

## Naturalismo e Religião: O *Germinál*, de Émile Zola

Luís H. Dreher\*

### Introdução

Demorar-se junto ao contra-intuitivo é, às vezes, o maior desafio e o melhor dos motivos para se perseguir um tema. Por enquanto, no pouco que já pude aprofundar do tema que me propus, e num simpósio livre como o nosso, espero que baste esta justificativa provisória e paradoxal para a minha escolha. Pois, ao que tudo indica, seriam necessárias muitas justificativas a mais para a ousadia do título: à primeira vista, "naturalismo" e "religião" simplesmente não casam entre si, e são termos inclusive antitéticos. Segundo esta leitura, a religião restringir-se-ia a uma relação ao sobrenatural em estado puro, separado, e tornado já obsoleto ou duvidoso. E este pré-conceito prossegue e perpetua-se, apesar de toda nossa consciência contemporânea acerca dos excessos do cientificismo, e apesar da crise no mínimo filosófica que, desde o começo do século XX, mostrou às ciências e às mundivisões com elas afinadas as suas próprias predileções e compromissos metafísicos, especulativos e quase-religiosos.

Como se não bastasse, falar de forma combinada sobre "naturalismo" e "religião" torna-se não menos difícil pela razão de que tendemos, invariavelmente, a falar de "religião" no contexto e sob o monopólio das instituições da religião, que não são apenas as criações de uma dada forma do religioso, mas, como bem sabe qualquer estudioso do fato social, também instrumentos que petrificam, disciplinam e isolam, intencionalmente ou não, a religião do resto da vida, o sagrado do mundo claro e profano.

Mas não páram aí os problemas. Quais seriam, por exemplo, o sentido e a relevância de falar de "religião" a partir do naturalismo *literário*, um movimento datado e por si mesmo distinto, ainda que aparentado, ao naturalismo filosófico? O que é "religião" aqui? O que é "naturalismo"? Se isso é de todo possível, como poderíamos falar de ambos os termos e pólos entre aspas, como de algo que ainda poderia escapar à fixidez das identidades que atribuímos a ambos? Talvez da religião como da experiência e imaginação do sagrado, onde quer que ela ocorra e independentemente da ortodoxia de forma que ela assuma. E talvez do naturalismo como a redescritção do sagrado nos termos da imanência e do mundo do animal humano.

Não pretendo nem posso responder a toda esta gama de questões. Meu propósito mais modesto é simplesmente, a partir de uma análise de alguns temas e passagens de *Germinal*, de Émile Zola, ensaiar passos que me levem na direção de mais questões semelhantes a estas, e talvez de algumas respostas provisórias, dentro de um projeto maior. A pista geral que sigo, e que permanece no pano de fundo de minha leitura de *Germinal*, é que o naturalismo em filosofia sempre pensou, em seus momentos mais criativos, a questão da religião, e talvez como a questão candente, e como a última questão.

Existiria, portanto, uma paixão e uma atração entre o naturalismo e a religião. Basicamente, essa paixão consistiria no intento laborioso, mas às vezes monótono, de descascar a cebola que é a religião, de descobrir seu verdadeiro miolo, para então controlá-la e canalizá-la da melhor forma possível. Pense-se apenas em nomes como os de David Hume em sua *História Natural da Religião*,<sup>1</sup> ou de Ludwig Feuerbach, em sua *Essência do Cristianismo*,<sup>2</sup> que, resguardadas suas diferenças de abordagem, remontaram o miolo da religião ao miolo do humano, e portanto a "nada" daquilo que os fiéis pretendiam que ela fosse.

No momento, a possibilidade, para mim nova e que pretendo averigüar, é a de um naturalismo *literário* que, ao explicar a religião, talvez não a revogue simplesmente pela explicação, apesar de suas confessas intenções científicas.<sup>3</sup> De um naturalismo literário que transfigure a religião por meio de uma nova metamorfose, esta sim adequada ao ambiente marginal e marginalizado do cortiço e ao ambiente subterrâneo e ameaçador da mina de carvão que, como um deus, é a personagem central deste livro que ainda hoje pode ser tido como a Bíblia do naturalismo nas artes. E de um naturalismo literário que, quando opera esta transfiguração, descobre que, talvez como a cebola, também a religião existe e é necessária ao cozido; desta feita, no sentido de um determinismo intrínseco ao animal humano, e isso mesmo lá onde ela parece ter sido abolida e não ter, para o olhar do senso comum, miolo algum.

---

\* PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA e pós-doutor pela *Hamburg Universität*; professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião-PPCIR/UFJF.

<sup>1</sup> David HUME, *The Natural History of Religion*. In: *Writings on Religion*. Ed. Anthony Flew. La Salle, Ill.: Open Court, 1992, p. 105-182.

<sup>2</sup> Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.

<sup>3</sup> Cf. Émile ZOLA, *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

## 1 Ausência e Presença da Religião em *Germinal*

No ambiente do cortiço onde vivem, procriam e morrem os mineiros do *Germinal* de Zola não existe privacidade. A vida é exposta, e numa vida exposta os segredos não duram e nada é mistério, ao menos à primeira vista. Mais ainda: a vida é desesperada. Não há a esperança de uma vida eterna na habitação dos Maheu, a família central do enredo de *Germinal*. O chefe-de-família dos Maheu proclama: "Quem morre, morre: acabou para sempre."<sup>4</sup> Aqui, a religião como crença no sobrenatural é logo descartada da narrativa de Zola e do ambiente descrito no *Germinal*. A imanência da vida e a trivialidade da morte emprestam à crença religiosa tradicional a marca da negatividade, de uma ausência.

Em conseqüência, desde o início o texto de Zola documenta a religião, assim como tradicionalmente concebida, como uma grande ausente, que só raramente se anuncia (como veremos adiante) através dos vestígios de um sobrenaturalismo bastante pálido. Nem mesmo as mulheres "têm" religião. A esposa do mineiro Maheu, mãe da precoce Catarina, "não tinha religião", e, como os demais habitantes do cortiço, tampouco tinha uma relação positiva com o clero e as instituições da religião.<sup>5</sup>

Essa descrição geral não se restringe à religião dos mineiros, mas também à religião da única família de acionistas da mina de carvão Voreux, o outro cenário importante (a rigor o mais importante!) do *Germinal* além do cortiço. A religião dos patrões Grégoire é, à primeira vista, a religião pequeno-burguesa tradicional, calcada nos valores de uma moralidade familiar privada, da doação de esmolas e da caridade condescendente e lenitiva das consciências.<sup>6</sup> Mas nem aqui o experimentalismo de Zola se detém: o analista descobre, no fundo de tudo isso, a fé mais real que se contrapõe, no lar dos Grégoire, à religião tradicional: a fé sem limites na mina!<sup>7</sup> Como já dizia Lutero

<sup>4</sup> Émile ZOLA, *Germinal*, São Paulo: Círculo do Livro/Nova Cultural, 1996, p. 153. A partir daqui, as referências à obra serão feitas, tanto no texto como no rodapé, apenas por número de página, que constará entre parênteses ao final de cada citação.

<sup>5</sup> "A mulher de Maheu não tinha religião, mas lembrara-lhe de repente que aquele padre haveria de dar alguma coisa." (P. 87.) Essa expectativa, como poderá constatar o/a leitor/a, foi frustrada.

<sup>6</sup> "Os Grégoire encarregavam Cecília das suas esmolas. Entrava isso nos seus planos de uma perfeita educação. Era necessário ser caridoso; chegavam a dizer que a sua casa era a casa de Nosso Senhor." (P. 88.) A residência dos Grégoire toma em parte o lugar da Igreja, ao menos enquanto instância ética.

<sup>7</sup> "Mas ele sorria sempre, não tinha pena nenhuma, porque os Grégoire punham agora uma fé sem limite na mina. Havia de tornar a subir, que nem o céu estava tão seguro como ela. Depois, àquela crença religiosa misturava-se uma profunda gratidão por um papel que havia um século sustentava a família sem trabalhar." (P. 77.)

no seu *Catecismo Maior*, "Fé e Deus não se podem divorciar. Aquilo, pois, a que prendes o coração e te confias, isso, digo, é propriamente o teu Deus."<sup>8</sup> A fé sem limites pertence à mina e é a ela dirigida, e para alguns poucos ela desempenha, em *Germinal*, o papel de objeto de adoração, de fonte de poder e vida abundantes.

A mesma mina que, como veremos adiante, é o objeto do terror quase-religioso dos habitantes do cortiço, é, assim, o objeto da fé dos Grégoire e do resto dos acionistas que, em seu anonimato, confundem-se às vezes com o próprio ídolo que veneram. No *Germinal*, é possível ler essa religião mais profunda do patronato como altamente instituída e bem organizada. Sobretudo, ela é uma fé que não dispensa a intermediação de um sacerdócio. Ressalta, em *Germinal*, um forte contraste entre a ineficácia e a marginalidade do clero, tão costumeiras na obra de Zola, e a instauração de um sacerdócio todo original na personagem humana contraditória de Hennebeau, o diretor da mina, ele próprio alienado do "além" que representa, do capital e do anonimato carregado de atributos divinos dos acionistas.

Não são os padres, portanto, a quem certamente há referências na obra, que exercem o sacerdócio. Eles são, é verdade, os representantes da religião num sentido sociológico; mas esta é a religião que, na tessitura de *Germinal*, torna-se a mais irrelevante das vivências do sagrado.

Ao passo que o padre Ranvier — que bem se poderia caracterizar como um teólogo da libertação *in statu nascendi* (p. 323; 337; 373) — e o pároco conservador Joise (p. 232-33) são figuras supérfluas ao enredo, Hennebeau aparece como o grande intermediário, que vive uma existência hipócrita, espremida entre a farsa de sua vida privada, marcada por um amor não-correspondido, e a verdade de sua figura pública como o centro de um poder dotado de características ambíguas, à uma só vez profano e sagrado.

O administrador da mina é o intermediário do deus que dispensa o sacramento da vida à família dos Grégoire. Contudo, este mesmo intermediário é, para os habitantes do cortiço, um anjo mau, um mero mensageiro do destino inevitável, de um determinismo imposto desde não-se-sabe-onde. Como mensageiro, Hennebeau é quem transmite aos futuros grevistas o mistério puro, e não-sacramental, de uma força e de um deus impessoais que, a rigor, nada tem a lhes dizer, e que lhes nega, por um decreto imutável,

---

<sup>8</sup> Martinho LUTERO, *Catecismo Maior*. In: *LIVRO DE CONCÓRDIA: as confissões da igreja evangélica luterana*. Trad. Arnaldo Schüler. 3. Ed. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1983, p. 395.

a sobrevivência. A mensagem intermediada exige confiança absoluta, mas não é profética ou salvífica. E aquele que a transmite em forma oracular serve aos desígnios de um deus maligno que, protegido e abscondido num "além", é inacessível e inapelável:

Oh! Diacho, o caso complica-se, desde o momento que [vocês operários] não têm confiança em mim. Dirijam-se... além. Os delegados tinham seguido o seu gesto indefinível, sua mão estendida para uma das janelas da sala. Aonde era *além*? Paris, decerto. Mas nem eles sabiam ao certo, era um ponto achado num lugar indecifrável, um país inacessível e religioso, onde estava no seu trono o deus desconhecido, agachado no fundo do seu tabernáculo. Nunca eles o veriam; sentiam-no apenas, como uma força que, de longe, carregava sobre os dez mil carvoeiros de Montsou. E quando o diretor falava era essa força que ele tinha atrás de si, escondida e ministrando oráculos. (P. 199.)

## 2 A Experiência do Sagrado como Terror

Se a religião visível, como tradicionalmente concebida, desaparece, qual será, então, o lugar possível e invisível da religião nessa obra que garantiu a Zola sua reputação na literatura universal? Parece-nos que a religião é circunscrita a partir de um terreno distante do habitual. A tese, talvez óbvia, é de que Zola segue a definição naturalista da religião, pela primeira vez exposta de forma relativamente sistemática por Hume, de que o o temor do Senhor pode até ser o "começo da sabedoria" (Jó 28.28; Sl 11.10; Pv 1.7; 9.10), mas o medo do homem certamente é a *origem* de toda religião. Fica ainda em aberto, contudo, se o medo ou temor humano diante das forças psíquicas e sociais, entendidas de forma naturalista e determinista, é mais do que simples origem, alavancando uma experiência do sagrado como seu alvo e destinação.

De qualquer forma, junto com Hume, a religião tende a ser entendida por Zola de maneira difusa, como um sentimento inespecífico, básico e natural, característico desse "feixe de sensações" que é o animal humano. A explicação é genética, e a origem natural da coisa é o critério da verdade. Neste quadro de referências, o "sentimento" não pode adquirir o significado atingido mais tarde, em abordagens como a de Friedrich D. E. Schleiermacher e mesmo Rudolf Otto.<sup>9</sup>

Conseqüentemente, o campo semântico que delimita, em primeiro lugar, a experiência difusamente religiosa no *Germinal* é coberto por palavras como temor,

---

<sup>9</sup> Cf. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000; Rudolf OTTO, *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Trad. Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

medo, terror e horror (respectivamente pavor)<sup>10</sup>. A religião é temor. E isso num sentido bastante distante das análises contemporâneas, mas nascidas-antes-do-tempo, de um Kierkegaard em *Temor e Tremor*.

Há que conceder que, como não poderia deixar de ser, em *Germinal* a sensação e a experiência do temor aparecem em vários níveis. Seu nível *mais básico* é puramente e ostensivamente biológico, como quando Zola retrata, por exemplo, o temor da mulher Catarina diante do macho Chaval (p. 120), ou então quando menciona o berro de terror das mulheres ao pressentirem que o menino Jeanlin teve as pernas esmagadas sob as escoras da mina (p. 170). Como nos próximos níveis em que são observados no decorrer da obra, o temor e o terror não são aqui direcionados ao sagrado, mas vão criando sua necessária infraestrutura.

Um *segundo* nível designa o temor surgido da estruturação familiar e social da autoridade e do poder: o "ar de terror" de Catarina, que não quer voltar à casa dos pais (p. 352); "o temor hierárquico que o diretor [da mina] incutia aos seus dez mil operários" (p. 102); o temor dos bêbados que se recolhem para não "desobedecer à senha do juizinho" [Estêvão], líder da greve (p. 210); o terror dos patrões relatado na retórica do líder operário Pluchart (p. 221); etc.

Um *terceiro* nível aglutina o temor cujo objeto é algo mais impreciso e só pressentido. É o temor do futuro, do caráter imprevisível e desconhecido, mesmo que pressentido, dos acontecimentos. Este é o temor de um desastre maior na mina Jean-Barte, pertencente a Deneulin (p. 280); o temor das conseqüências incertas da greve (p. 154). Em suma: o temor da catástrofe e do fim iminente, a expectativa já apocalíptica de um juízo e desenlace incontrolláveis.

O *último* nível, e a meu ver o mais interessante para a discussão sobre a religião no naturalismo de Zola, é o que circunscreve o temor já dotado de características religiosas explícitas, e que mais visa ao sagrado do que propriamente o origina. Este às vezes se apresenta *por transferência*, e invade, para citar Georges Bataille, "o mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado".<sup>11</sup> Neste contexto é que se compreende o "terror supersticioso" dos Grégoire, "o receio de que o milhão do dinheiro se derretesse num instante" se fosse vendido aquele "papel que (...) era como uma divindade, que o seu egoísmo rodeava de um culto, a benfeitora do lar" (p. 77); ou

---

<sup>10</sup> Em francês, respectivamente: *épouvante, terreur, crainte*.

então a "admiração amedrontada e credulidade" do menino Alberto (*Bébert*) que o faziam uma vítima contínua" de Jeanlin, o qual, apesar de mais fraco, era venerado como um senhor de escravos (p. 114; 237; 197) e temido como o próprio "invisível", a causa do "terror comum" de Lídia e Alberto (245).

Mas o temor *propriamente* religioso não aparece por transferência, como que invadindo o mundo profano. Não: o mundo profano é que é arrastado ao seu interior, sempre que o homem se encontra prestes a ser deglutido pela mina como por um animal voraz, que resiste à coisificação e que com isso ameaça *coisificar* o animal humano como seu alimento. Assim, o temor propriamente surge, de forma explícita e direta, como terror e horror diante de uma natureza que, devido à engenharia da exploração social, é reduzida à condição do próprio inferno. Inferno este que, além de ser um lugar, é um animal, só que bem mais poderoso que o homem.

Seguindo a boa tradição helênica, o inferno é subterrâneo, literalmente subterrâneo:

O Tartaret, na beira da mata, era uma charneca de uma esterilidade vulcânica, sob a qual, havia séculos, ardia uma mina deserta de hulha. Perdia-se aquilo na lenda, os mineiros contavam umas histórias de fogo do céu caindo sobre aquela Sodoma dos fundos da terra, onde as gradadoras se manchavam de abominações; e tanto que nem tinham tido tempo de fugir, e ainda hoje lá estavam a arder nas entranhas daquele inferno. As rochas calcinadas, de um rubro sombrio, cobriam-se de uma eflorescência de alúmen, como de uma lepra. Brotava enxofre, em flores amarelas, à beira das margens. De noite, os corajosos que ousavam olhar por aquelas fendas, juravam ver as chamas e as almas criminosas cozinhando-se no braseiro interior. Clarões errantes corriam à flor da terra; vapores quentes, expelindo o fedor da imunda cozinha do diabo, queimavam continuamente. (P. 264-265.)

A natureza assim banida de si mesma é uma força cega com características sobrenaturais e sagradas, que se traveste no ambiente mineral, ocultando-se nele e sendo nele sublimado. Ela pode tornar-se inferno. Ora, no *Germinal*, o ambiente social que é o foco de atenção da narração é, antes de mais nada, o cortiço, descrito na forma do naturalismo. Mas o ambiente natural descrito com referência ao homem, e onde sobressai o terror religioso do homem, é, por excelência, a mina de carvão, cheia de galerias e poços inseguros. Um lugar onde, nas palavras de Hölderlin, "está próximo o

---

<sup>11</sup> Georges BATAILLE, *Teoria da Religião*. Trad. Sérgio G. de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Ática, 1993, p. 32.

deus e é difícil de apreender"; um lugar "onde mora o perigo", mas onde, na narrativa de Zola, não "cresce o que é salvífico".<sup>12</sup>

O inferno, porém, não é somente um lugar: ele possui um corpo, é um monstro quase nunca presente e acessível aos sentidos,<sup>13</sup> mas sempre pressentido em sua ausência e mesmo em seu recolhimento no interior do templo distante, onde é cultuado por seus adoradores anônimos e burgueses. Esse pressentimento perpassa o texto, tanto na fala do velho Boa-Morte, que surpreendentemente conseguiu envelhecer apesar de todo o carvão que respirou, como no meio da própria esperança de Estêvão, o líder da greve:

E, com o dedo, [Boa-Morte] indicava na sombra um ponto incerto, lugar ignorado e longínquo, povoado daquela gente, para quem os Maheu cavavam no filão havia mais de um século. Sua voz rouquejava como que tomado por uma espécie de medo religioso; era como se falasse de algum tabernáculo, onde se escondia o deus a quem todos eles sacrificavam a sua carne e que nunca tinham visto. (P. 21.)

E, bem mais aidante:

(...) renascia a esperança em Estêvão, que ainda se deixava iludir, acabando por acreditar que um terceiro mês de resistência daria cabo do monstro, do animal enfartado e cansado, lá ao longe agachado como o ídolo no recesso do seu tabernáculo. (P. 327.)

Seria supérfluo enumerar as passagens que descrevem, sobretudo, as funções biológicas do monstro terrível que é a mina, sua respiração, sua digestão, etc (cf. p. ex. p. 16). Mas, ao passo que o monstro é a mina, ele é também o indefinido que se retrai, para dentro do mundo social, como a possibilidade iminente do caos e da convulsão social, que a todos devorará, na cumplicidade insuspeita de uma "burguesia que [lhe] afia os dentes" e o "povo" (190). A metáfora do monstro se estica e se estende, portanto, a mais de uma província da experiência humana, mas o mais importante é que tanto exerce uma atração irresistível quanto infunde terror e dá sentido ao perigo e ao desastre. Retomando as palavras de Bataille,

Por outro lado, o animal aceitava a imanência que o submergia sem protesto aparente, enquanto o homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror

---

<sup>12</sup> Friedrich HÖLDERLIN, Patmos. In: *Gedichte*. Stuttgart: Reclam, 1963, p. 162: "Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott./Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch."

<sup>13</sup> Este último elemento é importante: à diferença do que ocorre nas mitologias arcaicas, a mitologia naturalista-literária de Zola não apresenta o "espaço sagrado" como perigoso por ser guardado por um monstro. O monstro desaparece em sua corporeidade, mas o espaço sagrado, a mina, é o próprio monstro. Cf. Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1996, cap. X, especialmente p. 310.



impotente. Esse horror é ambíguo. Sem dúvida alguma, o que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante isso parece vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado.<sup>14</sup>

Em *Germinal*, esse horror intercambiável com o sentimento do sagrado é, sobretudo, um terror e pavor cuja referência central é a mina, mas que se estende em seu campo de significação e influência. É o terror da mina como um deus voraz, que exige a morte dos homens que o alimentam. O terror num sentido religioso, que em suas emanções invade o cortiço como terror diante da morte e diante do esquife de quem foi morto por desabamento no poço (p. 174), mas que provém do foco da morte que é a própria mina.

Diante do natural-sobrenatural que é a mina, todo o terror é menor e dependente. A própria lenda do Homem Negro, que, coberto de fuligem, sublima o sobrenatural na paisagem e no ambiente próprio das minas, é menor. O Homem Negro é o terror das mulheres, o vigilante das gradadeiras num ambiente de promiscuidade, uma alma penada que castiga a volúpia num lugar onde nenhum sacerdote jamais foi e no qual a confissão perdeu todo o sentido (p. 51). Mas, como resquício de um mundo do além, de uma fonte sobrenatural de temor religioso, o Homem Negro não é a verdadeira ameaça nem a principal raiz e manifestação do terror numinoso.<sup>15</sup> A origem e o *locus* do terror religioso como tal é a própria mina.

O terror e o pânico infundidos nos homens são, em sua forma mais intensa, apanágio da mina, antes do que de qualquer outro objeto ou personalidade (261). Quando os mineiros ficam presos e tentam a difícil ascensão, até o vento que entra da superfície é respirado lá dentro como um vento de terror (p. 274). O terror da mina é um terror subterrâneo, expresso pelo silêncio e pelo ambiente deserto do fundo do poço: "Lá no poço, os miseráveis abandonados berravam de terror." (p. 397; 361.)

Mas este terror dos miseráveis também é, logo depois, o terror dos poços que se inundam (p. 421/361). O "terror das minas do norte" é retratado como um "mar interior", a "torrente" e o "mar profundo" (p. 389; 424). A rigor, a mina tem precedentes na imaginação mítica do sagrado natural, pois ela representa o abismo em cujo interior reside o monstro do qual o herói e o iniciado — em nosso caso: Estêvão — devem dar cabo, sob pena de não voltar. Segundo Eliade,

---

<sup>14</sup> Cf., acima, o texto referido na nota 11.

<sup>15</sup> Tomo de empréstimo, já aqui, o conceito de Rudolf OTTO, *O Sagrado*, p. 20 et passim, pois ele me parece relevante mesmo para uma avaliação do sagrado no naturalismo literário de Zola.

Reencontramos os monstros do abismo em inúmeras tradições: os Heróis, os Iniciados, descem ao fundo do abismo para enfrentar os monstros marinhos; eis uma prova tipicamente iniciática. Certamente, são abundantes as variações (...)<sup>16</sup>

O germinal, de Zola, não deixa de pagar tributo à imaginação mítica, não obstante seu "naturalismo". Pois a mina é, em última na análise, o estômago de uma outra baleia de Jonas, só que ao reverso, sem o benefício de um desígnio salvífico, sem um envio e uma destinação pelo divino bem. Ela é, em última análise, o monstro marinho, o Leviatã de Jó 41.1ss,<sup>17</sup> só que, como mais um anjo caído, livre do domínio de Javé.<sup>18</sup>

Do terror evocado pelo monstro que é a mina, nem os cavalos, os animais de carga do subsolo, estão livres. No *Germinal* de Zola, o pavor diante do deus subterrâneo não é narrado como traço distintivo do humano.<sup>19</sup> Até os cavalos (Batalha e Trombeta) surgem na narrativa com os sentimentos do animal humano. O cavalo Trombeta, quando é baixado, imóvel e suspenso, ao fundo do poço, desiste já de de espreme e escabujar: "(...) ficava a bem dizer petrificado, mergulhava sem um frêmito de pele, com os olhos fora das órbitas e fitos" (p. 60-61). Mas escapa, enfim, à sina do que "às vezes acontecia [.] que o animal, transido de semelhante terror, aparecia morto" (p. 60). Trombeta sobrevive no fundo da mina, primeiramente com o "olhar fito, aumentado pelo terror" (p. 61).

Esta experiência do terror, a experiência terrível de estar preso nos intestinos de um Leviatã pós-bíblico e pós-mítico, sem criador, é uma experiência que se estende até aos animais. Assim, num primeiro momento, ela nivela a besta de carga com o animal humano; mas logo é aumentada e levada ao paroxismo na descrição da vida e morte do cavalo prisioneiro das profundezas, Batalha. Em sua animalidade, Batalha experimenta a realidade monstruosa da mina de maneira mais nua e crua do que os mineiros. Zola descreve minuciosamente a chegada de Trombeta desde o ponto de vista de um seu companheiro de espécie. A perspectiva é a das boas-vindas de uma "melancolia de mais aquele prisioneiro que só depois de morto chegaria a sair" (p. 61).

---

<sup>16</sup> Mircea ELIADE, *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sônia C. Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 158.

<sup>17</sup> Jó 40.25 no original da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*: Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, (eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967, p. 1271.

<sup>18</sup> Cf. o contraste no Sl 74.12-14.

O cavalo Batalha transmite ao leitor o excesso de um pavor constante e inescapável, e serve para levar ao paroxismo o sentimento de terror religioso dos homens. Não por acaso pertence à própria condição de Batalha não ter podido sair, em dez anos, da goela do deus subterrâneo (p. 60). O triste fim de Batalha só corrobora este destino; a morte do cavalo é uma cena à parte, testemunhada por Catarina antes de seu próprio fim (p. 422-23).<sup>20</sup> Em seu medo, Catarina invoca um Deus e um Jesus quase que totalmente ausentes do texto, e cuja lembrança somente é suscitada pela visão plástica da morte. Zola narra, a respeito de Catarina:

Tinha visto a morte. O poço desabado, a mina inundada, nada lhe tinha insuflado aquele horror, como aquele clamor do *Batalha* agonizando. E ouvia-o sempre, era um zumbido que lhe povoava os ouvidos, toda sua carne se aterrava com aquilo. (P. 423.)

Aqui, o terror se multiplica a cada palavra, prolixa e repetitivamente. Mas mesmo do ponto de vista externo e objetivo do narrador, o terror é inflingido com a desnaturalidade e religiosidade de um sacrifício, ainda que sem ritual: "(...) aquela mina assassinava-o, depois de tê-lo cegado"; "estava ali preso, laçado pela terra (...) coiceando naquelas profundezas (...) com a boca estendida e terrivelmente aberta." (P. 423.)

Se de fato existe, como sugiro, um terror especificamente religioso em *Germinal*, é uma questão aberta ao debate. O que parece ficar claro é que, se ele existe, ele radica na nossa animalidade. O medo, como pavor, é o que temos de mais comum com o animal na composição de *Germinal*. O medo da natureza e da morte, ambas sentidas como adversidade extrema e como ameaça totalizante à existência, seria, assim, a marca central de uma religião presa à nossa imanência biológica na vida, e portanto definida de acordo esta imanência. O sobrenatural desaparece, mas também o transcendente.

A não ser, talvez, por um outro filão bastante recorrente em *Germinal*, e que não poderei analisar com detalhe aqui: aquele que, se quisermos ocupar um certo lugar e perspectiva, situa a religião num sentido já mais "forte", sobrevivendo no componente utópico da fé vulgarmente socialista de Estêvão. Poder-se-ia averiguar, aqui, a possibilidade de uma releitura de *Germinal* a partir do marxismo utópico de Ernst Bloch, já que a fé imanente de Estêvão (retratada, p. ex. na p. 153) tem um elemento

---

<sup>19</sup> Essa distinção era o que sugeria Bataille (cf. a segunda citação deste autor acima), mas ela é estendida ao animal na narrativa naturalista, que, apesar de seus arroubos humanistas, tende a nivelar biologicamente toda a vida.

prospectivo, diferente do conteúdo negativo da desilusão inicial de Maheu ("quem morre, morre: acabou para sempre"). De fato: aos poucos, em *Germinal*, vai tomando forma uma fé utópica da parte de Estêvão e dos Maheu. Mas mesmo esta fé é contrabalançada, no texto de Zola, por um certo "mecanicismo" que afeta até mesmo a esperança,<sup>21</sup> e também pela mística anárquica da aniquilação de um Suvarine, que destrói tudo *quando* destrói a Voreux.

Portanto, mesmo essa fé socialista de Estêvão, descrita com saciedade pelo olhar clínico de Zola,<sup>22</sup> não radica de qualquer modo mais concreto numa metanarrativa providencialista do sentido na história, nem num humanismo "robusto" que lhe substituísse. Antes, a fé utópica simplesmente "germina" como que espontânea e naturalmente da condição subumana dos habitantes do cortiço, e isso de modo recorrente e inexorável, mesmo que para de novo se frustrar.

Assim, a esperança, que junto com o temor fora descrita, por Hume, como o outro grande sentimento originador da religião, tampouco pode ser vista por Zola como algo de tipicamente humano, ao menos no sentido de uma transcendência do salvífico. A esperança possível brota de modo determinista da condição humana, sem qualquer salto e de maneira cíclica. Na última página de *Germinal*, essa esperança apresenta-se como um processo de crescimento natural, em analogia às ervas que, desde as trevas, buscam a luz do sol:

(...) tremiam os campos com o levantar subterrâneo das ervas. Por toda a parte as sementes inchavam, abrigavam-se, gretavam o chão, ardentes de uma necessidade de calor e de luz. Escorria um transbordar de seiva com vozes sussurrantes; o murmúrio dos germes expandia-se num longo beijo. E mais e mais — cada vez mais distintamente, como que aproximando-se do solo — os camaradas cavavam. Sob os raios inflamados do astro-rei, por aquela manhã de juventude, era daquele rumor que a campina estava grávida. Surgiam homens; um exército negro, vingador, que germinava lentamente nos sulcos da terra, nascendo para as colheitas do século, e cuja germinação não tardaria a fazer rebentar a terra. (P. 448.)

---

<sup>20</sup> Como no mito de Orfeu e Eurídice, tampouco Catarina retorna do "Inferno".

<sup>21</sup> Talvez se possa entender, nesse contexto, a perspectiva central do arsenal crítico mobilizado por Lukács contra o naturalismo de Zola. Cf. Georg LUKÁCS. Vorwort zu "Balzac und der französische Realismus". In: *Schriften zur Literatursoziologie*. Frankfurt A M.: Ullstein, 1985, p. 241-253.

<sup>22</sup> "Apesar de tudo, havia em torno de Estêvão uma confiança absoluta, uma fé religiosa, o sacrifício cego de um povo de crentes. Uma vez que lhe tinham prometido e era de justiça, estavam prontos para sofrer pela conquista da felicidade universal." (P. 202.) Com *insight* psicológico, Zola descreve, página após página, os "altos e baixos" da dialética de fé (p. ex. p. 209) e dúvida (p. ex. p. 208; 213) na pessoa de Estêvão.

O contraste entre o terror e a esperança fica nítido aqui: é do próprio bojo do monstro subterrâneo, do lugar de pavor religioso, que vai ressurgindo, encarvoado, o exército de homens eretos diante da luz, caminhando na superfície sobre os próprios pés. A esperança, descrita como rebento que brota e cresce espontaneamente, segundo as leis da própria condição do animal humano, e que era a grande ausente na vida e morte do cavalo Batalha, oferece um contraponto ao terror na redescrição e reinvenção naturalista-literária da religião. Uma religião, é verdade, sem o espanto diante de um sobrenatural autônomo. Uma religião sem um Deus criador de tudo, mesmo do Leviatã subterrâneo. Uma religião sem qualquer ordem providencial que governe a esperança e a história. Mas, ainda assim, uma religião.

### 3 A Terra, os Homens e a Figuração do Divino no *Germinal*

Do que já se expôs acima, deve ter ficado claro que o divino, se ele de fato existe em *Germinal*, é telúrico e oculto. É o deus abscondito e subterrâneo que não se revela no contrário da fraqueza ou da cruz, mas no vórtice e no campo de força que se estende entre o terror e a esperança. Nessa obra capital de Zola, o divino não se apresenta, por exemplo, a partir da "unidade simples" do quadripartido intimado por Heidegger sobretudo a partir da linguagem poética de um Hölderlin.<sup>23</sup> O divino se transfigura e se transforma justamente na terra e junto aos homens, na ausência dos deuses e do céu, deuses e céu que só timidamente se anunciam na prosa com a marca do negativo, sem indícios de qualquer nostalgia.

O divino é, pois, subsumido nas categorias da terra e dos mortais — dos mortais por excelência que, na condição de operários, existem e vegetam entre o cortiço e a mina. O divino é por eles imaginado como fonte do terror na natureza, que é antes de mais nada terra e mineral. Mas o divino também surge em *Germinal* como algo de humano-anônimo ou social-impessoal, numa relação sem face-a-face, como quando é ocasionalmente descrito por meio de seus atributos econômicos, isto é, com as qualidades do capital que organiza a relação inumana, por princípio inorganizável, entre os mineiros e os acionistas proprietários da mina Voreux.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> O tema do quadripartido (*das Geviert*) aparece em vários textos de Heidegger; referimos apenas Martin HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken* (1951). In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1954, p. 145-162.

<sup>24</sup> "... Capital, (a) esse deus impessoal..." (p. 254); com "gigante esfomeado" (p. 385).

Porém, é só na junção do natural informe, oculto e terrível, significado como o deus telúrico, voraz e subterrâneo, com o humano anônimo — junção esta sempre designada como um "além" e "os que estão além" —, que surge a figura ambígua de um deus distanciado da vivência humana, e de um deus em relação ao qual esta vivência também é alienada. Na tessitura de *Germinal*, este deus é ocasionalmente apresentado como "ídolo", como já se viu numa citação anterior. A Voreux é um ídolo voraz, à qual o mineiro é obrigado a descer e ser sacrificado; mas com esse ídolo mineral se confundem as relações sociais de exploração, a sua comunidade de adoradores anônimos:

(...) [Estevão] queria tornar a descer à mina para sofrer e bater-se, meditando raivosamente nessa gente de quem falava o Boa-Morte, nesse deus de cocuruto como um ídolo hindu, ao qual dez mil famintos davam a sua carne, sem conhecê-lo. (P. 71.)

Apesar do uso da palavra "ídolo", o divino não se apresenta através de uma distinção entre Deus e os ídolos, como no Antigo Testamento e em geral nas religiões éticas e históricas. Existe, isso sim, uma distinção potencial dentro da própria natureza divina, e que se efetiva como esperança a partir dessa mesma contraditoriedade.

Em *Germinal* o leitor encontra, além da Voreux voraz, também a mina desativada de Requillárt, que, para o foragido Estevão, acaba sendo um lugar de refúgio e recolhimento, apesar da constante tentação vivida entre o desespero e a esperança. A mesma galeria que, no fim do desastre causado pela sabotagem da mina, também foi rota para a salvação, bem ao lado do perigo. O subterrâneo parece doar também a esperança, e o mesmo monstro que aqui reclama a vida, ali também a devolve. Como já vimos, no fim do livro, mesmo o estéril e o mortífero pode tornar-se, e de fato se torna, o substrato e a base da vida. Noutra passagem, a vida que germina germina milagrosamente, e justo do fundo do Tartaret, do subsolo infernal:

E como um milagre de eterna primavera, no meio daquela charneca amaldiçoada do Tartaret, a Côte-Verte erguia-se com as suas relvas eternamente verdes, as suas faias cujas folhas se renovavam sem parar, os seus campos que chegavam a dar três colheitas. (P. 264-65.)

Aqui, a mesma mina que aterroriza e devora também concede a salvação. Aqui, estamos mais perto do poema *Patmos*, de Hölderlin.<sup>25</sup> Só quando Estevão, contra todas as

---

<sup>25</sup> Cf. nota n. 12 acima.

razões, decide retornar à mina com Catarina, ele encontra a tranquilidade o alívio de seu tormento (p. 392-93):

Agora fazia-se tamanho sossego, uma cura tão completa das suas dúvidas, que se aferrava à sua idéia, como um homem salvo pelo acaso, e que enfim achou a única porta ao seu tormento. (P. 393.)

Naturalmente, Estêvão tem de voltar dessa derradeira descida à mina como o último sobrevivente, e para uma outra missão. Pois, assim como o monstro se reconstitui e reconstrói desde suas entranhas, alguém sobrevive, também a justiça há de se realizar. No fim da obra, nas palavras da viúva de Maheu, sobressai mecanicamente uma esperança: a esperança como "certeza de que não poderia delongar-se por mais tempo a injustiça, e de que, se não houvesse um Deus bom, outro viria para vingar os miseráveis" (p. 443). Mas quem é esse outro Deus de justiça, que agora ressurgem mesmo na mulher doutra feita sem religião? Será verdade que só um deus poderia salvar os mineiros, e dar-lhes essa nova certeza de justiça?

Estêvão, de sua parte, e depois de tantos percalços, mantém sua fé, a fé de que os homens "podem por si mesmos alcançar a felicidade na terra" (p. 153). Ele se regozija no simples fato de estar vivo e debaixo do céu: "(...) teve uma sensação de pleno ar, de céu livre, e respirou prolongadamente com gosto (...) Era bom estar vivo, o velho mundo queria viver mais uma primavera." O céu, mesmo sem os deuses, e fora da unidade simples com eles, reaparece. Ressurge então, para Estêvão, uma esperança, mais além da mera fuga do monstro que lhe inspirava um "horror nervoso" (p. 439): "(...) aparecia outra vez a sua fé absoluta numa revolução próxima" (p. 446), enquanto os "camaradas cavavam", "(...) mais e mais — cada vez mais distintamente, como que aproximando-se do solo (...)" (p. 448).

A esperança parece, no fim de *Germinal*, sobrepujar o terror. De um e de outro sentimento vem e se origina a religião documentada pelo naturalismo literário; ambos, porém, visam a algo e a algum lugar que não está aqui, mas que, por um paradoxo, está presente de forma eminente. O terror e a esperança não desaparecem da narrativa naturalista, e, com eles, tampouco desaparece a religião. É verdade que a religião persiste num mundo e num ambiente onde o divino é transfigurado. Diferentemente do que ocorre no livro de Jó, o divino que causa a desgraça não é o mesmo Deus da esperança e que restabelece a justiça. Deus está ausente, e talvez nem mesmo um outro

venha. Mas os mortais têm esperança e confiam na salvação, mesmo diante do monstro.  
Mas quem será ele? Quem será o Leviatã, de quem Javé disse a Jó:

As fileiras de suas escamas são o seu orgulho,  
Cada uma bem encostada como que por um selo que as ajusta.  
A tal ponto uma se chega à outra, que entre elas não entra nem o ar.  
Um as outras se ligam, aderem entre si, e não se podem separar (...)

Da sua boca saem tochas;  
Faíscas de fogo saltam dela.  
Das suas narinas procede fumo,  
Como duma panela fervente, ou de  
Juncos que ardem.  
O seu hálito faz incender os carvões;  
E da sua boca sai chama (Jó 41.15-17; 19-21)

Quem será o Leviatã agora, na ausência de um Deus criador que o recite e o domine?  
Será ele somente a mina voraz? Ou serão também os próprios homens, a quem só um  
Deus poderia salvar? Ambos, a natureza e a humanidade, parecem ser o Leviatã  
monstruoso. E disso sabe também Estêvão: "(...) via-se já na tribuna, triunfando com o  
povo — se antes disso o povo não o devorasse" (p. 445).

### Bibliografia

- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. Trad. Sérgio G. de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Ática, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sônia C. Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELLIGER, Karl, RUDOLPH, Wilhelm. (Eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Bauen Wohnen Denken* (1951). In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1954, p. 145-162.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Gedichte*. Stuttgart: Reclam, 1963.
- HUME, David. *The Natural History of Religion*. In: *Writings on Religion*. Ed. Anthony Flew. La Salle, Ill.: Open Court, 1992, p. 105-182.



- LIVRO DE CONCÓRDIA: as confissões da igreja evangélica luterana. Trad. Arnaldo Schüler. 3. Ed. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1983.
- LUKÁCS, Georg. Vorwort zu "Balzac und der französische Realismus". In: *Schriften zur Literatursoziologie*. Frankfurt A M.: Ullstein, 1985, p. 241-253.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. Trad. Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*: discursos a seus menosprezadores eruditos. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.
- ZOLA, Émile. *Germinal*. São Paulo: Círculo do Livro/Nova Cultural, 1996.
- . *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.