filhos de um jardineiro, à procura de um pássaro de ouro.

Italo Calvino publicou em *Fiabe Italiane* (1956), sua coletânea de narrativas populares de diferentes regiões da Itália, três histórias que estão inseridas no mesmo enredo de “A Água da Vida”: “*La Regina marmotta*” (de Montale, que é uma comuna italiana da região da Toscana); “*La corona rubata*” (da antiga Província da Dalmácia) e “*I Tre Orfani*” (da região da Calábria). Cada um dos *Märchen* está ataviado com simbolismos e numerologia bíblica, já que a Igreja Católica Romana exerceu grande influência sobre as produções e fluxos culturais na Itália ao longo dos séculos.

Nesse passo, é de todo oportuno mencionar que o folclorista americano Thomas Frederick Crane também coletou e registrou narrativas populares italianas, em inglês, em uma obra que foi resultado de uma profunda e ampla pesquisa de mapeamento cultural que, além

¹⁴⁹ “[Asbjørnsen and Moe’s] end product so appealed to Jacob Grimm that he described them as the best Märchen in print” (RUDVIN, 1999, p. 25).

¹⁵⁰ A partir de uma tradução livre do norueguês para o português, “*Gullfuglen*” significa “Pássaro de ouro”.

dos *Märchen* em si, apresentou notas explicativas. O conto “*The Griffin*” está indexado sob o número 8 em *Italian Popular Tales* e relata a história de um rei que fica cego, e o mais jovem de seus três filhos parte em busca da única coisa que pode devolver sua visão: uma pena de grifo.

Crê-se geralmente que o livro de Italo Calvino de contos folclóricos italianos, *Fiabe Italiane*, publicado em 1956, foi a primeira coleção abrangente de narrativas provenientes de todas as regiões da Itália, composta à maneira dos Irmãos Grimm, para celebrar a rica tradição do folclore italiano. Mas o fato é que o estudioso americano Thomas Frederick Crane foi realmente o primeiro a produzir uma antologia monumental de contos, em 1885, dedicada a estabelecer o significado do folclore italiano no mundo de língua inglesa. É um mistério sobre a razão e o modo que Crane fez isso (ZIPES, 2001, p. IX, tradução livre)¹⁵¹.

O conto popular armênio “*The Magic Horse*” foi publicado em 1966, pela escritora Susie Hoogasian-Villa, em *100 Armenian Tales*. Essa narrativa, assim como as demais que constam nessa coletânea, representam a materialização da cultura e da religiosidade da Armênia, embora o texto esteja redigido, originalmente, em inglês. Outro ponto característico das narrativas populares de tradição oral da Armênia é a contextualização histórica e social do país, especialmente depois do genocídio armênio nas duas primeiras décadas do século XX, fato que motivou milhares de pessoas a deixarem sua terra natal em busca de refúgio em outras nações.

Do folclore grego, Megalos (Γεώργιος Α. Μέγας) registrou o conto “*O Monachós*” (“O Monge”, em português, a partir de uma tradução livre do grego) na segunda parte de sua coletânea destinada aos contos maravilhosos. Originalmente publicada em 1927, *Ελληνικά Παραμύθια* tem uma tradução para a língua inglesa, *Folktales of Greece*, de 1970. O trabalho de Megalos ocupa um lugar especial nos estudos da cultura grega porque reúne narrativas folclóricas populares essencialmente maravilhosas, demonstrando assim que os fluxos culturais da Grécia não se restringem aos mitos e às alegorias filosóficas clássicas. A peça também é identificada por Ashliman (1987) como um conto sobre a busca da cura pela água da vida.

É possível identificar narrativas semelhantes à versão alemã de “A Água da Vida” dos irmãos Grimm em diversas regiões da Europa. Gmelch e Kroup (1978) registraram o conto

¹⁵¹ “It is generally believed that Italo Calvino’s book of Italian folktales, *Fiabe Italiane*, published in 1956, was the first comprehensive collection of stories from all over Italy, composed in the manner of the Brothers Grimm, to celebrate the rich tradition of Italian folklore. But the fact is that the American scholar Thomas Frederick Crane was really the first to produce a monumental anthology of tales, in 1885, dedicated to establishing the significance of Italian folklore in the English-speaking world. It is somewhat of a mystery as to why and how Crane did this” (ZIPES, 2001, p. IX).

popular de tradição oral “*The Story of Omadhaun Laois*”. A história irlandesa é conhecida pelo enredo sobre um homem que luta contra todas as adversidades para encontrar um elemento mágico.

Apesar das raízes europeias da história, a pesquisadora Joanna Cole publicou, em língua inglesa, o conto popular equatoriano “*The Search for the Magic Lake*” na coletânea *Best-Loved Folktales of the world*, de 1982. A narrativa é sobre um jovem príncipe inca que fica gravemente doente e precisa encontrar uma donzela encantada para salvá-lo por meio das águas de um lago mágico.

No folclore americano, também é possível identificar narrativas populares de tradição oral semelhantes às histórias coletadas e registradas na Europa, uma vez que os Estados Unidos foram uma colônia inglesa e receberam (e ainda recebem) imigrantes de todo o mundo, mas especialmente da Europa. A escritora Marie Campbell publicou uma coletânea de narrativas americanas (*Tales from the Cloud Walking Country*), mas que podem ser consideradas como versões de produções literárias alemãs e irlandesas. Há, inclusive, nessa obra, uma narrativa homônima à “A Água da Vida” dos irmãos Grimm, “*The Water of Life*”.

A coletânea da escritora Rosemary Hyde Thomas apresenta contos maravilhosos de origem francesa e que fazem parte da cultura popular do estado americano de Missouri. “*The Girl with Golden Hair*” também é uma narrativa muito semelhante ao conto dos irmãos Grimm, “A Água da Vida”, conforme destaca Ashliman (1987).

Esse conto popular dos Grimm foi cuidadosamente lapidado para refletir a espiritualidade e a religiosidade de Wilhelm Grimm, em particular, já que o pesquisador foi o principal responsável pelo registro, formulação e revisão dos *Märchen* publicados em *Kinder- und Hausmärchen*. A história em questão é repleta de simbolismos bíblicos que ecoam a teologia do Novo Testamento, especialmente os textos do Apóstolo João.

A escolha do título do conto “A Água da Vida” representa um dos símbolos mais sagrados da fé judaico-cristã, uma vez que a simbologia da água aparece tanto no Antigo quanto no Novo Testamento e, apesar de ter diferentes aplicações, a carga espiritual é a mesma, independentemente dos contextos. “De todos os elementos, nenhum tem a abrangência simbólica da água. Seus significados não são apenas múltiplos, mas mutantes e antagônicos” (GARCIA, 2007, p. 17).

No conto dos irmãos Grimm, a busca pela fonte da água da vida aparece diretamente ligada à procura de um milagre. Três jovens príncipes partem em busca da única cura para a

doença mortal que aflige seu pai, um velho rei. A questão do enfrentamento da morte em si já representa o que os judeus e os cristãos chamam de milagre, ou seja, o desenlace de um problema sem solução, através da intervenção divina. Sem dúvida alguma, as Sagradas Escrituras estão repletas de histórias e relatos de milagres, mas esses eventos aparecem com uma ênfase teológica especial no Novo Testamento, com a figura messiânica de Jesus, o prometido salvador da Casa de Israel, já que, a partir do ministério cristão do primeiro século, para realizar o milagre, era fundamental ter fé no Deus Filho, Jesus Cristo.

Ressaltamos que, na narrativa dos irmãos Grimm, os filhos tristes aparecem no jardim do palácio real, lamentando a morte iminente do pai, quando são abordados por um velho que os informa a respeito da existência da fonte da água da vida, capaz de curar a enfermidade mortal do rei. Não há muitas informações a respeito desse personagem que atua de forma profética, muito semelhante aos profetas registrados na *Bíblia*, em que eles anunciavam a palavra de Deus, por exemplo, Moisés. Essas profecias versavam sobre as mensagens de Deus referentes ao futuro, mas também sobre a vinda do Messias. No Novo Testamento, João Batista, primo de Jesus, era respeitado em meio à comunidade judaica como um profeta, e o próprio Jesus era considerado como O Profeta, em razão de ser o Filho de Deus.

PROFETA (no hebraico é *nabhi'*, no grego é *prophetes*) – mestre infalível com autoridade para falar em nome de Deus. Estudando a ordem dos profetas no sentido de uma corporação, constituíam eles uma classe de homens que Deus chamava, para se dirigirem ao povo, dando-lhes palavras e lhes conferindo autoridade para falar em seu nome, Dt 18.18,19 (DAVIS, 2005, p. 1006).

Voltando ao conto, o anúncio sobre a existência da fonte da água da vida é feito pelo personagem do velho homem, acontecimento relatado pelos irmãos Grimm com um tom profético bem semelhante ao encontrado nos textos bíblicos. Segundo as Escrituras, quando o dom profético de uma pessoa era notório e notável, o povo judeu não questionava e acreditava nas palavras da profecia, assim como os filhos do rei acreditaram no velho que encontraram no jardim do palácio real. Não há menção de como esse velho homem conseguiu ter acesso a esse local.

O jardim, vale dizer, ocupa um lugar simbólico fundamental nas histórias bíblicas, já que o lugar aparece em diversas narrativas e em tempos distintos, mas com uma interligação com a vida e a morte. Nesse sentido, conforme mencionado anteriormente, no conto “A Água da Vida”, dos irmãos Grimm, também há a menção do jardim do castelo. A representação do jardim nas Escrituras Bíblicas é permeada de forte simbolismo literário, uma vez que

importantes eventos para a teologia judaico-cristã são relacionados a esse lugar. “Jardim é um símbolo do paraíso terrestre, do Cosmo de que ele é o centro, do Paraíso celeste, de que é a representação, dos estados espirituais, que correspondem às vivências paradisíacas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 512).

No segundo capítulo do livro de Gênesis, encontra-se o conto bíblico sobre a origem da vida existente no planeta, de acordo com a crença judaico-cristã. No relato, consta o jardim com a presença do primeiro casal; e o jardim da criação, com a árvore da vida e a árvore do conhecimento entre o bem e o mal.

O primeiro jardim ou parque, mencionado na Escritura, foi o Éden que Deus preparou para o homem no seu estado de inocência, Gn 2.8 até cap. 3.24; Ez 28.13; 31, 8, 9. Os jardins do Egito dependiam de regas, Dt 11.10, com águas tiradas do Nilo, ou dos poços e conduzidas por meio de canais, ou levadas. Abrindo ou fechando a entrada ou saída destes canais, as águas derivavam para o lugar desejado. Os terrenos de cultura precisavam de irrigação na Palestina, Ec 2.6; Is 58.11; Jr 31.12. Cultivavam-se as ervas nos jardins ou nas hortas, 1 Rs 21.2, bem como os lírios e outras flores, Ct 5.1; 6.2, e também árvores frutíferas, Jr 29.5, 28; Am 9.14. O jardim do Getsêmani, conforme seu nome indica, tinha um bosque de oliveiras e uma prensa para extrair o óleo das azeitonas. Em Jerusalém havia o jardim do rei, 2 Rs 25.4, outro em Etã, perto de Belém, Antig. 8. 7, 3; comp. Ct 6.11; Ec 2.5; outro no palácio de Susa, Et 1.5. A fim de protegê-los contra os danos cercavam-nos de muros, ou de sebes, Ct 4.12; Is 5.2, 5, e construía uma pequena choupana para abrigo de um vigia, Is 1.8. Os jardins prestavam-se a servir de retiro nos dias calmosos, Hist. Suzana 1.7, onde havia piscinas para banhos, 15, também serviam para banquetes, Et 1.5. Prestavam-se muito bem para atos devocionais, Mt 26.36, e práticas de idolatria, Is 1.29; 65.3; 66.17; comp. 2 Rs 16.4; e ocasionalmente enterravam-se neles os restos mortais de pessoas íntimas, Jo 19.41 (DAVIS, 2005, p. 623).

Conforme relata o Evangelho de João, no capítulo 19, versículos 41-42, o corpo de Jesus foi depositado em um jardim: “No lugar onde Jesus fora crucificado, havia um jardim, e neste, um sepulcro novo, no qual ninguém tinha sido ainda posto. Ali, pois, por causa da preparação dos judeus e por estar perto o túmulo, depositaram o corpo de Jesus”. Mais tarde, esse mesmo corpo foi removido da cruz e tratado com esmero por José de Arimateia e Nicodemos (o primeiro, um judeu rico que decidiu seguir Jesus; o segundo, um fariseu, uma das lideranças judaicas locais. Ambos creram em Jesus como o prometido Messias, o Filho de Deus). “Para eles, Jesus era verdadeiramente o que a inscrição na cruz proclamara através de zombaria – ‘O Rei dos Judeus’ (BRUCE, 1987, p. 325), tanto que, mesmo se aproximando do *Shabbath*, o dia semanal sagrado para os hebreus, eles comprometeram sua purificação tradicional na religião judaica ao tocarem em um cadáver (executado pela acusação de ter cometido o pecado da blasfêmia, de ter se autodeclarado Messias).

No lugar onde Jesus fora crucificado lembra as ocorrências anteriores da palavra ‘lugar’ (topos) neste contexto (vv. 17 e 20); na verdade, ela é usada neste sentido pelos quatro evangelistas. A última frase, por causa da preparação dos judeus, contém a palavra *paraskeuê* sem especificação, como no versículo 31, e o que foi dito lá aplica-se aqui. O tempo urgia, porque o pôr-do-sol daria início ao sábado, quando todo trabalho teria de parar; por isso, eles puseram o corpo naquele túmulo no jardim que ficava perto dali. Subentende-se que era um túmulo cavado na rocha, como é afirmado pelas narrativas dos sinóticos. Eusébio esteve presente quando Constantino descobriu o túmulo tradicional (c 325 d.C.), e o descreve como uma ‘caverna’. (Comumente ela é chamada de ‘edícula’). Para localizá-lo, Constantino teve de derrubar e remover o templo de Vênus que Adriano tinha erigido ali quando construiu sua nova cidade Élia Capitolina, no lugar de Jerusalém, a partir de 135 d.C. No lugar deste templo, Constantino construiu sua ‘Igreja da Ressurreição’; desde o tempo das cruzadas o lugar é ocupado pela Igreja do Santo Sepulcro. (O local chamado atualmente Túmulo do Jardim provavelmente apresenta ao visitante uma visão geral da aparência do lugar original em 30 d.C., mesmo que o túmulo visível ali tenha um estilo próprio de dois ou três séculos posterior a esta data.) (BRUCE, 1987, p. 325).

Sem dúvida alguma, o elemento simbólico mais forte na narrativa dos irmãos Grimm é a água, que é caracterizada como uma substância milagrosa, capaz de curar enfermidades, inclusive a morte. É conveniente destacar que “na *Bíblia* judaico-cristã representa a criação, a pureza, a bonança, expressando o contentamento de Deus com os homens, mas também o dilúvio – manifesta a ira divina” (GARCIA, 2007, p. 17-18).

Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento é possível encontrar diversas passagens bíblicas relatando eventos relacionados à utilização da água, como ilustrações literárias para ensinamentos teológicos judaico-cristãos. A questão da purificação espiritual e corporal é um tópico importante e recorrente nos ensinamentos religiosos de Israel. Para Garcia (2007, p. 18),

A simbologia da água comporta vida e morte, reflexo da alma, olho do mundo, conduz ao abismo da enxurrada e a serenidade dos lagos; dos pântanos sombrios a fontes cantantes, corre na seiva, dilui, dissolve e destrói. A água mede o equilíbrio, dá forma ao mesmo tempo em que é um elemento disforme, sugerindo o Caos que precede a formação do universo.

Tradicionalmente, a água é um elemento natural revestido de espiritualidade em diversas culturas e religiões em todo o mundo. O significado pode variar um pouco, dependendo da localidade e do período histórico e social que esteja sendo analisado, por isso, para analisar adequadamente a simbologia da água, é interessante fazer um panorama. Segundo a dicção da definição apresentada por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2015, p. 52),

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência. Esses três temas se

encontram nas mais antigas tradições e formam as mais variadas combinações imaginárias – e as mais coerentes também.

Na primeira parte do primeiro livro da *Bíblia*, Gênesis, é possível encontrar o relato da origem da criação do mundo. De acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil (2013, p. 19): “Na *Bíblia Hebraica*, esse livro tem como título a sua primeira palavra, *Bereshit*, comumente traduzida por “No princípio” (1.1)”. Nos dois primeiros versículos, consta que, após a criação do céu e da terra (que ainda era sem forma e vazia), o Espírito de Deus pairava por sobre as águas e havia trevas sobre a face do abismo.

Segundo uma ideia muito difundida entre os povos do antigo oriente, antes da criação só havia um caos de trevas que a tudo cobria, como águas ameaçadoras (cf. Sl 104.6-9). Assim, um dos primeiros atos do Criador consistiu em separar as águas de cima das de baixo, colocando como linha divisória a *expansão* ou abóboda celeste (v. 7). Conforme os vs. 5-9, desse caos primitivo foram formados os mares, tanto os que estão sobre a superfície da terra como os que estão debaixo dela (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, 2013, p. 20-21).

Também no Antigo Testamento, no capítulo 47 do livro do profeta Ezequiel, há o relato da torrente das águas purificadoras que fluem do templo de Deus e chegam até a Terra. Ezequiel foi um dos principais profetas utilizado por Deus durante o período que o povo judeu ficou exilado na Babilônia. Esse período é referenciado comumente como Cativo Babilônico, e diz respeito à situação dos judeus em situação de escravidão quando foram levados como prisioneiros, após serem derrotados por povos da Babilônia (a prática do cativo coletivo foi introduzida pelos assírios e adotada pelos babilônicos).

Ezequiel vislumbrou um rio que fluía do templo para o oriente. O rio ia-se aprofundando à medida que seguia para o deserto, rumo ao mar Morto. Sua água fresca estava cheia de peixes, e pescadores alinhavam redes em suas margens. Também se alinhavam às margens do rio árvores de frutas comestíveis cujas folhas tinham propriedades terapêuticas. Esse rio, fonte de vida que fluía do trono de Deus, simbolizava a restauração da bênção divina experimentada pela terra (DOCKERY, 2001, p. 490).

O simbolismo da água na *Bíblia* pode variar e não ser, necessariamente, uma bênção, mas também dificuldades e enfrentamentos. No Novo Testamento, consoante com o texto joanino, a representação espiritual da água ligada à identidade messiânica de Jesus é um dos elementos que estabelece um panorama da teologia cristã que ecoaria nos séculos seguintes. Outro exemplo da amplitude de significados referentes à simbologia da água está no Salmo 46. “O reino de Deus é como uma grande fortaleza contra a qual as águas, que aqui (como

muitas outras vezes em Salmos¹⁵²) representam o caos e a morte, não têm poder (46.1-3)” (DOCKERY, 2001, p. 378). Entretanto, no mesmo Salmo (Sl) consta que: “Há um rio, cujas correntes alegram a cidade de Deus, o santuário das moradas do Altíssimo” (Sl 46.4).

Os livros proféticos da *Bíblia* devem ser estudados com cautela e atenção, tendo em vista que seu conteúdo é interligado a diferentes textos, escritos em épocas distintas, por diversas pessoas. O conteúdo desses livros não apenas narra acontecimentos, mas também discorre sobre eventos futuros, avisos e exortações ou mesmo confirmação do cumprimento de profecias passadas. O livro do profeta Isaías, por exemplo, é um desses complexos livros proféticos de importância fundamental, tanto para o judaísmo como para o cristianismo.

O livro contém uma grande variedade de formas literárias, muitas vezes interligadas de maneira altamente artística e com retórica eficiente. Entre as formas mais comuns estão o discurso de julgamento (em que o profeta acusa a nação de injustiças e anuncia sua destruição iminente), a exortação ao arrependimento, o anúncio da salvação (que promete a intervenção de Deus em favor de seu povo sofredor) e o oráculo de salvação (em que o Senhor incentiva seu povo a não temer). Entre as outras formas estão o discurso de disputa (em que Deus responde a uma acusação ou queixa de seu povo) e o discurso de tribunal (em que Deus defende sua causa contra Israel ou contra nações pagãs). O livro contém mensagens proféticas, a maioria em forma poética caracterizada pelo paralelismo do pensamento e por figuras expressivas, além dos dados biográficos de Isaías (DOCKERY, 2001, p. 423).

A respeito da simbologia da água, o profeta Isaías (Is) se utiliza de significados que são revisitados diretamente pelo texto do Apóstolo João. Essencialmente, o livro profético conta com três menções que apresentam a água como um elemento benéfico e denota as bênçãos divinas concedidas às várias gerações das pessoas que escolheram cultuar ao Deus de Israel. Conforme consta no capítulo 44 de Isaías, no versículo 3: “Porque derramarei água sobre o sedento e torrentes, sobre a terra seca; derramarei o meu Espírito sobre a tua posteridade e a minha bênção, sobre os teus descendentes” (Is 44.11).

Nessa esteira, o livro do profeta Isaías menciona mais dois exemplos com o mesmo sentido simbólico dos capítulos posteriores, no primeiro versículo do capítulo 55: “Ah! Todos vós, os que tendes sede, vinde às águas; e vós, os que não tendes dinheiro, vinde, comprai e comei; sim, vinde e comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite” (Is 55.1). Nos dizeres da Sociedade Bíblica do Brasil (2013, p. 827),

Pela vivacidade de seu estilo, este convite tem sido comparado com os gritos dos vendedores de água e outros vendedores, tão comuns no Oriente Próximo. Comparar

¹⁵² Ainda no livro de Salmos consta que: “No deserto, fendeu rochas e lhes deu a beber abundantemente como de abismos. Da pedra fez brotar torrentes, fez manar água como rios” (Sl 78.15-16); “Fendeu a rocha, e dela brotaram águas, que correram, qual torrente, pelo deserto” (Sl 105.41).

também com Pv 9.1-6, onde a sabedoria personificada convida os transeuntes a participar de seu banquete.

No capítulo 58, versículo 11, do livro de Isaías (Is), há menção não só à água, mas também ao jardim, e ambos os elementos são mencionados no conto dos irmãos Grimm, sendo “A Água da Vida” com o mesmo sentido simbólico. Segundo o texto bíblico, “O Senhor te guiará continuamente, fartará a tua alma até em lugares áridos e fortificará os teus ossos; serás como um jardim regado e como um manancial cujas águas jamais faltam” (Is 58.11).

No Antigo Testamento, os livros proféticos, que totalizam dezessete, são divididos teologicamente em dois grandes grupos: o primeiro, referente aos profetas maiores (Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel); o segundo, aos profetas menores (Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias). Essa classificação popular não está fundamentada no grau de importância da pessoa física de cada profeta ou de suas profecias, mas, sim, consoante a extensão de cada livro. Conforme explica a Sociedade Bíblica do Brasil (2013, p. 767), essa organização pode variar consideravelmente, de acordo com a publicação bíblica, especialmente em relação à disposição dos livros da *Bíblia Hebraica*.

O livro do profeta Joel (Jl) conta com uma passagem (capítulo 3, versículos 17 e 18¹⁵³) que dialoga com o Evangelho de João a respeito da simbologia da água como uma fonte de vida e sinônimo de benção divina. Em geral, a mensagem profética de Joel abrange o dia do juízo final, mas, apesar da carga dramática desse texto, é possível identificar a ênfase na Salvação: “E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Jl 2.32).

Em assonância com as profecias de Joel, o livro do profeta Zacarias também apresenta, em duas passagens, a imagem da fonte de água viva como manancial purificador para os judeus e os habitantes de Jerusalém. Conforme observa Baldwin (1986), juntamente com as profecias de Ezequiel, os escritos de Zacarias tiveram grande influência sobre os textos do Apóstolo João.

Apesar de algumas passagens serem obscuras, os capítulos 9-14 são a seção profética mais citada nas narrativas da paixão nos evangelhos e, junto com Ezequiel, Zacarias influenciou o autor do Apocalipse mais que qualquer outro autor do Antigo

¹⁵³ Joel 3.17-18: “Sabereis, assim, que eu sou o Senhor, vosso Deus, que habito em Sião, meu santo monte; e Jerusalém será santa; estranhos não passarão mais por ela. E há de ser que, naquele dia, os montes destilarão mosto, e os outeiros manarão leite, e todos os rios de Judá estarão cheios de águas; sairá uma fonte da Casa do Senhor e regará o vale de Sitim”.

Testamento. Só por esta razão o livro já merece um estudo cuidadoso (BALDWIN, 1986, p. 44).

No capítulo 13, versículo 1, do livro de Zacarias (Zc), consta que: “Naquele dia, haverá uma fonte aberta para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém, para remover o pecado e a impureza” (Zc 13.1). Os profetas do Antigo Testamento fazem referências ao perdão dos pecados por meio do simbolismo das fontes de águas purificadoras.

Seja qual tenha sido o motivo do crime, o que não é mencionado pelo texto, ele fora deliberado e premeditado. Mais importante do que isto, haverá uma fonte aberta [...] para remover a impureza. Esta purificação era desconhecida na era pré-cristã, apesar de prometida por Ezequiel (Ez 36:25) e ilustrada por Zacarias, quando as roupas sujas de Josué foram tiradas (Zc 3:4, 9). Esta fonte purificaria até mesmo da culpa de ter assassinado o representante do Senhor; na verdade o crime era relacionado com a possibilidade de ser limpo, ensina esta curta passagem (compare ‘naquele dia... pranto’, em 12:11, com ‘naquele dia... fonte’, 13:1). Pecado (heb *hatta't*) é o termo geralmente usado para as más ações das pessoas, enquanto impureza o é para (heb *niddâ*) iniquidade ritual e sexual; esta última é uma palavra favorita de Ezequiel (p. ex. Ez 36:17, 25), que, com o outros profetas, incluía idolatria no conceito de adultério. Esta palavra pode, por esta razão, ter motivado o próximo tema do profeta (vv. 2-6). Se ‘aspergir com água’ em Ezequiel lembra a fonte de purificação, o rio (Ez 47), que sai debaixo do santuário e traz cura, também deveria ser citado (Zc 14:8), para simbolizar o milagre do perdão, da purificação, da restauração, para o mundo cheio de culpa (BALDWIN, 1986, p. 163-164).

Também no livro de Zacarias (14.8) consta que: “Naquele dia, também sucederá que correrão de Jerusalém águas vivas, metade delas para o mar oriental, e a outra metade, até ao mar ocidental; no verão e no inverno, sucederá isto”. A passagem dialoga diretamente com um trecho do capítulo 47 de Ezequiel, que versa sobre as águas que fluem do templo de Deus. O simbolismo da profecia pode ser interligado intimamente com a figura da “Água da Vida” apresentada na Literatura Joanina.

O sonho de abundância de água em Jerusalém se tornará realidade. Em lugar da fonte Giom, cuja água corria ‘brandamente’ até o tanque de Siloé (Is 8:6), e nunca supria totalmente as necessidades da cidade, surgirão, em Jerusalém, rios independentes das chuvas das estações, jorrando para leste e oeste até o Mar Morto e o Mediterrâneo. Em Ez 47:1-12 um só rio corria em direção leste. Ezequiel falou muito da fertilidade resultante; Zacarias deixa para a imaginação as transformações que água abundante faria em uma terra seca e pedregosa. A referência que Jesus faz de uma passagem bíblica que promete ‘água viva’ (Jo 7:38) pode ser principalmente a este versículo (BALDWIN, 1986, p. 171).

Para melhor entender o contexto da simbologia acerca da água nas Escrituras Bíblicas, faz-se mister focalizar a utilização da palavra “deserto”, já que é justamente nesse ambiente inóspito que se desenvolvem grande parte das narrativas. Conforme explica Davis (2005), as traduções da *Bíblia* em português que apresentam a palavra “deserto” podem se referir a

termos em hebraico ou grego, dependendo do idioma original do manuscrito, porque o Antigo Testamento foi, predominantemente, redigido em hebraico, e o Novo Testamento consta com escritos em grego. Segundo Davis (2005, p. 327), em geral, as definições originais, embora diferentes, expressam o mesmo sentido, uma vez que dizem respeito a um:

lugar desolado e estéril descrito por vários termos hebraicos e um termo grego. 1 Tradução da palavra hebraica Midbar ‘pasto’, ‘lugar aberto’, planície inculca, onde imperam os animais ferozes, Jó 24.5, lugar horroroso, Dt 32.10; Is 21.1, e todavia capaz de oferecer pastagem, Êx 3.1. Lugar ermo, vazio, Gn 16.7; 21.20; 1 Sm 17.28; 25.21. Essa palavra é usada 257 vezes no Antigo Testamento sempre com o sentido de pasto/pastagem ou deserto. 2 Tradução do vocábulo hebraico Arabah, ‘esterilidade’, região árida, Is 35.1,6; 51.3. Quando utilizada com o artigo definido, a mesma palavra refere-se à planície do Jordão e do mar Morto, Ez 47.8; 2 Sm 2.29. O termo é usado 57 vezes no Antigo Testamento sempre nos sentidos citados, Is 25.1-6; Is 40.3; Is 51.3; Jr 2.6; Jr 50.12; Ez 47.8. 3 Tradução do vocábulo hebraico Yeshimon, ‘lugar vasto e desolado’, Sl 78.40; 106.14; Is 43.19,20. O termo é somente usado sete vezes no Antigo Testamento, mas quando prefixado pelo artigo definido, é nome próprio. Em Nm 21.20, aparece dessa forma, designando um local específico. 4 Tradução da palavra Chorbah, ‘desolação’, um lugar devastado, Is 48.21; Sl 102.6; Ez 13.4. O termo é usado 30 vezes no Antigo Testamento quase sempre traduzido como deserto, exceto em alguns textos, em que descreve uma desolação como consequência humana ou intempérie climática, Ed 9.9; Sl 109.10; Dn 9.12. 5 Tradução da palavra grega eremía, e éreiros, ambas com os mesmos significados, ‘deserto’ ou ‘lugar seco’. Eremía é usada quatro vezes no Novo Testamento e éreiros 48 vezes. A forma verbal eremoo significa ‘despovoar’, ‘assolar’, Mt. 15.33; Mt 3.1,3; Mt 4.1; Mt 11.7; Mt 14.13,15; Mc 8.4; Jo 1.23; Lc 1.80; Lc 3.2-4; At 1.20; 2 Co 11.26; Hb 11.38 (DAVIS, 2005, p. 327-329).

É de todo oportuno destacar que a passagem do Evangelho de João sobre o profeta João Batista testemunhar a identidade messiânica de Jesus citando Isaías faz referência a um episódio no qual Jesus foi indagado por mensageiros de líderes judaicos conservadores a respeito de sua pessoa. Assim como João Batista, Jesus também respondeu com as palavras da profecia de Isaías, conhecido entre o povo judeu como a voz que clamava no deserto: “Então, ele respondeu: Eu sou a voz do que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías” (João 1.24).

Sobre tal aspecto, fica evidente o valor precioso da água nas regiões desérticas, onde esse recurso natural é tão escasso. Segundo o Evangelho de João (7.38): “Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva”. Outrossim, o local de onde provém a água também é extremamente valoroso e, especialmente, nas questões referentes ao simbolismo materializado nas produções e fluxos culturais e religiosos.

Na *Bíblia*, há várias menções sobre poços e fontes em sentidos denotativos e conotativos e, em algumas passagens, como no Evangelho de João, são apresentadas simultaneamente, assim como é possível perceber no conto dos irmãos Grimm, “A Água da

Vida”. De acordo com J. C. Cirlot (1992, p. 371, tradução livre), “Na simbologia cristã, significa salvação, no grupo das ideias associadas ao conceito da vida como peregrinação”¹⁵⁴.

O povo hebreu nomeava as cidades e os lugares de acordo com alguma coisa que fosse considerada como importante para identificação. No caso, em razão das cidades localizadas em uma região árida e desértica, era vital evidenciar os lugares onde era possível encontrar água. Destarte, Davis (2005) tece considerações relevantes acerca da definição da palavra “poço” e sua relação com o espaço à luz das Escrituras Bíblicas:

Escavação que se faz no chão em sentido vertical ou horizontal até encontrar veios de águas, a que os hebreus davam o nome de *ber*, palavra esta que entra na composição de outras palavras, como Berseba, etc. A água corria para uma depressão do terreno, onde se apanhava, ou borbulhava através da areia correndo para um nível inferior, ou jorrava em coluna do seio da terra, Gn 16.7, 14; 24.11, 13. Às vezes abriam poços na areia, onde se desconfiava existir água. Também os abriam no leito dos *wadis* onde eram alimentados por veios subterrâneos mesmo quando o *wady* estava seco, como Berseba, e no vale de Gerará, Gn 21.30, 31; 24.19. Havia poços abertos em toda a planície da Filistia, cujas águas formavam uma corrente perene que se ia lançar no mar. Nas montanhas eram cavados nas rochas calcárias. Aparentemente não havia diferença entre um poço e uma cisterna. A entrada era protegida por uma cinta de pedras e coberta por uma laje para evitar a queda de animais ou gente que por ali passasse, Jo 4.6; Êx 21.33; 2 Sm 17.19; Antíg. 4.8-37. Quando o poço era raso, cortavam escadas na rocha para descer até a superfície da água. Pias de madeira ou de pedra, colocadas perto, serviam para dar água ao gado, ou aos camelos, Gn 24.30. Tirava-se água mergulhando nela o cântaro, 16; e quando o poço era fundo, serviam-se de uma vasilha de barro ou de couro que faziam descer por meio de uma corda, Jo 4.11, que era tirada à mão, ou por meio de uma roda presa à boca do poço, às vezes puxada por um boi, ou por um jumento (DAVIS, 2005, p. 994).

Paralelamente à definição supramencionada, corrobora-se o trabalho de Pfeiffer, Vos e Rea (2006) sobre a diferença entre poços, cisternas e fontes na cultura hebraica. Os locais que tinham fontes naturais eram considerados como abençoados por Deus e, conseqüentemente, eram mais valorizados. Em várias passagens, é possível encontrar referências às fontes de águas como uma sorte de benção divina.

Uma fonte de água corrente; uma nascente. Deve ser distinguida de um poço cavado na terra, ou uma cisterna. Uma das principais palavras heb. traduzidas como ‘fonte’ é *ayin*, que também significa ‘olho’. Em sua forma composta *en* (q. v.), esta palavra ocorre nos nomes de muitas cidades palestinas, como En-Rimom (Ne 11.29), pois a Palestina, diferentemente do Egito, abundava em nascentes (Dt 8.7; 11.10). O termo heb. *mabbua* traz a idéia de borbulhar ou jorrar, como em Isaías 35.7, onde é traduzido como ‘mananciais de águas’. 2. Uma fonte de algo que não seja literalmente a água. O termo heb. *maqor* é frequentemente usado desta forma. Assim, é encontrado nas expressões ‘manancial da vida’ (SI 36.9), ‘fonte de Israel’ (SI 68.26) e ‘fonte de seu sangue’ (Lv 20.18). Em Provérbios 16.22 e 18.4 o termo é

¹⁵⁴ “En el simbolismo cristiano, significa la salvación, en el grupo de ideas asociadas al concepto de la vida como peregrinación” (CIRLOT, 1992, p. 371).

traduzido como ‘fonte’. O termo gr. *pege* denota tanto uma nascente de água literal (Tg 3.11,12) como uma fonte de alguma outra coisa (Mc 5.29; Ap 21.6) (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 815-816).

Nesse raciocínio, destacamos a seguir a definição simbólica da água na *Bíblia*, uma vez que, nas primeiras linhas do primeiro capítulo do primeiro livro da *Bíblia*, Gênesis, consta que o Espírito de Deus pairava sobre as águas quando a terra era sem forma e vazia.

A água era parte da terra original que fora criada sem forma e vazia (Gn 1.2). Portanto, era um símbolo de instabilidade (Gn 49.4; Is 57,20; Tg 1.6). Através da água, foram criadas várias outras metáforas para expressar idéias. Deus exortou o seu povo, dizendo: ‘Corra, porém, o juízo como as águas, e a justiça, como o ribeiro impetuoso’ (Am 5.24), ao invés de mencionar os pequenos riachos e *uádis* que secam rapidamente após as chuvas, a água é um símbolo da salvação dada por Deus, como na profecia em que dizia aos seus adoradores, ‘E vós, com alegria, tirareis águas das fontes da salvação’ (Is 12.3; cf. Jr 2,13; 17.13). Os judeus a utilizavam para as lavagens cerimoniais, e os cristãos a consideravam essencial para o batismo, representando que cada um foi lavado, estando, portanto, limpo do pecado. A água foi utilizada de forma metafórica pelo Senhor Jesus na ocasião em que Ele falou com Nicodemos sobre o novo nascimento (Jo 3.5). Para a mulher em Sicar, o Senhor Jesus Cristo falou da ‘água viva’ (Jo 4.10), como o seu ensino, que salta do interior dos redimidos para a vida eterna (4,14; cf. Pv 13.14; 18.4). A água é também um símbolo bíblico do Espírito Santo (Jo 7.37-39), cuja vinda na Era Messiânica é comparada ao derramamento de um líquido precioso (Is 32.15; 44.3; Joel 2.28) (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 48).

Diversas peças de *Kinder- und Hausmärchen* apresentam castelos em algum ponto da narrativa, sendo que esses lugares ocupam um lugar proeminente nas histórias como um todo. Acerca da simbologia do castelo, Chevalier e Gheerbrant (2015) definem esse espaço com um significado de proteção, que é estabelecida não somente pela construção física como também da imagem literária materializada no texto. Nas palavras dos autores,

Castelo: Na vida real, assim como nos contos e nos sonhos, em geral, o castelo está situado em lugares altos ou na clareira de uma floresta: é uma construção sólida e de difícil acesso. Dá impressão de segurança (como a casa, geralmente), mas de uma segurança no mais alto grau. É um símbolo de proteção. Todavia, sua própria localização isola-o um pouco no meio de campos, bosques e colinas. E o que ele encerra, separado assim do resto do mundo, adquire um aspecto longínquo, tão inacessível quanto desejável. Por isso o castelo figura entre os símbolos da transcendência: a Jerusalém celeste toma a forma, nas obras de arte, de uma fortaleza erigida de torres e torreões pontiagudos, situada no cume de uma montanha.

O que é protegido pelo castelo é a transcendência do espiritual. Julga-se que ele resguarde um poder misterioso e inatingível. Os castelos surgem nas florestas e nas montanhas mágicas (que por si sós já têm o peso de uma força sagrada) e desaparecem como por encanto, quando deles se aproximam os cavaleiros e a miragem se esvai. Nos castelos estão adormecidas as belas jovens e padecem, suspirosos, os príncipes encantados, enquanto esperam – elas ser despertadas pelo visitante enamorado, e eles, o instante de acolher a viajante maravilhosa. O castelo simboliza a conjunção dos desejos (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 198).

O castelo se refere a uma construção arquitetônica fortificada, destinada a abrigar pessoas de linhagem real. Em geral, apresenta muralhas, torres, fossos, portões e até capelas. Em “A Água da Vida” dos irmãos Grimm, encontram-se dois castelos, descritos de maneira essencialmente semelhante. Destacamos que, em um deles, está a fonte da água da vida e a princesa, que aguarda a volta de seu príncipe prometido para desposá-la e ganhar o seu reino como recompensa por seu coração nobre. É interessante mencionar aqui a conotação espiritual que Chevalier e Gheerbrant (2015) oferecem e que dialoga diretamente com o texto dos Grimm e com as Escrituras Bíblicas, que também apresentam castelos em diversas narrativas. “O castelo da iluminação no cimo dos montes, e que se confunde com o céu, será o lugar onde a alma e seu Deus estarão eternamente unidos e gozarão, em pleno, de sua recíproca e imarcescível presença” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 198). Acerca da simbologia judaico-cristã e da utilização do termo:

CASTELO: Normalmente um lugar, cidadela ou edifício fortificado (q.v.). Diversas palavras são traduzidas na *Bíblia* como ‘castelo’. É usada com o sentido de acampamento em Gênesis 25.16; Números 31.10 e 1 Crônicas 6.54. O termo ‘castelo’ nos parece melhor do que o termo ‘palácio’ que é o termo que consta em algumas traduções em Neemias 7.2. O castelo mencionado em Atos 21.34 era a fortaleza romana de Antônia, anexada à área do templo. O termo ‘quartel’ das versões RSV e NASB em inglês não indica suficientemente o seu poder como uma fortaleza (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 390-391).

O castelo é um espaço recorrente nos contos de fadas de uma maneira geral, em especial nos *Märchen* dos irmãos Grimm, e nos textos bíblicos. Em ambos os casos, a carga simbólica desse elemento possui pontos em comum que contribuem para a composição da moralidade das narrativas.

Ao contrário de Charles Perrault, que apresenta a moral da história expressa em *Histoires et contes du temp passé avec des moralités (Contes de ma mère L’Oye)*, de 1697, os contos dos irmãos Grimm, de *Kinder- und Hausmärchen*, de 1812, têm uma moralidade implícita. A questão da humildade nesse conto dos irmãos Grimm aparece como uma lição importante, que foi ensinada aos irmãos ambiciosos do príncipe, e uma virtude aparentemente nata, inerente a ele, que foi grandiosamente recompensada.

O escritor e professor Dr. Deonísio da Silva analisa, em seu trabalho *A vida íntima das frases*, de 2003, a origem de algumas frases célebres que estão incorporadas na cultura popular brasileira. A pesquisadora Chantal Castelli (2011) se embasou nesse estudo para analisar a lenda “O Flautista de Hamelin” (“*Die Kinder zu Hameln*”), de *Deutsche Sagen*, dos irmãos Grimm, a qual versa sobre vingança, ganância e arrogância. A moralidade de “O

Flautista de Hamelin” também pode encontrar pontos de intersecção com “A Água da Vida”, a partir de um diálogo com as mensagens dos Evangelhos, mais precisamente, conforme consta em Mateus (Mt), no capítulo 19, no versículo 24: “E lhes digo mais: É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus” (Mt 19.24).

Em assonância com o entendimento apresentado por Deonísio da Silva (2003), Chantal Castelli (2011) explica que a situação insólita na qual um camelo passa pelo buraco de uma agulha vem do erro de tradução da *Vulgata de São Jerônimo* (documento de autoria atribuída a São Jerônimo (340-420), constando a tradução para o latim dos textos bíblicos a partir do grego, aramaico e hebraico, é considerada pela Igreja Católica como sua versão traduzida oficial das Sagradas Escrituras, segundo Concílio de Trento). Nesse sentido, a palavra grega “*kamilos*”, cujo significado é “corda grossa”, teria sido confundida com o termo da língua hebraica “*kamelos*”, que significa “camelo”. É possível lapidar, nesse sentido, a conclusão de que o versículo com a declaração de Jesus seria passar uma corda grossa pelo buraco de uma agulha. Entretanto, conforme os pesquisadores ressaltam, é inteiramente plausível que a ilustração no discurso de Jesus fosse a respeito da existência de uma porta estreita que existia na entrada principal de Jerusalém, conhecida popularmente como “o olho da agulha”, logo, nenhum camelo passaria por este local sem que abaixasse a cabeça e se despojasse de sua carga.

Em “A Água da Vida”, um anão dotado de poderes mágicos é encontrado ao longo do caminho que leva à fonte da água da vida pelos filhos do rei que partem, cada um a seu tempo, em sua jornada para salvar a vida do pai. Porém, os dois príncipes mais velhos, motivados por razões torpes, encontram o pequeno ajudante em determinado momento, mas acabam por humilhá-lo e menosprezá-lo. O anão castiga os príncipes para lhes dar uma lição e os coloca em um caminho estreito de um desfiladeiro, que os aprisiona entre as encostas das grandes montanhas. É possível identificar aqui um ponto em comum com um trecho da Literatura Joanina, que se encontra no livro de Apocalipse, no capítulo 6, nos versículos de 12-17, em que está relatado o evento da abertura do sexto selo do pergaminho sagrado, com as visões acerca do fim dos tempos. No caso em questão, a visão de João relata sobre os homens maus que pediram para que as montanhas e rochas caíssem sobre suas cabeças, escondendo-lhes da ira de Jesus em sua segunda vinda à Terra. Conforme consta em Apocalipse (6.15-17),

Os reis da terra, os grandes, os comandantes, os ricos, os poderosos e todo escravo e todo livre se esconderam nas cavernas e nos penhascos dos montes e disseram aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós e escondi-nos da face daquele que se assenta no trono e da ira do Cordeiro, porque chegou o grande Dia da ira deles; e quem é que pode suste-se?

Para Chevalier e Gheerbrant (2015), o simbolismo das montanhas é múltiplo e plural, elas são os pontos de encontro entre a terra e os céus. Em diversas culturas e religiões, as montanhas são consideradas como locais sagrados, o que evidencia a ligação com os contextos e fluxos religiosos que revestem esse símbolo de uma certa espiritualidade.

Na tradição bíblica, como se viu, são numerosos os montes que se revestem de um valor sagrado e simbolizam em seguida uma hierofania: Sinai ou Horeb, Sião, Thabor, Garizim, Carmelo, Gólgota, os montes da Tentação, das Bem aventuranças, da Transfiguração, do Calvário, da Ascensão; alguns Salmos integrantes do Gradual cantam a ascensão na direção dessas alturas. Na origem do cristianismo, as montanhas simbolizam os centros de iniciação formados pelos ascetas do deserto (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 618).

As montanhas nos *Märchen* dos irmãos Grimm aparecem revestidas com um simbolismo semelhante ao bíblico. Assim como nas Sagradas Escrituras, os personagens estão inseridos em um espaço relevante para o desenvolvimento da narrativa e da transmissão da moralidade das histórias.

No conto “A Água da Vida”, dos irmãos Grimm, o anão com poderes mágicos ajuda o bondoso príncipe duas vezes. Na primeira, como recompensa por sua gentileza, além de indicar o caminho para o castelo onde está a fonte da água da vida, o anão dá ao príncipe uma vara de ferro para abrir a porta de entrada e, ainda, dois pedaços de pão para alimentar os leões que guardam a passagem. Na segunda, o anão galardo a ao príncipe por ter encontrado a água da vida abençoando a espada, o pão e os anéis encontrados no castelo:

Ele estava feliz por ter conseguido a água da vida e, a caminho de casa, encontrou novamente o anão. Quando este viu a espada e o pão, disse: ‘Você ganhou um grande bem: com essa espada, será capaz de derrotar exércitos inteiros, já o pão nunca vai acabar’ (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 83).

Ressaltamos que, no Antigo Testamento, há várias histórias sobre inveja e contenda entre irmãos, tais como: Caim e Abel, Jacó e Esaú, José do Egito e seus irmãos mais velhos, entre outras. “A Água da Vida”, dos Grimm, em alguns momentos, lembra o relato da história de Gênesis sobre José do Egito, o filho mais jovem de um rico fazendeiro que tinha a predileção do pai por suas inúmeras virtudes, em especial, pelo dom de interpretar sonhos, e é vendido como escravo pelos irmãos motivados por inveja. Segundo a narrativa bíblica, após

um período de escravidão, o jovem José ganhou a confiança do Faraó em razão de sua sabedoria e capacidade de interpretar sonhos e visões. “Disse mais Faraó a José: Vês que te faço autoridade sobre toda a terra do Egito. Então, tirou Faraó o seu anel de sinete da mão e o pôs na mão de José, fê-lo vestir roupas de linho fino e lhe pôs ao pescoço um colar de ouro” (Gn 41.41-42). Após algum tempo, José do Egito se tornou o homem mais poderoso depois do Faraó e perdoou seus irmãos. Foi a descendência de José que habitou no Egito e de onde se originou o povo hebreu que, mais tarde, seria escravizado e, séculos depois, libertado por Moisés, dando início à tradição judaica.

Da mesma maneira, a parábola de Jesus sobre o filho pródigo, que consta em Lucas (Lc), no capítulo 15, versa sobre o regresso do filho imprudente, que ganha um anel do pai como sinal de perdão. A história também relata o enfrentamento entre dois irmãos motivados por ciúmes da afeição do pai. “O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés” (Lc, 15.22). Ainda sobre o simbolismo do anel, destacamos as palavras de Pfeiffer, Vos e Rea (2006, p. 102-103):

No AT, a palavra ‘anel’ muitas vezes corresponde à tradução da palavra hebraica *tabba’at*, que se origina da raiz *taba’*, ‘afundar’. Esse nome está evidentemente baseado na função original do anel, que servia como um selo [...]. No NT, o anel (*daktylios*) simbolizava a completa filiação e os seus privilégios (Lc 15.22), e em Tg 2.2 o anel de ouro (*chrysodaktylios*) sugeria riqueza, posição e privilégio.

Quanto à espada, é apresentada em “A Água da Vida” com um valor simbólico amplo e que pode ser contextualizado com algumas definições tecidas por pesquisadores. De acordo com Cirlot (1992)¹⁵⁵, a espada nos povos germânicos é um símbolo de alto poder e hierarquia. Nesse diapasão, para Chevalier e Gheerbrant (2015), a espada não é somente uma alegoria militar, mas também metáfora para força, virtude e bravura e, ainda, estaria garneada de um duplo poderio. Nas palavras desses autores, “O poderio tem um duplo aspecto: o destruidor (embora essa destruição possa aplicar-se contra a injustiça, a maleficência e a ignorância e, por causa disso, torna-se positiva); e o construtor, pois estabelece e mantém a paz e a justiça” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 392).

O sentido do simbolismo da espada no conto em tela dos irmãos Grimm dialoga intimamente com o contexto bíblico. Segundo Pfeiffer, Howard e Rea (2006, p. 182-183),

¹⁵⁵ “En las razas Germánicas [...] el uso de la espada no fue en ningún tiempo general; por el contrario, esta arma constituyó un símbolo propio del elevado mando y alta jerarquía” (CIRLOT, 1992, p. 193).

Espada ou adaga (heb. *hereb*) é a arma mais frequentemente mencionada na *Bíblia*, sendo usada tanto para ataque como para defesa. A lâmina era feita de ferro ou bronze variando grandemente em comprimento, peso e estilo, e geralmente tinha duas pontas. Normalmente ela ficava pendurada do lado esquerdo do cinturão, alojada na bainha. O cabo era repleto de adornos, especialmente naquelas que pertenciam aos reis. A espada era usada para bater, cortar e apunhalar. Pequenas espadas ou adagas às vezes tinham 3 lados e eram carregadas de baixo do cinto ou da roupa (Jz 3.16,21). Nas mãos de um soldado habilidoso, a espada era uma arma mortal e muito temida.

Os irmãos Grimm, em “A Água da Vida”, também apresentam o pão como um importante elemento na história. Seguindo as orientações do anão, o jovem príncipe bondoso alimenta os leões que guardam a entrada do castelo e, posteriormente, o pão é abençoado para que nunca acabe. No Novo Testamento, o Apóstolo João registra em seu Evangelho sete reivindicações feitas por Jesus durante seu ministério a respeito de sua identidade messiânica: “Eu sou o pão da vida.” (João 6.35); “Eu sou a luz do mundo.” (João 8.12); “Eu sou a porta.” (João 10.7,9); “Eu sou o bom Pastor.” (João 10.11,14); “Eu sou a ressurreição e a vida.” (João 11.25); “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” (João 14.6); “Eu sou a videira verdadeira.” (João 15.1). Ainda no Evangelho de João, além de constar a afirmação de Jesus como o pão da vida, também consta o milagre da multiplicação de pães realizado por Jesus para alimentar uma multidão (João 6.1-15). “O pão era o produto básico da alimentação nos tempos bíblicos, tanto que o ‘nosso pão de cada dia’ era sinónimo da dieta completa de uma pessoa” (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 74).

As referências e menções à palavra “pão” aparecem utilizadas de maneira recorrente ao longo de todo texto bíblico, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. A corroborar com o exposto acima a respeito da definição do termo “pão” na *Bíblia*, Pfeiffer, Vos e Rea (2006, p. 76) afirmam que:

A palavra heb. *lehern* é usada 297 vezes no AT e o termo gr. *artos* é utilizado 99 vezes no NT. O pão era o alimento mais comum e importante do lavrador. Era feito de grãos, com ou sem fermento, e em diferentes formatos. Geralmente era usado para a mesa, embora frequentemente também em sacrifícios. A palavra é usada às vezes como uma figura da necessidade física ou do alimento espiritual, ou mesmo da vida eterna. [...] Na alimentação dos 5.000, João indica que os cinco pães do menino eram de cevada (Jo 6.9,13).

Nesse mesmo sentido, o simbolismo bíblico das palavras “porta” e “caminho” dialoga diretamente com o contexto de “A Água da Vida”. Conforme já mencionado, essas são duas das sete declarações de autoafirmação realizadas por Jesus que se encontram registradas no Evangelho do Apóstolo João: “Eu sou a porta.” (João 10.7-9); “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” (João 14.6).

Parece que temos aqui uma parábola curta, onde Jesus é comparado à porta, inserida na parábola mais longa em que ele é comparado ao pastor. Eu sou a porta não é muito diferente de ‘eu sou o caminho’ (14.6); é natural chamar Jesus de porta ou caminho para a salvação. O fato de que ele realmente se chamava de porta é indicado pela história do martírio do seu irmão Tiago, preservada pelo escritor palestino Egesipo, do segundo século. Ele conta que a Tiago foi perguntado: ‘Qual é a porta de Jesus?’ (quer dizer, ‘a porta de que Jesus falou’ ou, talvez, ‘a porta da salvação’), e depois foi morto porque sua resposta foi interpretada como blasfêmia. Jesus chama-se de porta nos versículos 7 e 9, mas no versículo 8 é mais provável que esteja falando como pastor (BRUCE, 1987, p. 196).

Consoante às referências aos termos “porta” e “caminho” apresentados pelo Apóstolo João, é importante contextualizar a utilização dessas palavras para melhor entender a mensagem teológica em tela. Destarte, Dockery (2001) também interliga as palavras mencionadas à figura do “Bom Pastor”. O autor considera que

Uma das principais figuras de Jesus é a do ‘bom pastor’ (10.11). Primeiro ele é o portão para o aprisco, o que significa que ninguém pode entrar ali por outro meio que não o próprio Jesus (10.1,7-9). Somente por intermédio de Jesus Cristo é que podemos ser justificados perante Deus e receber a vida eterna. Em segundo lugar, Jesus conduz suas ovelhas. Nenhuma outra é a voz autêntica do líder (10.3b-5). Ao contrário de alguém que cuida das ovelhas em troca de pagamento, Jesus é um pastor motivado pelo amor por suas ovelhas (10.12-13) (DOCKERY, 2001, p. 657).

Também por esse prisma, Dockery (2001) destaca a afirmação clara e direta feita por Jesus como o único caminho verdadeiro até Deus, o que pode ser considerado como o pilar principal de fundamentação da mensagem do Evangelho de João.

Jesus respondeu que a vida recebida pela fé nele abriria caminho para a comunhão eterna com ele (14.6). A afirmação de Jesus ser o caminho, a verdade e a vida é de grande importância. Jesus não é um entre muitos caminhos para Deus, mas o único caminho para Deus. A igreja, no princípio, chegou a ser chamada ‘o Caminho’ por causa da sua insistência nesse ponto (At 9.2; 19.9-23). Jesus personifica e proclama a verdade, sendo este um tema central em todo o evangelho de João. E ele também concede a vida em si, vida que vem de Deus Pai, o Criador e Doador de toda vida (DOCKERY, 2001, p. 662).

Pensando na relação entre caminho e casamento, assim como em “A Bela Adormecida”, o conto “A Água da Vida” apresenta o príncipe sendo recompensado por encontrar o caminho para o castelo com vistas ao casamento com a bela princesa que ali se encontra. É possível localizar diversas referências no Novo Testamento à simbologia do casamento, sendo que Jesus Cristo é apontado como o “noivo” e sua igreja é identificada como sua noiva, ou interligando as referências do Antigo Testamento (como nos livros dos profetas Isaiás e Jeremias, por exemplo) e do Novo Testamento (assim como no Evangelho de Mateus e nas Cartas Paulinas). Além disso, o Apóstolo João também faz uso dessa ilustração

para elaborar seus textos, conforme consta no seu Evangelho e no livro de Apocalipse. A esse propósito, destacamos que “a noiva irá reinar ao lado de seu Esposo sobre a nova terra, como parece indicar a idêntica metáfora da cidade santa, da nova Jerusalém ‘que de Deus descia do céu, adereçada como uma esposa ataviada para seu marido’ (Ap 21.2, 9, 10)” (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 182-183).

Nessa linha de raciocínio, Bruce (1987) explica que, na condição de testemunha ocular do ministério e ensinamentos de Jesus, na esteira da simbologia do noivo e da noiva, João pode ser considerado como “padrinho” das bodas:

Em um casamento, o padrinho não fica triste por não ser o noivo; ele está ali para ajudar o noivo e certificar-se de que tudo dê certo, enquanto este se une à noiva de sua escolha. O padrinho fica satisfeito se o casamento transcorre com sucesso e o novo casal se alegra na companhia um do outro. Desta maneira, João está satisfeito por ter apresentado Jesus aos fiéis em Israel. No tempo do A.T. (e em algumas outras culturas) o rei – especialmente o rei divino de Israel – era considerado casado com seu povo ou sua terra; este é o centro da promessa a Sião em Isaías 62:4s.: ‘Chamar-te-ão: Minha-delícia (*Hephzi-bah*)’, e à sua terra: Desposada (*Beulah*); porque o Senhor se delicia em ti; e a tua terra se desposará [...] como o noivo se alegra da noiva, assim de ti se alegrará o teu Deus’. Por isso, as palavras de João podem conter um segundo sentido, de que Jesus é o verdadeiro Rei e Messias de Israel. (Pode haver a mesma implicação nas palavras de Jesus em Marcos 2.19 de que os convivas do casamento não podem ser obrigados a jejuar ‘enquanto o noivo está com eles’; e o quadro ‘da noiva, esposa do Cordeiro’ em Apocalipse 21.9ss. conta sua própria história). João foi o precursor que preparou a entrada em cena do Messias, e pode agora retirar-se satisfeito, já que o Messias veio e começou a ser aceito por seu povo (BRUCE, 1987, p. 92).

Sobre as palavras “noiva” e “noivo”, é de todo oportuno destacar as definições apresentadas por Pfeiffer, Vos e Rea (2006, p. 1369):

A palavra noiva, traduzida do termo hebraico *kallah* e do termo grego *nymphe*, refere-se a uma mulher comprometida ou recém-casada (Is 61.10; 62.5; Jr 7.34; Jo 3.29). O mesmo termo hebraico foi traduzido como ‘esposa’ em Ct 4.8-5.1. Seu uso mais importante é a referência à Igreja como a Noiva de Cristo (Ap 21,2,9; 22; 17; também em 2 Co 11.2; Ef 5.25ss.). A palavra grega *gyne*, que significa ‘esposa’, também está muito relacionada, como em Mateus 1.20. O noivo representa a contrapartida da noiva. O termo grego *nymphios* corresponde a ‘noivo’ (Jo 3.29; Ap 18.23), enquanto o termo hebraico *hatan* significa ‘noivo’, ‘marido’ ou ‘genro’, de acordo com o contexto. Cristo usou esse termo a respeito de si mesmo na parábola das dez virgens (Mt 25.6). O ‘amigo do noivo’ era uma pessoa que cuidava dos detalhes do casamento e ocupava um lugar proeminente nas festividades do casamento (Jo 3.29).

Lembramos que, em geral, os contos de *Kinder- und Hausmärchen* e as lendas *Deutsche Sagen* são essencialmente caracterizadas pela violência exacerbada, elementos grotescos, enredos insólitos e narrativas sanguinolentas. Esses traços distintos e intimamente ligados aos irmãos Grimm podem ser frequentemente identificados como aspectos distintivos

de seus *Märchen*, já que foram cuidadosamente lapidados e reformulados para ecoarem as vozes do povo alemão e, desse modo, serem considerados como verdadeiros reflexos da produção cultural germânica.

Sobre tal aspecto, em relação ao conto “A Água da Vida”, é interessante mencionar que, na história, também aparece um episódio grotesco e violento, o qual contrasta com a simbologia cristã, que está fortemente impregnada no texto. “No momento em que ele estava passando pelo portal de ferro, bateram doze horas, e o portal se fechou com tamanha força que ele perdeu um pedaço do calcanhar” (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 81). Segundo a história, o príncipe ficou tão feliz por ter conseguido a água da vida que nem se importou por ter perdido uma parte do corpo.

No Evangelho de Marcos (Mc), há uma lição de Jesus¹⁵⁶ acerca de sacrifícios e renúncias necessárias para que alguém entre no reino dos céus:

E, se tua mão te faz tropeçar, corta-a; pois é melhor entrares maneta na vida do que, tendo as duas mãos, ires para o inferno, para o fogo inextinguível [onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga]. E, se teu pé te faz tropeçar, corta-o; é melhor entrares na vida aleijado do que, tendo os dois pés, seres lançado no inferno [onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga]. E, se um dos teus olhos te faz tropeçar, arranca-o; é melhor entrares no reino de Deus com um só dos teus olhos do que, tendo os dois seres lançado no inferno, onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga. Porque cada um será salgado com fogo (Mc 9.43-49).

Nesse contexto, Mulholland (1987) teoriza sobre a irrelevância de qualquer sacrifício terrestre, para os cristãos, uma vez considerando as recompensas espirituais prometidas por Jesus:

Jesus procura desviar seus ouvintes de sua atitude de auto complacência: corte fora qualquer coisa que o impeça de participar plenamente do reino de Deus. Qualquer sacrifício é insignificante em comparação com o supremo valor de pertencer a Cristo. Enquanto algumas pessoas farão qualquer coisa para evitar o sofrimento, os discípulos não devem poupar esforços para evitarem cair no erro. Essa autodisciplina é indispensável para se ter aquela vida de qualidade que é obtida pela negação de si mesmo (8.35).

‘Entrar na vida’ significa viver de acordo com a vontade de Deus. Isso tem um alto preço, pois inclui a autonegação (8.34), a renúncia dos bens materiais (10.21) e da família (10.28s). Aqueles que entram na vida valorizam seu relacionamento com Deus acima de qualquer outra coisa. Uma pessoa que escolhe fazer sua própria vontade, recusando-se a viver de acordo com o governo de Deus, será ‘lançada no inferno’ (MULHOLLAND, 1987, p. 192).

¹⁵⁶ No Evangelho de Mateus (5.29-30), também consta a explicação de Jesus: “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno. E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não vá todo o teu corpo para o inferno”.

Ademais, a corroborar com o entendimento doutrinário teológico exposto por Mulholland (1987), destacamos o posicionamento de Dockery (2001) em relação a uma possível exclusão de não cristãos, que pode ser identificada nessa passagem bíblica:

É improvável que as advertências seguintes (9.42-49) se refiram a pecados comuns. Esse pecado impede a pessoa de entrar na vida eterna e a faz sofrer no ‘geena’¹⁵⁷ (9.43,45,47). Antes, Marcos observara que *todo* pecado pode ser perdoado, com exceção do pecado da rejeição da obra salvífica de Deus em Jesus (3.28). Jesus nos adverte de que evitemos levar alguém a rejeitar a Cristo (9.42) e que rejeitemos tudo o que motiva a isso (9.43-48) (DOCKERY, 2001, p. 616).

O Apóstolo João também menciona a água da vida relacionada à identidade de Jesus no livro de Apocalipse, no capítulo 21, versículo 6: “Disse-me ainda: ‘Tudo está feito. Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim. Eu, a quem tem sede, darei de graça da fonte da água da vida’” (Ap 21.6). A aplicação da simbologia da água da vida aparece fortemente fundamentada na *Bíblia* como um todo, mas encontra lugar especial nos textos de João, transmitindo profundas mensagens sobre espiritualidade e teologia cristã.

Afirmou-lhe Jesus: Quem beber desta água tornará a ter sede; aquele, porém, que beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede; pelo contrário, a água que eu lhe der será nele uma fonte a jorrar para a vida eterna. O Senhor te guiará continuamente, fartará a tua alma até em lugares áridos e fortificará os teus ossos; serás como um jardim regado e como um manancial cujas águas jamais faltam (João 4.13-14).

Perante o exposto, fica evidente a simbologia cristã impressa no conto “A Água da Vida”, dos irmãos Grimm, figurando como uma das peças que mais dialogam com os textos do Apóstolo João. Com uma profunda moralidade cristã, a história transmite uma mensagem teológica que reflete diretamente a fé professada pelos Grimm, conforme já afirmaram pesquisadores como Murphy (2000) e Zipes (2002).

¹⁵⁷ “GEENA: Forma grega da palavra hebraica ge-hinnom, ou ‘vale de Hinom’ (Js 15.8; 18.16): também chamada de Tofete (2 Rs 23.10. A forma Gaienna ocorre na LXX em Josué 18.166. Essa palavra é usada como nome metafórico do lugar de tormento dos pecadores depois do Juízo Final. [...] Mas a doutrina fica mais explicitamente afirmada nos ensinamentos de Jesus. O Senhor fala sobre o Geena (como um termo feminino) como um lugar de futuro castigo (veja as notas marg. da versão RSV em inglês em Mt 5.29; 18.8,9; Mc 9.45,47; Lc 12;5); ‘Geena de fogo’ (Mt 5.22); pode fazer perecer na Geena (Mt 10.28); a ‘condenação da Geena’ (Mt 23.33); ‘o tomais em dobro mais filho da Geena’, isto é, alguém merecedor de sua punição (Mt 23.15). Esse nome também é usado em outra passagem do NT, em Tiago 3.6, ‘a língua... é incendiada pelo fogo a Geena’. O NT ensina claramente que o castigo da geena é eterno (Mc 9.47,48; Mt 25.46; Ap 14.11). O livro de Apocalipse dá ao Geena o nome de ‘lago de fogo’ (19.20; 20.10,14,15; 21.8). Além disso, como Apocalipse assemelha o lago de fogo a uma ‘segunda morte’ (20.14), ele também é, aparentemente, um sinônimo da descrição do Geena. No livro de Apocalipse, pode-se observar, em uma confirmação posterior da identidade desses termos com Geena, que homens incrédulos foram a ele consignados (20.15; 21.8), assim como o próprio Satanás (20.10). O Geena também é o lugar da eterna condenação (20.106)” (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 845-856).

Dando continuidade à análise da literatura dos Grimm relacionada à simbologia cristã e uma possível abordagem antisemita, será desenvolvido, a seguir, um estudo sobre o conto “Rapunzel” (“*Rapunzel*”), de *Kinder- und Hausmärchen*.

4.4 “Rapunzel” (“*Rapunzel*”)

As narrativas populares coletadas pelos irmãos Grimm ajudaram a construir o cânone da literatura infantil e juvenil a partir das primeiras décadas do século XIX, com a publicação de *Kinder- und Hausmärchen* na Alemanha. Como vimos reafirmando, essas histórias foram um sucesso de público e crítica, em virtude da importância cultural que esse registro representou na comunidade acadêmica nas áreas da Linguística e da Literatura, assim como pela metodologia de coleta e formulação das histórias que estavam dispersas no folclore alemão até então.

As violentas histórias alemãs, provenientes da mitologia teutônica, encontraram um ponto em comum com as crenças religiosas de raízes judaico-cristãs e foram cuidadosamente lapidadas pelos Grimm, para que cada uma dessas vozes ecoasse nas páginas de suas coletâneas de contos populares e lendas. O conto sobre a donzela aprisionada em uma torre pode ser considerado como uma das histórias mais violentas, tristes e insólitas do legado literário dos irmãos Grimm dentre os *Märchen* mais conhecidos, em razão de apresentar elementos grotescos alinhados com uma profunda simbologia espiritual que dialoga com diversos textos bíblicos.

A versão de “Rapunzel” (“*Rapunzel*”) dos irmãos Grimm, assim como as demais histórias coletadas e publicadas em *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, percorreu um longo caminho na cultura popular em vários países e por épocas distintas até chegar ao conhecimento de Wilhelm e Jacob Grimm. O conto em tela se encontra indexado no primeiro tomo da edição de 1812 de *Kinder- und Hausmärchen*, sob o número 12, e, segundo a classificação ATU, a narrativa está enquadrada no grupo 310, sobre “donzelas na torre”, sendo que todos os títulos mencionados abordam o sobrenatural em reinos distantes, em tempos remotos.

O trabalho de Ashliman (1987) lista dezoito narrativas similares à versão dos irmãos Grimm de “Rapunzel”, ao passo que Heiner (2010d) identifica vinte e sete histórias sobre donzelas na torre. Além de abordar a questão de uma bela jovem que é aprisionada em uma alta torre por um agente do mal, que figura como antagonista, os contos têm um ponto em

comum referente a um simbolismo espiritual que reveste suas moralidades e permite a transgressão natural da razão, já que essa é uma característica recorrente nesse estilo literário.

Como foi mencionado que ocorre em várias narrativas registradas em *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, a história da bela donzela aprisionada em uma torre aparece materializada nos fluxos e produções culturais de diversos países. É interessante observar que, apesar da presença em locais diferentes, o conto possui a mesma estrutura fundamental, alicerçada em três elementos básicos e recorrentes: violência, sexo (a maioria dos estudos interpretativos acerca desse grupo temático literário se refere aos pontos inerentes à sexualidade dos personagens) e espiritualidade (especialmente aos dogmas judaico-cristãos).

Partindo da cultura milenar grega, destaca-se a coletânea *More Greek Folktales* (1955), que apresenta narrativas populares do folclore grego que não seriam enquadradas como tradicionais, mas que, de alguma forma, fazem parte da tradição folclórica, religiosa e cultural da mitologia grega. Os *Märchen* que foram coletados e traduzidos por Richard McGillivray Dawkins para essa coletânea, assim como os clássicos mitos gregos, dão maior ênfase aos seres humanos do que à fauna ou à flora. Os contos gregos publicados em *More Greek Folktales* permitem profundas reflexões sobre a natureza humana e sua espiritualidade.

O registro literário “*The Fated Marriage*”, classificado sob o número 18, é uma das versões interligadas à versão alemã de “*Rapunzel*”, dos Grimm. A representação da religiosidade de “*The Fated Marriage*” já aparece materializada nas primeiras linhas do texto: “Aquilo que é escrito pelo Destino ou por Cristo, nenhum machado é capaz de destruir” (DAWKINS, 1995, p. 112, tradução livre)¹⁵⁸. Outra obra assinada por Dawkins é *Modern Greek Folktales*, de 1953, que também conta com uma narrativa que é identificada por Ashliman (1987) como um desdobramento de “*Rapunzel*”: é o conto “*The Quest for the Fair One of the World*”, indexado sob o número 6, igualmente intitulado como “*The Princess or the Fair One of the World*”. A narrativa é semelhante ainda à história de “*A Água da Vida*”, uma vez que a donzela aprisionada é encontrada pelo mais jovem de três irmãos, depois que os dois mais velhos falham na tentativa de encontrá-la.

A cultura popular grega também conta com outra narrativa folclórica e fantástica que foi registrada por Megas, em *Folktales of Greece*, de 1977, intitulada “*Anthousa the Fair with Golden Hair*”. A donzela aprisionada na torre, nessa versão, não é adotada, mas sim a filha biológica da bruxa malvada.

¹⁵⁸ “What is written by Fate and Christ, that no axe can do away” (DAWKINS, 1995, p. 112).

Assim como a Grécia, o Egito tem produções culturais que datam desde a Antiguidade e refletem um período bem anterior ao da tradição judaico-cristã, mas que também possui produções artísticas que refletem a espiritualidade e o folclore do povo egípcio. El-Shamy coletou e traduziu para a língua inglesa setenta narrativas populares do folclore egípcio, que se distinguem consideravelmente dos fluxos culturais materializados nos mitos clássicos do Egito Antigo. A coletânea *Folktales of Egypt*, de 1980, traz a narrativa “*Louliyya, Daughter of Morgan*”, que se assemelha ao conto “Rapunzel” dos irmãos Grimm, mas que apresenta um pai autoritário e obsessivo que confina a filha dentro de casa.

No continente europeu, em especial, é possível encontrar uma quantidade considerável de narrativas que foram registradas ao longo do tempo e que possibilitam vislumbrar um panorama literário no qual “Rapunzel” dos irmãos Grimm está inserido. A narrativa de tradição oral que estava dispersa em diversas regiões pode ser compreendida como um mosaico composto por vários *Märchen* que, apesar de apresentarem diferenças sutis entre si, também permitem uma leitura complementar. É importante ressaltar que é possível identificar narrativas semelhantes ao grupo 310 da classificação literária ATU em inúmeros países¹⁵⁹.

Na cultura e no folclore italiano, consta uma ampla variedade de histórias populares provenientes da tradição oral que versam sobre a donzela aprisionada em uma torre. Italo Calvino reuniu em sua coletânea *Fiabe italiane* (1956) quatro *Märchen* que se diferenciam essencialmente entre si pela ênfase em distintos personagens do conto. Os contos, redigidos originalmente em italiano, são: “*Il Principe canarino*”; “*Prezzemolina*”; “*Il figlio del Re di Danimarca*” e “*La vecchia dell'orto*”. As coletâneas de contos populares italianos *Il Pentamerone* (1634), assinada por Giambattista Basile, e *Italian Popular Tales* (1885), de Thomas Frederick Crane, também registram versões parecidas com “Rapunzel”. Considerando que os irmãos Grimm tiveram acesso ao trabalho de Basile, “*Petrosinella*” pode ser ligado diretamente ao conto alemão publicado em *Kinder- und Hausmärchen*. Destarte, a história em língua inglesa da narrativa popular italiana, coletada e formulada por Crane, “*The Fair Angiola*”, pode ser facilmente entendida como um desdobramento do legado literário dos Grimm e de Basile, em razão das semelhanças com ambas as versões.

¹⁵⁹ A respeito das principais versões mais recentes de “Rapunzel” dos irmãos Grimm, é importante também destacar o trabalho da pesquisadora e escritora americana Wendy Doniger O'Flaherty que, em 1984, publicou a coletânea *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brahmana*, na qual consta a peça literária “*The Girl on the Island*”. O folclore americano também apresenta o conto popular “*Reptensil*”, que foi coletado e registrado por Leonard W. Roberts, em sua obra sobre narrativas populares de tradição oral originalmente de povos europeus que colonizaram os Estados Unidos, intitulada *South from Hellfer-Sartin: Kentucky Mountain Folk Tales*, de 1955.

A França é outro país europeu que pode ser considerado como um espaço prolífico para narrativas populares folclóricas em geral, mas especialmente para as versões da história sobre a bela donzela que é mantida em cativeiro em uma torre. Diversas compilações de contos maravilhosos franceses registram *Märchen* bem semelhantes à “Rapunzel” dos irmãos Grimm. O folclorista francês Paul Alfred Delarue registrou, no primeiro tomo de sua coletânea *Le conte populaire français*, de 1957, “*La filleule de la fée dans la tour*”. Já a publicação póstuma da obra *De bouche à oreilles: le conte populaire français*, em 1983, do linguista e historiador francês Genevieve Massignon, apresenta “*Cheveux d'or ou La petite grenouille*”. O manuscrito, originalmente redigido em língua francesa, foi finalizado em 1966, pouco antes de seu falecimento. O pesquisador folclorista Stith Thompson assinou o registro em língua inglesa do conto tradicional francês “*The Maiden in the Tower*”, em sua coletânea *One Hundred Favorite Folktales*. Outro importante registro, originalmente em inglês, dessa narrativa popular de tradição oral francesa data de 1905 e foi elaborado pelo escritor britânico Andrew Lang, “*Prunella*”.

É altamente ilustrativo destacar o trabalho de Heiner (2010d), no qual a pesquisadora americana explica a origem da terminologia proveniente da língua francesa arcaica, que foi traduzida para o inglês como “*maiden-tower*” (“torre donzela”), sendo a principal e mais alta torre de um castelo. Já o “*maiden-castle*” (“castelo donzela”) é um estilo de castro fortificado muito utilizado nos tempos do Império Romano para prisão de inimigos perigosos.

A versão alemã dos irmãos Grimm foi cuidadosamente elaborada para representar a religiosidade da sociedade alemã, mas também apresenta a violência e o desvio de valores morais com certa sutileza, suavizando certas passagens obscuras que permitem diferentes interpretações, por exemplo, a utilização de simbologia cristã para revestir uma provável perspectiva antissemita. Conforme foi possível identificar nas análises anteriores, os irmãos utilizaram elementos e passagens que dialogam intimamente com trechos bíblicos que podem não terem sido escolhidos aleatoriamente. Nas palavras de Ashliman (1987, p. 59),

Um homem colhendo raponço para sua esposa foi pego por uma bruxa que era a dona do jardim; ele ganhou sua liberdade somente porque prometeu dar a ela sua próxima filha. A criança foi chamada de Rapunzel, e quando ela tinha doze anos a feiticeira a trancou em uma torre. Algum tempo depois um príncipe a descobriu. Ela deixava cair seu cabelo, o que o permitia escalar até o topo. Ao descobrir as visitas, a feiticeira enviou Rapunzel para um deserto e cegou o príncipe. Ele vagou por anos até que finalmente chegou ao deserto onde Rapunzel e os seus gêmeos aos quais ela deu à luz viviam na miséria. Após vê-lo, Rapunzel começou a chorar; duas de suas

lágrimas caíram nos olhos dele, devolvendo assim sua visão. Ele a levou para seu reino onde eles viveram uma vida longa e feliz (tradução livre)¹⁶⁰.

A respeito do título do conto dos irmãos Grimm, destacamos que a personagem principal da história, a bela e jovem donzela que foi enclausurada no alto de uma torre, recebeu o mesmo nome do vegetal que causou seu martírio. Heiner (2010d) explica a origem do nome, embasando-se no trabalho de Thompson (1989), ao afirmar que o rapônzio é uma espécie de verdura bem semelhante à alface e ao espinafre, que seria muito consumida pelos camponeses alemães do século XIX.

A respeito da elaboração do texto de “Rapunzel” pelos irmãos Grimm, Ashliman (2019a) afirma que a principal fonte utilizada foi o conto publicado por Friedrich Schultz, no volume 5 da obra *Kleine Romane*, de 1790. Ashliman (2019a) destaca que Schultz registrou a antiga narrativa popular de tradição oral, que foi percebida pelos Grimm como um recorte cultural alemão. O pesquisador também menciona que os irmãos Grimm tiveram acesso aos trabalhos de Giambattista Basile (“*Petrosinella*”¹⁶¹), Charlotte-Rose de Caumont de La Force (“*Persinette*”¹⁶²) e Johann Gustav Büsching (“*Die Padde*”¹⁶³). Nesse momento, é de todo oportuno ressaltar que as leituras de cada narrativa, individualmente, apresentam-se complementares, tendo em vista que a história da bela donzela enclausurada em uma torre foi construída ao longo do tempo, com as contribuições de cada escritor.

A primeira versão literária de “A donzela da torre” foi publicada no *Pentamerone* (1636) de Giambattista Basile. O nome da heroína de Basile, Petrosinella, é derivado da palavra italiana para salsa. Enquanto a Rapunzel dos Grimm se move num registro soturno, com o exílio da heroína e a cegueira do príncipe, a versão de Basile é jovial, com efeitos humorísticos e tiradas obscenas. Quando o príncipe entra na torre, por exemplo, ele e Petrosinella se tornam amantes imediatamente: ‘Pulando da janela na sala, ele saciou seus desejos, e ingeriu daquele doce molho de salsa do amor’ (TATAR, 2004, p. 110).

¹⁶⁰ “A man gathering rampion (rapunzel) for his wife was caught by the witch who owned the garden; he gained his freedom only by promising her his next child. The child was a girl named Rapunzel, and when she was twelve years old the sorceress locked her in a tower. Some time later a prince discovered her. She let down her hair, allowing him to climb up. Discovering the visits, the sorceress sent Rapunzel into a wilderness and caused the prince to go blind. He wandered about for years, finally arriving in the wilderness where Rapunzel and the twins to which she had given birth lived in misery. Upon seeing him, Rapunzel broke into tears. Two of the tears fell into his eyes, bringing back his sight. He then took her to his kingdom where they lived long and happy lives” (ASHLIMAN, 1987, p. 59).

¹⁶¹ BASILE, G. *Il Pentamerone, Lo cunto de li cunti di Gian Alesio Abbatutis*. Nápoles, Itália: publicado por Adriana Basile, 1634. Disponível em: <https://archive.org/details/locuntodelicunt00basigoog/page/n9>. Acesso em: 02 mar. 2020.

¹⁶² FORCE, C. R. C. *Le cabinet des fées; ou Collection choisie des contes des fées, et autres contes merveilleux*. Vol. 6. Genebra, Suíça: Barde, Manget & Compagnie, 1785. p. 43-57.

¹⁶³ BÜSCHING, J. G. *Volks-Sagen: Märchen und Legenden*. Vol. 2. Leipzig: Carl Heinrich Reclam, 1812. p. 286-295.

Os irmãos Grimm também revisaram e reelaboraram “Rapunzel” por diversas vezes, ao longo das sete edições de *Kinder- und Hausmärchen*, que foram publicadas em vida no século XIX. A página acadêmica de Ashliman (2019a; 2019b) apresenta um panorama comparativo entre a primeira versão, de 1812¹⁶⁴, e a última, de 1857¹⁶⁵. Ashliman (2019a) destaca a participação de Wilhelm Grimm como o principal responsável pela elaboração do texto publicado e, conforme já mencionado, as crenças e os dogmas religiosos cristãos dos Grimm deveriam estar impressos nas páginas das coletâneas de contos e lendas, já que representavam um contraponto importante à cultura pagã da mitologia teutônica que pairava no território alemão. Tatar (2004, p. 110) considera que

Os Grimm basearam sua Rapunzel numa versão literária do século XVIII de autoria de Friedrich Schultz, que por sua vez a tomara de um conto de fadas literário francês publicado por Charlotte-Rose Caumont de La Force. Sua Rapunzel é assim uma forma híbrida, tomando elementos de diferentes culturas e meios sociais.

Heiner (2010b) também identifica o trabalho de Schultz como a grande fonte literária inspiradora e informativa dos irmãos Grimm, a qual usaram para reelaborar “Rapunzel” como uma autêntica narrativa popular alemã de tradição oral, mas observa que é possível encontrar pontos em comum com outros contos europeus semelhantes. Segundo Heiner (2010d), no final do século XVIII, Friedrich Schultz traduziu a versão francesa de “*La Force*”, porém revestiu o texto com expressões próprias da língua alemã, afetando, consideravelmente, sua estética literária, além de ter sido a primeira vez que a donzela prisioneira na torre foi chamada de Rapunzel.

Na versão de 1812, Rapunzel é aprisionada na torre por uma fada; já no texto de 1857, a donzela é encarcerada por uma feiticeira ou bruxa. Ressaltamos que as traduções do alemão para o inglês assinadas pelos pesquisadores D. L. Ashliman (2019a) e Heide Anne Heiner (2010b) se referem à antagonista como “*sorceress*” (feiticeira, em português), mas é possível encontrar inúmeras traduções, versões e adaptações em língua portuguesa que fazem uso da palavra “bruxa”. A transformação da caracterização da personagem antagonista da história é considerada por Ashliman (2019a) como a principal mudança que Wilhelm Grimm realizou nas suas edições de *Kinder- und Hausmächen*. É relevante observar que, a cada nova edição

¹⁶⁴ GRIMM, W; GRIMM, J. *Kinder- und Hausmärchen*: Gesammelt durch die Brüder Grimm. Berlin, Alemanha: Realschulbuchhandlung, 1812.

¹⁶⁵ GRIMM, W; GRIMM, J. *Kinder- und Hausmärchen*: Gesammelt durch die Brüder Grimm, 7th ed. Vol. 1. Göttingen, Alemanha: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1857.

da coletânea que os Grimm lançava, o conto ficava mais violento e a vilã da história mais cruel.

Nesse sentido, é interessante acentuar a atenção dada à personagem da vizinha feiticeira pelos irmãos Grimm como um agente do mal, cuidadosamente construído para materializar vilanias e desvio grave de valores morais, segundo os dogmas religiosos seguidos pelos Grimm, em especial, Wilhelm. Boa parte dos contos e das lendas publicadas pelos Grimm apresenta uma personagem feminina como antagonista de seus heróis e suas virtuosas donzelas. Entretanto, é conveniente destacar que essa predominância não é absoluta, já que a peça mais famosa de *Deutsche Sagen*, “O Flautista de Hamelin (“*Der Kinder zu Hameln*”) e outras narrativas famosas mundialmente de *Kinder- und Hausmärchen*, como “Rumpelstitskin” (“*Rumpelstiltschen*”), contam com personagens masculinas como vilões das histórias.

O advento da fé cristã alinhada ao protestantismo no território alemão afetou de maneira decisiva a relação da população com as práticas relacionadas ao ocultismo e à magia, tão comuns aos povos pagãos que habitavam na Europa na Antiguidade. Os irmãos Grimm abordavam o paganismo com cuidado nas suas narrativas, tratando-o como um elemento cultural importante que não poderia ser ignorado, mas que não deveria, de modo algum, ofuscar a simbologia cristã que precisaria estar visivelmente materializada nos textos. As fadas e outros seres mágicos da mitologia celta eram reformulados da maneira que Wilhelm achava mais conveniente para retratar o maravilhoso nos contos, sem ferir dogmas cristãos.

A corroborar o exposto acima, insta é necessário mencionar que, embora a publicação de *Kinder- und Hausmärchen* não tenha sido a primeira obra de compilação de narrativas populares, ela foi fundamental para cunhar o conceito de contos de fadas dentro da teoria literária, conforme já foi estudado por pesquisadores como Jolles (1976) e Zipes (2014). Os irmãos Grimm nunca se utilizaram da palavra alemã “*Feenmärchen*” (“conto de fadas”) para se referir aos seus *Märchen*, tendo em vista que demonstravam uma notória predileção pelo termo “*Märchen*” (“conto popular”, “conto maravilhoso” ou ainda “conto popular maravilhoso”).

A *Bíblia*, por sua vez, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, condena práticas relacionadas ao ocultismo e à magia. Em relação à questão das fadas, há apenas uma única menção ao longo de todas as Escrituras sobre essa criatura espiritual consoante à tradição do folclore judaico. Segundo a tradução do hebraico para o português da *Bíblia Judaica*, no

versículo 14, do capítulo 4, do livro do Profeta Isaías, consta que: “Gatos selvagens e hienas se encontrarão ali; e bodes selvagens balirão uns para os outros; Lilit [o monstro noturno] espreitará ali e encontrará um lugar de descanso” (Is 4.14). Várias traduções do texto bíblico (tanto para o português quanto para outros idiomas) omitem o nome de Lilit, como por exemplo na tradução assinada por João Ferreira de Almeida¹⁶⁶, a Nova Versão Internacional¹⁶⁷ e a tradução da Sociedade Bíblica Britânica¹⁶⁸, entre outras. Nesse sentido, a nota explicativa sobre a passagem em tela da Sociedade Bíblica do Brasil (2013, p. 806) explica que, ao utilizar a palavra “fantasma” ao invés de “Lilit”, o termo se refere aos “Demônios femininos, que, segundo a crença popular, habitavam lugares desertos”.

A personagem Lilith (o nome pode apresentar outras grafias, como Lilit ou Lílite, entre outras variações), do folclore judaico, é representada por um espírito maligno que pode ser caracterizado tanto como uma fada quanto como uma bruxa. Outra característica importante que essa figura mitológica apresenta é a caça e a matança de crianças, além de estar diretamente ligada ao episódio do jardim da criação e ter sido banida para os desertos. Nessa perspectiva, os pontos em comum com a bruxa de “Rapunzel” dos irmãos Grimm são facilmente identificados.

A corroborar esse entendimento, destacam-se as palavras de Joan Young Gregg (1997) que explicam, em suma, a polêmica história que está fora do cânone bíblico hebraico, mas permanece presente na tradição folclórica judaica apócrifa:

No folclore Judeu, Lilith é a primeira mulher de Adão antes da criação de Eva que foi banida do Éden porque não se submetia à autoridade de Adão, mas ele teve relações sexuais com ela e, após sua expulsão, ela deu à luz os espíritos malignos chamados Jinn. Outros mitos semitas a caracterizam como um succubus (demônio feminino que pratica sexo com homens adormecidos), um demônio que provocou ejaculações noturnas que resultaram no nascimento de demônios e bruxas chamados Lilim. Lilith habitaria em desertos e, segundo a crença, roubava e matava crianças (GREGG, 1997, p. 243, tradução livre)¹⁶⁹.

¹⁶⁶ “As feras do deserto se encontrarão com as hienas, e os sátiros clamarão uns para os outros; fantasmas ali pousarão e acharão para si lugar de repouso” (Isaías 34.14).

¹⁶⁷ “Criaturas do deserto se encontrarão com hienas, e bodes selvagens balirão uns para os outros; ali também descansarão as criaturas noturnas e acharão para si locais de descanso” (Isaías 34.14).

¹⁶⁸ “As feras do deserto se encontrarão com as hienas, e os sátiros clamarão uns para os outros; a bruxa se pousará ali e achará para si um lugar de descanso” (Isaías 34.14).

¹⁶⁹ “In Jewish folklore, Lilith, Adam's first wife before Eve's creation, was turned out of Eden because she would not submit to Adam's authority, but she had sexual intercourse with him after his expulsion and gave birth to evil spirits, called jinn. Other, later Semitic myths characterize her as a succubus, a demon who caused nocturnal emissions with the resultant birth of witches and demons called lilim. Lilith was supposed to dwell in deserted places and believed to steal and kill children” (GREGG, 1997, p. 243).

A história de Lilith¹⁷⁰ está inserida no contexto do primeiro capítulo do livro de Gênesis, no versículo 27, apesar de não estar mencionada expressamente em nenhuma outra passagem da *Bíblia Hebraica*. Esse episódio da criação também pode ser fortemente identificado na simbologia bíblica de “Rapunzel”, que possibilita entender a possível concepção da bruxa do conto e, mais uma vez, proporciona uma perspectiva interpretativa para a moralidade tácita e cristã dos irmãos Grimm.

O trabalho da linguista Qinna Shen (2008), especialista em cultura e folclore alemão, explica a forma com que o medo da bruxa foi construído ao longo do tempo na sociedade alemã cristã. Nas palavras da pesquisadora,

À luz de seu trabalho de arquivamento de pesquisa sobre os o passado nacional alemão, Jacob Grimm chegou a uma conclusão mais complacente sobre a bruxa. Em *Deutsche Mythologie*, ele afirma que a definição e percepção da bruxa tem um histórico; é a Igreja Cristã que criou uma cultura de fobia à bruxa e rotulou como não-cristã e anticristã as práticas de servir ao diabo por meio de feitiçaria. A agenda política de *Deutsche Mythologie* está acompanhando o sentimento romântico nacionalista. Para realçar a coesão do povo alemão, para gerar o sentimento de alemães, como uma única nação e, portanto, facilitar a unificação política dos principados alemães, Grimm destaca uma cultura alemã compartilhada, língua e identidade por meio da reivindicação da tradição pré-cristã e da religião alemã primitiva (SHEN, 2008, p. 19, tradução livre)¹⁷¹.

A respeito da mulher responsável pelo sofrimento de Rapunzel, Heiner (2010d) afirma que o principal objetivo de Jacob e Wilhelm Grimm era resgatar as raízes germânicas do conto. Para conseguir extrair a violência característica das narrativas populares alemãs, os irmãos Grimm transformaram a fada em uma velha bruxa má, que sempre se comunicava com um tom de ameaça com os personagens da história. Outra alteração significativa realizada pelos Grimm foi chamar a vilã da história de Mãe Gothel, a feiticeira (ou a bruxa, dependendo da tradução). Conforme destaca Heiner (2010d), a famosa frase “Rapunzel, Rapunzel, jogue seus cabelos” foi originalmente incorporada ao conto pelos irmãos Grimm.

¹⁷⁰ Há vários registros literários sobre Lilith e estudos feministas que abordam o seu simbolismo, tais como: SICUTERI, R. *Lilith: a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985; KOLTUV, B. B. *O livro de Lilith: O Resgate do Lado Sombrio do Feminino Universal*. São Paulo: Cultrix, 2017.

¹⁷¹ “In light of his archival work in search of the German national past, Jacob Grimm arrived at a more sympathetic account of the witch. In *Deutsche Mythologie*, he asserts that the definition and perception of the witch has a history; it is the Christian church that created a witch-phobic culture and labeled non-Christian and un-Christian practices as devil serving witchcraft. The political agenda of *Deutsche Mythologie* is in keeping with the Romantic nationalist sentiment. To enhance the cohesiveness of the German people, to generate the feeling of Germans as one nation and thus to facilitate political unification of the German principalities, Grimm foregrounds a shared German culture, language and identity through reclaiming pre-Christian tradition and primitive German religion” (SHEN, 2008, p. 19).

Em termos de estrutura, o espaço nos contos dos irmãos Grimm pode ser considerado como um dos principais pontos de partida para construir a interligação entre as narrativas populares europeias e as Escrituras Bíblicas. Assim como o jardim do Éden teria sido habitado por uma fada maligna, segundo a tradição folclórica judaica, o jardim que abre o conto de “Rapunzel” também é guardado por uma personagem que é apresentada na primeira edição de *Kinder- und Hausmärchen* como uma fada má, a qual, posteriormente, seria transformada em uma bruxa, ou feiticeira cruel, por Wilhelm Grimm nas edições subsequentes da coletânea de contos.

No livro de Gênesis, Eva convence Adão a provar do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal e, de modo semelhante, em “Rapunzel”, uma mulher convence o marido a roubar um vegetal do jardim de uma feiticeira que mora ao lado de sua casa. Os eventos descritos no conto aparecem como consequência direta das ações do casal, que é castigado pela feiticeira pelo roubo.

Rapunzel desdobra-se em dois atos, o primeiro começando com o marido, a mulher e o desejado rapunzel [rapôncio, um tipo de verdura], que é proibido e obtido mediante uma transgressão (pular o muro). Na segunda fase da ação, a menina Rapunzel é mantida numa torre, proibida aos demais. Quando a feiticeira descobre a transgressão do príncipe (escalar o muro da torre), pune novamente, desta vez cegando-o. O desfecho reúne os parceiros separados, restaura a visão do príncipe e abole os desejos proibidos que desencadearam a narrativa (TATAR, 2004, p. 109).

A maioria dos contos mais conhecidos dos irmãos Grimm estão ambientados em jardins, em seus parágrafos de aberturas, conforme é possível perceber nos *Märchen* como “Branca de Neve”, “A Bela Adormecida”, “A Água da Vida”, “Rapunzel”, entre outros. Nesse sentido, consoante às análises já mencionadas neste trabalho, o jardim é um espaço revestido de profundo valor simbólico, de acordo com as Escrituras Bíblicas, já que foi nesse local em que ocorreu a queda do homem no pecado por desobediência e foi onde Jesus suou sangue quando foi preso, antes de ser torturado, pelo exército romano e pelos fariseus. Segundo os Evangelhos, Jesus também foi sepultado em um jardim, onde sua ressurreição foi testemunhada, pela primeira vez, por Maria Madalena.

Outro ponto que merece atenção em relação à “Rapunzel” e ao relato de Adão e Eva é a forma com que a mulher aparece em ambas as narrativas: como o agente responsável por induzir o companheiro ao erro, segundo uma perspectiva interpretativa patriarcal tradicionalmente mais dominante, que coloca o homem como vítima. Nos contos dos irmãos Grimm, as mulheres são representadas ou como vilãs ou como donzelas indefesas,

necessitando serem salvas por um valente e heroico príncipe, mas, em alguns *Märchen*, a personagem feminina se mostra astuta e se salva por seus próprios esforços, como em “Rumpelstiltskin” (“*Rumpelstilzchen*”), “O noivo bandido” (“*Der Räuberbräutigam*”) e “A esperta filha do camponês” (“*Die kluge Bauerntochter*”).

Nos primeiros escritos cristãos, a identidade das mulheres foi registrada através de um grupo de atributos que, assim como aqueles relacionados a Satanás e seus anjos caídos, confundiram o vulnerável homem cristão e colocaram em perigo a salvação de sua alma imortal a todo momento. Do mesmo modo que o diabo, as mulheres eram percebidas como se estivessem mascarando sua malignidade com disfarces atrativos, e isso era parte do objetivo de revelar suas sutilezas e feitiçarias com a finalidade de sublinhar a necessidade de vigiá-las constantemente (GREGG, 1997, p. 85, tradução livre)¹⁷².

De acordo com essa autora, o antifeminismo e antissemitismo foram fortemente apoiados por dogmas religiosos cristãos e, ainda,

Mulheres e judeus juntos foram vistos não somente como espíritos inferiores de homens cristãos, mas mais específica e perigosamente como uma personificação e ameaça sexual, com tudo aquilo que contém a perdição da alma eterna. [...] Assim como a maioria das mulheres medievais, talvez ainda mais do que com homens, interpretaram e avaliaram suas identidades tomando como referência princípios da igreja; as vozes de mulheres que resistiram contra essas identidades construídas, bem mais que dos judeus, foram pouco ouvidas em sua própria esfera (GREGG, 1997, p. 85, tradução livre)¹⁷³.

Levando isso em conta, o processo de reformulação dos *Märchen* coletados e registrados ao longo das sete edições de *Kinder- und Hausmärchen*, assinadas pelos irmãos Grimm, foi realizado não apenas por suas motivações e convicções dogmáticas e religiosas, como vimos reafirmando, mas, principalmente, para atingir finalidades mercadológicas direcionadas à conservadora classe média alta alemã, que era o principal público consumidor de literatura da época e que, posteriormente, canonizaria toda essa produção de textos literários consoante às suas conveniências.

¹⁷² “In the earliest Christian writings, the identity of women was scripted through a cluster of attributes which, like those assigned to Satan and his fallen angels, confounded the vulnerable Christian male and put the salvation of his immortal soul in danger at every turn. Like the devil, women were perceived as masking their perniciousness in attractive guises, and it was part of the exemplum's purpose to unveil their subtleties and sorceries in order to underscore the need for vigilance against them” (GREGG, 1997, p. 85).

¹⁷³ “Women and Jews together came to be viewed not just as the spiritual inferiors of the Christian male but, more specifically and perniciously, as the embodiments of carnality and sexual peril, with all that that implied for the damnation of one's eternal soul. [...] As most medieval women, perhaps even more so than men, interpreted and evaluated their identities with reference to the tenets of the church, the voices of women in resistance to these constructed identities, even more so than that of Jews, were little heard outside their own sphere” (GREGG, 1997, p. 85).

Tatar (1987) observa que alguns contos de fadas mais conhecidos, como “Rapunzel”, por exemplo, foram cuidadosamente lapidados para não escandalizar leitores mais ortodoxos, mas que tinham interesse na preservação da identidade alemã em seus fluxos culturais. Segundo a pesquisadora, mesmo com os devidos cuidados dos Grimm e de sua editora, alguns críticos literários da época, como Grimm e Rühs, não consideraram as coletâneas dos Grimm como apropriadas para a família ou lar, em razão da violência e do teor sexual das histórias. É possível que esse seja um dos motivos pelos quais Wilhelm Grimm afirmava categoricamente que os contos e as lendas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* não eram para crianças.

É fácil chegar à conclusão que o pudor teutônico ou o senso delicado dos Grimm de propriedade motivou todos os tipos de mudanças realizadas em “Rapunzel”. Esse pode ser o caso. Mas é bem mais lógico deduzir que Wilhelm Grimm levou em conta as críticas formuladas contra sua obra e, ansioso por encontrar uma audiência mais ampla, se prontificou em fazer as mudanças apropriadas. Sua sensibilidade nervosa sobre objeções morais aos contos na coletânea reflete um desejo crescente de escrever para crianças ou invés de coletar para pesquisadores acadêmicos (TATAR, 1987, p. 18-19, tradução livre)¹⁷⁴.

Conforme Tatar (2004), os irmãos Grimm não ficaram alheios ao fato de sua coletânea de contos populares alemães ter sido tão bem recepcionada por um público mais jovem, já que as adequações feitas na estética literária das peças possibilitaram que o contexto e a mensagem verdadeira dos contos fossem realmente percebidos pelos leitores mais maduros e passasse praticamente despercebida pelas crianças.

Embora o filho de Wilhelm Grimm afirmasse que as crianças tinham se apossado de um livro que não fora feito para elas, Wilhelm claramente ajudou esse processo, riscando ‘cada expressão inadequada para crianças’. Na prática, isso significou a eliminação de praticamente toda referência a gravidez pré-casamento. Na primeira edição dos Contos da infância e do lar, as travessuras diárias de Rapunzel com o príncipe na torre têm graves consequências: ‘Diga-me madrinha, por que minhas roupas estão tão apertadas e por que não me servem mais?’, uma donzela confusa pergunta à feiticeira. Na segunda edição dos Contos da infância e do lar, Rapunzel pergunta à feiticeira simplesmente por que é tão mais difícil puxá-la até a janela que ao príncipe (TATAR, 2004, p. 352).

À época, lembremos, o campo da literatura no qual estão inseridas as produções destinadas diretamente ao público infantil e juvenil não estava concebido da maneira que se

¹⁷⁴ “It is easy to leap to the conclusion that Teutonic prudishness or the Grimms' delicate sense of propriety motivated the kinds of changes made in “Rapunzel”. That may well be the case. But it is far more logical to assume that Wilhelm Grimm took to heart the criticisms leveled against his volume and, eager to find a wider audience, set to work making the appropriate changes. His nervous sensitivity about moral objections to the tales in the collection reflects a growing desire to write for children rather than to collect for scholars” (TATAR, 1987 p. 18-19).

apresenta hodiernamente. “A rigor, quando as histórias que conhecemos hoje, classicamente, como contos de fadas foram publicadas, eram histórias coletadas do folclore, da sabedoria popular, não tendo nenhuma ligação direta com crianças” (ROCHA, 2011, p. 132).

Sobre as mudanças e adequações realizadas pelos irmãos Grimm em “Rapunzel”, Ashliman (2019a) explica que a edição de *Kinder- und Hausmärchen* publicada em 1819 foi a que apresentou a estrutura e a estética literária da versão que ficou famosa mundialmente, apesar de Wilhelm Grimm ter continuado a lapidar a história até a última publicação, de 1857. Ashliman (2019a) observa que o conto ficou mais sombrio, principalmente pelo detalhamento dos eventos, uso de advérbios e adjetivos, e a forma narrativa na qual o discurso indireto foi substituído pelo direto.

Outro ponto importante que era frequentemente revisado por Wilhelm Grimm era o conteúdo sexual, que não deveria ser óbvio, mas sutilmente discreto e disfarçado. Na primeira versão de “Rapunzel”, os encontros íntimos com o príncipe e a gravidez fora do casamento são expostos de maneira clara e direta. Mesmo o desfecho desse conto apresenta diferenças em relação às narrativas tradicionais. Ao invés de apresentar o tradicional “felizes para sempre”, essa história informa ao leitor que, após se livrar da bruxa e alguns anos de sofrimento (ele cego e ela levando uma vida miserável), o casal viveu por muito tempo feliz e em prazer. Sobre a gravidez presente nas versões desse *Märchen*, “Os Grimm estavam relutantes em remover a gravidez completamente, entretanto, os gêmeos são mencionados no final do conto quando Rapunzel e o príncipe se reencontram” (HEINER, 2010d, s/p, tradução livre)¹⁷⁵.

Assim como as demais narrativas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*, “Rapunzel” também apresenta um simbolismo bíblico que interliga o conto aos dogmas e valores religiosos, de acordo com a crença dos irmãos Grimm. É digno de nota ressaltar que Wilhelm Grimm considerava a religiosidade cristã como um elemento de grande importância para a composição da essência da identidade alemã, conforme observa Murphy (2000), sendo que a religiosidade em si é um tema abordado em muitas obras do Romantismo.

Além dos elementos que já foram mencionados neste estudo, “Rapunzel” ainda menciona os espinhos, que aparecem entrelaçados em uma espécie de cerca, ao redor da torre onde o príncipe cai, empurrado pela bruxa, e acaba perdendo a visão. Momentos antes, a bruxa menciona sobre um gato selvagem que arranharia os olhos do príncipe, como se

¹⁷⁵ “The Grimms were still reluctant to entirely remove the pregnancy, however, and so the twins are mentioned at the end of the tale when Rapunzel and the prince are reunited” (HEINER, 2010d, s/p).

estivesse lançando um feitiço. Aichele e Pippin (1998) consideram que a simbologia dos espinhos da coroa de Cristo foi revisitada em “Rapunzel”.

O tema da cura da cegueira – que ocorre em relação ao príncipe, cujos olhos recuperam a visão depois de serem molhados com as lágrimas de Rapunzel – tem correspondente em um episódio famoso no Evangelho de João, no capítulo 9, versículos de 1 a 10, que narra a cura de um cego de nascença realizada por Jesus, no qual ele, além de realizar um milagre, também quebra a lei do sábado, sagrada para os judeus, fato que gerou um enfrentamento com os fariseus, doutores e guardiões da lei de Moisés. Nessa passagem, após vários questionamentos realizados pelos fariseus, Jesus deixa claro que é necessário crer em sua identidade messiânica para ser salvo e não necessariamente estar a praticar rituais religiosos sem fé.

A cura do cego é apresentada como uma parábola de iluminação espiritual. Graças à vinda da luz verdadeira ao mundo, muitos que antes estavam às escuras estão agora iluminados. Isto não é somente consequência, mas o propósito da sua vinda. Por outro lado, aqueles que pensavam não precisar da iluminação que ele proporcionou, porque já podiam ver muito bem, voltavam-lhe as costas e, sem percebê-lo, aprofundavam-se na escuridão (BRUCE, 1987, p. 189).

A cegueira do príncipe é curada com as lágrimas de Rapunzel, seu grande amor, ou seja, o amor aparece como um elemento fundamental para a cura de sua condição aflitiva. O Apóstolo João é categórico ao definir Deus como amor (1 João 4.8) e o Novo Testamento é repleto de histórias de milagres relacionados e condicionados à aceitação do amor de Jesus.

Ainda em relação aos relatos bíblicos acerca da cegueira, um dos episódios mais conhecidos se encontra no Novo Testamento, no livro de Atos dos Apóstolos. O capítulo 9 desse livro, versículos 5 e 6, narra o momento da conversão de Paulo, um fariseu conhecido por perseguir e matar cristãos, que fica cego ao ver Jesus ressurreto a caminho de Damasco, em meio ao deserto. Algum tempo depois, Paulo voltou a enxergar (Atos 9.17-18) e se dedicou ao trabalho de pregar os ensinamentos de Jesus. Ele assina treze dos vinte e sete livros que compõe o Novo Testamento.

Outro episódio relacionado ao Apóstolo Paulo se refere às visões que ele teve quando foi levado aos céus. Entretanto, Paulo utiliza do simbolismo do espinho cravado em sua carne, para falar de uma situação aflitiva que o lembraria de permanecer humilde e não se vangloriar por suas experiências espirituais divinas. “E, para que não me ensoberbecesse com a grandeza das revelações, foi-me posto um espinho na carne, mensageiro de Satanás, para me esbofetear, a fim de que não me exalte” (2 Coríntios 12:7).

As histórias de jovens e belas donzelas mantidas em cativeiro no alto de uma torre estão presentes ao longo da história, em diversos países, desde a Antiguidade, conforme realçamos. As razões para aprisionar mulheres pode apresentar um amplo arranjo de possibilidades, que vai de acordo com as vítimas, o contexto social, histórico e até religioso. A versão dos irmãos Grimm de “Rapunzel” representa a busca dos irmãos pesquisadores da identidade cultural e religiosa alemã, que necessitaria de ser preservada à vista das ameaças dos tempos modernos que chegavam à Europa do século XIX. A constante reformulação da narrativa, que mais tarde seria incorporada ao cânone literário clássico não só da Alemanha, mas de todo o mundo, parece ter sido prevista pelos Grimm em razão do zelo e cuidado excessivo em revestir o conto com dogmas e princípios cristãos interpretados sob sua própria perspectiva.

Percorrendo essa linha de raciocínio, a seguir, será analisada a simbologia bíblica do conto “João e Maria” (“*Hansel und Gretel*”) e a maneira peculiar que os irmãos Grimm apresentaram a bruxa da história.

4.5 “João e Maria” (“*Hänsel und Gretel*”)

Uma das peças mais conhecidas de *Kinder- und Hausmärchen* é “*Hänsel und Gretel*”, que está indexada na coletânea sob o número 15. O conto popular já foi traduzido para vários idiomas e, assim como as demais histórias coletadas e publicadas pelos irmãos Grimm, é possível identificar narrativas semelhantes nos fluxos e produções culturais de vários países, como na Itália¹⁷⁶, Rússia¹⁷⁷, França¹⁷⁸, Índia¹⁷⁹, Japão¹⁸⁰, Estados Unidos¹⁸¹ e outras regiões da Europa¹⁸², e em épocas distintas.

Os nomes típicos alemães do menino, Hänsel (diminutivo de Hans), e da menina, Gretel (diminutivo de Grete¹⁸³, que, por sua vez, vem de Margarethe), que figuram como

¹⁷⁶ CALVINO, I. *Fiabe italiane*: fiabe italiane raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino. Turim, Italia: G. Einaudi, 1956.

¹⁷⁷ AFANASYEV, A. *Russian Fairy Tales*. Folkloristic commentary by Roman Jakobson. Translated by Norbert Guterman. New York: Pantheon Books, 1945.

¹⁷⁸ DELARUE, P. *The Borzoi Book of French Folk Tales*. Translated by Austin E. Fife. New York: Alfred A. Knopf, 1956.

¹⁷⁹ THUNDY, Z. P. (Ed.). *South Indian Folktales of Kadar*. Meerut, India: Folklore Institute, 1983.

¹⁸⁰ SEKI, K. *Folktales of Japan*. Traduzido para o inglês por Robert J. Adams. Chicago, Michigan, Estados Unidos: University of Chicago Press, 1963.

¹⁸¹ CHASE, R. *Grandfather Tales*: American-English Folk Tales. Boston: Houghton, Mifflin Company, 1948.

¹⁸² JACOBS, J. (Ed.). *European Folk and Fairy Tales*. New York: G. P. Putnam's Sons, copyright 1916.

¹⁸³ Outra forma desse mesmo diminutivo é “Gretchen”, que está na versão do *Fausto*, de Goethe.

personagens principais, no Brasil, foram adaptados para João e Maria, na grande maioria das traduções publicadas¹⁸⁴. A coletânea de contos portugueses, assinada pelo escritor Consiglieri Pedroso, *Contos Populares Portugueses*, de 1878, apresenta duas versões dessa mesma narrativa, mas sem especificar seus nomes, enquanto a conhecida tradução de Monteiro Lobato, que foi publicada em *Contos de Grimm*, de 1934, foi intitulada de “Hansel e Gretel”. Segundo Ashliman (1987, p. 70),

Abandonados por seus pais, João e Maria encontraram refúgio em uma casa de pão de mel. Eles logo descobriram que ela pretendia devorá-los, mas Maria a empurrou para dentro de seu próprio forno, e os dois escaparam, levando com eles o ouro e as pedras preciosas da bruxa. Eles retornaram para seu pai que os saudou com alegria (tradução livre)¹⁸⁵.

Ressaltamos que o texto equivalente de Perrault é o do Pequeno Polegar. O personagem principal, Polegar, e seus irmãos quase são devorados por uma família de ogros.

As versões dos contos coletados e publicados pelos irmãos Grimm se diferenciam essencialmente de trabalhos semelhantes, como os *Märchen* assinados por Charles Perrault, em razão dos valores e princípios cristãos que revestem as narrativas, além de um diálogo sutil, mas evidente, com antigos elementos culturais de raízes pagãs de povos germânicos.

Os valores e ideais que os irmãos Grimm compartilham em suas histórias se mostram bem diferentes daqueles, por exemplo, presentes nos contos de Charles Perrault. Enquanto nos livros do francês as noções de civilidade eram explícitas, buscando educar as crianças com boas maneiras, Jacob e Wilhelm davam ênfase a qualidades como a força de sobrevivência, a justiça, a perseverança. Em seus textos, o bem se paga com o bem e o mal, com o mal (CANTON, 2009, p. 35-36).

A espiritualidade dos *Märchen de Kinder- und Hausmärchen* é uma das principais características do legado literário dos irmãos Grimm, que consideravam essa questão como um dos elementos mais importantes da composição da identidade alemã. As narrativas são breves e diretas, proporcionando reflexões profundas, assim como as histórias da *Bíblia* e os contos populares de tradição oral.

¹⁸⁴ O conto alemão “*Hänsel und Gretel*” é traduzido para o português como “João e Maria”, em obras como *Contos maravilhosos infantis e domésticos 1812-1815*, de Christine Röhrig (2012) e na coletânea de contos selecionados pela pesquisadora Clarissa Pinkola, da tradutora Lia Wyler (2005). A adaptação de nomes essencialmente populares e muito frequentes na Alemanha para nomes considerados como os mais comuns da língua portuguesa brasileira busca reproduzir o efeito dos nomes originais, ou seja, de nomes muito comuns e populares.

¹⁸⁵ “Abandoned by their parents, Hansel and Gretel found refuge with an old woman in a gingerbread house. They soon discovered that she intended to eat them, but Gretel pushed her into her own oven, and the two escaped, taking with them the witch’s gold and gems. They returned to their father, who greeted them with joy” (ASHLIMAN, 1987, p. 70).

Às vezes, várias camadas culturais superpostas desorganizam os esqueletos das histórias. Por exemplo, no caso dos irmãos Grimm (entre outros colecionadores de contos de fadas dos últimos séculos), existe forte suspeita de que os informantes (os contadores de histórias) daquela época às vezes ‘purificavam’ as histórias em consideração aos irmãos religiosos. Também suspeitamos de que os famosos irmãos tenham continuado a tradição de cobrir antigos símbolos pagãos com outros cristãos, de tal modo que uma velha curandeira num conto passava a ser uma bruxa perversa; um espírito transformava-se num anjo; um véu ou coifa iniciática tornava-se um lenço; ou uma criança chamada Bela (nome costumeiro para a criança nascida durante os festejos do solstício) era rebatizada de *Schmerzenreich*, Dolorosa. Os elementos sexuais eram omitidos. Animais e criaturas prestimosas eram transformados em demônios e espíritos do mal (ESTÉS, 1994, s/p).

Como já dito, diversas alterações foram feitas nos contos da coletânea dos irmãos Grimm, desde a primeira edição, de 1812, até a última, de 1857. Várias histórias têm em comum a transformação da vilã, originalmente apresentada como uma mãe, em madrasta. Além de “João e Maria”, outro exemplo famoso é “Branca de Neve” (“*Schneewittchen*”).

A alteração mais significativa no texto de “João e Maria” é a transformação da mãe das crianças em uma madrasta. Em ambos, o manuscrito (1810) e a primeira edição publicada (1812) deste conhecido conto, a mulher do lenhador é identificada ambigualmente e repetidamente como ‘a mãe’. Na segunda edição (1819), que apresentou numerosas mudanças na formulação de muitos contos, é igualmente evidente em identificar a mulher do lenhador como a mãe de João e Maria. Entretanto, com a quarta edição (1840) os Grimm introduziram a palavra ‘madrasta’, apesar de que eles mantiveram a palavra ‘mãe’ em algumas passagens. A versão final dos Grimm do famoso conto (sétima edição, 1857) se refere à mulher do lenhador uma vez como ‘a madrasta’ e duas vezes como ‘a mãe’ e aproximadamente uma dúzia de vezes genericamente como ‘a mulher’ (ASHLIMAN, 2002, s/p, tradução livre)¹⁸⁶.

A mulher do lenhador o convence a abandonar João e Maria na floresta, em função da pobreza extrema que a família enfrenta e não haver comida suficiente para alimentar as crianças. O texto dos Grimm relata o pesar do lenhador em acatar a decisão friamente sugerida pela mulher, que em nenhum momento apresenta remorso.

Nas primeiras versões do conto, o lenhador e sua esposa eram os pais biológicos das crianças. Já na quarta edição de *Kinder- und Hausmärchen* (Contos da infância e do lar), em 1840, os Grimm haviam transformado a ‘esposa’ numa ‘madrasta’ e feito dela a verdadeira vilã da história. Enquanto nas primeiras versões dos contos (como no “Pequeno Polegar” de Perrault) o pai partilha a culpa pelo abandono das crianças

¹⁸⁶ “The most substantive alteration in the text of “Hansel and Gretel” is transformation of the children’s mother into a stepmother. In both the manuscript version (1810) and the first printed edition (1812) of this well-known tale, the woodcutter’s wife is identified unambiguously and repeatedly as ‘the mother’. The second edition (1819), which saw numerous changes in the formulation of many tales, is equally clear in identifying the woodcutter’s wife as Hansel’s and Gretel’s mother. However, with the fourth edition (1840) the Grimms introduced the word ‘stepmother’, although they retained the word ‘mother’ in some passages. The Grimm’s final version of the famous tale (seventh edition, 1857) refers to the woodcutter’s wife once as ‘the stepmother’, twice as ‘the mother’, and about a dozen times generically as ‘the woman’” (ASHLIMAN, 2002, s/p).

na mata, em versões posteriores ele protesta contra as ações da sua mulher, ainda que sem sucesso (TATAR, 2004, p. 52).

Após escaparem da bruxa, João e Maria retornam para a casa do pai, que os recebe com alegria, e descobrem que a mulher havia morrido. Mais uma vez, é possível identificar uma perspectiva patriarcal sobre as mulheres, que são retratadas como manipuladoras, frias e calculistas e induzem o homem, sempre revestido de boas virtudes, a realizar seus desejos, mesmo que de natureza maligna.

Sua mulher tinha morrido. Nenhuma explicação para a morte da madrasta é oferecida. O fato de ela estar morta sugere algum tipo de identidade secreta entre ela e a bruxa. Enquanto a madrasta em casa estava decidida a matar as crianças de fome, a bruxa na floresta parece de início ser uma figura esplendidamente generosa, a oferecer às crianças um suntuoso repasto e leitos confortáveis. No entanto, ela representa uma intensificação do mal materno em casa, pois só alimenta as crianças para deixá-las mais gordas para a sua próxima refeição (TATAR, 2004, p. 62).

Na *Bíblia*, também, há vários exemplos conhecidos de personagens femininas que fomentam essa interpretação literária: Eva, que convence Adão a provar do fruto proibido da árvore do conhecimento entre o bem e o mal (Gênesis 3); Jezabel, a rainha má que manipulou o rei Acabe durante a perseguição ao profeta Elias (1 Reis 16); Dalila, a bela mulher pagã que seduziu o guerreiro Sansão para ajudar os inimigos dele (Juízes 16.4); e a filha de Herodias¹⁸⁷, a jovem dançarina que pediu a cabeça do profeta João Batista (Marcos 6.17).

Por esse prisma, Tatar (1987) assevera que a predileção dos irmãos Grimm por representar suas vilãs como madrastas em seus contos pode ser em decorrência da alta mortalidade das mulheres durante o parto no século XIX, na Alemanha. Era muito comum que as crianças fossem criadas por mulheres que não seriam suas mães biológicas e as demonstrações de afeto mútuo entre madrastas e enteados seria raridade. A pesquisadora observa, ainda, que a simples presença da madrasta era um sinal de ambiente hostil e perigoso.

No final de 1806, o ano no qual os irmãos Grimm começaram a recolher seus contos, o abandono de crianças juntamente ao infanticídio não era uma prática tão incomum entre a população mais pobre assim como sua representação ficcional aparece mais sensacionalista do que realista (TATAR, 1987, p. 49, tradução livre)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Popularmente conhecida como Salomé, embora o Novo Testamento não mencione seu nome.

¹⁸⁸ "Even as late as 1806, the year in which the Grimms first began collecting tales, child abandonment – along with infanticide – was not so uncommon a practice among the poor as to make its fictional portrayal appear more sensationalistic than realistic" (TATAR, 1987, p. 49).

Outro ponto de “João e Maria” que merece destaque é a segunda vilã da história, uma bruxa devoradora de crianças que mora isolada nas profundezas de uma floresta. Os irmãos Grimm apresentam nesse conto uma conhecida e antiga história da tradição oral popular europeia, que mais uma vez conta com uma personagem antagonista feminina como agente do mal e é expressamente referida como uma velha e solitária bruxa.

A madrasta em “João e Maria” pode ser nada mais do que uma madrasta e por essa razão agir de maneira psicologicamente previsível, mas a bruxa do mesmo conto é claramente uma figura investida com significado simbólico apontando para além das realidades históricas da feitiçaria (TATAR, 1987, p. 51, tradução livre)¹⁸⁹.

O pavor dos camponeses alemães de bruxas aparece materializado nas páginas da coletânea dos Grimm de maneira recorrente. Conforme já mencionado, embora várias narrativas tenham vilões e muitos caracterizados como o próprio diabo, a presença do mal personificado em mulheres, madrastas e viúvas em *Kinder- und Hausmärchen* é notória e notável. Os irmãos Grimm, aparentemente, perceberam o pavor que os alemães do século XIX tinham pela figura da bruxa e consubstanciaram esse medo em suas narrativas. Segundo Tatar (2004, p. 59), “A expressão ‘bruxa malvada’ não foi usada na primeira versão da história, nem havia nela muita elaboração sobre a aparência física da bruxa. Bruxas não são comuns na coletânea dos Grimm, mas a que figura nesta história assumiu uma importância representativa”.

De acordo com Q. Shen (2008), Jacob Grimm, em sua obra *Deutsche Mythologie*, publicada duas décadas depois da primeira edição *Kinder- und Hausmärchen*, define as bruxas como crentes pagãs e mulheres sábias que foram duramente perseguidas durante a Inquisição. Para Shen (2008), as práticas de bruxaria resultariam de um rótulo que a Igreja Cristã europeia colocou sobre os rituais religiosos pagãos.

O pão é um elemento revestido por profundo simbolismo, considerado como sagrado dentro das Escrituras bíblicas, em especial no Novo Testamento, uma vez que, segundo o Evangelho de João, Jesus se apresenta como “O Pão da Vida” (João 6.22-40). É importante destacar o significado dessa simbologia do pão no Novo Testamento como único e verdadeiro alimento espiritual, o qual vem em complementação ao Antigo Testamento (como em Gênesis 3.19), que descreve a alimentação física.

¹⁸⁹ “The stepmother in “Hansel and Gretel” may be nothing more than a stepmother and may therefore act in psychologically predictable terms, but the witch in that same tale is clearly a figure invested with symbolic significance pointing beyond the historical realities of witchcraft” (TATAR, 1987, p. 51).

O contraste entre alimento perecível e espiritual é semelhante ao contraste entre água material e espiritual na conversa de Jesus com a mulher junto ao poço (4.10ss.). Assim como a água do poço de Jacó não podia dar o refrigério à alma como a ‘água viva’ faz, também o alimento que ‘desaparece com o uso’ (veja Cl 2.22) pode sustentar a vida física, mas não transmitir vida eterna (BRUCE, 1987, p. 156).

A simbologia do pão aparece intimamente interligada com outra afirmação de Jesus Cristo, que consta no Evangelho de João, e é utilizada como uma possível fundamentação teológica cristã antissemita, conforme apontam pesquisadores como Pierre Sorlin (1974), Léon Poliakov (1979), François de Fontette (1989) e Gerald Messadié (2010). O Novo Testamento, especialmente o Evangelho de João, é categórico ao afirmar que não há salvação fora da pessoa messiânica de Jesus. A interpretação teológica considerada doutrinariamente como antissemita pode ser apontada como uma fonte histórica que integrou algumas comunidades do cristianismo primitivo, que atribuíam uma culpa direta dos judeus pelo sofrimento de Cristo:

[...] o castigo divino se manifesta no plano da história do próprio povo, pois foi dada a ele uma oportunidade de levar essa mensagem aos demais povos, os gentios, mas ele não somente a recusou, como também acabou por condenar a si mesmo como o deicídio. A atribuição aos judeus do deicídio já é uma elaboração do segundo século. Essa acusação pode ser encontrada na literatura cristã, a começar da interpretação de certas passagens dos Evangelhos, em que ela ainda não se encontra formulada, e mais concretamente na Patrística, desde os padres apostólicos até os apologetas do mundo helênico, embutida no processo de elaboração da teologia cristã. A idéia do castigo divino está também associada à não aceitação de Cristo como Messias, não só ao deicídio, perpetuado, desse modo, a culpabilidade do povo judeu através da história (FALBEL, 2008, p. 209).

Conforme foi possível observar nos *Märchen de Kinder- und Hausmärchen*, os irmãos Grimm apresentaram em seus contos, justamente, os simbolismos cristãos que podem tanto ser utilizados como ilustrações teológicas de cunho cristão de um modo geral, mas que também evidenciam uma ligação com essa corrente doutrinária cristã antissemita que pairava na Alemanha do século XIX. “Enquanto bibliotecários e filólogos, os Grimm nortearam-se pela busca do saber no que se refere às raízes da língua alemã, dos mitos e lendas remanescentes do passado, das narrativas e histórias permeadas do espírito e identidade nacionais” (VOLOBUEF, 2007, p. 3). É importante frisar que um dos elementos dessa identidade nacional alemã que os irmãos Grimm buscavam está representada na religiosidade cristã. Conforme percebemos até aqui, no simbolismo teológico cristão evidenciado nos *Märchen* estudados, algumas histórias apresentam textos que dialogam diretamente com a *Bíblia*, em especial com o Novo Testamento. As passagens destacadas da *Bíblia* têm um

ponto em comum, que indica a fé cristã como única e verdadeira, especialmente as mensagens do Evangelho de João.

A fome e a pobreza aparecem retratadas em “João e Maria” como importantes registros literários de problemas socioeconômicos da Alemanha da época dos irmãos Grimm. Entretanto, conforme as considerações de Tatar (1987), nenhum pesquisador conseguiu afirmar com precisão qual é o recorte histórico exato no qual o conto está inserido. Destaca-se que a humanidade, como um todo, lida com a miséria desde a Antiguidade, sendo possível atribuir a esse fato a característica atemporal de “João e Maria”, que torna essa narrativa relevante até os dias hodiernos. Segundo Tatar (1987), a situação aflitiva de pobreza extrema e a maldade da madrasta, que abandonou as crianças à própria sorte em uma floresta escura habitada por uma bruxa canibal, não provocaram estranhamento aos leitores de *Kinder- und Hausmärchen*.

Ninguém teve sucesso em estabelecer o tempo exato (ou mesmo aproximado) em que se passa “João e Maria”, mesmo assim historiadores parecem ter se focado nele especialmente como uma fonte rica de informações culturais. Um dos historiadores argumenta que o conto é inteiramente realístico, refletindo as condições sociais nas quais ‘madrastas malvadas não eram apenas um assunto de fantasia assim como crianças desertadas’. De acordo com os irmãos Grimm, as situações em sua coletânea, em particular, eram tão comuns que a maioria de seus leitores não teria problema algum em reconhecê-las como verdadeiras para a vida real. Como um exemplo de muitas ‘situações comuns’ descritas nos contos, eles se referiram aos seus leitores com o caso de pais empobrecidos que tiram seus filhos da lareira e do lar e os abandonam para morrerem de fome nas florestas. Outro foi o caso da madrasta de coração de pedra que é uma especialista em abuso infantil, tornando a vida insuportável para o marido e os filhos (TATAR, 1987, p. 49, tradução livre)¹⁹⁰.

O Evangelho de João dá uma forte ênfase à maneira que Jesus abordou problemas relacionados à fome em seus ensinamentos e discursos, sempre demonstrando a importância do alimento material e espiritual. No conto dos irmãos Grimm, o personagem do menino João marca o caminho para sua casa utilizando pedras e pão. A pedra e o pão podem ser considerados como elementos simbólicos importantes dentro da fé cristã, especialmente porque estão inseridos em alguns contextos referentes à identidade messiânica de Jesus.

¹⁹⁰ “No one has succeeded in establishing the exact (or even approximate) time during which the story “Hansel and Gretel” took place, yet historians seem to have focused on it as an especially rich source of cultural data. One historian argues that the tale is wholly realistic, reflecting premodern social conditions in which ‘wicked stepmothers were not a subject of fantasy any more than castout children’. According to the Grimms, the situations in their particular collection were so commonplace that most readers would have no trouble recognizing them as true to life. For an example of the many ‘basic situations’ depicted in the tales, they referred their readers to the case of impoverished parents who drive their children from hearth and home, leaving them to starve in the woods. Another was the case of the hard-hearted stepmother who is an expert in child abuse, making life unbearable for her husband's children” (TATAR, 1987, p. 49).

Em diversos contos de *Kinder- und Hausmärchen*, é possível encontrar menções ao pão revestido de valor simbólico como um alimento material e espiritual, conforme mencionado anteriormente, consoante à narrativa “A Água da Vida”. Tanto no *Tanak* Judaico quanto no Novo Testamento da *Bíblia Cristã*, o pão é um alimento sagrado utilizado para oblações e refeições em geral. Em “João e Maria”, João utiliza o pão para fazer uma trilha para que pudesse retornar a salvo para casa com sua irmã Gretel.

Em outro momento do conto, o personagem João também marca seu caminho com pedras, para que não se perdessem depois de terem sido abandonados pelo pai e sua esposa na floresta onde vivia a bruxa canibal. A respeito da simbologia da palavra “pedra”, à luz das Sagradas Escrituras, a princípio, é importante frisar que a Palestina é um país cuja paisagem geológica é caracterizada essencialmente pela presença predominante de pedras, pedregulhos, rochedos e rochas na composição de seu solo, especialmente na superfície, conforme observa Davis (2005). Assim, o povo judeu utilizava pedras para as mais diversas atividades da vida cotidiana.

Em relação à construção civil, mais precisamente aos templos e aos altares sagrados, a chamada “pedra angular” tem grande importância não só no contexto de engenharia, mas também no ambiente religioso dos judeus no *Tanak* Judaico e dos cristãos no Novo Testamento. É interessante observar a questão referente à identidade do Messias e a ligação direta com a simbologia da pedra angular, uma vez que a rejeição desse objeto diz respeito a Jesus se apresentar como a pedra angular descartada em construções. Segundo as profecias, o prometido salvador do povo judeu não seria recebido pelas lideranças judaicas.

A pedra que une duas paredes de um edifício (Is 28.16), ou a pedra principal que cobre e completa o edifício (Salmos 118.22). No sentido figurado, a paixão e ressurreição de Cristo são a ‘pedra angular’ ou o perfeito e completo cumprimento do AT (Mc 12.10ss.; At 4.11; 1 Pe 2.4-7; Rm 9.33; 10.11). A Igreja é representada como um edifício levantado sobre o alicerce colocado pelos profetas e apóstolos, sendo Jesus Cristo a pedra angular (Ef 2.20). As filhas são comparadas com pedras angulares, sendo consideradas de grande valor (Salmos 144.12). A importância da base em um arco é quase sempre atribuída a uma pedra angular. Na arquitetura moderna, seu valor não tem sido enfatizado; ela é frequentemente utilizada apenas como uma pedra que traz a data da construção. Nas igrejas e prédios sagrados, costuma-se fazer uma solenidade ou culto especial por ocasião do assentamento da pedra angular. Às vezes são colocados documentos nela, simbolizando que o passado é o fundamento do futuro (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 1489).

Ainda nesse raciocínio, na *Bíblia Cristã*, o livro de Salmos está incorporado na primeira parte de livros, chamada de Novo Testamento. Os Salmos são poemas que foram coletados e organizados segundo sua temática e autoria, sendo que os textos poéticos desse

grupo literário bíblico são frequentemente utilizados em celebrações religiosas judaico-cristãs. Tradicionalmente, na teologia cristã, o versículo 22 do Salmo 118 é considerado como uma profecia acerca da vinda do Messias, que seria rejeitado pelo povo judeu e abraçado por povos pagãos, de acordo com suas citações no Novo Testamento¹⁹¹.

Esta última lição é reforçada ao receber expressão metafórica na linguagem de Salmo 118:22, com uma aplicação bem deliberada: os construtores no Salmo se identificam com os ouvintes de Pedro. O texto que se emprega figurava nos ensinamentos de Jesus (Lc 20:17) e também no ensino apostólico (1 Pe 2:7), onde se ligava com outros ditos acerca de 'pedra'. O dito tem um som proverbial, de modo que talvez signifique simplesmente: 'O antigo provérbio acerca da pedra que os construtores consideravam inútil, mas que revelou ser a correta para usar por pedra angular, pode ser aplicado a esta situação'. Este versículo do Salmo, porém, no seu contexto original, talvez se refira à posição de Israel aos olhos das nações ou do rei, como líder da nação. Jesus e a igreja primitiva o aplicavam ao ato de Deus em ressuscitar o Messias dentre os mortos (MARSHALL, 1982, p. 99).

A trilha formada por pequenos pedaços de pão, em "João e Maria", dialoga com um episódio narrado nos Evangelhos de Mateus (15.21-28) e Marcos (7.24-30), no qual Jesus conversa com uma mulher cananeia, ou seja, de origem sírio-fenícia, que pede que Jesus, chamado por ela como o Filho de Davi, libertasse sua filha que estava possuída por demônios. A mulher de origem pagã reconhece Jesus como descendente de linhagem real direta de Davi, famoso rei de Israel, e os dons de cura dele, já que era o Messias. A resposta ríspida de Jesus antes de operar o milagre chama a atenção para sua vinda pelo povo judeu e o reconhecimento de povos pagãos que adoravam outras divindades.

Esta mulher era grega, de origem sírio-fenícia, e rogava-lhe que expelisse de sua filha o demônio. Mas Jesus lhe disse: Deixa primeiro que se fartem os filhos, porque não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos. Ela, porém, lhe respondeu: Sim, Senhor; mas os cachorrinhos, debaixo da mesa, comem das migalhas das crianças. Então, lhe disse: Por causa desta palavra, podes ir; o demônio já saiu de tua filha. Voltando ela para casa, achou a menina sobre a cama, pois o demônio a deixara (MARCOS, 7.26-30).

A partir de uma interpretação teológica cristã, nesse diálogo de Jesus com a mulher sírio-fenícia, é possível identificar a simbologia do pão, da fome e das migalhas de pão como o processo de busca espiritual dos seres humanos em sua jornada terrena. Nesse contexto, percebe-se a mensagem de salvação para povos pagãos por meio de sua fé no prometido Cristo, o prometido Filho de Deus nas profecias judaicas, mas que não foi reconhecido pelo povo judeu.

¹⁹¹ Mateus 21.42; Marcos 12.10; Lucas 20.17; Atos 4.11; 1 Pedro 2.7. Há estudos bíblicos pastorais que também consideram a possibilidade de os versículos de 1Coríntios 3.11 e Efésios 2.20 estarem se referindo ao Salmo 118.22.

A simbologia do caminho que leva João e Maria de volta à casa, e que é mencionado três vezes na história, encontra forte ligação com um dos versículos mais conhecidos do Evangelho de João: “Respondeu-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (João 14.6). Conforme já mencionado, o Apóstolo João relata sete reivindicações feitas por Jesus, que utiliza a expressão “Eu sou” para destacar sua divindade. Em outro momento, quando questionado por judeus sobre sua identidade messiânica, Jesus respondeu: “Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, Eu Sou” (João 8.58). A expressão “Eu Sou” tem grande valor na religião judaica, em razão de ser uma das formas, ou nomes de Deus, pois foi com essas palavras que Deus se revelou a Moisés por meio da sarça ardente quando questionado sobre quem era: “Disse Deus a Moisés: Eu Sou o Que Sou. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós outros” (Êxodo 3.14).

A versão dos irmãos Grimm relata que João e Maria oraram a Deus antes de dormir, com fé: ““*O bom Deus vai nos proteger*”. Esta referência, juntamente a outras referências religiosas, foi acrescentada à segunda edição dos contos pelos Grimm” (TATAR, 2004, p. 55). Apesar de ser uma história breve, “João e Maria” tem passagens tristes e sombrias, mas com um final feliz, já que Maria consegue enganar e empurrar a bruxa para dentro do forno, para que morresse queimada. Nas palavras de Tatar (2004, p. 50), “Enquanto no início do conto João toma a dianteira, serenando os medos de Maria e usando sua própria inteligência para encontrar o caminho de volta para casa, é Maria quem passa a perna na bruxa, fazendo-a entrar no forno com uma trapaça”.

Os Grimm finalizaram a maioria das histórias com desfechos nos quais os problemas são resolvidos, mas essa característica não se configura como uma invenção dos Grimm. Não era comum aos pesquisadores inserirem moralidades nas narrativas publicadas. Conforme consta em *Morfologia dos contos maravilhosos*, de Propp (2006), isso é um traço típico dos contos de magia, em geral, e de todas as antologias, de todos os países. Nos *Märchen* dos Grimm, os personagens maus são castigados exemplarmente, pois o bem sempre prevalece, para que os personagens bons possam viver em alegria. Em assonância com o contexto histórico alemão, Tatar (2004) reflete sobre o tom sombrio e profético que a punição da bruxa malvada tem no fim no conto:

A bruxa perversa morreu queimada de uma maneira horrível. O castigo da bruxa foi entendido como um presságio dos horrores do Terceiro Reich. O fato de a bruxa ser frequentemente representada como uma figura com traços judeus estereotipados,

particularmente nas ilustrações do século XX, torna essa cena ainda mais agourenta. Ao reescrever João e Maria, a poeta Anne Sexton refere-se ao abandono das crianças como ‘Solução Final’ (TATAR, 2004, p. 61).

Com um forte embasamento teórico, Pierre Sorlin (1974) apresenta um panorama sobre a representação dos judeus nas artes visuais europeias ao longo dos séculos. O pesquisador ressalta a finalidade do ensino teológico e a ausência de intenções malévolas em boa parte das produções do período que antecede à Peste Negra no século XIV, uma vez que o judaísmo não é diretamente atacado, porque já havia realizado sua função determinada por Deus e as antigas sinagogas se tornaram igrejas. Sorlin (1974, p. 114) explica que a presença de um judeu em uma obra de arte deveria ser destacada, pois “[...] os judeus que prendem e flagelam Jesus, com feições de carrascos, mas estes casos são exceções”.

É importante destacar que o processo de representação artística de judeus de maneira caricata e pejorativa foi lento, mas constante. A maioria dos intelectuais e alguns setores sociais da Alemanha do século XIX buscavam uma identidade pura, cultural, que precisava ser preservada, e é justamente nesse recorte histórico que os *Märchen* coletados e publicados pelos irmãos Grimm estão inseridos.

Mas a partir do século XIV, a iconografia torna-se cada vez menos condescendente para com os judeus. Veja-se um comentário dos Evangelhos, realizado na Baixa-Áustria por volta de 1340 (Biblioteca de Schaffhouse); a Grande Peste e seus terrores ainda não se manifestaram; as gravuras, no entanto, apresentam os judeus com narizes enormes, traços grosseiros, feições perversas; são eles que praticam todas as atrocidades da Paixão (SORLIN, 1974, p. 114).

Segundo Saraiva (1969), a Inquisição também perseguiu ferrenhamente os judeus, além das bruxas no território europeu. Nesse sentido, diante do panorama em que João e Maria se encontram, seria possível que a velha bruxa estivesse representando uma velha matriarca judia? Por uma lamentável coincidência, pouco mais de um século depois, a Alemanha Nazista estaria a incinerar judeus vivos em fornalhas de campos de concentração e extermínio durante a Segunda Guerra Mundial.

Em relação ao isolamento da bruxa no meio de uma floresta escura e perigosa, é possível, também, que essa seja outra mensagem velada sobre a caracterização de um judeu em uma obra de arte produzida no século XIX. A representação artística do sentimento antissemita se desenvolveu lentamente na Europa, mas a institucionalização de legislações e políticas direcionadas a atacar aos judeus foi relativamente célere. “A fidelidade ao passado

medieval e a conservação e preservação dos valores próprios do germanismo exigem o afastamento dos judeus” (SORLIN, 1974, p. 50).

Para Murphy (2000), o trabalho de Wilhelm Grimm de revisão e edição dos *Märchen* fomentava uma abordagem panorâmica evolutiva das narrativas, com ênfase nos valores e crenças religiosas do povo alemão. “Para os irmãos Grimm, em qualquer caso, os fatos básicos da vida de uma família dos contos de fadas frequentemente enquadraram acontecimentos da vida cotidiana” (TATAR, 1987, p. 50, tradução livre)¹⁹².

É possível afirmar que Wilhelm lapidou os contos de maneira ecumênica, em função da presença de certos elementos pagãos característicos dos povos germânicos primitivos, mas a dogmática cristã transparece fortemente mais do que qualquer outra religião. A proximidade estética das narrativas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* é que permite a identificação e diálogo íntimo com textos bíblicos.

Muitas das histórias dos irmãos Grimm começam por alusões religiosas. O Velho Rejuvenescido começa assim: ‘No tempo em que Nosso Senhor ainda andava neste mundo, ele e São Pedro pararam uma noite em casa de um ferreiro’. Noutra história, O Pobre e o Rico, Deus, tal como qualquer outro herói dos contos de fadas, está cansado de tanto andar. A história começa: ‘Nos velhos tempos em que Deus ainda andava neste mundo por entre os homens, aconteceu uma vez que, cansado, foi surpreendido pela noite antes de poder chegar a uma estalagem. Duas casas estavam na sua frente, uma de frente para a outra’ (BETTLEHEIM, 1991, p. 23).

A numerologia representa outro forte ponto em comum entre os contos dos irmãos Grimm e as narrativas bíblicas. A *Bíblia Hebraica* como um todo é cuidadosamente organizada em livros, capítulos e versículos com seus respectivos números. É interessante observar que um livro milenar consiga repetir, de maneira tão recorrente, a menção a certos números no corpo do texto, ou seja, nas histórias em si. A repetição dos números três e sete é predominante tanto no *Tanak* Judaico quanto no Novo Testamento cristão.

A respeito do simbolismo da numerologia bíblica nos contos dos Grimm, Brandão (1995) explica que:

Os numerologistas têm também neste e noutros contos dos Grimm, de temática semelhante, uma fonte inesgotável para digressões, oferecidas pelas histórias. “Os três irmãos” (*Die drei Brüder*), “Os três preguiçosos” (*Die Drei Faulen*), “As três penas” (*Die drei Federn*), “Os três aprendizes” (*die Drei Handwerksburschen*)... etc. etc., “Os seis criados” (*Die sechs Diener*), “Os dois peregrinos” (*die beiden Wanderer*), “Os quatro irmãos artistas” (*Die vier kunstreichen Brüder*), “Os doze caçadores” (*Die zwölf Jäger*), etc., numerologia que sai do âmbito da crítica literária

¹⁹² “For the Grimms, in any case, the basic facts of fairy-tale family life often squared with the facts of everyday life” (TATAR, 1987, p. 50).

e do estudo do texto, para as interpretações pitagóricas, o misticismo numérico, a cabala e o folclore da matemática... Do interesse pelo tema e da importância dessas interpretações dizem bem a vasta literatura e a bibliografia volumosa existente a respeito, nas principais línguas da Europa e das Américas (BRANDÃO, 1995, p. 84).

No conto “João e Maria”, é possível identificar o número três ligado ao caminho de volta para casa, já que as crianças percorreram o trajeto por três vezes. Nas Sagradas Escrituras, o número três aparece revestido de profundo valor simbólico espiritual, já que a noção de Deus, segundo a crença cristã, desenvolve-se em três pessoas de um mesmo ser supremo: Deus Pai, Deus Filho e Espírito Santo.

O cuidado constante dos Grimm em reformular as narrativas é um reflexo da preocupação que eles tinham com seu mercado consumidor, que recebeu a coletânea de contos populares de braços abertos. *Kinder- und Hausmärchen* foi um sucesso de público e crítica desde a primeira edição, especialmente pelas motivações dos irmãos Grimm em preservar a identidade alemã em sua mais pura essência. Nas palavras de Tatar (1987, p. 37),

Conforme sucessivas edições de *Contos para a Família e o Lar* foram impressas, Wilhelm Grimm deve ter se dado conta de que o papel da coleção como um armazém de histórias da hora de dormir para crianças foi mais do que uma fonte de entretenimento para adultos (tradução livre)¹⁹³.

Conforme explica Ashliman (2011), as reformulações de “João e Maria” ao longo das sete edições de *Kinder- und Hausmärchen* feitas pelos irmãos Grimm revestiam o pai de família como um homem bondoso que foi forçado pela esposa, a insensível madrasta, a abandonar as crianças à própria sorte em uma floresta onde vivia uma bruxa canibal. O conto sombrio e grotesco aborda a questão social dos camponeses da Alemanha de maneira sutil, mas que pode transmitir uma mensagem implícita ainda mais obscura em razão do contexto histórico no qual essa produção artística está inserida. Uma vez que a bruxa má foi queimada viva e a fria madrasta não vivia mais com o pai, João e Maria voltam para casa com os mantimentos da casa da bruxa e suas joias e pedras preciosas, que garantiram à família um final feliz, sem as personagens inconvenientes e segurança material. Aqui também há outra coincidência do conto com o regime nazista do século XX, já que os bens dos judeus aprisionados eram confiscados pelo Estado Alemão.

¹⁹³ “As successive editions of the Nursery and Household Tales rolled from the presses, Wilhelm Grimm must have become acutely aware of the collection's role as a repository of bedtime stories for children rather than as a source of entertainment for adults” (TATAR, 1987, p. 37).

Após analisar os contos de *Kinder- und Hausmärchen*, a seguir, será apresentada uma análise de “O Judeu entre espinhos” e outras lendas alemãs consideradas como antissemitas publicadas pelos irmãos Grimm.

4.6 “O Judeu entre os espinhos” (“*Der Juden im Dorn*”) e as lendas antissemitas dos irmãos Grimm

Os irmãos Grimm coletaram e publicaram narrativas populares germânicas de tradição oral com a finalidade de resgatar a identidade cultural da Alemanha, que estaria se perdendo com a chegada da modernidade. Eles realizaram uma pesquisa profunda sobre os diferentes fluxos e produções culturais que resultaram em enciclopédias, dicionários, artigos e coletâneas de histórias que se tornaram suas obras mais conhecidas, *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen*. Algumas das narrativas publicadas pelos Grimm foram cuidadosamente reformuladas, a fim de expressar aquilo que os irmãos pesquisadores julgavam necessário para refletir a essência da identidade cultural alemã.

Uma das peças mais peculiares da coletânea de contos populares *Kinder- und Hausmärchen* é “O Judeu entre espinhos” (“*Der Juden im Dorn*”), que relata a história de um homem capcioso retratado como um judeu. O ponto polêmico da história é justamente a ligação direta entre a ambição e o desvio de caráter do homem, com o simples fato de ser judeu. “O judeu tem que servir de bode expiatório, no qual, seguindo o princípio do bode expiatório, qualidades negativas são posteriormente atribuídas a ele a fim de justificar as ações do bom servo” (MÄRCHENATLAS, 2015, s/p, tradução livre)¹⁹⁴.

Conforme antes apontado, os irmãos Grimm afirmaram, por inúmeras vezes, que a finalidade de seu trabalho de mapeamento cultural era registrar o espírito alemão que estaria disperso nas narrativas populares. Nesse raciocínio, é possível perceber que as coletâneas dos Grimm registraram, no século XIX, uma área sombria do pensamento e do sentimento do povo alemão que, no século seguinte, eclodiria de maneira lamentável com a perseguição aos judeus e a institucionalização do antissemitismo na Alemanha, com o advento do nazismo.

Um conto de fadas que exemplifica o antissemitismo ocorre em “O Judeu entre os espinhos” (“*Der Juden im Dorn*”). É dizer que os Grimm sentiram que este conto era adequado para sua pequena edição (*Kleine Ausgabe*, 1825) para crianças, apesar

¹⁹⁴ “Der den Knecht mit dem ungerechten Lohn abspeist, tritt nach der Eingangsszene nicht mehr auf. Stattdessen muss der Jude als Sündenbock herhalten, wobei ihm, dem Sündenbockprinzip folgend, nachträglich negative Eigenschaften zugeschrieben werden, um das Handeln des guten Knechts zu rechtfertigen” (MÄRCHENATLAS, 2015, s/p).

de seus esforços para limpar as histórias para o público jovem. O mal-uso do folclore contra os judeus culminou nos eventos na Alemanha das décadas de 1930 e 1940, quando os contos de Grimm, Mitologia Germânica e até mesmo provérbios que foram interpretados por pedagogos e folcloristas de maneiras que sublinharam e reforçaram o racismo e o antissemitismo do Terceiro Reich de Adolf Hitler (HAASE, 2008b, p. 52, tradução livre)¹⁹⁵.

É de todo oportuno registrar as palavras do professor Dr. Holger Ehrhardt (2014), que é o atual titular da cadeira dos irmãos Grimm na Universidade de Kassel, na Alemanha, uma vez que a cidade de Kassel é considerada como o marco zero da trajetória de pesquisa dos Grimm em seu trabalho de mapeamento cultural alemão. Segundo Ehrhardt, em entrevista ao portal de notícias alemão *Osthessen News*, em 2014, é importante observar com ressalvas a maneira que certas informações e representações sobre “judeus foram transmitidas e tornadas socialmente aceitáveis nos círculos intelectuais do século XIX” (EHRHARDT, 2014, s/p). Nessa esteira, o mesmo estudioso explica que:

Na era romântica, a busca pela identidade nacional na Alemanha conduziu a ligações infelizes com o ressentimento secular para com os judeus. Em sua atitude acadêmica Biedermeier, os Irmãos Grimm se limitaram a colecionar e valorizar [...], e perderam de vista o fato de que eles prestavam um serviço à intolerância contra os judeus e a tornavam socialmente aceitável. Como eles tinham relacionamentos sociais muito familiares com judeus em suas vidas privadas, como com o professor de hebraico Jochil ou os banqueiros Carl Rothschild e Wolff Rinald em Kassel, eles deveriam ter conhecido melhor (EHRHARDT, 2014, s/p, tradução livre)¹⁹⁶.

A corroborar o exposto acima, destacamos que, durante o período no qual Adolf Hitler esteve no poder, havia na Alemanha um rígido controle acerca das produções literárias que o público em geral tinha acesso, em especial nas escolas. O trabalho dos Grimm fazia parte do cânone literário nazista, ao qual o público tinha disponibilidade livre, uma vez que, nos contos de *Kinder- und Hausmärchen* e nas lendas de *Deutsche Sagen*, era possível ter acesso tanto à cultura quanto à religião cristã por meio de uma perspectiva teológica antissemita.

¹⁹⁵ “One fairy-tale example of anti-Semitism occurs in Jacob and Wilhelm Grimm’s tale “Der Jude im Dorn” (“The Jew in the Thornbush”). It is telling that the Grimms felt this tale to be suitable even for their Kleine Ausgabe (Small Edition, 1825) for children, despite their efforts otherwise to clean the tales up for a young audience. The misuse of folklore against the Jews culminated in the events in Germany of the 1930s and 1940s, when the Grimms’ tales, Germanic mythology, and even proverbs were interpreted by pedagogues and folklorists in ways that underlined and reinforced the racism and anti-Semitism of Adolf Hitler’s Third Reich” (HAASE, 2008b, p. 52).

¹⁹⁶ “In der Epoche der Romantik führte die Suche nach nationaler Identität in Deutschland zu unseligen Verknüpfungen mit den seit Jahrhunderten bestehenden Ressentiments gegenüber den Juden. In ihrer biedermeierlichen Gelehrtenhaltung beschränkten sich die Brüder Grimm auf das Sammeln und Hegen, so Ehrhardt und übersahen, dass sie die antijüdischen Vorbehalte bedienten und gesellschaftlich akzeptabel machten. Da sie in ihrem Privatleben durchaus vertraute soziale Beziehungen mit Juden pflegten, wie zu dem Hebräischlehrer Jochil oder zu den Bankiers Carl Rothschild und Wolff Rinald in Kassel, hätten sie es besser wissen müssen” (EHRHARDT, 2014, s/p).

Em seu conto de fadas menos conhecido “O Judeu no Espinho”, a nova edição de 1837 intensifica a estigmatização antisemita em comparação com a primeira edição de 1815 quando ‘encontra um judeu’ se torna um ‘judeu com um cavanhaque comprido’. Nas coleções de lendas de Grimm, também, clichês antisemitas e lendas de assassinato ritual são transmitidos como bom do povo alemão e elevados à sabedoria popular em “O Judas Eterno”, “A menina que foi morta pelos judeus” ou “A pedra do judeu” (EHRHARDT, 2014, s/p, tradução livre)¹⁹⁷.

A narrativa em tela, segundo Ashliman (2001), está indexada na classificação Aarne-Thompson, sob o número 592, na categoria de “Dançando em espinhos”, e a versão mais antiga dessa história versa sobre um herói caracterizado como um bode expiatório, sendo o vilão um monge religioso cristão, e não um judeu. No trabalho de Ashliman (1987), constam cinco narrativas provenientes de diferentes países (Noruega¹⁹⁸, Inglaterra¹⁹⁹, Finlândia²⁰⁰ e duas regiões diferentes dos Estados Unidos²⁰¹), entretanto com um enredo semelhante à narrativa alemã registrada pelos Grimm, e que também foram coletadas em tempos distintos, todavia, posteriores à publicação de *Kinder- und Hausmärchen* de 1812.

De acordo com as informações da página acadêmica de Ashliman (2001), os irmãos Grimm tiveram acesso a quatro versões do conto “O Judeu entre os espinhos”. Duas fontes escritas e as outras provenientes da tradição oral. A primeira versão impressa, “*Historia von einem Bawrenknecht*”, em prosa, data de 1618, mas foi originalmente redigida como uma peça teatral, em forma de uma poema rimado, em 1599, e assinada por Albrecht Dietrich. O conto “*Fritz Dölla mit seiner gewünschten Geigen*”, de Jakob Ayrer, foi publicado em 1620. A respeito das fontes orais ouvidas pelos Grimm durante o processo de coleta, há uma versão antiga da cidade de Hessen e outra comunicada pela família alemã von Haxthausen.

Todas as sete edições de *Kinder- und Hausmärchen* publicadas em vida pelos irmãos Grimm apresentaram “O Judeu entre os espinhos”. Assim como os demais *Märchen* da

¹⁹⁷ “In ihrem weniger bekannten Hausmärchen „Der Jude im Dorn“ verschärfen sie in der Neuauflage von 1837 gegenüber der Erstausgabe von 1815 die antijüdische Stigmatisierung, wenn aus „begegnet einem Juden“ ein „Jude mit einem langen Ziegenbart“ wird. Auch in den Grimmschen Sagen-Sammlungen werden in „Der ewige Jude“, „Das von den Juden getötete Mägdlein“ oder „Der Judenstein“ antijüdische Klischees und Ritualmord-Legenden als deutsches Volksgut transportiert und zur Volkswisheit überhöht” (EHRHARDT, 2014, s/p).

¹⁹⁸ ASBJØMSEN, P. C.; MØE, J. Little Freddie and His Fiddle. In: ASBJØMSEN, P. C.; MØE, J. *Norwegian Folk Tales*. Translated by Pat Shaw Iversen and Carl Norman. Oslo: Dreyers Forlag, 1978. p. 61.

¹⁹⁹ BRIGGS, K. M. The Friar and the Boy. In: BRIGGS, K. M. *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. pt. A. Vol. 1. Londres, Inglaterra: Routledge, 1970. p. 250.

²⁰⁰ LANG, A. The Gifts of the Magician. In: LANG, A. *The Crimson Fairy Book*. Londres, Inglaterra: Longmans, Green and Co., 1903. p. 134.

²⁰¹ CAMPBELL, M. The Jew That Danced among the Thorns. In: CAMPBELL, M. *Tales from the Cloud Walking Country*. Bloomington: Indiana University Press, 1958. Reprint. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976. p. 224.; SAUCIER, C. L. The Poor Man’s Son, no. 20. In: SAUCIER, C. L. *Folk Tales from French Louisiana*. Nova York, NY, Estados Unidos: Exposition Press, 1962. p. 131.

coletânea, esse conto sofreu algumas mudanças ao longo dos anos, especialmente no que se refere a ressaltar a natureza duvidosa do caráter do judeu e a crueldade em suas punições.

É diferente com o conto de fadas *O Judeu entre os espinhos*. Em suma, é sobre um judeu que é torturado e enforcado para deleite dos leitores. Em termos de conteúdo, ‘ainda pertence ao sedimento cristão de ódio aos judeus que remonta à Idade Média’. Wilhelm Grimm reescreveu este conto de fadas várias vezes. Ele poderia tê-lo deixado sem violentar a coleção de contos de fadas, mas manteve-o e tornou-o mais tendencioso de vez em quando. Foi interessante, escreveu o ensaísta Gerhard Scheit em 1999, ‘que o retrato antijudaico nas edições individuais dos *Contos de Fadas de Grimm* (1815, 1825, 1837) seja claramente intensificado, com a caracterização da fisionomia do judeu e a imitação de sua linguagem sendo ampliada’. Em 1837, o ‘velho judeu’ da primeira edição havia se tornado um ‘com cavanhaque comprido’ e um ‘casaco surrado’, e agora usava uma linguagem que supostamente o fazia parecer ridículo: ‘Herr Richter, grite!’ (HENSCHEL, 2019, s/p, tradução livre)²⁰².

A narrativa se inicia com um camponês avarento que tem um servo muito leal, o qual trabalhava há três anos consecutivos sem receber salário, até o dia em que decide cobrar o pagamento, foi enganado e recebeu apenas três centavos. Mais uma vez, os irmãos Grimm revestem a narrativa com um pesado teor teológico, logo no parágrafo de abertura: “Todo esse tempo eu o servi com determinação e honestidade, então estou confiante de que o senhor me dará agora aquilo a que tenho direito pelas leis de Deus” (GRIMM, GRIMM, 2012c, p. 127).

É interessante estabelecer aqui um diálogo com o livro do profeta Isaías, no capítulo 53, versículo 11: “Ele verá o fruto do penoso trabalho de sua alma e ficará satisfeito; o meu Servo, o Justo, com o seu conhecimento, justificará a muitos, porque as iniquidades deles levará sobre si” (Is 53.11). O contexto geral dessa passagem diz respeito ao prometido Messias, o Salvador da humanidade, vindo do povo judeu, que aqui é retratado como um servo sofredor que será recompensado com a salvação daqueles que nele tiveram fé. Em relação ao conto dos Grimm, o camponês avarento achou que tinha pagado o simples servo fiel com apenas três centavos, mas, ao longo da história, a recompensa pelo valor recebido por seus anos de trabalho árduo não teria preço.

²⁰² “Anders verhält es sich mit dem Märchen *Der Jude im Dorn*. Es handelt, kurz gesagt, von einem Juden, der zum Gaudium der Leser geschunden und gehängt wird. Inhaltlich gehört es »noch zum christlichen Sediment des Judenhasses, der bis ins Mittelalter zurückreicht«. Wilhelm Grimm schrieb dieses Märchen mehrmals um. Er hätte es auch fortlassen können, ohne der Märchensammlung damit Gewalt anzutun, doch er behielt es bei und gestaltete es von Mal zu Mal tendenziöser. Es sei interessant, schrieb der Essayist Gerhard Scheit 1999, »daß sich die judenfeindliche Darstellung in den einzelnen Auflagen von Grimms Märchen (1815, 1825, 1837) deutlich verschärft, wobei vor allem die Charakterisierung der Physiognomie des Juden und die Imitation seiner Sprache ausgebaut wird«. Aus dem »alten Juden« der Erstausgabe war 1837 einer »mit langem Ziegenbart« und einem »schäbigen Rock« geworden, und er bediente sich nun einer Sprache, die ihn lächerlich erscheinen lassen sollte: »Herr Richter, au weih geschrien!«” (HENSCHEL, 2019, s/p).

Outro ponto de intersecção com a *Bíblia Hebraica* e que toca na questão da origem do povo hebreu se encontra no livro de Gênesis, no capítulo 29. No relato bíblico, consta que Jacó aceitou trabalhar sete anos para se casar com Raquel, mas, depois da noite de núpcias, havia descoberto que havia recebido Lia, a irmã mais nova de Raquel, como esposa por seu sogro Labão. Uma semana depois das festividades de bodas, Labão concedeu a filha mais velha, Raquel, sob a condição de que Jacó trabalhasse mais sete anos de graça em sua propriedade.

O engodo de Labão era equivalente à ira de Jacó, por isso, ele concordou em dar-lhe Raquel após as festividades tradicionais de casamento que duravam uma semana, se este o servisse por mais sete anos. Jacó trouxe grande prosperidade a seu sogro (Gn 30.30), e o astuto Labão sempre era capaz de reconhecer um bom negócio (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 1006).

É conveniente mencionar que, segundo o livro de Gênesis, no capítulo 32, Jacó lutou com um anjo de Deus e, a partir de então, recebeu o nome de Israel, sendo que de sua descendência se originou o povo hebreu, popularmente chamado de Casa de Israel, para indicar a linhagem vinda de Jacó/Israel, neto de Abraão. A Casa de Israel era composta por doze tribos, originárias dos doze patriarcas (dez filhos e dois netos) de Jacó/Israel, que deram nomes aos seus respectivos povos. Ao filho de Lia, Judá, estão relacionados os relatos das Sagradas Escrituras a respeito das fontes tradicionais do judaísmo. O rei Davi descende diretamente de Judá, assim como o prometido Messias, segundo as profecias do Talmude. De acordo com o Novo Testamento, em especial a genealogia que abre o Evangelho de Mateus, Jesus é descendente direto do rei Davi por meio de seu pai, José e, por essa razão, o Apóstolo João se refere a Cristo como “Filho de Davi”²⁰³ (João 7.42), “Raiz de Davi” e “Leão da Tribo de Judá” (Apocalipse 5.5; 22.16).

O conto dos irmãos Grimm relata que, após receber o pagamento das três moedas, o servo partiu cantando e dançando ao longo de seu caminho. A descrição da alegria do servo com as palavras “cantando e dançando” se assemelha muito a um conhecido acontecimento relacionado a Davi. No segundo livro do profeta Samuel, consta o episódio no qual o rei Davi traz para Jerusalém a arca de Deus que esteve com o povo israelita durante os quarenta anos de peregrinação no deserto em busca da terra prometida. “[...] com a arca de Deus, e Aiô andava na frente dela, Davi e todos os israelitas iam cantando e dançando perante o Senhor,

²⁰³ Outras referências a Jesus como “Filho de Davi” se encontram em: Mateus (1.20; 12.23; 21.15; 22.41-45); Lucas (1.30-33; 18.39); Marcos (10.46-52) e Romanos (1.3-4).

ao som de todo o tipo de instrumentos de pinho, harpas, liras, tamborins, chocalhos e címbalos” (2 Samuel 6.4-5).

Ao longo do caminho, o servo fiel faz a doação de suas três moedas após encontrar um anão pedindo esmolas. O pobre anão se compraz à bondade do coração do servo e lhe concede a realização de três pedidos:

‘Por você ter um coração puro, agora tem direito a satisfazer três desejos, um para cada centavo; assim, você terá aquilo que sua alma anseia’. Isso agradou ao servo, que preferia ter coisas a ter dinheiro, e ele disse: ‘Em primeiro lugar, desejo uma zarabatana que atinja tudo aquilo que eu apontar; em segundo lugar, uma rabeca que faça dançar sem parar todos que me ouvirem tocar; e, em terceiro lugar, desejo que ninguém consiga recusar um pedido meu’ (GRIMM; GRIMM, 2012b, p. 128).

Assim como o servo que doou o pouco que tinha para ajudar um pobre desconhecido no conto dos irmãos Grimm, em diversas passagens do Novo Testamento é possível encontrar relatos sobre enfrentamentos de Jesus com autoridades da lei judaica, especialmente acerca de questões relacionadas à hipocrisia dos fariseus e seu tratamento com as pessoas mais humildes. Nos Evangelhos de Marcos (12.43-44) e Lucas (21.1-4), consta o episódio no qual uma viúva pobre fez uma pequena doação no gazofilácio de uma sinagoga e foi censurada pelos judeus que ali estavam presentes, mas Jesus se posicionou contra com o seguinte discurso: “Chamando a si os seus discípulos, Jesus declarou: “Afirmo-lhes que esta viúva pobre colocou na caixa de ofertas mais do que todos os outros. Todos deram do que lhes sobrava; mas ela, da sua pobreza, deu tudo o que possuía para viver”” (Mc 12.43-44).

Os irmãos Grimm continuam sua narrativa após reforçarem o bom caráter do personagem do servo, fiel, honesto e de bom coração, que havia sido recompensado, mais uma vez, por ser uma pessoa boa e temente a Deus. Pouco depois, o servo encontra um velho judeu tentando apanhar um pássaro no alto de uma árvore até que decide ajudá-lo com a zarabatana. Entretanto, o pássaro caiu no centro de um espinheiro, e, quando o velho judeu estava em meio aos espinhos afiados, o servo começou a tocar a rabeca fazendo que o judeu dançasse e se machucasse com os espinhos.

O judeu começou a dançar e não conseguia mais parar, pulava cada vez mais alto, e os espinhos foram furando suas roupas, rasgando-as em farrapos, e o arranharam e feriram, e ele sangrava por todo corpo. ‘Pelo amor de Deus’, gritou o judeu, ‘pare de tocar a rabeca, o que foi que eu fiz de errado?’ ‘Você já enganou demais as pessoas’, pensou o jocoso servo, ‘então, isto não é uma injustiça’ (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 128-129).

Apesar de o conto não mencionar a descrição física do velho judeu, a não ser as características inerentes à idade e à crença religiosa, o servo, por mais humilde e simples que fosse, conseguiu identificar o homem como um velho homem praticante do judaísmo. Como vimos enfatizando, a questão de estereotipar os judeus não foi uma invenção dos irmãos Grimm, mas aparece nas produções artísticas europeias desde o Império Romano.

Há todos os tipos físicos entre os judeus: peles claras e cabelos louros ou ruivos na Polônia ou na Dinamarca, peles negras no caso dos judeus da Etiópia ou do Iêmen. Nos países árabes onde há judeus, nenhum traço físico permite distingui-los de seus vizinhos cristãos ou muçulmanos. Fora rituais religiosos, vestimentas tradicionais, hábitos culturais, um sinal usado por aqueles que reivindicam sua identidade judaica (uma estrela de David, por exemplo) ou ainda um signo imposto, como a estrela amarela que os nazistas forçavam aqueles que eles designavam como judeus a usar, nada permite reconhecer os judeus. E quando acreditamos reconhecer um ‘tipo semita’ ou ‘um nariz judeu’, estamos encobrindo a realidade com caricaturas antisemitas (WIEVIORKA, 2014, p. 26).

O servo parou de tocar somente depois que o judeu prometeu uma alta quantia: “[...] até que o judeu lhe fez a promessa de pagar cem florins, quantia que estava em sua bolsa e que ele tinha acabado de extorquir de um cristão” (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 129). Um dos elementos mais utilizados para estereotipar o povo judeu diz respeito à avareza e à ganância. A *Bíblia Hebraica* como um todo não condena o dinheiro, e sim o amor ao dinheiro, que pode ser a origem de contendas e outros males sociais, conforme consta na primeira epístola de Paulo a Timóteo (6.10): “pois o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males. Algumas pessoas, por cobiçarem o dinheiro, desviaram-se da fé e se atormentaram com muitos sofrimentos”. Os textos bíblicos foram redigidos num contexto judaico dominado pelo Império Romano, norteados pela filosofia grega, logo, as mensagens do Novo Testamento eram destinadas não somente aos povos hebreus e greco-romano, mas à humanidade toda. Destarte, não faz sentido a utilização do Novo Testamento para fundamentar doutrinas antijudaicas ou antisemitas.

E a tradição do antijudaísmo tem uma dimensão histórica. Começa no judeu culturalmente rejeitado pelos gregos e romanos, e continua na tradição cristã do judeu demonizado, que persiste até hoje. Essa tradição influi inclusive na modernidade, com a resistência de estigmas e estereótipos que se mostram inclusive imunes à lógica. Quando algo ou alguém, por algum motivo, é visto como estereótipo de alguma coisa ou fenômeno, o objeto real deixa de ser importante e a visão do estereótipo passa a ser dominante. Por exemplo, até hoje o judeu é o estereótipo da avareza, enfoque herdado de uma época na qual o judeu, proibido de praticar outras profissões, provia créditos e empréstimos, por sua vez proibidos aos cristãos da igreja (GEIGER, 2008, p. 266-267).

Em relação ao estereótipo do judeu com características físicas e uma personalidade caracterizada essencialmente como mal-humorada, avarenta e gananciosa, é conveniente mencionar que é possível que esses elementos foram utilizados pelos irmãos Grimm em um dos *Märchen* mais conhecidos de *Kinder- und Hausmärchen*, o conto “Rumpelstiltskin” (“*Rumpelstilzchen*”). Diversos teóricos, como Bettelheim (1976), Warner (1996) e Zipes (2006), já analisaram a maneira questionável que os Grimm representam as mulheres em suas narrativas, seja como donzelas indefesas ou a predileção por personagens femininas para ocupar a posição de antagonistas. As cruéis vilãs dos irmãos Grimm são famosas na literatura e nas adaptações para o cinema, especialmente as produzidas pelos estúdios Disney. Entretanto, algumas peças contam com personagens masculinos como vilões, como “Rumpelstiltskin”, indexada pelos Grimm sob o número 55 e listada pela classificação Aarne-Thompson-Uther sob o número 500, no grupo das histórias sobre “o nome do ajudante”.

O trabalho de Alexander Meireles da Silva (2011) destaca pontos relevantes acerca do sentimento antissemita que estava tangivelmente presente na Europa em vários períodos históricos. O autor identifica a forma que a figura do diabo, segundo a tradição cristã, dialoga com o estereótipo judaico dos personagens masculinos e das bruxas, para as personagens femininas, já que elas eram caracterizadas de maneira semelhante a uma velha matriarca judaica, que podia ser facilmente encontrada em qualquer vilarejo europeu com a presença de comunidades israelitas.

Diversos elementos presentes na primeira aparição de Rumpelstiltskin permitem relacioná-lo ao Diabo por meio do preconceito contra os Judeus. Além da baixa estatura do ser que surge misteriosamente no quarto da jovem desesperada, um traço físico comumente designado aos Judeus como indício de sua pequenez moral, outro elemento que chama a atenção é o interesse de Rumpelstiltskin em ajudar a moça mediante uma troca. Tal pacto encontra o seu ponto alto quando o pequeno demônio pede à mulher a criança que ela ainda não tem em troca de mais ouro, pacto este que ela aceita. Neste ponto não há como não identificar no pedido de Rumpelstiltskin a fome por carne de crianças cristãs atribuídas ao Diabo e seus seguidores judeus, e na situação da mulher a mesma cadeia de eventos descrita na lenda de Fausto (SILVA, 2011, p. 11-12).

Também em *Kinder- und Hausmärchen*, o conto “O Amado Rolando” (“*Der liebste Roland*”) versa sobre uma terrível bruxa, que é castigada no final do conto, quando é forçada a dançar até a morte em meio a uma sebe de espinhos ao som de um violino. Nesse contexto, é perceptível que os Grimm demonstraram predileção para caracterizar suas vilãs seguindo um certo padrão de estereótipo, principalmente para as bruxas, conforme mencionado na análise de “João e Maria”, e na utilização da pena capital para retribuir o mal causado pelas

vilãs. A bruxa de “João e Maria” morre queimada em uma fogueira e a de “Branca de Neve” é forçada a dançar até a morte.

Outra narrativa de *Kinder- und Hausmärchen* que encontra um ponto de interseção com “O Amado Rolando” e, justamente na questão da construção da moralidade implícita antisemita dos *Märchen*, é “A Bela Adormecida”, em razão da tradução original de seu título em alemão publicada pelos irmãos Grimm, como anteriormente analisado. O conto, em alemão “A rosa entre os espinhos”, está permeado de profundos simbolismos da teologia cristã que dialogam profundamente com a mensagem do Evangelho de João, que apresenta, categoricamente, Jesus, o Deus Filho, como o único caminho até o Deus Pai. Destacamos que, de acordo com o trabalho de Murphy (2000), os príncipes que morreram na sebe de espinhos que cercava o castelo onde estava a Bela Adormecida representariam os falsos profetas do cristianismo, e o verdadeiro príncipe que resgata sua noiva seria o verdadeiro profeta que está prometido no livro de Apocalipse, no capítulo 19 (de autoria atribuída ao Apóstolo João).

A bruxa de “O Amado Rolando” é punida por suas vilanias com uma morte sangrenta, sendo forçada a dançar em meio a espinhos:

Bastou raiar o dia, no entanto, para que começassem a ser novamente perseguidos pela bruxa. A jovem então se transformou em uma linda rosa que floria em meio a uma sebe de espinhos, e transformou o Amado Rolando em um tocador de violino. Quando a velha chegou, perguntou se podia colher a rosa. ‘Pode, sim’, respondeu ele, ‘mas vou ficar tocando enquanto isso’. A bruxa então rastejou para dentro da sebe e estendeu a mão para pegar a rosa. Nisso, o violonista começou a dançar, a dançar sem parar, e os espinhos lhe arrancaram as vestes do corpo e a picaram por tanto tempo até que ela caiu toda ensanguentada e morreu (GRIMM; GRIMM, 2012b, p. 263-264).

Retornando ao conto “O Judeu entre os espinhos”, a voz narrativa continua descrevendo o estado deplorável em que o servo, anteriormente caracterizado no texto dos Grimm como fiel e bondoso, entre outras virtudes, deixou o judeu. Está explícito na narrativa que o judeu estava sendo castigado por ser desonesto, apesar de o servo não o ter conhecido antes do encontro na estrada, à altura do espinheiro. Nas palavras dos irmãos Grimm, “Com dificuldade, o judeu se desvencilhou dos arbustos; estava quase nu, e num estado lastimável. Então pensou em como poderia se vingar e rogou as maiores pragas contra o jovem” (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 129).

Em relação à passagem supramencionada, é possível estabelecer um diálogo com a Paixão de Cristo, registrada nos quatro Evangelhos. O Evangelho de João detalha a coroação com espinhos e ainda explica que Jesus foi crucificado, segundo a lei judaica, por ter

cometido a blasfêmia de ter se autodeclarado o Filho de Deus. De acordo com o livro de Deuterônomo (o quinto livro da *Bíblia Hebraica* que compõe o chamado Pentateuco e que os judeus chamavam de “A Lei”, ou Torá), o homem que fosse condenado à pena capital não merecia ser morto com o corpo suspenso da terra, pois seria maldito diante de Deus:

Se um homem, culpado de um crime que merece a pena de morte, é morto e suspenso a uma árvore, seu cadáver não poderá permanecer na árvore durante a noite; tu o sepultarás naquele mesmo dia, pois o que for pendurado num madeiro está debaixo da maldição do desprezo de Deus. Sendo assim, não tornarás impura a terra que o Eterno, o SENHOR, teu Deus, te dá como herança! (Deuterônomo 21.22-23).

O Evangelho de João esclarece a razão do sepultamento de Jesus segundo a lei dos judeus e mostra a crueldade com que foi tratado o seu corpo. O texto joanino especifica que os agentes principais da crucificação e da quebra das pernas de Jesus foram os judeus: “E, porque era o Dia da Preparação da Páscoa, véspera de um Sábado especialmente sagrado, os judeus não admitiam que os corpos ficassem na cruz durante o sábado. Pediram, então, a Pilatos que mandasse quebrar as pernas dos crucificados e retirar seus corpos” (João 19.31). É importante destacar que, no mesmo capítulo em que João narra a crucificação, o autor do Quarto Evangelho conta que dois judeus foram responsáveis pelo sepultamento digno do corpo de Jesus, José de Arimateia e Nicodemos. José de Arimateia foi um rico comerciante judeu que era membro do Sinédrio. Esse influente senhor judeu solicitou formalmente a Pilatos a permissão sobre o corpo de Jesus, a fim de que fosse sepultado no túmulo de sua família e não abandonado ao ar livre, para ser devorado por feras. Pilatos também ordenou que o exército do Império Romano guardasse o túmulo.

Jesus morreu numa sexta-feira, antes do Domingo de Páscoa, mas também era véspera do *Shabbat*, sétimo dia da semana e dia sagrado para os judeus, devendo ser guardado impreterivelmente. José de Arimateia e Nicodemos quebraram a tradição religiosa judaica para cuidar do corpo de Jesus e sepultá-lo com dignidade. Os judeus têm costumes muito rígidos em relação aos mortos e não é permitido tocar em um cadáver durante um dia santo, pois quem assim o faz está impuro por um certo tempo, segundo os livros de Números 19.11 (“Aquele que tocar em alguma pessoa morta se tornará impuro durante sete dias”) e Levítico 21.11 (“Ele não poderá tocar em uma pessoa morta, mesmo que seja seu próprio pai ou sua mãe. Isso o tornaria impuro”). De acordo o Evangelho de João, o corpo de Jesus foi devidamente sepultado segundo o costume judaico: “Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o

envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro” (João 19.40).

O conto em análise dos irmãos Grimm relata que, após ter dançado nos espinhos, o judeu foi atrás de uma autoridade da cidade e instaurou uma espécie de tribunal diante de um mercado, onde uma multidão acompanhou a troca de acusações entre o judeu e o servo. A maneira que os Grimm descrevem a humilhação do judeu, tanto no espinheiro ao lado da estrada quanto no tribunal, é bem semelhante com a situação lastimável à qual Jesus foi submetido em seu processo de prisão, acusação e execução, tendo em vista que, antes de ser crucificado, foi severamente torturado e humilhado pelos soldados romanos.

Em relação à reação da multidão que acompanhou o julgamento de Jesus, a maioria estava a favor da crucificação, mas algumas mulheres, seguidoras de Jesus, choravam ao ver seu sofrimento. É fundamental ressaltar que Jesus tinha uma grande quantidade de seguidores e discípulos. Nesse contexto, o Evangelho de Lucas registra as palavras do filho de Deus nesse momento, com certo tom profético: “Seguia-o numerosa multidão de povo, e também, mulheres que batiam no peito e o lamentavam. Porém Jesus, voltando-se para elas, disse: Filhas de Jerusalém, não choreis por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos!” (Lucas 23.27,28). O versículo mencionado é exclusivo dos registros de Lucas e possui muitas interpretações teológicas.

Este parece ser um ditado proverbial. Vários significados possíveis têm sido sugeridos. Se Jesus, o inocente, sofria assim, qual será a sorte dos judeus culpados? Se os romanos tratam assim Aquele que reconhecem ser inocente, o que farão aos culpados? Se os judeus tratam assim a Jesus que viera trazer a salvação, qual será seu castigo por destruí-lo? Se os judeus se comportam assim antes da sua iniquidade chegar à sua consumação, como serão quando assim acontecer? Se pesar está sendo despertado pelos eventos presentes, como será quando a calamidade subsequente sobrevier? Nenhum destes significados é impossível, mas talvez deva ser preferida a primeira sugestão (MORRIS, 1983, p. 305).

Sob uma perspectiva literária, as Sagradas Escrituras possibilitam uma infinidade de interpretações que se refletem em diversos estudos teológicos. As interpretações antissemitas do Novo Testamento encontram embasamento teórico em algumas produções textuais de Martinho Lutero. O presente estudo está focado, essencialmente, nos textos do Apóstolo João, mas é importante estabelecer contextualizações e diálogos com outros textos bíblicos, com a finalidade de estruturar um amplo panorama, permitindo um melhor entendimento das mensagens bíblicas e suas abordagens antissemitas.

Em conclusão prática, Lutero propõe uma série de medidas contra os judeus: que se queime suas sinagogas, que se confisque seus livros, que lhes proíba invocar a Deus à sua maneira, e que se os faça trabalhar com suas mãos, ou, melhor ainda, e que as autoridades, a *Obrigkeit*, assim como os pastores cumpram por toda parte seu dever nesse sentido. Quanto a ele, Lutero, tendo feito o seu, está ‘escusado’. (*ich habe das meine gethan: ich bin entschuldigh!*) (POLIAKOV, 1979, p. 188).

O ponto de vista de intelectuais como Martinho Lutero teve grande relevância sobre a sociedade alemã como um todo, incluindo filósofos, escritores, artistas e pesquisadores como os irmãos Grimm, que buscavam registrar e preservar a essência cultural alemã materializada em narrativas populares de tradição oral, as quais tiveram a liberdade de imprimir o sentimento antissemita que pairava na Alemanha nas páginas de suas coletâneas. Diante dessa realidade, é muito provável que os Grimm julgaram que o antissemitismo cristão alemão fosse relevante demais para ser ignorado. Assim, sobre “O Judeu entre os espinhos”,

Os atributos com os quais o judeu é dotado neste conto de fadas e contrastados com o servo capaz, prestativo e um tanto leal, sem dúvida pertencem ao repertório padrão do antissemitismo. E uma vez que a coleção de contos de fadas dos Irmãos Grimm deve ser vista no contexto da formação de uma nação alemã (‘nação cultural’), o significado do conto de fadas antissemita, em que o judeu aparece como ‘não pertence’, não é tão fácil de ignorar (MÄRCHENATLAS, 2015, s/p, tradução livre)²⁰⁴.

Quanto ao julgamento público de Jesus diante de Pilatos, esse acontecimento consta nos quatro Evangelhos. Além da narrativa de Lucas, que foi citada anteriormente, Mateus, Marcos e João oferecem uma descrição detalhada do episódio que culminou na crucificação de Jesus. Ressaltamos que o Apóstolo João foi uma testemunha ocular, já que foi o único discípulo que não fugiu para salvar sua vida e acompanhou todo o martírio de Jesus, sempre consolando sua mãe, Maria e Maria Madalena. Nesse sentido, destacam-se as palavras dos evangelistas:

Despojando-o das vestes, cobriram-no com um manto escarlate; tecendo uma coroa de espinhos, colocaram-lhe na cabeça e, na mão direita, um caniço; e, ajoelhando-se diante dele, o escarneciam, dizendo: Salve, rei dos judeus! E, cuspido nele, tomaram o caniço e davam-lhe com ele na cabeça. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe o manto e o vestiram com as suas próprias vestes. Em seguida, o levaram para ser crucificado. Ao saírem, encontraram um Cireneu, chamado Simão, a quem obrigaram a carregar-lhe a cruz. E, chegando a um lugar chamado Gólgota, que significa Lugar da Caveira, deram-lhe a beber vinho com fel; mas ele, provando-o, não o quis beber. Depois de o crucificarem, repartiram entre si as suas vestes,

²⁰⁴“Die Attribute, mit denen der Jude in diesem Märchen ausgestattet und dem tüchtigen, hilfsbereiten und etwas treudoofen Knecht gegenübergestellt ist, gehören zweifellos zum Standardrepertoire des Antisemitismus. Und da das Sammeln von Märchen durch die Brüder Grimm im Kontext der Formierung einer deutschen Nation («Kulturnation») gesehen werden muss, ist die Bedeutung des antisemitischen Märchens, in dem der Jude als »nicht zugehörig« erscheint, nicht so leicht wegzudiskutieren” (MÄRCHENATLAS, 2015, s/p).

tirando a sorte. E, assentados ali, o guardavam. Por cima da sua cabeça puseram escrita a sua acusação: Este é Jesus, o Rei dos Judeus (Mateus 27.28-37).

Vestiram-no de púrpura e, tecendo uma coroa de espinhos, lhe puseram na cabeça. E o saudavam, dizendo: Salve, rei dos judeus! Davam-lhe na cabeça com um caniço, cuspiam nele e, pondo-se de joelhos, o adoravam. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe a púrpura e o vestiram com as suas próprias vestes. Então, conduziram Jesus para fora, com o fim de o crucificarem (Marcos 15.17-20).

Então, por isso, Pilatos tomou a Jesus e mandou açoitá-lo. Os soldados, tendo tecido uma coroa de espinhos, puseram-lhe na cabeça e vestiram-no com um manto de púrpura. Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas. Outra vez saiu Pilatos e lhes disse: Eis que eu vos apresento, para que saibais que eu não acho nele crime algum. Saiu, pois, Jesus trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. Disse-lhes Pilatos: Eis o homem! Ao verem-no, os principais sacerdotes e os seus guardas gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós outros e crucificai-o; porque eu não acho nele crime algum. Responderam-lhe os judeus: Temos uma lei, e, de conformidade com a lei, ele deve morrer, porque a si mesmo se fez Filho de Deus. Pilatos, ouvindo tal declaração, ainda mais atemorizado ficou, e, tornando a entrar no pretório, perguntou a Jesus: Onde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta. Então, Pilatos o advertiu: Não me respondes? Não sabes que tenho autoridade para te soltar e autoridade para te crucificar? Respondeu Jesus: Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada; por isso, quem me entregou a ti maior pecado tem (João 19.1-11).

Após a leitura da descrição bíblica do julgamento público de Jesus, é possível visualizar a maneira que os irmãos Grimm revisitaram as Sagradas Escrituras para contar a história de “O Judeu entre os espinhos”. O judeu convoca a assembleia para apresentar seu caso de agressão e extorsão, mas acaba se tornando um réu, acusado de extorquir o servo que havia trabalhado honestamente por seu dinheiro. O judeu é torturado pelo servo, que o faz dançar sem parar e é forçado a reconhecer que tentou dar um golpe. Em momento algum da narrativa consta que o judeu tentou se aproveitar do servo, na verdade, este decide torturá-lo no espinheiro porque julgou que o judeu merecia sofrer por ser um aproveitador ganancioso. Após a confissão, o judeu é enforcado: “e o canalha foi enforcado em seu lugar” (GRIMM; GRIMM, 2012c, p. 130). Os irmãos Grimm encerram o conto ofendendo o judeu, que teria recebido o castigo merecido, segundo a moralidade implícita que deixavam em suas histórias.

Os irmãos Grimm registraram “O judeu entre os espinhos” na coletânea de contos populares de tradição oral, *Kinder- und Hausmärchen*, ao passo que, na obra *Deutsche Sagen*, foram registradas as narrativas que eles consideraram como lendas populares alemãs, mas que também estavam dispersas no folclore germânico. Conforme já mencionado, a diferença essencial entre contos e lendas no catálogo literário dos Grimm se refere aos recortes históricos e à localização precisa que são informados nas peças de *Deutsche Sagen* e que não constam nas histórias de *Kinder- und Hausmärchen*.

Ashliman (1987, 2005, 2019) relata uma série de registros literários enquadrados na classificação Aarne-Thompson-Uther sob o número 777, relativo ao judeu eterno que vaga pelo mundo desde os tempos de Jesus Cristo. É possível identificar narrativas em diversas partes do mundo, todavia a predominância e a recorrência em alguns países, como Alemanha²⁰⁵, Inglaterra²⁰⁶, Suíça²⁰⁷ e Itália²⁰⁸, merecem ser destacadas. Nos Estados Unidos²⁰⁹, no final do século XIX e início do século XX, também há contos considerados por Ashliman (1987, 2005, 2019) como versões do “Judeu Errante”. Basicamente, as narrativas relatam que “um sapateiro judeu se recusou a permitir que Jesus descansasse por um momento na sua porta de entrada enquanto ele carregava a cruz para o lugar da crucificação. Por essa razão,

²⁰⁵ *Alemanha*: GANDER, K. Der verlorene Jude. In: GANDER, K. *Niederlausitzer Volkssagen, vornehmlich aus dem Stadt- und Landkreis Guben*. no. 41. Berlin, Alemanha: Deutsche Schriftsteller-Genossenschaft, 1894. p. 14-15.; LAUDER, T. Wodan as the Wandering Jew. In: LAUDER, T. *Legends and Tales of the Harz Mountains*. Londres, Inglaterra: Hodder and Stoughton, 1881. p. 125-126.

²⁰⁶ *Inglaterra*: PERCY, T. The Wandering Jew. In: PERCY, T. *Reliques of Ancient English Poetry*. Vol. 2. Book 2, no. 3. Edinburgo, Escócia: James Nichol, 1858. p. 236-42.; HENDERSON, W. Shoemakers Are a Poor Slobbering Race. In: HENDERSON, W. *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders, a new edition with many additional notes*. Londres, Inglaterra: Published for the Folk-Lore Society by W. Satchell, Peyton, and Company, 1879. p. 82.; THORPE, B. The Jerusalem Shoemaker, or Wandering Jew, in Jutland. In: THORPE, B. *Northern Mythology, Comprising the Principal Popular Traditions and Superstitions of Scandinavia, North Germany, and the Netherlands*. Vol. 2. Londres, Inglaterra: Edward Lumley, 1851. p. 212-213.; AUBREY, J. The Mysterious Stranger. In: AUBREY, J. *Miscellanies upon Various Subjects*. 5th edition. Londres, Inglaterra: Reeves and Turner, 1890. p. 83-84.; DORSON, R. M. The Roving Jew. In: DORSON, R. M. *Buying the Wind: Regional Folklore in the United States*. Chicago, Michigan, Estados Unidos: University of Chicago Press, 1964. p. 507.; BRIGGS, K. M. (Ed.). *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language, pt. A, 2 vols., pt. B, 2 vols.* London: Routledge and Kegan Paul, 1970, 1971.; RAVEN, J. The Wandering Jew in Staffordshire. In: RAVEN, J. *The Folklore of Staffordshire. The Folklore of the British Isles*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1978. p. 30.; BARING-GOULD, S. *Curious Myths of the Middle Ages*. Edited and with an introduction by Edward Hardy. First published 1866. New York: Oxford University Press, 1978.

²⁰⁷ *Suíça*: GRIMM, J; GRIMM, W. Der ewige Jud auf dem Matterhorn. In: GRIMM, J; GRIMM, W. *Deutsche Sagen*, vol. 1, no. 343. Berlin, Alemanha: in der Nicolaischen Buchhandlung, 1816. p. 443-444.; GUERBER, H. A. The Wandering Jew on the Grimsel Pass. In: GUERBER, H. A. *Legends of Switzerland*. Nova York, NY, Estados Unidos: Dodd, Mead, and Company, 1905. p. 126-131.

²⁰⁸ *Itália*: CRANE, T. F. Pilate. In: CRANE, T. F. *Italian Popular Tales*. no. 55. Londres, Inglaterra: Macmillan and Company, 1885. p. 156-157.; CRANE, T. F. Malchus at the Column. In: CRANE, T. F. *Italian Popular Tales*. no. 58. Londres, Inglaterra: Macmillan and Company, 1885. p. 197.; CRANE, T. F. Buttadeu. In: CRANE, T. F. *Italian Popular Tales*. no. 58. Londres, Inglaterra: Macmillan and Company, 1885. p. 197-198.

²⁰⁹ *Estados Unidos*: SCUDDER, H. E. The Wandering Jew. In: SCUDDER, H. E. *The Book of Legends: Told Over Again*. Boston, Massachusetts, Estados Unidos: Houghton Mifflin Company, 1899. p. 28-30.; THE DESERET NEWS. *The Wandering Jew in New York City*. The Deseret News. Salt Lake City, Utah, Estados Unidos. June 10, 1857. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0777.html#nyc>. Acesso em: 02 set. 2020. THE DESERET NEWS. *The Wandering Jew in Harts Corners*. The Deseret News. Salt Lake City, September 23, 1868. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0777.html#hartscorners>. Acesso em: 02 set. 2020. DORSON, R. M. The Roving Jew. In: DORSON, R. M. *Buying the Wind: Regional Folklore in the United States*. Chicago, Michigan, Estados Unidos: University of Chicago Press, 1964. p. 507.

ele foi amaldiçoado a vagar pela Terra eternamente, sem descansar mesmo na morte” (ASHLIMAN, 1987, p. 158, tradução livre)²¹⁰.

A versão dos irmãos Grimm, “*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”, foi publicada na primeira edição de *Deutsche Sagen*, em 1816. Curiosamente, a lenda não se refere a um lugar específico no território alemão, mas sim a uma montanha situada na fronteira entre a Itália e a Suíça chamada de Matterhorn. O cume de Matterhorn é um dos cartões postais mais conhecidos dos Alpes Suíços, e está estampado na caixa de chocolates *Toblerone* e na capa do terceiro álbum da banda inglesa *Depeche Mode, Construction Time Again*, de 1983. O título da narrativa assinada pelos irmãos Grimm quer dizer “O judeu eterno em Matterhorn”, a partir de uma tradução livre do alemão para o português. Destaca-se que, assim como a maioria das narrativas da coletânea de lendas, *Deutsche Sagen*²¹¹, “*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*” ainda não conta com uma tradução oficial completa publicada em língua portuguesa.

O Monte Matter que fica abaixo do Matterhorn em Valais é uma alta geleira da qual flui o rio Vispa. Segundo a lenda popular, uma cidade imponente existia lá há muito tempo. O Judeu Errante (como muitos suíços chamam o Judeu Eterno) foi até lá uma vez e disse: ‘Quando eu passar por este caminho pela segunda vez não haverá nada além de árvores e pedras onde agora vocês vêm casas e ruas. E quando meu caminho me trazer aqui pela terceira vez não haverá nada além de neve e gelo’. E agora nada pode ser visto lá, exceto neve e gelo (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 443-444, tradução livre)²¹².

A lenda dos Grimm identifica um judeu eterno e errante como um personagem que poderia já ser não só conhecido pelo leitor, mas também temido. A versão dos Grimm não revisita o tema central da história lendária tradicional, contudo oferece novos acontecimentos sobre a forma como o famoso judeu, que foi amaldiçoado por Jesus, teria dizimado toda uma poderosa cidade por completo.

Em “O judeu eterno em Matterhorn”, é possível identificar a presença da simbologia do número três, já que três maldições foram lançadas sobre a cidade que não tem o nome

²¹⁰ “A Jewish shoemaker refused to allow Jesus to rest for a moment on his doorstep as he carried his cross to the place of crucifixion. He was therefore cursed to wander about the earth forever, not even finding rest in death” (ASHLIMAN, 1987, p. 158).

²¹¹ É importante mencionar que a editora Dialogarts publicou, em 2017, a obra *Lendas alemãs: as lendas do Diabo*, com algumas peças de *Deutsche Sagen* traduzidas para o português.

²¹² “Der Matterberg unter dem Matterhorn ist ein hoher Gletscher des Walliserlands, auf welchem die Visper entspringt. Der Leutsage nach soll daselbst vorzeiten eine ansehnliche Stadt gelegen haben. Durch diese kam einmal der laufende Jud (So nennen viele Schweizer den Ewigen Juden) gegangen und sprach: »Wenn ich zum zweitenmal hier durchwandere, werden da, wo jetzt Häuser und Gassen sind, Bäume wachsen und Steine liegen. Und wenn mich zum drittenmal der Weg daherführt, wird nichts dasein als Schnee und Eis.« Jetzo ist schon nichts mehr da zu sehen als Schnee und Eis” (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 443-444).

revelado. Cada maldição se cumpriria, quando o judeu eterno por ali passasse, levando consigo algum tipo de destruição, até que a cidade desaparecesse do mapa.

Apesar de apresentarem a localização geográfica precisa próximo ao Monte Matterhorn (no cantão suíço de Valais, local em que se fala predominantemente alemão), onde estaria a imponente cidade, os Grimm não revelam seu nome nem as razões pelas quais o judeu eterno lançou as três maldições. Ashliman (2019) entende que os irmãos Grimm tiveram acesso à lenda por meio de fontes orais de Valais.

A falta de motivação lógica do judeu errante para destruir a imponente cidade suíça pode encontrar fundamentação na Antiguidade, conforme explica Nachman Falbel, em seu trabalho *Raízes históricas do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média*, de 2008. A tese defendida por Fabel (2008) discorre sobre o estranhamento que os povos pagãos politeístas tinham pela fé monoteísta judaica, caracterizada por ser essencialmente imaterial.

Josefo menciona um historiador e filósofo estóico chamado Posidônio. Este é muito importante na história da filosofia antiga. Viveu entre 135 e 51 a.e.c., aproximadamente, e foi mestre de Cícero, um dos grandes escritores e pensadores do mundo romano. Os livros de Posidônio não chegaram integralmente até nós, mas graças às citações de outros autores herdamos fragmentos de sua obra. Pelos fragmentos temos a possibilidade de conhecer algumas opiniões antijudaicas expressas na obra de Posidônio, refletindo boa parte do que os pensadores gregos do período helenístico pensavam sobre os judeus. Lá encontramos, possivelmente pela primeira vez, um argumento cujo conteúdo se perpetuará no desenvolvimento posterior do anti-semitismo sob as mais diversas enunciações: trata-se do comportamento anti-social dos judeus. O termo grego utilizado é ‘misantropia’: o judeu odiaria a humanidade, seria avesso ao contrato social, individualista extremado, querendo viver dentro do seu mundo isolado e sem vínculo com a sociedade mais ampla. Também encontramos o uso do termo ‘impiedade’. Impiedade tem um significado importante na Antiguidade, diferente da conotação que lhe damos em nossos dias, porque implica o desprezo aos deuses e a falta de fé em qualquer ente divino (FALBEL, 2008, p. 200).

O contexto se assemelha a outra lenda que, talvez, seja a mais famosa das narrativas de *Deutsche Sagen*, “As crianças de Hamelin” (“*Der Kinder zu Hameln*”), história que no Brasil é conhecida como “O Flautista de Hamelin”. Segundo essa narrativa, a cidade alemã de Hamelin teria sido visitada por um misterioso Flautista que se comprometeu em acabar com uma praga de ratos que assolava a região, porém decidiu castigar os moradores quando o prefeito e as autoridades locais se recusaram a pagar o preço acordado. O castigo do Flautista foi hipnotizar e desaparecer com as crianças da cidade.

Em “As crianças de Hamelin”, consta expressamente a razão do castigo ao qual a cidade alemã e cristã de Hamelin foi submetida pelo Flautista misterioso que apareceu subitamente, mas não menciona suas origens nem o motivo de visitar a cidade. Seria o

vingativo Flautista um viajante errante com poderes mágicos? É interessante destacar que a vingança do Flautista o transforma de herói a vilão, no momento em que ele decide sequestrar crianças inocentes para pagar pelos erros dos gananciosos pais.

Nesse contexto, mais precisamente a respeito das crianças, é fundamental mencionar outras duas lendas consideradas como antissemitas de *Deutsche Sagen* desde seus títulos, “*Der Judenstein*” (“A pedra dos judeus”) e “*Das von den Juden getötete Mägdlein*” (“A menina que foi assassinada por judeus”). Essas histórias não estão enquadradas no grupo literário sobre um judeu errante, mas são identificadas por Ashliman (2005) como lendas antissemitas da cultura alemã.

Essas lendas refletem um sentimento antijudaico há muito exibido pelos cristãos europeus. Esses contos, como seus análogos da bruxaria, ilustram um capítulo trágico e longo da história eclesiástica. Arquivos, assim como os microscópios, geralmente revelam as raízes das causas das doenças e do mal. Nossa melhor esperança de corrigir os erros do passado está em expor suas raízes à luz do dia (ASHLIMAN, 2005, s/p, tradução livre)²¹³.

Em “A Pedra dos Judeus”²¹⁴, os irmãos Grimm narram o triste episódio de um brutal assassinato de um menino por um grupo de judeus. Segundo os Grimm, a lenda data do Período Medieval, 1462, no vilarejo de Rinn, na região de Tirol, na Áustria:

No ano de 1462, no vilarejo de Rinn, no Tirol, vários judeus convenceram um fazendeiro pobre a entregar seu filho pequeno a eles em troca de uma grande quantia em dinheiro. Eles levaram a criança para a floresta, onde, sobre uma grande pedra, a martirizaram até a morte da maneira mais indescritível. Desde então, a pedra foi chamada de A Pedra dos Judeus. Depois, eles penduraram o corpo mutilado em uma bétula não muito longe de uma ponte. A mãe da criança estava trabalhando em um campo quando o assassinato ocorreu. De repente, ela pensou em seu filho e, sem saber o porquê, foi tomada pelo medo. Enquanto isso, três gotas de sangue fresco caíram em sua mão, uma após a outra. Cheia de terror, ela correu para casa e perguntou por seu filho. Seu marido a trouxe para dentro e confessou o que tinha feito. Ele estava prestes a mostrar a ela o dinheiro que os libertaria da pobreza, mas se transformou em folhas. Então o pai ficou louco e morreu de tristeza, mas a mãe saiu e procurou seu filho. Ela o encontrou pendurado em uma árvore e, com lágrimas quentes, o pegou e o levou para a igreja em Rinn. Ele está lá até hoje, e as pessoas olham para ele como uma criança sagrada. Eles também trouxeram a Pedra dos Judeus para lá. Segundo a lenda, um pastor cortou a bétula, da qual a criança

²¹³ “These legends reflect an anti-Jewish sentiment long exhibited by European Christians. These tales, like their witchcraft analogs, illustrate a tragic and lengthy chapter in ecclesiastical history. Archives, like microscopes, often reveal root causes of sickness and evil. Our best hope of correcting the errors of the past lies in exposing their root causes to the light of day” (ASHLIMAN, 2005, s/p).

²¹⁴ É interessante destacar que, no conto “Branca de Neve” (“*Schneewittchen*”), também se apresenta a mãe biológica da princesa Branca de Neve espetando o dedo e derramando três gotas de sangue enquanto desejava ser mãe no início da história.

estava pendurada, mas quando tentou carregá-la para casa, quebrou a perna e morreu com os ferimentos (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 455, tradução livre)²¹⁵.

Assim como acontece no conto “O judeu entre os espinhos”, em “A pedra dos judeus”, os irmãos Grimm cristalizam a imagem do judeu relacionada à ganância. A lenda reforça não somente o estereótipo do judeu que sempre busca lograr vantagens financeiras, mas também a questão da trapaça e da crueldade, com a morte sacrificial de crianças.

Houve judeus que praticaram a usura, quer dizer, o crédito a taxas muito altas, certamente. Mas não era porque estava embutido em seus genes! É porque eles foram impelidos para essas ocupações, em que eram admitidos e prestavam bons serviços aos poderes bem como aos cristãos. Eles adquiriram competências, uma habilidade. Houve também judeus muito ricos, banqueiros que emprestavam, por exemplo, às pessoas importantes. Mas isso não quer dizer que eles tinham uma sede insaciável por dinheiro, que eles só pensavam naquilo (WIEVIORKA, 2014, p. 37).

Conforme mencionado anteriormente, na narrativa “O judeu entre os espinhos” de *Kinder- und Hausmärchen*, um homem caracterizado como trabalhador, fiel e temente à Deus faz com que um judeu, que acaba de conhecer em uma estrada (realçamos que os judeus são sempre apresentados como transeuntes), dance entre os espinhos como forma de castigo por suas trapaças. A história termina com o judeu sendo enforcado após um julgamento na cidade.

Os espinhos aparecem em diversas narrativas dos irmãos Grimm, bem como o ato de algum personagem se espetar em algum objeto pontiagudo, como a mãe biológica da pequena princesa Branca de Neve, em “*Schneewittchen*”, e a personagem homônima ao título do conto em português, “A Bela Adormecida”, que espeta seu dedo em um fuso de uma roca de fiar para cumprir a maldição da bruxa. Relembramos que o título original de “A Bela Adormecida”, “*Dornröschen*” em alemão, significa “A rosa entre os espinhos”, já que, após ser enfeitiçada, a princesa cai em um sono profundo e seu castelo é cercado por uma muralha intransponível de espinhos que mataram todos aqueles que tentaram ultrapassá-la. Entretanto,

²¹⁵ “Im Jahre 1462 ist es zu Tirol im Dorfe Rinn geschehen, daß etliche Juden einen armen Bauer durch eine große Menge Geld dahin brachten, ihnen sein kleines Kind hinzugeben. Sie nahmen es mit hinaus in den Wald und marterten es dort auf einem großen Stein, seitdem der Judenstein genannt, auf die entsetzlichste Weise zu Tod. Den zerstochnenen Leichnam hingen sie darnach an einen unfern einer Brücke stehenden Birkenbaum. Die Mutter des Kindes arbeitete gerade im Feld, als der Mord geschah; auf einmal kamen ihr Gedanken an ihr Kind, und ihr wurde, ohne daß sie wußte warum, so angst; indem fielen auch drei frische Blutstropfen nacheinander auf ihre Hand. Voll Herzensbangigkeit eilte sie heim und begehrte nach ihrem Kind. Der Mann zog sie in die Kammer, gestand, was er getan, und wollte ihr nun das schöne Geld zeigen, das sie aus aller Armut befreie, aber es war all in Laub verwandelt. Da ward der Vater wahnsinnig und grämte sich tot, aber die Mutter ging aus und suchte ihr Kindlein, und als sie es an dem Baum hängend gefunden, nahm sie es unter heißen Tränen herab und trug es in die Kirche nach Rinn. Noch jetzt liegt es dort und wird vom Volk als ein heiliges Kind betrachtet. Auch der Judenstein ist dorthin gebracht. Der Sage nach hieb ein Hirt den Baum ab, an dem das Kindlein gehangen, aber als er ihn nach Haus tragen wollte, brach er ein Bein und mußte daran sterben” (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 455).

para o príncipe encantado, por ser “o eleito”, “o verdadeiro príncipe”, destinado a salvar a donzela adormecida com o sono profundo como a morte, os espinhos cederam e abriram milagrosamente o caminho até a entrada do castelo. Os espinhos, então, aparecem nas narrativas dos Grimm transmitindo uma mensagem teológica similar, uma vez que são um meio de castigar personagens considerados por eles como enganadores, a exemplo de “O judeu entre os espinhos”, e para matar príncipes gananciosos e sem coração nobre, “falsos profetas”, segundo Murphy (2000). Nesse contexto, ressaltamos que a moralidade implícita de ambas as narrativas dialoga intimamente com a mensagem teológica do Evangelho de João (14.6).

Durante o processo de julgamento e condenação de Jesus, os soldados romanos teceram uma coroa de espinhos e lhe colocaram um manto púrpura enquanto o torturavam, segundo consta nos quatro Evangelhos. À guisa de corroboração, necessário se faz destacar que o texto de João descreve em detalhes a zombaria e a crueldade por parte dos soldados, no processo de tortura, e os gritos de parte da multidão que, incitada pelas autoridades judaicas, clamavam pela crucificação de Jesus. “Os soldados, tendo tecido uma coroa de espinhos, puseram-lhe na cabeça e vestiram-no com um manto de púrpura. Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas” (João 19.2,3).

A profunda simbologia dos espinhos dos textos dos irmãos Grimm pode ser contextualizada também com a famosa parábola do semeador, narrada no Novo Testamento, nos três Evangelhos sinóticos, Mateus (13.3-9), Marcos (4.1-9) e Lucas (8.4-8). O assunto principal das palavras é sobre o reino de Deus, sendo que as sementes simbolizam sua palavra e a figura do semeador é o próprio Cristo ou qualquer pregador da mensagem de Deus. O local onde as sementes caem representam as pessoas que recebem Jesus e sua mensagem sobre o reino de Deus. Especificamente, a respeito dos espinhos, o Evangelho de Lucas é o que fornece mais detalhes sobre seu simbolismo: “A que caiu entre espinhos são os que ouviram e, no decorrer dos dias, foram sufocados com os cuidados, riquezas e deleites da vida; os seus frutos não chegam a amadurecer” (Lucas 8.14).

Outro ponto preocupante que consta nessa narrativa dos Grimm é o medo dos judeus alinhado à matança de crianças. A temática lendária acerca de “judeus assassinando crianças” é abordada na lenda seguinte, “A menina que foi assassinada por judeus” (“*Das von den Juden getötete Mägdlein*”):

No ano de 1267, em Pforzheim, uma velha, movida pela ganância, vendeu uma menina inocente de sete anos aos judeus. Os judeus amordaçaram-na para evitar que gritasse, cortaram-lhe as veias e rodaram-na para apanhar o seu sangue com panos. A criança logo morreu devido à tortura, e eles a carregaram com pedras e a jogaram no rio Enz. Poucos dias depois, a pequena Margaret estendeu a mãozinha acima da água corrente. Várias pessoas, incluindo o próprio Margrave, logo se reuniram. Alguns barqueiros conseguiram tirar a criança da água. Ela ainda estava viva, mas assim que clamou por vingança contra seus assassinos, ela morreu. A suspeita caiu sobre os judeus, e todos foram convocados a comparecer. Ao se aproximarem do cadáver, o sangue começou a escorrer de suas feridas abertas. Os judeus e a velha confessaram a maldade e foram executados. O caixão da criança, com uma inscrição, fica ao lado da corda do sino perto da entrada da igreja do palácio em Pforzheim. Os filhos dos membros da guilda dos barqueiros passam por unanimidade a lenda de geração em geração de que naquela época os Margrave recompensavam seus ancestrais libertando-os do serviço de sentinela na cidade de Pforzheim “enquanto o sol e a lua continuassem brilhando”. Paralelamente, tiveram direito a serem representados por vinte e quatro barqueiros, portando armas e instrumentos musicais, que todos os anos desfilam e zelum pela cidade nas festas de carnaval. Este privilégio se aplica até hoje (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 456, tradução livre)²¹⁶.

Essa lenda medieval assinada pelos irmãos Grimm começa relatando que uma velha gananciosa vendeu sua neta, uma menina de sete anos, a um grupo de judeus. Observando o texto literário, é possível notar que os Grimm descreveram o momento no qual os judeus feriram e recolheram o sangue da menina, de maneira semelhante a algumas práticas de sacrifícios humanos. Essa associação perigosa da religião judaica, nas representações e fluxos culturais europeus ao longo do tempo, se mostrou extremamente daninha à imagem do povo judeu, porque materializou uma perspectiva ideológica preconceituosa que muitas pessoas assimilaram como verdades.

A respeito da vasta gama de acusações sobre a cabeça dos judeus, M. Wieviorka (2014, p. 34) explica que:

São acusados periodicamente dos piores horrores, sempre os mesmos: por exemplo, de terem matado uma criança cristã para se alimentar de seu sangue, de pactuar com

²¹⁶ “Im Jahre 1267 war zu Pforzheim eine alte Frau, die verkaufte den Juden aus Geiz ein unschuldiges siebenjähriges Mädchen. Die Juden stopften ihm den Mund, daß es nicht schreien konnte, schnitten ihm die Adern auf und umwanden es, um sein Blut aufzufangen, mit Tüchern. Das arme Kind starb bald unter der Marter, und sie warfen's in die Enz, eine Last von Steinen obendrauf. Nach wenigen Tagen reckte Margarethen ihr Händlein über dem fließenden Wasser in die Höhe; das sahen die Fischer und entsetzten sich; bald lief das Volk zusammen und auch der Markgraf selbst. Es gelang den Schiffern, das Kind herauszuziehen, das noch lebte, aber, nachdem es Rache über seine Mörder gerufen, in den Tod verschied. Der Argwohn traf die Juden, alle wurden zusammengefordert, und wie sie dem Leichnam nahten, floß aus den offenen Wunden stromweise das Blut. Die Juden und das alte Weib bekannten die Untat und wurden hingerichtet. Beim Eingang der Schloßkirche zu Pforzheim, da, wo man die Glockenseile zum Geläut ziehet, stehet der Sarg des Kindes mit einer Inschrift. Unter der Schifferzunft hat sich von Kind zu Kind einstimmig die Sage fortgepflanzt, daß damals der Markgraf ihren Vorfahren zur Belohnung die Wachtfreiheit, »solang Sonne und Mond leuchten«, in der Stadt Pforzheim und zugleich das Vorrecht verliehen habe, daß alle Jahre um Fastnachtmarkt vierundzwanzig Schiffer mit Waffen und klingendem Spiel aufziehen und an diesem Tag Stadt und Markt allein bewachen sollen. Dies gilt auf den heutigen Tag” (GRIMM; GRIMM, 1816, p. 456).

o diabo, de envenenar a água dos poços cristãos e a partir daí, em certos casos, de provocar epidemias. As acusações podem ser muito precisas: conta-se que eles matam crianças cristãs na ocasião da Páscoa judaica e usam o sangue para preparar o pão ázimo que comem naquele período. É a acusação da ‘morte ritual’, que persiste até o século XIX na Europa Central e no Oriente Médio.

A tradição oral perpetuou nas diferentes culturas populares relatos imprecisos e enganadores a respeito da religião e da cultura judaica. Mesmo na *Bíblia Hebraica*, adotada pelo cristianismo, é facilmente perceptível que as interpretações dos sacrifícios apresentadas no Antigo Testamento e revisadas pela teologia cristã do Novo Testamento não servem de fundamentação teórica para justificar nenhum tipo de antissemitismo, especialmente o antissemitismo cristão.

Inicialmente, um círculo vicioso de antissemitismo cristão alimenta-se do Novo Testamento. O Novo Testamento não contém nenhuma forma de antissemitismo, mas, desde os primeiros dias da igreja, os promotores desse conceito têm distorcido suas páginas para justificar-se e se infiltrar na teologia cristã. Alguns tradutores do Novo Testamento, mesmo desligados do antissemitismo, absorveram a teologia antissemita e produziram traduções antijudaicas. Os leitores dessas traduções acabaram assumindo posturas antissemitas e hostis ao judaísmo. Alguns desses leitores tornaram-se teólogos que refinaram e desenvolveram o caráter antissemita da teologia cristã (mesmo sem ter consciência desse sentimento); ainda outros se tornaram ativistas do antissemitismo e perseguiram os judeus, pensando agradar a Deus quando procediam assim. Esse círculo vicioso precisa ser quebrado (STERN, 2014, p. 49).

Em relação à doutrina cristã, é de suma importância destacar que, independentemente de credo religioso, os filhos não respondem pelos pecados dos pais. No Antigo Testamento, há várias passagens que fundamentam esse entendimento, conforme consta nos livros de Deuteronômio²¹⁷, II Crônicas²¹⁸, II Reis²¹⁹, Jeremias²²⁰ e Ezequiel²²¹. Em assonância com esse

²¹⁷ Deuteronômio (Dt) 5.9-10: “não as adorarás, nem lhes darás culto; porque eu, o Senhor, teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem, e faço misericórdia até mil gerações daqueles que me amam e guardam os meus mandamentos”; Dt 24.16: “Os pais não serão mortos em lugar dos filhos, nem os filhos, em lugar dos pais; cada qual será morto pelo seu pecado”.

²¹⁸ II Crônicas 25.4: “Porém os filhos deles não matou, mas fez segundo está escrito na Lei, no Livro de Moisés, no qual o Senhor deu ordem, dizendo: Os pais não serão mortos por causa dos filhos, nem os filhos, por causa dos pais; cada qual será morto pelo seu próprio pecado”.

²¹⁹ II Reis 14.6: “Porém os filhos dos assassinos não mataram, segundo está escrito no Livro da Lei de Moisés, no qual o Senhor deu ordem, dizendo: Os pais não serão mortos por causa dos filhos, nem os filhos por causa dos pais; cada qual será morto pelo seu próprio pecado”.

²²⁰ Jeremias 31.30: “Cada um, porém, será morto pela sua iniquidade; de todo homem que comer uvas verdes os dentes se embotarão”.

²²¹ Ezequiel (Ez) 18.4: “Eis que todas as almas são minhas; como a alma do pai, também a alma do filho é minha; a alma que pecar, essa morrerá”; Ez 18.18-20: “Quanto a seu pai, porque praticou extorsão, roubou os bens do próximo e fez o que não era bom no meio de seu povo, eis que ele morrerá por causa de sua iniquidade. Mas dizeis: Por que não leva o filho a iniquidade do pai? Porque o filho fez o que era reto e justo, e guardou todos os meus estatutos, e os praticou, por isso, certamente, viverá. A alma que pecar, essa morrerá; o

contexto, ao longo de todos os livros que compõem o Novo Testamento, há menções diretas e indiretas sobre a justificação e a salvação dos cristãos por meio da fé em Jesus.

Destarte, o simbolismo do sangue nas lendas antissemitas remete ao medo na cultura popular inerente aos judeus e à chamada “maldição do sangue”, que pairou na Europa e ainda ecoa hodiernamente como uma suposta fundamentação bíblica para o sofrimento que os judeus têm sofrido ao longo dos anos. Nesse sentido, é conveniente destacar as palavras do livro do profeta Ezequiel, que são doutrinariamente incorporadas tanto ao judaísmo quanto ao cristianismo: “Porque não tenho prazer na morte de ninguém, diz o Senhor Deus. Portanto, convertei-vos e vivei” (Ezequiel 18:32).

O simbolismo do sangue, em geral, aparece classicamente revestido de significado de vida e de morte. Nas Escrituras Sagradas, o sangue também tem uma pluralidade de sentidos, dependendo do contexto em que está aplicado. Essencialmente no Antigo Testamento aparece com lugar especial nos rituais religiosos e, na vida cotidiana, também havia orientações específicas para os judeus que tinham de lidar com o sangue diretamente. No Novo Testamento, a ênfase maior está na pessoa de Jesus Cristo, que se sacrifica e ressuscita para salvar as pessoas que o aceitam como seu salvador pessoal.

O sangue também desempenhou um papel significativo nas práticas religiosas do AT. Vale a pena observar que o sangue não representava nenhum elemento básico nos sacrifícios, nem tinha alguma função especial ou significado nos rituais de quaisquer outros povos do antigo Oriente Próximo ou do Mediterrâneo (McCarthy, *“The Symbolism of Blood and Sacrifice”*). O sistema de sacrifícios da lei, baseado nos primitivos sacrifícios de animais do período patriarcal, exigia a morte da vítima em nome do pecador e consistia na aspensão do sangue ainda morno pelo sacerdote como prova de sua morte pela expiação dos pecados (Lv 17.11,12). Nos sacrifícios, era exigida a morte da vítima para que sua vida fosse oferecida a Deus como substituto da vida do pecador arrependido. Dessa maneira, o pecado era limpo (‘coberto com sangue’) e a culpa era removida (Hb 9.22). Esse cenário forma a base para a presença do sangue de Cristo no NT. O derramamento do sangue de Jesus na cruz encerrou sua vida terrena, pois Ele, voluntariamente, ofereceu-se para morrer em nosso lugar, como o Cordeiro de Deus que foi assassinado para nos redimir (1 Pe 1.18-20; Ap 5.6,9,12); e a aspensão desse sangue trouxe o perdão de todos os pecados dos homens (Rm 3.25). Seguindo o padrão do Dia da Expição dos judeus (Lv 16), Cristo é o nosso sacrifício expiatório (Hb 9.11-14; 1 Jo 2.2; Ap 1.5) e também a nossa oferta pelo pecado (1 Pe 1.18,19; Ap 5.9). Assim como Moisés selou o pacto entre Deus e a antiga nação de Israel, no Sinai, com a aspensão de sangue (Êx 24.8; cf. Hb 9.19-21), também o novo pacto de Jeremias (31.31-34) foi

filho não levará a iniquidade do pai, nem o pai, a iniquidade do filho; a justiça do justo ficará sobre ele, e a perversidade do perverso cairá sobre este”; Ez 18.24-26: “Mas, desviando-se o justo da sua justiça e cometendo iniquidade, fazendo segundo todas as abominações que faz o perverso, acaso, viverá? De todos os atos de justiça que tiver praticado não se fará memória; na sua transgressão com que transgrediu e no seu pecado que cometeu, neles morrerá. No entanto, dizeis: O caminho do Senhor não é direito. Ouvi, agora, ó casa de Israel: Não é o meu caminho direito? Não são os vossos caminhos tortuosos? Desviando-se o justo da sua justiça e cometendo iniquidade, morrerá por causa dela; na iniquidade que cometeu, morrerá”.

selado pelo sangue de Cristo (Hb 9.14,15; 10.14-19,29; 13.20). Ao instituir a Ceia do Senhor, Jesus falou do cálice como ‘o Novo Testamento ou aliança!’ no seu próprio sangue (1 Co 11.25; Lc 22.20; cf, Mc 14.24). Cristo também se referiu à grande oferta de paz, reconciliando judeus e gentios (Ef 2.14-17) assim como todas as outras coisas através de seu sangue (Rm 5.9,10; Cl 1.20) (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 1757-1758).

É justamente no contexto da Paixão de Cristo que se encontra um dos pontos mais polêmicos do Novo Testamento em relação ao judaísmo e ao cristianismo. A tradição oral popular disseminou a “maldição do sangue”. Durante o processo de julgamento de Jesus, Pilatos perguntou à multidão que assistia se queria que Jesus ou Barrabás fosse libertado e a multidão escolheu o último. Conduzidos pelas autoridades judaicas, a multidão exclamou que o sangue de Jesus fosse derramado sobre eles e seus filhos. O filme *A Paixão de Cristo* (*The Passion of The Christ*, Estados Unidos, 2004), do ator e diretor Mel Gibson, teve uma cena excluída da versão final antes mesmo que o filme fosse lançado, porque apresentava o episódio controverso que é mencionado somente no Evangelho de Mateus (27.25). O próprio Gibson teve problemas com a justiça norte-americana ao ser preso, em 2006, por dirigir embriagado e ofender a comunidade judaica (inclusive o policial, judeu, responsável por sua prisão) com xingamentos e acusações absurdas que culpavam os judeus por todas as guerras e conflitos mundiais²²².

O procurador sobrestimara o grau do apoio popular a Jesus; muitos que tinham bradado ‘Hosana’ quando Ele entrou poucos dias antes na cidade, agora não estavam prontos para clamar por sua libertação. Pilatos subestimara a influência da hierarquia judaica sobre o povo de Jerusalém. Os sacerdotes tinham estado se movendo por algum tempo para o meio e para fora da multidão, concitando-a a conseguir a morte de Jesus elevando as suas vozes em favor de Barrabás, e tão alto que quaisquer gritos contrários, em favor de Jesus, fossem totalmente neutralizados. Portanto, não foi surpreendente que quando Pilatos, não ouvindo nada senão a palavra Barrabás, aventurou-se a sugerir que, mesmo que insistissem na libertação de Barrabás, achassem algum tratamento mais misericordioso do que a morte para Jesus, que não cometera crime algum, a única reação deles foi gritar cada vez mais alto, e mais e mais vezes, Seja crucificado! Era evidente que se iniciava um tumulto, e este se desenvolveria rapidamente se Pilatos não acudisse aos desejos da turba. Assim, cômico de ter falhado em seus esforços, procurou pateticamente eximir-se de toda culpa pessoal na questão lavando as mãos publicamente, como Mateus, e só ele, o registra, e lançando a responsabilidade por sua decisão sobre aqueles que o instigaram tão implacavelmente a fazê-lo – responsabilidade que eles simplesmente se mostraram prontos para aceitar, para si e seus descendentes (25). Consequentemente, Jesus foi açoitado e entregue aos soldados romanos para ser crucificado (TASKER, 1980, p. 207).

²²² WORLD JEWISH CONGRESS. Mel Gibson apologizes for anti-Semitic slur at Jewish police officer. WJC news updates. August 2nd, 2006. Disponível em: <https://www.worldjewishcongress.org/en/news/mel-gibson-apologizes-for-anti-semitic-slur-at-jewish-police-officer>. Acesso em: 12 set. 2020.

Outra lenda antissemita que afligiu o povo judeu na Europa desde os tempos medievais e que se espalhou para praticamente todos os continentes é o chamado “*libelo de sangue*”. Basicamente, o libelo de sangue se refere a uma acusação absurda de que os judeus matavam crianças para roubar seu sangue para rituais religiosos relacionados às celebrações da Páscoa judaica. Em publicações sobre o tema em português, é possível achar referências ao libelo de sangue como calúnia de sangue, crime ritual ou assassinato ritual.

Para François de Fontette (1989), o assassinato ritual consiste em um conjunto de lendas e calúnias direcionadas aos judeus, que têm suas raízes históricas firmadas desde o paganismo da Antiguidade. Nas suas palavras,

Trata-se da ressurreição inesperada da velha calúnia outrora formulada pelos pagãos contra os judeus e depois contra os cristãos, mas utilizada desta vez por estes contra aqueles. O assassinato ritual pode ser definido como o assassinato de um cristão (de preferência uma criança ou um adolescente) pelos judeus, a fim de recolher-lhe o sangue, para misturá-lo aos pães ázimos (os *matsot*) da Páscoa. Como, na imaginação popular, tratava-se, para os judeus, de ridicularizar o sacrifício de Jesus, foram eles acusados de crucificar a jovem vítima, depois de tê-la submetido aos mais requintados suplícios (FONTETTE, 1989, p. 50).

O pesquisador Pierre Sorlin (1974), ao fazer um panorama do antissemitismo alemão, explica que o Período Medieval foi decisivo para solidificar a perseguição aos judeus, não só na Alemanha, mas em todo território europeu. A questão da fé religiosa passa a ser o elemento chave para justificar, fundamentar e explicar o ódio contra os judeus.

Foi por estes tempos que surgiu a acusação do assassinato ritual. Muitos historiadores crêem que a ocasião surgiu no século XII, e, mais exatamente, no ano de 1147, quando os judeus de Würzburgo são perseguidos pelo assassinato de um cristão. Na realidade, os documentos históricos não permitem ir tão longe, sendo interessante sublinhar que os judeus de Würzburgo são apenas acusados de perversidade; detestando por definição os batizados, eles teriam assassinado um cristão, sem um objetivo claramente definido (SORLIN, 1974, p. 30-31).

O autor afirma que foi depois desse incidente que a acusação de matar cristãos passou a pesar sobre a cabeça dos judeus. O medo que a população alemã cristã sentia pelos judeus era tangível e sempre alinhado com um grau elevado de aversão não somente à pessoa física, mas à comunidade e às tradições judaicas como um todo.

É justamente nesse recorte histórico, no século XIII, que está inserida a lenda dos irmãos Grimm, a “A menina que foi assassinada por judeus”. Ainda segundo Sorlin (1974), uma criança de sete anos se afogou no rio Enz, em Pforzheim, em 1267, e a comunidade

israelita local foi responsabilizada pela morte. “A fantasia popular acrescenta continuamente novos detalhes a este dado inicial” (SORLIN, 1974, p. 31).

O campo de acusações contra os judeus foi se ampliando fortemente após o episódio de Pforzheim, na Alemanha. Inúmeros relatos de crimes contra a fé cristã se dissiparam na cultura popular e religiosa, não só da Alemanha, mas de toda a Europa. Sorlin (1974) chama esse fenômeno de “psicose coletiva”, que atingiu o imaginário popular desde as pessoas mais pobres até as mais ricas, já que a fé era o ponto em comum mais forte que ligava diferentes setores da sociedade.

Nesse sentido, Gerald Massadié (2010) explica que o medo e a intolerância geraram as perseguições na Alemanha, disseminando-se como um vírus extremamente contagioso, chegando a praticamente todo território europeu. Nas palavras de Massadié (2010, p. 179),

Foi na Alemanha, ao que parece, que nasceu o mito venenoso e especificamente cristão da profanação da hóstia, pretexto de numerosos massacres de judeus. Em 1243, perto de Berlim, correu o rumor de que judeus teriam roubado uma hóstia e a estariam utilizando em cerimônias profanatórias e diabólicas. Em 1298, em Röttingen, na Francônia, outro rumor de hóstia profanada desencadeou novos massacres. Mais outro explodiu em Nuremberg, com os mesmos efeitos. De versão em versão e de acréscimo em acréscimo, o rumor foi-se desenvolvendo até as proporções de mito. O delírio paranoico forneceu-lhe argumentos: os judeus estavam pretendendo crucificar pela segunda vez o corpo de Cristo presente na hóstia. Almas piedosas despacharam aos conventos fragmentos de hóstias pretensamente profanadas, a fim de que fossem expostas à veneração dos religiosos e das multidões, o que evidentemente era uma maneira de estimular o anti-semitismo.

Embora haja relatos de profanações de hóstias na Alemanha, Massadié (2010) afirma que a Inglaterra é o local de origem dessa lenda antisemita. O pesquisador cita uma série de fábulas, lendas e contos populares que solidificaram na cultura europeia o suposto estereótipo sanguinário da fé judaica. “O menor dos incidentes oferecia pretexto para alegações de mortes rituais, e seguiam-se os assassinatos, as degolas, os enforcamentos ou as fogueiras de judeus” (MASSADIÉ, 2010, p. 180).

Para o pesquisador, a mortalidade infantil assolou o continente europeu desde a Antiguidade, mas, mesmo assim, o Período Medieval parece ter encontrado uma justificativa que foi facilmente assimilada pela população em geral. Assim, “Numa época em que a mortalidade infantil era muito elevada, não havia criança que morresse de crupe, mordida de cobra ou insolação sem que se visse nisso a obra dos judeus, de seus sortilégios, intrigas ou feitiçarias” (MASSADIÉ, 2020, p. 180).

Retomando a questão do libelo de sangue, destacamos que o historiador Paul Halsall (2020) fomenta um vasto banco de dados a esse respeito, na cultura e literatura em geral, o qual está disponibilizado na página acadêmica do Departamento de História da Universidade de Fordham, em Nova York. Segundo Halsall (2020), a lenda antissemita acerca do menino sacrificado sobre uma pedra pode ser apontada como uma narrativa popular de tradição oral que originou as demais variações da história e outras lendas, conforme novas acusações de crimes ritualísticos que envolviam a comunidade judaica apareciam na cultura popular europeia.

Destarte, Halsall (2020) acredita que a gênese dessa lenda antissemita data de meados do século XV, embora tenha se tornado realmente popular apenas no século XVII. Apesar de não existir muitos registros escritos da história, Halsall (2020) afirma que é bem provável que a tradição oral tirolesa seja a fonte literária à qual os irmãos Grimm recorreram para publicar sua versão essencialmente cultural e folclórica alemã (maneira como eles caracterizavam seu trabalho) no final do século XIX.

Esta é apenas uma seleção de material possível: a acusação de assassinato ritual tornou-se epidêmica em toda a Europa. *The old Jewish Encyclopedia*, vol. III, 266, lista os seguintes casos, começando com William de Norwich: 5 outros casos dados para o século XII, 15 para o século XIII, 10 para o século XIV, 16 para o século XV, 13 para o século XVI, 8 para o século XVII, 15 para o século XVIII e 39 para o século XIX, indo até o ano de 1900 [total de 113]. Houve muitos outros casos no século XX (HALSALL, 2020, s/p, tradução livre)²²³.

A Peste Negra dizimou boa parte da população europeia de 1348 a 1350. Na Alemanha, surgiu um rumor infundado de que os judeus teriam envenenado os poços e as fontes de água da Europa, uma vez que estariam imunes ao flagelo da doença. Entretanto, segundo Sorlin (1974, p. 32), um relato formal assinado pelo médico Konrad de Megenberg contesta ferrenhamente a acusação, ao afirmar que a suposta maior sobrevivência da comunidade judaica seria em razão de melhores hábitos de higiene. Megenberg também confirmou em seu texto que os judeus estavam sofrendo perdas tão severas quanto as dos cristãos.

²²³ “This is only a selection of possible material: The ritual murder accusation became epidemic throughout Europe. The old Jewish Encyclopedia, Vol. III, 266, lists the following cases, beginning with William of Norwich: 5 other cases given for the twelfth century, 15 for the thirteenth, 10 for the fourteenth, 16 for the fifteenth, 13 for the sixteenth, 8 for the seventeenth, 15 for the eighteenth, and 39 for the nineteenth, going right up to the year 1900 [total 113]. There have been many more cases in the 20th century” (HALSALL, 2020, s/p).

Por insignificantes que pareçam, estes acontecimentos refletem a mentalidade que reinava na época contra os judeus: os ataques são instantâneos; procura-se a causa no judeu e inventa-se uma lenda qualquer para justificar a acusação. Os judeus odeiam os cristãos e matam-nos; esta afirmação vaga passa a ser aceita por todos: basta que apareça alguém e assegure que os ritos de sinagoga utilizam sangue cristão. Os judeus espalharam a epidemia, para destruir os países cristãos: sua saúde mais resistente que a dos cristãos é a prova disso (SORLIN, 1974, p. 32).

A lenda mais conhecida de *Deutsche Sagen*, “O Flautista de Hamelin”, se passa em uma pequena cidade alemã no Período Medieval, mais precisamente, em 1284. O dia da vingança do Flautista, em que as crianças são hipnotizadas e sequestradas, é 26 de junho, dia dos Santos João e Paulo, dois mártires da Igreja Cristã Primitiva que foram decapitados em Roma, a mando do imperador Juliano, o Apóstata. É importante mencionar que os mártires João e Paulo não devem ser confundidos com os Apóstolos João (que era o melhor amigo de Jesus) e Paulo (também chamado de Saulo pelos hebreus e que teria nascido pouco depois da ressurreição de Jesus). Ressalta-se, também, que os mártires João e Paulo foram executados no ano 362 d.C., durante o reinado de Juliano, chamado de o Apóstata porque, além de não professar a fé cristã, perseguiu, prendeu e sentenciou à pena capital pregadores das mensagens de Jesus. O imperador Juliano reinou em um tempo posterior ao imperador Constantino I, que havia legalizado a religião cristã dentro do Império Romano. Juliano, o Apóstata, é considerado como o último imperador pagão de Roma.

Em consonância com o contexto literário de “O Flautista de Hamelin”, é possível realizar uma conjuntura com as informações religiosas, culturais, históricas e geográficas fornecidas pelos irmãos Grimm no texto da lenda. Conforme questionado neste trabalho anteriormente, a identidade judaica do Flautista de Hamelin, pela ótica antissemita dos Grimm, é bastante plausível em virtude de ele estar caracterizado como um andarilho, da mesma maneira que o judeu errante vagava pela Europa e pelo imaginário popular. Possivelmente, a data escolhida pelo Flautista para roubar as crianças não tenha sido aleatória nem por causa dos santos mártires, mas sim em razão do imperador que não gostava de cristãos.

O trabalho de Fontette (1989) relata que, no século XIII, judeus foram crucificados por terem sido acusados de matarem crianças em diversas partes da Europa. Fontette (1989) lista detalhadamente o que chama de “ladainha de acusações” e que se espalharam pela Inglaterra, França, Alemanha e outras regiões, sendo que, em diversos casos, o próprio Papa Gregório X tentou intervir por causa das incriminações absurdas e do massacre das comunidades judaicas nos pequenos vilarejos.

Por insignificantes que pareçam, estes acontecimentos refletem a mentalidade que reinava na época contra os judeus: os ataques são instantâneos; procura-se a causa no judeu e inventa-se uma lenda qualquer para justificar a acusação. Os judeus odeiam os cristãos e matam-nos; esta afirmação vaga passa a ser aceita por todos: basta que apareça alguém e assegure que os ritos de sinagoga utilizam sangue cristão. Os judeus espalharam a epidemia, para destruir os países cristãos: sua saúde é mais resistente que a dos cristãos é a prova disso. [...] Devemos, no entanto, lembrar que, a partir deste momento, passa-se a atribuir aos judeus um poder maléfico: já conseguiram uma vez, colocar toda a Europa em perigo. Ninguém mais duvida de que contam com poderes ocultos (FONTETTE, 1989, p. 32).

A possibilidade de a lenda do Flautista alemão basear-se no fato histórico da peste bubônica, transmitida pelas pulgas dos ratos, foi apontada no trabalho de Mary Troxclair Adamson (2013). Embora a data mencionada na lenda do Flautista alemão seja 1284, e a Peste Bubônica tenha durado de 1348 a 1500, a pesquisadora Mary Troxclair Adamson (2013) levanta a possibilidade de o texto ter como pano de fundo histórico essa doença, transmitida pelas pulgas dos ratos. A peste certamente um matou número enorme de pessoas, inclusive crianças.

Os contos e as lendas dos irmãos Grimm reforçam o estereótipo do judeu como um agente do mal na sociedade. O judeu sempre é retratado com desvios graves de valores morais e éticos e desprovido de qualquer virtude. A edição de 1819 de *Kinder- und Hausmärchen* conta com a narrativa “*Der gute Handel*”²²⁴, que tem um texto um pouco mais longo do que as demais peças da coletânea e versa sobre um simples camponês que é engando por sapos e cachorros e agredido por um açougueiro. Ao levar a questão para ser apreciada pelo rei, ele faz a princesa sorrir pela primeira vez na vida após ouvir o relato do camponês. O rei fica tão feliz que decide recompensar o camponês e ressarcir suas perdas financeiras. Nesse meio tempo, uma das sentinelas do palácio e um homem que estava na corte, identificado como “o judeu”, fazem uma espécie de negociação com o camponês. O rei deu permissão ao camponês para pegar o que quisesse do tesouro real, mas, no caminho, o camponês falou mal do rei e foi ouvido pelo judeu que foi imediatamente relatar o acontecido. O rei não acreditou no judeu pelo fato ser judeu e não ser digno de confiança, punindo-o.

Ao mesmo tempo, é um exemplo de anti-semitismo latente (também nos séculos XVIII e XIX), já que a piada grosseira é naturalmente às custas de um judeu, em que um padrão generalizado é usado: por um lado, o (anti) herói, um camponês, que é descrito como leal e afável, por outro lado, o judeu que busca sua vantagem trocando dinheiro, mas em vez disso, recolhe a punição destinada ao bom camponês.

²²⁴ A partir de uma tradução livre do alemão para o português, “*Der gute Handel*” significa “O bom negócio”. Essa narrativa ainda está sem tradução oficial publicada em português.

Os bons camponeses receberam a punição pretendida – que, segundo o teor da história, deve ser considerada totalmente justa. A propósito, o *Schwank*²²⁵ deixa claro de onde vem o verbo ‘*mauscheln*’: o fazendeiro chama o judeu de ‘*Mauschel*’, que vem de *Moshe* (*Moyshe*, Moisés) e deve ser entendido como depreciativo como um ‘nome’ geralmente usado pelos judeus (MÄRCHENATLAS, 2016, s/p, tradução livre)²²⁶.

Os personagens expressamente identificados como judeus nos contos dos irmãos Grimm são estereotipados, sem nenhuma explicação lógica, além da simples afirmação expressa no texto literário que determinado personagem é judeu, mas há aqueles que dão margem para serem interpretados como judeus, como o Flautista de Hamelin. Com as personagens femininas, a caracterização é mais sutil, conforme já mencionado, as bruxas e as madrastas más são essencialmente caracterizadas como velhas matriarcas com estereótipos que o folclore popular europeu, especialmente o alemão, atribuía aos judeus.

Na coletânea de contos, a narrativa “A clara luz do sol revelará para o dia” (“*Die klare Sonne bringt an den Tag*”) relata a história de um pobre alfaiate em situação de total miséria que mata um judeu espancado para roubar seu dinheiro. O judeu roga uma praga em seus últimos momentos de vida que se cumpre anos depois, quando o crime é descoberto pela esposa do alfaiate. Apesar de o alfaiate ser condenado muitos anos depois pelo crime, esse texto dos irmãos Grimm também pode ser conspirado como antissemita, tendo em vista que, mais uma vez, o judeu é identificado sem se apresentar como tal e o crime é justificado pela situação de necessidade e desespero do alfaiate. O conto transparece que a perda da vida de um judeu não seria importante, segundo o julgamento do alfaiate. Outro ponto questionável que os irmãos Grimm parecem ter revisitado, assim como acontece com a lenda “O judeu eterno de Matterhorn”, é o medo que a população alemã tinha “das pragas que judeus lançavam”.

A história curta e instrutiva conta uma ocorrência talvez verdadeira, talvez também fictícia, que poderia realmente ter acontecido assim ou algo semelhante. A este respeito, é mais um exemplo inicial do que agora chamamos de ‘Lenda Urbana’ (ou

²²⁵ *Schwank* é um estilo literário alemão medieval de narrativas curtas marcadas pela sátira, sarcasmo e humor.

²²⁶ “Zugleich ist es ein Beispiel für latenten Antisemitismus (auch im 18. und 19. Jhd.), geht doch der derbe Scherz ganz selbstverständlich auf Kosten eines Juden1, wobei auf ein weitverbreitetes Muster zurückgegriffen wird: auf der einen Seite der (Anti-)Held, ein Bauer, der als treudoof und gutmütig beschrieben wird, auf der anderen Seite der Jude, der seinen Vorteil durch Geldwechselln sucht, stattdessen aber die dem braven Bauern zugeordnete Strafe kassiert – was, so der Tenor der Erzählung, als durchaus gerecht anzusehen ist. Nebenbei wird in dem Schwank klar, wo das Verb »mauscheln« herkommt: der Bauer nennt den Juden »Mauschel«, was von Moshe (Moyshe, Moses) kommt und als pauschal für Juden im allgemeinen verwendeter »Name« abwertend zu verstehen ist” (MÄRCHENATLAS, 2016, s/p).

‘Lendas Modernas’) do que um conto de fadas (MÄRCHENATLAS, 2014, s/p, tradução livre²²⁷).

Observando o contexto de “A clara luz do sol revelará para o dia”, é interessante relatar que, neste *Märchen*, o judeu é honesto ao informar a verdadeira quantia de moedas em seu bolso e o alfaiate é o personagem cruel que demonstra uma falha no caráter. Com o passar do tempo, a verdade a respeito do crime foi revelada e a provável intenção dos irmãos Grimm de reforçar o estereótipo do judeu com poderes mágicos parece ser ofuscada com a mensagem de justiça e a verdade.

Os contos de *Kinder- und Hausmärchen* e as lendas de *Deutsche Sagen* representam, como buscamos demonstrar, uma importante parte do legado literário dos irmãos Grimm e são os resultados mais conhecidos pelo público mundialmente do seu trabalho de mapeamento e registro das narrativas de tradição oral da cultura e do folclore alemão, que eles tanto se esforçaram em preservar. A espiritualidade e a religiosidade características do povo alemão aparecem impressas nas páginas das coletâneas com histórias que foram recolhidas, registradas e reformuladas pelos irmãos Grimm, especialmente Wilhelm Grimm, que era responsável pela redação e edição final dos *Märchen*.

A fé cristã reformada de Wilhelm Grimm ofereceu uma perspectiva que o pesquisador julgava comum entre a população alemã, tanto os setores mais pobres quanto a alta sociedade, que recepcionou as publicações com louvor. O impacto foi tão grande que teóricos e pesquisadores do mundo todo definiram o gênero literário conhecido como conto de fadas a partir dos *Märchen* publicados em *Kinder- und Hausmärchen*.

Muitos dos contos essencialmente maravilhosos e fantásticos e das lendas possivelmente verdadeiras, com locais e datas precisas, estão permeados com valores, crenças, princípios e ideologias que os Grimm compartilhavam com grande parte da população alemã, em especial, o antissemitismo cristão. O sentimento antissemita que flagela a comunidade judaica desde a Antiguidade pagã permaneceu presente ao longo dos séculos, institucionalizando-se na Alemanha, nos séculos XIX e XX, com consequências lamentáveis.

²²⁷ “Die kurze, lehrreiche Geschichte erzählt eine vielleicht wahre, vielleicht auch erfundene Begebenheit, die sich so oder ähnlich tatsächlich zugetragen haben könnte. Insofern ist sie eher ein frühes Beispiel dessen, was wir heute »Urban Legend« (oder »Moderne Sagen«) nennen, als ein Märchen” (MÄRCHENATLAS, 2014, s/p).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos bíblicos exerceram uma influência considerável nos irmãos Grimm, em especial, o Evangelho de João. No processo de coleta, registro e publicação dos *Märchen* e lendas provenientes do folclore alemão, os Grimm revisaram e refinaram as histórias conforme julgaram necessário, apesar de não terem assinado a autoria original do conteúdo de suas coletâneas de narrativas. Nas narrativas impressas nas páginas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sage*, identificamos uma estética literária semelhante ao Quarto Evangelho e às demais Escrituras de autoria atribuída ao Apóstolo João. Por meio de uma linguagem simples e direta, tanto os Grimm quanto o evangelista João, narram histórias de uma forma de fácil compreensão, mas com profundas mensagens e permeadas fortemente de simbolismo religioso que dialoga com os dogmas e valores bíblicos. O pesquisador Murphy (2000) aponta o Apóstolo João como a principal influência literária dos irmãos Grimm, fundamentando-se em uma análise das anotações e marcações da *Bíblia* de Wilhelm Grimm.

O sentimento antissemita que pairava na Europa do século XIX ecoou nas narrativas populares folclóricas de tradição oral coletadas pelos irmãos Grimm. Embora não haja acusação direta, explícita e oficialmente registrada contra os irmãos Grimm, é perfeitamente possível localizar declarações em conversas pessoais e troca de correspondências com considerações questionáveis a respeito do povo judeu e permitem estabelecer uma conjuntura com seus *Märchen* e lendas. Pesquisadores como Jack Zipes (2002), Maria Tatar (1987), Holger Ehrhardt (2014) apontam o antissemitismo implícito em suas histórias e que requer maior atenção. Zipes (2002) ainda pondera sobre o alinhamento ideológico dos Grimm no século XIX e o Partido Nazista no início do século XX.

Tendo essa discussão como norte desta tese, no Capítulo 1, foi apresentado um panorama do Evangelho de João, com ênfase em sua estética literária e em seu conteúdo. A análise dos textos do Apóstolo João está fundamentada no pensamento do filósofo Mikhail Bakhtin, que teoriza sobre a natureza social da linguagem e os gêneros do discurso. O recorte histórico proporcionou o entendimento da época e dos grupos sociais relatados no texto bíblico, cujas vozes ecoam nas sociedades cristãs e judaicas, e caracterizam o gênero Evangelho como um gênero do discurso (mais especificamente utilizando o Evangelho de João como *corpus* de análise), na perspectiva de Mikhail Bakhtin (2016). A partir do texto literário em si, do Evangelho de João, estudamos as interpretações antissemitas que foram atribuídas ao texto ao longo do tempo.

No Capítulo 2, foi realizado um estudo sobre a presença do antissemitismo na literatura alemã com foco nas principais obras do período Romântico, as quais são de autores como Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Schiller, Achim von Arnim, Annette von Droste-Hulshöff, Adalbert Stifter e Franz Grillparzer. É interessante mencionar que escritores como Lessing integram o legado antissemita justamente por escreverem obras destinadas a combater a ideologia antissemita.

No Capítulo 3, constam os pontos em comum entre o Evangelho de João e o legado literário dos irmãos Grimm. Destarte, percebemos, a partir deste estudo, a maneira que os irmãos Grimm possivelmente revisitaram os textos joaninos observados sob uma perspectiva cristã antissemita.

No Capítulo 4, é relatada a forma que os irmãos Grimm organizaram sua coletânea de contos, *Kinder- und Hausmärchen*, e a compilação de lendas, *Deutsche Sagen*, diferenciando contos populares de lendas tradicionais da Alemanha. Este capítulo foi dividido em uma introdução e mais quatro subtópicos, nos quais constam as análises dos seguintes *Märchen*: “A Bela Adormecida” (“*Dornröschen*”); “A Água da Vida” (“*Das Wasser des Lebens*”); “Rapunzel” (“*Rapunzel*”), “João e Maria” (“*Hänsel und Gretel*”); “O Judeu entre espinhos” (“*Der Jude im Dorn*”); “A pedra dos judeus” (“*Der Judenstein*”); “A menina que foi assassinada por judeus” (“*Das von den Juden getötete Mägdlein*”); “O Judeu Errante” (“*Der ewige Jud auf dem Matterhorn*”); “A clara luz do sol revelará para o dia” (“*Die klare Sonne bringt an den Tag*”); “O bom negócio” (“*Der gute Handel*”); “O Flautista de Hamelin” (“*Der Kinder zu Hameln*”). Os contos e as lendas foram analisados em diálogo com diversos textos bíblicos, em especial, o Evangelho de João, que serviu como fundamentação teológica cristã para nortear os estudos literários realizados nesta pesquisa.

Desse modo, diante do contexto histórico, social, religioso e cultural apresentado junto ao *corpus* literário composto pelas narrativas de *Kinder- und Hausmärchen* e *Deutsche Sagen* em diálogo com o Evangelho de João, texto bíblico constantemente problematizado por ter conteúdo passível de ser interpretado como antissemita, observamos elementos antissemitas nos *Märchen* e lendas dos Grimm de uma forma sutil. As narrativas coletadas e publicadas pelos irmãos Grimm foram elegantemente redigidas originalmente em alto alemão e cuidadosamente revisadas por Wilhelm Grimm.

REFERÊNCIAS

A PAIXÃO DE CRISTO (*The Passion of The Christ*). Direção de Mel Gibson. Estados Unidos: Icon Productions, 2004. 127 min, son, color.

AARNE, A.; THOMPSON, S. *Types of the folktale: a classification and bibliography*. Helsinque, Finlândia: Suomalainen Tiedeakatemia, 1928.

AARNE, A.; THOMPSON, S. *The types of the Folktale: a classification and bibliography*. FF Communications no. 184. Helsinque, Finlândia: Academia Scientiarum Fennica, 1964.

ADAMSON, M. T. The Legend of the Pied Piper in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Grimm, Browning, and Skurzynski. *The Looking Glass: New Perspectives on Children's Literature*, v. 17, n. 1, s/p, 2013. Disponível em: <http://www.lib.latrobe.edu.au/ojs/index.php/tlg/article/view/390/383>. Acesso em: 11 set. 2020.

AFANASYEV, A. *Russian Fairy Tales*. Translated by Norbert Guterman. Folkloristic commentary by Roman Jakobson. New York: Pantheon Books, 1945.

AICHELE, G.; PIPPIN, T. Introduction. In: AICHELE, G.; PIPPIN, T. (Orgs.). *Violence, utopia and the Kingdom of God: Fantasy and Ideology in the Bible*. London and New York: Routledge, 1998. p. 1-7

ALMEIDA, G. W. G.; SILVA, A. M. Fé e Fantasia: o Apóstolo João e os irmãos Grimm. *Revista Caminhando*, v. 21, n. 2, p. 259-270, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/Caminhando/article/view/6943/5512>. Acesso em: 29 set. 2020.

ALMODÓVAR, A. R. *Cuentos al amor de la lumbre*. Ediciones Generales de 1984. Madrid, Espanha: Anaya, 1983.

ALY, G. *Der Neid trieb die Deutschen zum Judenhass*. Welt. Kultur. Antisemitismus. 14 jun. 2012. Disponível em: <https://www.welt.de/kultur/history/article106502570/Der-Neid-trieb-die-Deutschen-zum-Judenhass.html>. Acesso em: 16 out. 2020.

ANDERSEN, H. C. *Eventyr og Historier. Første Bind*. Dinamarca: C. A. Reitzel, 1862.

ANDERSEN, H. C. Den flyvende Kuffert. In: ANDERSEN, H. C. *Eventyr, fortalte for Børn. Ny Samling. Andet Hefte*. Dinamarca: C.A. Reitzel, 1839. s/p.

ANDERSEN, H. C. *Eventyr*. Dinamarca: C. A. Reitzel, 1850.

ANDERSEN, H. C. *O baú voador*. Clássicos recontados. Traduzido por Tatiana Belinky. São Paulo: Melhoramentos, 2019.

ANDERSEN, H. C.; ANDERSON, B. *Histórias do cisne*. Traduzido por Hildegard Feist. Rio de Janeiro: Companhia das Letrinhas, 2002.

ANGELLOZ, J. F. *A Literatura Alemã*. Traduzido por Carlos Ortiz. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956. (Coleção Saber Atual, 37).

ARNIM-AUSGABE, W. *Bd. XI: texte der deutschen Tischgesellschaft*, hg. v. S. 153. Tübingen, Alemanha: Stefan Nienhaus, 2008.

ASBJØMSEN, P. C; MØE, J. *Norske Folkeeventyr Ny Samling*. Christiania: Dybwad, 1871.

ASBJØMSEN, P. C; MØE, J. *Norwegian Folk Tales*. Traduzido por Pat Shaw e Carl Norman. Nova York: Pantheon Books, 1964.

ASHLIMAN, D. L. *A Guide to Folktales in the English Language: based on the Aarne-Thompson Classification System (Bibliographies and Indexes in World Literature)*. 1st ed. Connecticut, EUA: Greenwood Press Inc., 1987. (Series Bibliographies and Indexes in World Literature, Book 11).

ASHLIMAN, D. L. *110 The Jew in the Thorns*. Revised in February 5, 2001. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/grimm110.html>. Acesso em: 21 ago. 2020.

ASHLIMAN, D. L. *Hansel and Gretel: Jacob and Wilhelm Grimm a comparison of the versions of 1812 and 1857 compiled and translated by D. L. Ashliman*. Revised in November 6, 2002. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/grimm015a.html>. Acesso em: 31 jul. 2020.

ASHLIMAN, D. L. *Anti-Semitic Legends*. Revised in June 17, 2005. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/antisemitic.html>. Acesso em: 21 ago. 2020.

ASHLIMAN, D. L. *Sleeping Beauty tales of Aarne-Thompson-Uther type 410, translated and/or edited by D. L. Ashliman*. June 7, 2013. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0410.html>. Acesso em: 02 mar. 2020.

ASHLIMAN, D. L. *Sleeping Beauty tales of Aarne-Thompson-Uther type 410 translated and/or edited by D. L. Ashliman*. Revised in June 7, 2013. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0410.html>. Acesso em: 05 mar. 2021.

ASHLIMAN, D. L. *Rapunzel by Jacob and Wilhelm Grimm: a comparison of the versions of 1812 and 1857 compiled and translated by D. L. Ashliman*. November 12, 2019a. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/grimm012a.html>. Acesso em: 14 jul. 2020.

ASHLIMAN, D. L. *The Wandering Jew, legends of Aarne-Thompson-Uther type 777*. Revised in April 8, 2019b. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0777.html>. Acesso em: 02 set. 2020.

ASHLIMAN, D. L.; GARRY, J. Identity Tests, Motifs H0–H199. In: GARRY, J. EL-SHAMY, H. *Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook*. Nova York: M.E. Sharpe, Inc., 2005. p. 235-242.

AUBREY, J. The Mysterious Stranger. In: AUBREY, J. *Miscellanies upon Various Subjects*. 5th ed. Londres: Reeves and Turner, 1890. p. 83-84.

BADINTER, R. *Antissemitismo*: aprendendo as lições da história. O Correio da UNESCO. 21 jan. 2020. Disponível em: <https://pt.unesco.org/courier/2018-1/antissemitismo-aprendendo-licoes-da-historia>. Acesso em: 29 set. 2020.

BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. Notas da edição russa de Serguei Botcharov. 1. ed. 2. reimp. São Paulo: Editora 34, 2016.

BALDWIN, J. G. *Ageu, Zacarias, Malaquias*: introdução e comentário. Traduzido por Hans Udo Fuchs. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1986. (Série Cultura Bíblica).

BARRETO JÚNIOR, L. *Loucos por Jesus [Jesus Freaks] – Cristãos que marcaram o mundo*. Vol. 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2012.

BARRETT, C. K. *The gospel of John and Judaism*. Philadelphia, Estados Unidos: Fortress Press, 1975.

BASILE, G. *Il Pentamerone, Lo cunto de li cunti di Gian Alesio Abbatutis*. Nápoles, Itália: publicado postumamente por Adriana Basile, 1634. Disponível em: <https://archive.org/details/locuntodelicunt00basigoog/page/n9>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BASILE, G. *Lo cunto de li cunti di Gian Alesio Abbatutis*. Nápoles, Itália: publicado postumamente por Adriana Basile, 1634. Disponível em: <https://archive.org/details/locuntodelicunt00basigoog/page/n9>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BASILE, G. *Sol, Lua e Tália*. Traduzido do italiano para o português por Karin Volobuef. Página Acadêmica de Karin Volobuef. Disponível em: http://volobuef.tripod.com/op_basile_sol_lua_talia_kvobuef.pdf. Acesso em: 02 mar. 2020.

BERGHAHN, K. L. *Grenzen der Toleranz*. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung. Colônia, Alemanha: Böhlau, 2000.

BERNARD, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. Vol. 1. Cidade de Nova York: Scribner: 1929. p. 34-35.

BERTHELOT, A. Perceforest. The Prehistory of King Arthur's Britain, trad. Nigel Bryant. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2011, mis en ligne le 25 novembre 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/crm/12776>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BETTELHEIM, B. *The uses of enchantment: the meaning and importance of fairy tales*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1976.

BETTELHEIM, B. *A Psicanálise dos contos de fadas*. Traduzido por Carlos Humberto da Silva. 4. ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1991.

BEZERRA, P. Posfácio: no limiar de várias ciências. In: BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso*. Traduzido para o português por Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 151-172.

BIEDERMANN, H. *Dictionary of symbolism*. Traduzido do alemão para o inglês por James Hulbert. Nova York: Facts on file, 1992.

BOCCACCIO, G. *Decamerone*. Itália: Filippo & Bernardo Giunti, 1886.

BOCKWOLDT, G. Das Bild des Juden in den Märchen der Brüder Grimm. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte – ZRGG*, v. 63, issue 3, July 2011. Publicado por Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Baixos. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23898720?seq=1>. Acesso em: 27 out. 2020.

BRADLEY-BIRT, F. *Bengal Fairy Tales*. Londres: John Lane, 1920.

BRANDÃO, A. *A presença dos Irmãos Grimm na literatura infantil e no folclore brasileiro*. São Paulo: IBRASA, 1995.

BRAUN, J. Schwan und Gans. Zur Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Friedrich Carl von Savigny und Eduard Gans. *Juristenzeitung*, v. 14, n. 23/24, Dezember 1979.

BRIGGS, K. M. *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. pt. A, 2 vols. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.

BRIGGS, K. M. *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*. pt. B, 2 vols. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1971.

BRITANNICA. “*Brunhild, Norse Mythology*”. *Encyclopædia Britannica*. Published on April 26th, 2019a. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Brunhild-Norse-mythology>. Acesso em: 13 mar. 2020.

BRITANNICA. “*Nibelungenlied*”. *Encyclopædia Britannica*. Published on March 15th, 2019b. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Nibelungenlied>. Acesso em: 21 mar. 2020.

BRITANNICA. “*Franz Grillparzer*”. *Encyclopædia Britannica*. Publicado em 17 jan. 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Franz-Grillparzer>. Acesso em: 14 out. 2020.

BRITANNICA. “*Annette Freiin von Droste-Hülshoff*”. *Encyclopædia Britannica*. Publicado em 20 maio 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Annette-Freiin-von-Droste-Hulshoff>. Acesso em: 13 out. 2020.

BRITANNICA. *The Editors of Encyclopaedia*. Annette, Freiin von Droste-Hülshoff. Encyclopedia Britannica. Published and Revised in January 6th 2021. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Annette-Freiin-von-Droste-Hulshoff>. Acesso em: 05 mar. 2021.

BROADUS, D. H. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Traduzido do inglês para o português por Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro, RJ: JUERP, 1983.

BROWN, R. E. *The Gospel According to John: chapters 1-12*. Translated, with introduction, notes, and commentary Anchor Bible. Garden City, NY, Estados Unidos: Doubleday, 1966.

BROWN, R. E. *The Gospel According to John: chapters 13-21*. Translated, with introduction, notes, and commentary Anchor Bible. Garden City, NY, Estados Unidos: Doubleday, 1970.

BROWNING, R. The Pied Piper of crianças. London and New York: Frederick Warne and Company, 1888. Disponível em: <https://archive.org/stream/piedpiperofhamel00brow2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 08 mar. 2021.

BRUCE, F. F. *João: introdução e comentário*. Traduzido para o português por Hans Udo Fuchs. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1987. (Série Cultura Bíblica).

BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia: organizado com a colaboração do corpo docente do Colégio Berchmans de Pullach, Munique e de outros professores*. Traduzido para o português por Antônio Pinto de Carvalho. 4. ed. São Paulo: EPU, 1987.

BULTMAN, R. K. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, Alemanha: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

BULTMANN, R. K. *The Gospel of John: a commentary*. Traduzido para o inglês por George Beasley-Murray et al. Philadelphia, Estados Unidos: Wipf & Stock. 1971.

BÜSCHING, J. G. *Volks-Sagen: Märchen und Legenden*. Vol. 2. Leipzig, Alemanha: Carl Heinrich Reclam, 1812. p. 286-295.

CAILLOIS, R. *Images, images*. Paris: Corti, 1966.

CALVINO, I. *Fiabe italiane: fiabe italiane raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*. Turim, Italia: G. Einaudi, 1956.

CAMARANI, A. L. S. *A literatura fantástica: caminhos teóricos*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. Disponível em: <http://www.fclar.unesp.br/Home/Instituicao/Administracao/DivisaoTecnicaAcademica/ApoiacaoEnsino/LaboratorioEditorial/colecao-letras-n9.pdf>. Acesso em: 06 out. 2020.

CAMPBELL, J. F. *Popular Tales of the West Highlands: orally collected*. Vol. I-IV. Edinburgh, Escócia: Edmonston and Douglas, 1860.

CAMPBELL, M. *Tales from the Cloud Walking Country*. Bloomington: Indiana University Press, 1958.

CAMPBELL, M. The Jew That Danced among the Thorns. In: CAMPBELL, M. *Tales from the Cloud Walking Country*. Bloomington: Indiana University Press, 1958. Reprint. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976. p. 224.

CANTON, K. *Os contos de fadas e a arte*. São Paulo: Prumo, 2009.

CARDOSO, D.; LIMA, A. S. *Conheça o Novo Testamento: Mateus a Filipenses*. São José dos Campos: Editora Cristã Evangélica, 2014. (Panorama Bíblico, 3).

CARROLL, L. *Alice's adventures in Wonderland*. London: Macmillan, 1865.

CAROLINSKI F. C. M. *Aleksandr Nikoláevitch Afanássiev e o conto popular russo*. 2008. 179 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura Russa, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CARPEAUX, O. M. *A história concisa da literatura alemã*. 1. ed. São Paulo: Editorial, 2013.

CARVALHO, F. M. O antijudaísmo e o problema da heresia judaizante nas inquisições da Espanha e Portugal. In: FUKS, S. *Tribunal da história: processo de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago - Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 229-254.

CASTELLI, C. *Guia de leitura para o professor: o Flautista de Hamelin*. 2011. Disponível em: <http://docplayer.com.br/43724587-O-flautista-de-hamelin-robert-browning.html>. Acesso em: 02 jun. 2020.

CEIA, C. “Märchen”. *E-Dicionário de termos literários de Carlos Ceia*. Publicado em 29 dez. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/maerchen/>. Acesso em: 06 out. 2020.

CEIA, C. “Apólogo”. *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. Publicado em 30 dez. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/apologo/>. Acesso em: 22 maio 2021.

CHASE, R. *Grandfather Tales: American-English Folk Tales*. Boston: Houghton, Mifflin Company, 1948.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, formas, figuras, cores, números*. 27. ed. Traduzido para o português por Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melin e Lúcia Melin. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CIRLOT, J. C. *Diccionario de símbolos*. Novena Edición, segunda en la Colección Labor 1992. Barcelona: Editorial Labor S. A., 1992. (Colección Labor, Nueva serie, 4).

COALLA, F. S. *Lo fantástico en la obra de Adolfo Bioy Casares*. Estado de México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994. p.76-78.

COAN, R. B. *A presença de Giambattista Basile nas narrativas populares de Charles Perrault e dos Irmãos Grimm: os vultos de Cinderella*. 2009. 91 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Literatura, Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/93166/272337.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 03 mar. 2020.

COELHO, N. N. *O conto de fadas*. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

COELHO, N. N. “Fábula”. *E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*. Publicado em 26 dez. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/fabula/>. Acesso em: 20 maio 2021.

COLE, J. *Best-Loved Folktales of the World*. Garden City, Nova York, Estados Unidos: Anchor Press/Doubleday, 1982.

COLLODI, Carlo. *Le avventure di Pinocchio: Storia di un burattino*. Libreria Editrice Felice Paggi: Itália, 1883.

COMPAGNON, A. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Traduzido por Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

COSTA, D. P. P. As traduções e as adaptações para o inglês de Ali babá e os quarenta ladrões nos séculos XVIII e XIX. *Ilha Desterro*, Florianópolis, v. 72, n. 2, p. 153-169, ago. 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-80262019000200153&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 02 mar. 2020.

CRANE, T. F. *Italian Popular Tales*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1885.

CRANE, T. F. The External History of the “Kinder- und Hausmärchen” of the Brothers Grimm. II. *Modern Philology*, Chicago, Michigan, The University of Chicago Press, v. 15, n. 2, p. 65-77, June 1917. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/433129>. Acesso em: 03 abr. 2020.

CRONIN, S. *Raymond Brown, “The Jews”, and the Gospel of John*. 2009. 217 f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – College of Arts and Science, Department of Religion, Florida State University Libraries, Florida, 2009. Disponível em: <http://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu:181218/datastream/PDF/view>. Acesso em: 21 set. 2020.

CURTIN, J. *Myths and Folklore of Ireland*. London: S. Low, Marson, Searle and Rivington, 1890.

DAVIS, J. D. *Novo dicionário da Bíblia*. Traduzido do inglês para o português por J. R. Carvalho. Edição ampliada e atualizada. São Paulo: Hagnos, 2005.

DAVISON, C. M. *Anti-Semitism and British gothic literature*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2004.

DAWKINS, R. M. *Modern Greek Folktales*. Oxford, Oxfordshire, Inglaterra: Clarendon Press, 1953.

DAWKINS, R. M. *More Greek Folktales*. Oxford, Oxfordshire, Inglaterra: Clarendon Press, 1955.

DELARUE, P. A. *The Borzoi Book of French Folk Tales*. Translated by Austin E. Fife. New York: Alfred A. Knopf, 1956.

DELARUE, P. A. La filleule de la fée dans la tour. In: TÉNÈZE, M.-L., DELARUE, P. A. *Le conte populaire français*. Tome I. Paris: Érasme, 1957. p. 176-181.

DEWEY, J. J. *The Immortal*. Books I & II. Boise, Idaho, Estados Unidos: Great AD-Ventures, 1998.

DEZOTTI, M. C. A Fábula. In: DEZOTTI, M. C. *A tradição da fábula: de Esopo a La Fontaine*. 2 ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2018. p. 23-32.

DOCKERY, D. S. *Manual Bíblico Vida Nova*. Traduzido para o português por Lucy Yamakami et al. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

DORSON, R. M. The Roving Jew. In: DORSON, R. M. *Buying the Wind: regional folklore in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. p. 507.

DORSON, R. Preface. In: CHRISTIANSEN, R. *Folktales of Norway (Folktales of the World)*. Traduzido para o inglês por Pat Shaw Iversen. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968. p. x.

DOXABOX. *Entenda as diferenças entre calvinismo e arminianismo*. Doxabox. Devocional cristão. Rockstage. Publicado em 06 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.doxabox.com.br/calvinismo-e-arminianismo/>. Acesso em: 02 out. 2020.

DREES, J. *Judenhass der Brüder Grimm: eine lange liste antisemitischer Textstellen*. 07 nov. 2019. Disponível em: https://www.deutschlandfunk.de/judenhass-der-brueder-grimm-eine-lange-liste.700.de.html?dram:article_id=462925. Acesso em: 26 ago. 2020.

EBERHARD, W. *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinque, Finlândia: FFC 120, 1937.

EL-SHAMY, H. M. *Folktales of Egypt*. Folktales of the World. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Traduzido para o português por Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. *E-book*.

ESTÉS, C. P. A teoria dos contos. In: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos dos irmãos Grimm*. Traduzido para o português por de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. p. 11-32.

EVANS, C. S. *The Sleeping Beauty*. Londres: William Heinemann, 1920.

EVERETT, D. Sleeping and waking in Wagner's operas. Monsalvat: the Parsifal home page. Published and revised in January 21st. 2021. Disponível em: <https://www.monsalvat.no/sleeping-waking.htm>. Acesso em: 05 mar. 2021.

FABEL, N. Raízes históricas do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, S. (Org.). *Tribunal da História II: processo de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago, Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 197-227.

FANG, L. *Tai Ping Guang Ji (in Chinese)*. Taipei, Taiwan: Taiwan Commercial Press, 1983.

FISK, B. N. *Anti-Judaism in the Gospel of John*. Westmont Religious Studies. Westmont College. s/d. Disponível em: <https://www.westmont.edu/~fisk/Lecture%20Outlines/Anti-JudaismInJohnAndJohn8.htm>. Acesso em: 20 ago. 2021.

FLUTRE L. F. Le Roman de Pandragus et Libanor par Baudouin Butor. Texte inédit de la fin du XIIIe siècle. In: *Romania*, tome 94, n. 373. Paris, França: Société des amis de la Romania, 1973. p. 57-90.

FONTELETTE, F. *História do anti-semitismo*. Traduzido para o português por Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989. (Coleção Cultura Contemporânea).

FORCE, C. R. C. *Le cabinet des fees: ou Collection choisie des contes des fées, et autres contes merveilleux*. Vol. 6. Genebra: Barde, Manget & Compagnie, 1785. p. 43-57.

FRANCE, A. Histoire de la duchesse de Cicogne et de M. de Boulingrin. In: FRANCE A. *Les Sept Femmes de la Barbe-Bleue et autres contes merveilleux*. Paris: Calmann-Lévy, 1921. p. 127-159.

FRANCI, G.; ZAGO, E. *La bella adormentada: genesi e metamorfosi di una fiaba*. Bari, Itália: Edizioni Dedalo, 1984.

FRERE, M. Little Surya Bai. In: *Old Deccan Days: Or Hindoo Fairy Legends: Current in Southern India*. Filadélfia, EUA: J. B. Lippincott & CO, 1868. p. 113-128.

GALE, A. M. The Gospel According to Matthew. In: LEVINE, A. J.; BRETTLER, M. Z. (Eds.). *The Jewish Annotated New Testament*. Nova York: Oxford University Press, 2011. *E-book*. s/p.

GAMA-KHALIL, M. M. A literatura fantástica: gênero ou modo? *Terra Roxa e outras terras* – Revista de Estudos Literários, v. 26, p. 18-31, dez. 2013. Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol26/TR26b.pdf. Acesso em: 04 mar. 2021.

GANDER, K. Der verlorene Jude. In: GANDER, K. *Niederlausitzer Volkssagen, vornehmlich aus dem Stadt- und Landkreis Guben*. no. 41. Berlin: Deutsche Schriftsteller-Genossenschaft, 1894. p. 14-15.

GARCIA, L. Água em três movimentos: sobre mitos, imaginário e o papel da mulher no manejo das águas. *Gaia Scientia*, v. 1, n. 1, p. 17-23, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/1318454/%C3%81gua_em_tr%C3%AAs_movimentos_sobre_mitos_imagin%C3%A1rio_eo_papel_da_mulher_no_manejo_das_%C3%A1guas. Acesso em: 13 jun. 2020.

GARDNER, M. The Wandering Jew and the second coming. In: GARDNER, M. *From the wandering Jew to William F. Buckley Jr.: on science, literature, and religion*. Amherst, NY, Estados Unidos: Prometheus Books, 2000. *E-book*. s/p.

GARRY, J.; EL-SHAMY, H. *Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook*. Nova York: M.E. Sharpe, Inc., 2005.

GEIGER, P. O anti-semitismo. In: FUKS, S. *Tribunal da História: processo de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago – Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 255-271.

GELBER, M. H. What Is Literary Antisemitism? *Jewish Social Studies*, v. 47, n. 1, p. 1-20, 1985. Publicado online em JSTOR. Disponível em: www.jstor.org/stable/4467277. Acesso em: 18 ago. 2020.

GÊNESIS. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. Traduzida para o português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil - Gráfica Bíblica Brasil, 2013. p. 19-84.

GETTY, L. J. Maidens and Their Guardians: reinterpreting the “Rapunzel” Tale. *Mosaic: an interdisciplinary critical journal*, Winnipeg, Canadá, University of Manitoba, June 1997. v. 30, n. 2, p. 37-52.

GMELCH, G.; KROUP, B. *To Shorten the Road: travellers folktales from Ireland*. Toronto, Canadá: Macmillan of Canada, 1978.

GONZENBACH, L. *Sicilianische Marchen Aus dem Wolfsmund gesammelt*. Lúpsia, Alemanha: Berlag von Wilhelm Engelman, 1870.

GOT QUESTION MINISTRIES. *O que é Arminianismo? É bíblico?* Got Question. 2020. Disponível em: <https://www.gotquestions.org/Portugues/Arminianismo.html>. Acesso em: 01 out. 2020.

GRAVES, R. 64 Endimião. In: GRAVES, R. *Os mitos gregos*. Edição Completa e definitiva. Vol. 1 e 2. Traduzido do inglês para português por Fernando Klabin. Edição *Kindle*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018. *E-book*. s/p.

GREGG, J. Y. *Devils, Women, and Jews: reflections of the other in medieval sermon stories*. Suny Series in Medieval Studies. Cidade de Nova York: State University of New York Press, 1997.

GRIMM, Irmãos. *Contos de Grimm*. Traduzido para o português por Monteiro Lobato. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1934.

GRIMM, Irmãos. *Novos Contos de Grimm*. Traduzido para o português por Monteiro Lobato. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1936.

GRIMM, W.; GRIMM, J. *Kinder- und Hausmärchen: Gesammelt durch die Brüder Grimm*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1812.

GRIMM, J.; GRIMM, W. Der ewige Jud auf dem Matterhorn. In: GRIMM, J; GRIMM, W. *Deutsche Sagen*. Vol. 1, no. 343. Berlin: Nicolaischen Buchhandlung, 1816. p. 443-344.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder- und Hausmärchen*. 3. Aufl. Bd. 1. Göttingen: Dieterichische Buchhandlung, 1837.

GRIMM, W.; GRIMM, J. *Kinder- und Hausmärchen: Gesammelt durch die Brüder Grimm*. Vol. 1. 7th ed. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1857.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos e lendas dos Irmãos Grimm*. Vol. 7. Traduzido do alemão para o português por Íside M. Bonini. São Paulo: Edigraf, 1961.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Novos contos*. Traduzido do alemão para o português por Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006. (Grandes Obras da Cultura Universal, 13).

GRIMM, J.; GRIMM, W. O caçador experiente. In: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos maravilhosos infantis e domésticos*. Tomo 2. Traduzido do alemão para o português por Christine Röhrig. São Paulo: Cosac Naify, 2012a. p. 131-137.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos maravilhosos infantis e domésticos*. Tomo 1. Traduzido para o português por Christine Röhrig. São Paulo: Cosac Naify, 2012b.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos maravilhosos infantis e domésticos*. Tomo 2. Traduzido para o português por Christine Röhrig. São Paulo: Cosac Naify, 2012c.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *The Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm: the complete first edition*. Traduzido do alemão para o inglês por Jack David Zipes. Princeton, Nova Jérsei, EUA: Princeton University Press, 2014.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen, Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm*. Vol. I. Jubiläumsausgabe. Hhrs g. Rölleke, Heinz. Stuttgart: Reclam, 1993.

GROOME, F. H. *In Gipsy Tents*. Edimburgo: William P. Nimmo & Co., 1880.

GROOME, F. H. *Gypsy folk-tales*. Londres: Hurst and Blackett, 1899.

GUANGTING, D. Xian zhuan shi yi (Lost and Found Biographies of Immortals). In: GUANGTING, D. (Org.). *Daojiao yanjiu ziliao*. Taibei, Taiwan: Yan Yiping, 1974. s/p.

GUERBER, H. A. The Wandering Jew on the Grimsel Pass. In: GUERBER, H. A. *Legends of Switzerland*. Nova York, NY, Estados Unidos: Dodd, Mead, and Company, 1905. p. 126-31.

HAASE, D. *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Vols. 1-3. Londres: Greenwood Press, 2008a. *E-book*.

HAASE, D. *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Vol. 3: Q-Z. Westport, Connecticut: Greenwood, 2008b.

HALSALL, P. *Medieval Sourcebook: a blood libel cult: Anderl von Rinn, d. 1462*. The Internet History Sourcebooks Project is located at the History Department of Fordham University, New York, 2 January 2020. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/rinn.asp#Judenstein2>. Acesso em: 12 set. 2020.

HAURÉLIO, M. O Pentameron no Brasil. In: HAURÉLIO, M. *O conto dos contos: do cavalier Giambattista Basile*. Tradução do napolitano, comentários e notas de Francisco Degani. São Paulo: Nova Alexandria, 2018. s/p.

HEINER, H. A. *Sleeping Beauties: Sleeping Beauty and Snow White tales from around the world*. Surlalune Fairy Tale Series. Scotts Valley, Califórnia: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010a.

HEINER, H. A. *Rapunzel and other Maiden in the Tower Tales from around the world*. Fairy tales, myths, legends and other tales about Maidens in Towers. Surlalune Fairy Tale Series. Scotts Valley, Califórnia: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010b.

HEINER, H. A. *Sleeping Beauty, The Ninth Captain's Tale, and The Arabian Nights*. Surlalune Fairy Tales Blog. July 8th, 2010c. Disponível em: <http://surlalunefairytales.blogspot.com/2010/07/sleeping-beauty-ninth-captains-tale-and.html>. Acesso em: 25 mar. 2020.

HEINER, H. A. *Rapunzel: related tales*. Surlalune Fairy Tales. 2010d. Disponível em: <https://www.surlalunefairytales.com/h-r/rapunzel/rapunzel-related.html>. Acesso em: 10 jul. 2020.

HEINER, H. A. *Rapunzel: annotated tale*. Surlalune Fairy Tales. s/d. Disponível em: <https://www.surlalunefairytales.com/h-r/rapunzel/rapunzel-tale.html>. Acesso em: 10 jul. 2020.

HEINER, H. A. *Tales similar to Sleeping Beauty*. Surlalune Fairy Tales. s/d. Disponível em: <http://www.surlalunefairytales.com/sleepingbeauty/other.html>. Acesso em: 02 mar. 2020.

HEISE, E.; RÖHL, R. *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

HELPER, M. B. The Fairy Tale Jew. In: OTTO, N; KNAPP, G. P. *Neulektüren – New Readings: Festschrift für Gerd Labrousse zum 80. Geburtstag*. Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik. Vol. 67. Nova York: Editions Rodopi B.V., 2009. p. 31-42.

HELPER, M. B. *The Word Unheard: legacies of anti-semitism in german literature and culture*. Evanston, Illinois, Estados Unidos: Northwestern University Press, 2011.

HENDERSON, W. Shoemakers Are a Poor Slobbering Race. In: HENDERSON, W. *Notes on the Folk-Lore of the Northern Counties of England and the Borders, a new edition with many additional notes*. Londres: Published for the Folk-Lore Society by W. Satchell, Peyton and Company, 1879. p. 82.

HENSCHER, G. “*Etwas Vorlautes Widriges*” – Das Judenbild Der Brüder Grimm. 28 Oktober 2019. Der Essay ist im Oktoberheft 2019, Merkur # 846, erschienen. Disponível em: <https://www.merkur-zeitschrift.de/2019/10/28/etwas-vorlaut-widriges-das-judenbild-der-brueder-grimm/>. Acesso em: 26 ago. 2020.

HEYWOOD, C. As transformações nas concepções de infância. In.: HEYWOOD, C. *Uma história da infância: da Idade Média à Época Contemporânea no Ocidente*. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 9-32

HOOKE, E. A. *Nietzsche had his flaws*. Anti-Semitism wasn't one of them. Letters to the Editor. Opinion. Washington Post. 25 ago. 2017. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/nietzsche-had-his-flaws-anti-semitism-wasnt-one-of-them/2017/08/25/9e26e3dc-875a-11e7-96a7-d178cf3524eb_story.html. Acesso em: 19 out. 2020.

HORBURY, W. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. Londres: Hymns Ancient & Modern Ltd, 1998.

IMBRIANI, V. *La novellaja fiorentina Fiabe e novelline stenografate in Firenze dal dettato popolare*. Livorno, Itália: Coi Tipi di Franc, Vigo Editore, 1877.

IRVIN, R. *The Arabian nights: a companion*. Nova York: Tauris Paperbacks, 2010. *E-book*.

JACOBS, J. *More English Fairy Tales*. Nova York, NY, EUA: G. P. Putnam's Sons; Londres: D Nutt, 1894.

JACOBS, J. *More English Fairy Tales*. Londres: G. P. Putnam's Sons; The Knickerbocker Press, 1922.

JEWISH TELEGRAPHIC AGENCY. *Nazis Publish Anti-semitic Version of Gospel of St. John*. News via Radio, Wireless, Telegraph, Telephone: Jews all over the world. Jewish Telegraphic Agency – JTA. Vol. II, no. 135, January 14, 1937. Disponível em: <https://www.jta.org/1937/01/14/archive/nazis-publish-anti-semitic-version-of-gospel-of-st-john>. Acesso em: 21 ago. 2020.

JOLLES, A. *Formas simples*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.

JONES, S. S. *The New Comparative Method: Structural and Symbolic Analysis of the Allo Motifs of "Snow White"*. Helsinque, Finlândia: Academia Scientiarum Fennica, 1990.

KERMODE, F. Introdução ao Novo Testamento. In: ALTER, R.; KERMODE, F. *Guia literário da Bíblia*. Traduzido para o português por Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997a. p. 403-415.

KERMODE, F. João. In: ALTER, R.; KERMODE, F. *Guia literário da Bíblia*. Traduzido para o português por Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997b. p. 473-499.

KLABIN, I. Prefácio: por um sentido ético e universal. In: WIEVIORKA, M. *Antissemitismo explicado aos jovens*. Traduzido para o português por Joel Ghivelder. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014. p. 9-17.

KOLBENSCHALAG, M. *Kiss Sleeping Beauty Good-Bye: breaking the spell of feminine myth and models*. Garden City: Doubleday & Company, 1979.

KOLTUV, B.B. *O livro de Lilith: o Resgate do Lado Sombrio do Feminino Universal*. São Paulo: Cultrix, 2017.

JONES, W. H.; KROPF, L. L. Notas explicativas. In: KRIZA, J. *The folk-tales of the Magyars*. Publications of The Folk-Lore Society. Traduzido para o inglês por W. Henry Jones e Lajos Lewis Kropf. Londres, 1889. p. 5-30

LANG, A. *The Violet Fairy Book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1901.

LANG, A. The Gifts of the Magician. In: LANG, A. *The Crimson Fairy Book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1903. p. 134.

LANG, A. *The Olive Fairy Book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1907.

LANG, A. *The Blue Poetry Book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1912.

LANG, A.; FORD, H. J. *The crimson fairy book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1903.

LANG, A.; FORD, H. J. *The grey fairy book*. Londres: Longmans, Green and Co., 1905.

LAUCIRICA, C. J. La Bella Durmiente en la tradición oral ibérica e iberoamericana. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 40, p. 259-278, 1985.

LAUDER, T. Wodan as the Wandering Jew. In: LAUDER, T. *Legends and Tales of the Harz Mountains*. Londres: Hodder and Stoughton, 1881. p. 125-126.

LAWRENCE, R. L. *Talia, the Sleeping Beauty: a european fairytale* (English Edition). *Kindle*. Ilminster, Somerset, Inglaterra: Blackdown Publications, 2014. *E-book*.

LE ROMAN DE PERCEFOREST. *Perceforest: Troisième partie, tome III*, éd. Gilles Roussineau. Genève, Droz: Textes littéraires français, 1993.

LEA, T. D. The Reliability of History in John's Gospel. *Journal of the Evangelical Theological Society*, Chicago, Sep. 1995. JETS 38/3, p. 387-402.

LEACH, M.; FRIED, J. *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. 2 vols. Nova York: Funk & Wagnalls, 1949.

LUTERO, M. *Dos judeus e suas mentiras*. Traduzido para o português por Revisão Editora. Porto Alegre: Revisão Editora, 1993.

LÜTHI, M. *Once Upon A Time – on nature of fairy tales*. Translation by Lee Chadeayne. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

MANLOVE, C. The Bible in Fantasy. In: AICHELE, G.; PIPPIN, T. *Semeia 60: an experimental journal for biblical criticism. Fantasy and the Bible*. Estados Unidos: The Society of Biblical Literature, 1992. p. 91-110.

MANNING-SANDERS, R. *The Red King and the Witch: Gypsy Folk and Fairy Tales*. Oxfordshire, Inglaterra: Oxford University Press, 1964.

MÄRCHENATLAS. “*Die klare Sonne brings an den Tag*”. Grimms Märchen. *Märchenatlas*. Publicado em 13 mar. 2014. Disponível em: <http://www.maerchenatlas.de/deutsche-maerchen/grimms-marchen/die-klare-sonne-bringts-an-den-tag/>. Acesso em: 12 set. 2020.

MÄRCHENATLAS. “*Der Jude im Dorn*”. Grimms Märchen. *Märchenatlas*. Publicado em 09 set. 2015. Disponível em: www.maerchenatlas.de/deutsche-maerchen/grimms-marchen/der-jude-im-dorn/. Acesso em: 26 ago. 2020.

MÄRCHENATLAS. “*Der gute Handel*”. Grimms Märchen. *Märchenatlas*. Publicado em 29 set. 2016. Disponível em: <http://www.maerchenatlas.de/deutsche-maerchen/grimms-marchen/der-gute-handel/>. Acesso em: 12 set. 2020.

MARCUS, K. L. *Fact Sheet on the Elements of Anti-Semitic Discourse*. The Louis D. Brandeis Center for Human Rights Under Law. United Nations Human Rights - Office of the High Commissioner. 18 mar. 2016. Disponível em: https://www.ohchr.org/Documents/AboutUs/CivilSociety/ReportHC/75_The%20Louis%20D.%20Brandeis%20Center%20_Fact%20Sheet%20Anti-Semitism.pdf. Acesso em: 13 out. 2020.

MARDRUS, J. C. *Le livre des mille nuits et une nuit*: traduction littérale et complète du texte arabe. 16 tomes. Paris, França: Charpentier et Fasquelle, 1902.

MARDRUS, J. C. *The Book of the Thousand Nights and One Night*. Traduzido para o inglês por Edward Pwys Mathers. Vol. 4. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.

MARSHALL, H. I. *Atos*: introdução e comentário. Traduzido para o português por Gordon Chown. São Paulo: Mundo Cristão, 1982. (Série Cultura Bíblica).

MARTUS, S. *Die Brüder Grimm*. 2. Aufl. S. 169. Berlim: Eine Biographie, 2010.

MASSIGNON, G. *De bouche à oreilles*: le conte populaire français. Paris: Berger-Levrault, 1983.

MAZZARI, M. O bicentenário de um clássico: poesia do maravilhoso em versão original. In: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Contos maravilhosos infantis e domésticos*. Tomo 1. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 11-22.

MEGAS, G. A. *Folktales of Greece*: Folktales of the World. Traduzido para o inglês por Helen Colaclides. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

MEGAS, G. A. *Folktales of Greece*. Paperback edition. Traduzido do grego para o inglês por Helen Colaclides. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

MESSADIÉ, G. *História Geral do Anti-Semitismo*. Traduzido para o português por Rejane Janowitzer. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MEYER, P. Le Roman de Blandin de Cornouailles et de Guillot Ardit de Miramar publié pour la première fois d'après le ms. Unique de Turin. In: *Romania*, tome 2, n. 6. Paris, França: Société des amis de la Romania, 1873. p. 170-202.

MEYER, P. Nouvelles catalanes inédites. In: *Romania*, tome 13, n. 50-51. Paris, França: Société des amis de la Romania, 1884. p. 264-284.

MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. 9. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

MORRIS, L. L. *Lucas*: introdução e comentário. Traduzido para o português por Gordon Chown. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.

MOURA, B.; BOLACIO, E. Os Irmãos Grimm, as lendas e o Diabo. In: GRIMM, J.; GRIMM, W. *Lendas alemãs*: as lendas do Diabo. Traduzido por Grupo Vice-Versa. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2017. p. 11-19.

MULHOLLAND, D. M. *Marcos*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 1987. (Série Cultura Bíblica).

MÜLLER, J. “*Gotthold Ephraim Lessing*”. *Encyclopædia Britannica*. Publicado em 11 fev. 2020. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Gotthold-Ephraim-Lessing>. Acesso em: 13 out. 2020.

MURPHY, G. R. *The owl, the raven, and the dove: the religious meaning of the Grimm’s magic fairy tales*. Nova York: Oxford University Press, Inc., 2000.

MYTHS ENCYCLOPEDIA. *Brunhilde*. Myths and Legends. 2020. Disponível em: <http://www.mythencyclopedia.com/Be-Ca/Brunhilde.html>. Acesso em: 02 mar. 2020.

NAITONG, D. *Zhongguo minjian gushi leixing suoyin (A Type Index of Chinese Folktales)*. Wuhan, China: Huazhong shifan daxue, 2008.

NEEMANN, H. Schlafende Schönheit (AaTh/ATU 410). In: NEEMANN, H. *Enzyklopädie des Märchens 12*. Eds. Rolf Wilhelm Brednich et al: Berlim, 2007. p. 13-19.

O’FLAHERTY, W. D. *Tales of Sex and Violence: folklore, sacrifice, and danger in the Jaiminiya Brahmana*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

OSTHESSEN NEWS. *Antijüdische Vorbehalte bedient: Das Unbekannte an den Brüdern Grimm: ihr Antisemitismus*. Osthessen News. Archiv. Fulda. 16 out. 2014. Disponível em: <https://osthessen-news.de/n11495378/das-unbekannte-an-den-br%C3%BCdern-grimm-ihr-antisemitismus.html>. Acesso em: 24 ago. 2020.

OZ, A; OZ-SALZBERGER, F. *Os judeus e as palavras*. Traduzido para o português por George Schlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. *E-book*.

PAJEÚ, H.; MUSSARELLI, F. Feitios metodológicos d’Os Gêneros do Discurso. In: *Palavras e contrapalavras: enfrentando questões da metodologia bakhtiniana*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012. p. 96-106.

PATAI, R. *Arab Folktales from Palestine and Israel*. Traduzido para o inglês por Taphael Patai. Detroit: Wayne State University Press, 1998. p. 239-243.

PAVEAU, M. A.; SARFATI, G. E. *As grandes teorias da linguística: da gramática comparada à pragmática*. Traduzido para o português pela Editora Clara Luz. São Carlos: Editora Clara Luz, 2006. p. 13-14.

PEDROSO, C. *Portuguese Folk-Tales*. Traduzido por Miss Henrietta Monteiro. New York: Folk Lore Society Publications, 1882. (Folk Lore Society Publications, 9).

PERCY, T. The Wandering Jew. In: PERCY, T. *Reliques of Ancient English Poetry*. Vol. 2, Book 2, n. 3. Edinburgo, Escócia: James Nichol, 1858. p. 236-242.

PERRAULT, C. *Histoires et contes du temps passé, avec des moralités (Contes de ma mère l’Oye)*. Paris: 1697. Disponível em: <http://bencrowder.net/pdf/MotherGoose1697.pdf>. Acesso em: 28 set. 2019.

PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Traduzido para o português por Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus), 2006.

PIMENTEL, F. *Contos da Carochinha*. Rio de Janeiro: Editora Quaresma, 1894.

PINO-SAAVEDRA, Y. *Cuentos folklóricos de Chile*. Compilado y comentado por Yolando Pino Saavedra. Tomos I, II e III. Santiago, Chile: Instituto de Investigaciones Folklóricas “Ramón A. Laval”, 1960.

PINTO, C. O. C. *Foco e desenvolvimento no Novo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 2008.

PITRÈ, G. *Catarina the Wise and Other Wondrous Sicilian Folk and Fairy Tales*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte: história do anti-semitismo I*. História. Traduzido para o português por Jair Korn e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

PORTER, E. S. The Date of John’s Gospel and Its Origins. In: PORTER, E. S.; ONG, H. T. *The origins of John’s gospel*. Vol. 2. Johannine studies. Boston: Brill, 2016. p. 355-390.

PROPP, V. Y. *Morfologiya skazki*. Leningrad, Rússia: Academia, 1928.

PROPP, V. Y. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*. Leningrad, Rússia: Izdatelstvo Leningradskogo Universiteta - LGU, 1946.

PROPP, V. Y. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Traduzido para o português por Rosemary Costhek Abílio e Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PROPP, V. Y. *Morfologia do conto maravilhoso*. Traduzido para o português por Jasna Paravich Sarhan. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

QUARTERMAIN, C. *Chione in Greek Mythology*. Greek Legends and Myths. 21st nov., 2019. Disponível em: <https://www.greeklegendsandmyths.com/chione.html>. Acesso em: 04 mar. 2020.

QUILLER-COUCH, A. T. *The Sleeping Beauty and Other Fairy Tales from the Old French*. Londres: Hodder & Stoughton, 1910.

RAVEN, J. The Wandering Jew in Staffordshire. In: RAVEN, J. *The Folklore of Staffordshire*. The Folklore of the British Isles. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1978. p. 30.

RIQUER, M. *História de la Literatura Catalana*. Vol. 2. Barcelona: Ariel, 1964.

RITCHIE, A. I. T. The Sleeping Beauty in the Wood. *The Cornhill Magazine*, Londres, n. 13, p. 556-566, May 1866.

ROBERTS, L. W. *South From Hell-fer-Sartin: Kentucky Mountain Folk Tales*. Lexington, Kentucky, Estados Unidos: University of Kentucky Press, 1955.

ROCHA, W. I. Entre fadas e bruxas, a crueldade e a benevolência maternal em A Bela Adormecida. In: BATALHA, M. C. (Org.). Insólito, mitos, lendas, crenças. VII Painel Reflexões sobre o Insólito na narrativa ficcional / II Encontro Nacional O Insólito como Questão na Narrativa Ficcional – Simpósio 1, Rio de Janeiro, 2011. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: Dialogarts, 2011. p. 131-145. Disponível em: http://www.dialogarts.uerj.br/arquivos/VII_painel_II_enc_nac_simposio_1.pdf. Acesso em: 19 jul. 2020.

RODRÍGUEZ, C. F. *La Bella Durmiente a través de la historia*. Oviedo, Asturias, Espanha: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1999.

RÖLLEKE, Heinz. *Wiesbadener Kurtagebuch*. Stuttgart: Reclam, 1993.

ROUSSINEAU, G. Tradition Littéraire Et Culture Populaire Dans L'Histoire De Troïlus Et De Zellandine ('Perceforest', Troisième Partie), Version Ancienne Du Conte De La Belle Au Bois Dormant. *Arthuriana*, v. 4, n. 1, p. 30-45, 1994. Disponível em: www.jstor.org/stable/27869044. Acesso em: 02 mar. 2020.

ROUSSINEAU, G. (Ed.). "Perceforest. Troisième partie, tome III". Textes littéraires français 434 (Book Review). In: KIBLER, W. W. *Fifteenth Century Studies*. Vol. 21. Jan 1st, 1994. Stuttgart [etc.]: p. 403. Disponível em: <https://search.proquest.com/openview/16196ac2aef309904dd4fa32bfaf19d7/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818258>. Acesso em: 02 mar. 2020.

RUDVIN, M. *Norske Folkeeventyr: a Polysystemic Approach to Folk Literature in Nineteenth-Century Norway*. 1999. Disponível em: <https://www.arts.kuleuven.be/cetra/papers/files/rudvin-1999.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2020.
SARAIVA, A. J. *Inquisição e cristãos-novos*. Portugal: Editorial Inova Limitada, 1969. (Coleção Civilização Portuguesa).

SAUCIER, C. L. The Poor Man's Son, no. 20. In: SAUCIER, C. L. *Folk Tales from French Louisiana*. Nova York: Exposition Press, 1962. p.131.

SCUDDER, H. E. The Wandering Jew. In: SCUDDER, H. E. *The Book of Legends: Told Over Again*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1899. pp. 28-30.

SCUTTS, J. *The Pied Piper of Hamelin as a Motif in European Poetry*. Regina: University of Regina, 1985. Disponível em: http://www.julianscutts.de/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=50. Acesso em: 05 mar. 2021.

SÉGUR, S. R., Comtesse de. *Nouveaux contes de fées pour les petits enfants*. Paris: Librairie Hachette, Bibliothèque des Chemins de fer, 1857.

SEKI, K. *Nihon no Mukashi-banashi Shusei*. Gakugei Daigaku. Tóquio, Japão: Iwanami Shoten, 1956.

SEKI, K. *Folktales of Japan*. Traduzido para o inglês por Robert J. Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

SHEN, Q. Feminist Redemption of the Witch: Grimm and Michelet as Nineteenth-Century Models. Bryn Mawr College. *German Faculty Research and Scholarship. Focus on German Studies*, v. 15, p. 19-33, 2008. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/214022659.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2020.

SICUTERI, R. *Lilith: a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SIKES, W. W. The Anti-Semitism of the Fourth Gospel. *The Journal of Religion*, Chicago, Illinois, Estados Unidos, University of Chicago Press Journals, 1941. v. 21, n. 1. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/482664>. Acesso em: 29 set. 2020.

SILVA, A. M. A Mulher como espelho do diabo na Literatura Fantástica. In: II Simpósio Nacional de Gênero e Interdisciplinaridades, Catalão, 2011. *Anais...* Catalão: Editora da UFG, 2011. s/p.

SILVA, D. *A vida íntima das frases*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

SILVA, E. P. *As Filhas do Arco-Íris, de Eulício Farias de Lacerda: mitos, lendas e contos populares como elementos estruturantes do romance*. 2008. 141 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Centro de Ciências Humanas e Linguística Aplicada, Departamento de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/16146/1/EldioPS.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2019.

SMITH, M. D. Judaism and the Gospel of John. In: CHARLESWORTH, J. H. (Org.). *Jews and Christians: exploring the past, present, and future*. Nova York: Crossroad, 1990. p. 76-96. Disponível em: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/sites/partners/cbaa_seminar/Smith.htm. Acesso em: 20 ago. 2008.

SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA. Apocalipse de João. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013. p. 1465-1489.

SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA. O Evangelho Segundo João. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013. p. 1218-1255.

SOCIEDADE BÍBLICA BRASILEIRA. O Novo Testamento. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013. p. 1077-1083.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia de Estudo Almeida*. Traduzida para o português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil - Gráfica Bíblica Brasil, 2013.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. O Primeiro Livro de Moisés chamado Gênesis. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. Traduzida para o português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil - Gráfica Bíblica Brasil, 2013. p. 19-84.

SORJ, B. *Judaísmo para todos*. Brasil: Civilização Brasileira, 2010.

SORLIN, P. *O Anti-Semitismo Alemão*. Khronos 3. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

SOUZA, B. C. B. *Estudo das categorias narrativas, variações e permanências nas versões de Basile, Perrault, Grimm e Disney de A Bela Adormecida*. 2015. 106 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Araraquara, Araraquara, 2015. Disponível em: http://www.fclar.unesp.br/agenda-pos/estudos_literarios/3513.pdf. Acesso em: 02 mar. 2020.

SPENSER, E. *The Faerie Queene*. Book III. Londres: Printed for William Ponfonbie, 1590.

SPITTA-BEY, G. *Contes Arabes Modernes: Recueillis Et Traduits*. Paris: Leyden, 1883.

STAROSTINA, A. *Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty*. Fabula. Vol. 52. March 6th. Berlin, Alemanha: De Gruyter, 2012. p. 289-306. Disponível em: https://www.academia.edu/1405506/Chinese_Medieval_Versions_of_Sleeping_Beauty. Acesso em: 18 abr. 2020.

STERN, D. H. Introdução. In: STERN, D. H. *Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] a B'rit Hadashah [NT]*. 4. impressão. Tradução para o português de Rogério Portella e Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2014. p. 13-71.

STOKES, M. *Indian Fairy Tales*. Calcutá, Índia: Publicação independente, 1879.

SWARTLEY, W. M. “*The Jews*” (in the Gospel of John). Global Anabaptist Wiki. 28th sep. 2015. Disponível em: [https://anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=“The_Jews”_\(in_the_Gospel_of_John\)](https://anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=“The_Jews”_(in_the_Gospel_of_John)). Acesso em: 22 ago. 2020.

TARLETON, M. E. *Central Sacrifice and the Sacrificial Other: A thematic comparison of anti-Judaic and anti-Semitic artwork emerging in Germany*. 2017. 82 f. Thesis (Master of Arts) – Faculty of Arts and Humanities, University of Denver, Denver, 2017. Disponível em: <https://digitalcommons.du.edu/etd/1301>. Acesso em: 22 set. 2020.

TASKER, R. V. G. *Mateus: introdução e comentário*. Traduzido para o português por Odayr Olivetti. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão, 1980. (Série Cultura Bíblica).

TATAR, M. *Contos de fadas: edição comentada e ilustrada*. Traduzido para o português por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

TATAR, M. *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

THE DESERET NEWS. *The Wandering Jew in Harts Corners*. The Deseret News. Salt Lake City, Sep. 23, 1868. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0777.html#hartscorners>. Acesso em: 02 set. 2020.

THE DESERET NEWS. *The Wandering Jew in New York City*. The Deseret News. Salt Lake City., Jun. 10, 1857. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/type0777.html#nyc>. Acesso em: 02 set. 2020.

THEODOR, E. *A literatura alemã*. São Paulo, SP: T. A. Queiroz; Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

THOMAS, R. H. *It's Good to Tell You: French Folktales from Missouri*. Columbia: University of Missouri Press, 1981.

THOMPSON, S. *One Hundred Favorite Folktales*. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

THOMPSON, W. I. *Imaginary Landscapes: making worlds of myth and science*. Cidade de Nova York: St. Martin's Press, 1989.

THORPE, B. The Jerusalem Shoemaker, or Wandering Jew, in Jutland. In: THORPE, B. *Northern Mythology, Comprising the Principal Popular Traditions and Superstitions of Scandinavia, North Germany, and the Netherlands*. Vol. 2. Londres: Edward Lumley, 1851. p. 212-213.

THUNDY, Z. P. *South Indian Folktales of Kadar*. Meerut, India: Folklore Institute, 1983.

TING, N.T. *A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature*. Helsinque, Finlândia: FFC 223, 1978.

TODOROV, T. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

TOWNSEND, J. T. The Gospel of John and the Jews: The Story of a Religious Divorce. In: DAVIES, A. T. *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. University of Michigan. Ann Arbor, Michigam: Paulist Press, 1979. p. 72-97.

TRAVERS, P. L. *About the Sleeping Beauty*. Nova York: McGraw-Hill, 1975.

UTHER, H. J. Nachwort. In: DERS (Hrsg.). *Brüder Grimm, Deutsche Sagen*. Bd. 2. Munique: Bertelsmann, 1993. s/p.

VERNALEKEN, T. *Kinder- und Hausmärchen in den Alpenländern*. Vienna: Braumüller, 1863.

VERNALEKEN, T. *In the Land of Marvels: Folk-tales from Austria and Bohemia*. Londres: Swan Sonnenschein, 1889.

VERNALEKEN, T. The Release from the Enchanted Sleep (1863). In: ZIPES, J. D. *The Golden Age of Folk and Fairy Tales: from the brothers Grimm to Andrew Lang*. Traduzido para o inglês por Jack David Zipes. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2013.

VIEIRA, M. da C. *A pedagogia da luz na “recriação” do cego de nascença Jo 9,1-12*. 2008. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Departamento de Teologia, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11849/11849_4.PDF. Acesso em: 28 jun. 2019.

VILLA, S. H. *100 Armenian Tales*. Detroit: Wayne State University Press, 1966.

VOLOBUEF, K. *Formas do maravilhoso: algumas definições de Fantástico e Maravilhoso*. s/d. Página Acadêmica de Karin Volobuef. Disponível em: https://volobuef.tripod.com/op_formas_fantastico_maravilhoso_algumas_definicoes.pdf. Acesso em: 22 maio 2021.

VOLOBUEF, K. *Classificação dos contos de fadas: Antii Aarne/Stith Thompson (AT)*. Página Acadêmica de Karin Volobuef. Última atualização em 2014. Disponível em: http://volobuef.tripod.com/page_maerchen_classificacao.htm. Acesso em: 02 mar. 2020.

VOLOBUEF, K. Os irmãos Grimm e a coleta de contos populares de língua portuguesa. 2007. In: XI Encontro Regional Abralic, Literaturas, Artes e Saberes, São Paulo, 2007. *Anais eletrônicos...* São Paulo: ABRALIC, 2007. p. 1-8. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228810727_Os_Irmaos_Grimm_ea_coleta_de_contos_populares_de_lingua_portuguesa. Acesso em: 6 ago. 2020.

VOLOBUEF, K. Os irmãos Grimm: entre a Magia e a erudição. In: GARCIA, F.; PINTO, M. O.; MICHELLI, R. S. *Insólito, Mitos, Lendas, Crenças: Conferências*. In: *Anais... II Encontro Nacional O insólito como questão na narrativa ficcional*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2011. p. 12-23.

WARNER, M. *From the Beast to the Blonde: on fairy tales and their tellers*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.

WENDOVER, R. Of the Jew Who Is Still Alive. In: WENDOVER, R. *Roger of Wendover's Flowers of History: comprising the history of England from the descent of the saxons to A. D. 1235, formerly ascribed to Matthew Paris*. Translated from the Latin by J. A. Giles. Vol. 2. Londres, Inglaterra: Henry G. Bohn, 1849. p. 512-514.

WIEVIORKA, M. *Antissemitismo explicado aos jovens*. Traduzido para o português por Joel Ghivelder. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014.

WILDE, L. J. F. *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland*. Vol. 1. Publicado sob o pseudônimo de Lady Wilde (“Speranza”). Boston: Ticknor and Co., Publishers, 1887.

WINTER, P. *On the Trial of Jesus*. 2. ed. rev. by T. A. Burkill and G. Vetroes. Studia Judaica 1. Berlin: de Gruyther, 1974.

WOODBIDGE, L. Amoret and Belphoebe: Fairy Tale and Myth. *Notes and Queries*, Oxônia, Inglaterra, Oxford University Press, v. 33 (231) (3), p. 340-342, Sep. 1986.

WORLD JEWISH CONGRESS. *Mel Gibson apologizes for anti-Semitic slur at Jewish police officer*. WJC news updates. Aug. 2nd, 2006. Disponível em: <https://www.worldjewishcongress.org/en/news/mel-gibson-apologizes-for-anti-semitic-slur-at-jewish-police-officer>. Acesso em: 12 set. 2020.

XING, P. Chuanqi (Marvellous Tales). In: XING, P. *Tang Wu dai biji xiaoshuo da guan 2*. Pu Songling Liansuo: Shanghai, 2000. p. 1083-1153.

ZIPES, J. D. *The trials and tribulations of Little Red Riding Hood*. South Hadley: Bergin & Garvey Publishers, Inc., 1982.

ZIPES, J. D. Preliminary Diagnosis. In: ZIPES, J. D. *The Operated Jew: two tales of anti-semitism*. Nova York: Routledge, 1992. p. 1-46.

ZIPES, J. D. The Messianic Power of Fantasy in the Bible. In: AICHELE, G.; PIPPIN, T. *Semeia 60: an experimental journal for biblical criticism*. Fantasy and the Bible. Estados Unidos: The Society of Biblical Literature, 1992. p. 7-22.

ZIPES, J. D. *When dreams came true: classical fairy tales and their tradition*. Grã-Bretanha: Routledge, 1999.

ZIPES, J. D. Introduction – Thomas F. Crane: The Uncanny Career of a Folklorist. In: CRANE, F. T. *Italian Popular Tales*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc., 2001. p. IX.

ZIPES, J. D. *The Brothers Grimm: from enchanted forests to the modern world*. 2. ed. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002.

ZIPES, J. D. *Fairy tales and the art of subversion: the classical genre for children and the process of civilization*. 2nd Edition. Nova York: Routledge, 2006.

ZIPES, J. D. *Grimm Legacies: the magic spell of the Grimms’ folk and fairy tales*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

ZIPES, J. D.; RUSSO, J. *The Collected Sicilian Folk and Fairy Tales of Giuseppe Pitré*. Vol. 2. Londres: Routledge, 2009.

ZUGG, J. M. *The Johannine Literature: A Literary and Theological Study of John's Writings* - MAB 414. MINTS International Seminary. Florida, USA, 2011. Disponível em: <http://www.zugg.org/wp-content/uploads/2011/04/Johannine-Literature-MA14.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2021.

ANEXO:

Os Contos e as Lendas dos irmãos Grimm

Tabela 1: Lendas analisadas neste trabalho de <i>DEUTSCHE SAGEN</i> *			
TÍTULO ORIGINAL EM ALEMÃO	TÍTULO EM PORTUGUÊS	1ª EDIÇÃO 1816	2ª EDIÇÃO 1818
<i>“Der Judenstein”</i>	“A pedra dos judeus”	352	-
<i>“Das von den Juden getötete Mägdlein”</i>	“A menina que foi assassinada por judeus”	353	-
<i>“Der ewige Jud auf dem Matterhorn”</i>	“O Judeu Errante em Matterhorn”	343	-

**Deutsche Sagen* (Lendas alemãs, em português):

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsche Sagen*. Herausgegeben von den Brüdern Grimm. Band 1. Berlin, Alemanha: Nicolaischen Buchhandlung, 1816.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsche Sagen*. Herausgegeben von den Brüdern Grimm. Band 2. Berlin, Alemanha: Nicolaischen Buchhandlung, 1818.

Tabela 2: <i>Märchen</i> analisados neste trabalho de <i>KINDER- UND HAUSMÄRCHEN</i> *								
TÍTULO ORIGINAL EM ALEMÃO	TÍTULO EM PORTUGUÊS	1ª EDIÇÃO 1812; 1815	2ª EDIÇÃO 1819	3ª EDIÇÃO 1837	4ª EDIÇÃO 1840	5ª EDIÇÃO 1843	6ª EDIÇÃO 1850	7ª EDIÇÃO 1857
"Der Jude im Dorn"	"O Judeu entre os espinhos"	110	110	110	110	110	110	110
"Die klare Sonne bringt's an den Tag"	"A clara luz do sol revelará para o dia"	115	115	115	115	115	115	115
"Der gute Handel"	"O bom negócio"	-	7	7	7	7	7	7
"Rapunzel"	"Rapunzel"	12	12	12	12	12	12	12
"Dornröschen"	"A Bela Adormecida" (<i>"A Rosa entre os espinhos"</i>)	50	50	50	50	50	50	50
"Hänsel und Gretel"	"João e Maria"	15	15	15	15	15	15	15
"Das Wasser des Lebens"	"A Água da Vida"	97	97	97	97	97	97	97

**Kinder- und Hausmärchen* (Contos infantis e domésticos, em português):

1ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Band 1. Berlin, Alemanha: Verlag Realschulbuchhandlung, 1812.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Band 2. Berlin, Alemanha: Verlag Realschulbuchhandlung, 1814.

2ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Band 1. Berlim, Alemanha: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1819.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Band 2. Berlim, Alemanha: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1819.

2ª edição com notas de rodapé:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Anmerkungsband Auflage. Band 3. Berlim, Alemanha: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1822.

3ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Band 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1837.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Band 2. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1837.

4ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Band 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1840.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Band 2. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1840.

5ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Fünfte, stark vermehrte und verbesserte Auflage. Band 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1843.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Fünfte, stark vermehrte und verbesserte Auflage. Band 2. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1843.

6ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Sechste vermehrte und verbesserte Auflage. Band 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1850.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Sechste vermehrte und verbesserte Auflage. Band 2. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1850.

6ª edição com notas de rodapé:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Anmerkungsband Auflage. Band 3. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1856.

7ª edição:

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Siebente Auflage. Band 1. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1857.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Kinder und- Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. Siebente Auflage. Band 2. Göttingen, Alemanha: Dieterichische Buchhandlung, 1857.