



Mulher, este é o teu emblema da vergonha: Quando a mulher é objeto mas não co-sujeito da jurisdição social e religiosa

*Woman, it is thy badge of shame: When women are object
to but not co-subject of social and religious jurisdiction*

TERESA BARTOLOMEI ^a

Resumo

Em *A Letra Escarlata* (1850), de Nathaniel Hawthorne, são expostas as consequências existencialmente destrutivas de uma sociedade patriarcal e de uma Igreja clerical em que a mulher é expulsa do espaço público como sujeito e destinatário normativo e acolhida nele unicamente como sujeita a (nomeadamente transgressora de) uma normatividade estabelecida exclusivamente pelo homem. Esta desigualdade não é, no entanto, prejudicial unicamente à condição social da mulher, mas também à autocompreensão geral da sociedade e dos homens em particular, ao privar a sua elaboração ética, jurídica e religiosa dos recursos hermenêuticos peculiares da experiência feminina (especialmente a da maternidade). A constelação *judiciária de norma, transgressão, condenação e castigo*, sobrepõe-se ideologicamente à interpretação religiosa da culpa do ponto de vista cristão, tornando incompreensível a constelação *evangélica de mandamento, pecado, conversão e perdão*, assim como a *diferença entre castigo e expiação*. Unicamente na perspetiva 'materna' de orientação para o futuro, gerada pelo amor e pela assunção de responsabilidade para com o humanamente 'dado à luz', se dá a abertura à gratuidade do amor redentivo de Deus, cuja justiça é força de salvação e não de perdição. Esta diferença de perspetiva tem consequências relevantes na moral familiar, em particular em relação aos divorciados recasados. No comportamento do padre coprotagonista do romance,

^a Universidade Católica Portuguesa (UCP), CITER, Lisboa, Portugal. Doutora em Teoria da Literatura, e-mail: tbvv@newes.eu

de ocultamento público da própria culpa e de irresponsabilidade para com os indivíduos nela envolvidos (a antiga amante e a filha), é exposto o mecanismo patriarcal de 'excepcionalismo clerical' ainda hoje difuso no seio da Igreja e que está na base da gestão moralmente errada e historicamente falimentar do fenómeno do abuso de menores e de pessoas vulneráveis.

Palavras-chave: A Letra Escarlate. Clericalismo. Culpa sexual. Expição e castigo. Relações de género. Divorciados recasados

Abstract

Nathaniel Hawthorne's The Scarlet Letter (1850) exposes the existentially destructive consequences of a patriarchal society and a clerical Church in which women are expelled from the public space as a normative subject and recipient and accepted into it solely as subject to (and eventually as transgressor of) a normativity established exclusively by man. This inequality is, however, not only detrimental to the social condition of women, but also to the general self-understanding of society and men in particular, by depriving their ethical, legal and religious elaboration of the hermeneutic resources peculiar to the female experience (especially that of maternity). The judicial constellation of norm, transgression, condemnation and punishment, ideologically overlaps the religious interpretation of guilt from the Christian point of view, making the evangelical constellation of commandment, sin, conversion and forgiveness incomprehensible, as well as the difference between punishment and expiation. Only in the 'maternal' perspective oriented towards the future which is generated by love and the assumption of responsibility towards the humanly 'given to light', does the openness to the gratuitousness of God's redemptive love, whose justice is force of salvation and not of perdition, arise. This difference in perspective has relevant consequences on family morality, particularly in relation to remarried divorcees. In the behavior of the priest co-protagonist of the novel, of public concealment of his own guilt and of irresponsibility towards the individuals involved in it (the former lover and his daughter), the patriarchal mechanism of 'clerical exceptionalism' that is still diffused within the Church and is the basis of the morally wrong and historically bankrupt management of the phenomenon of abuse of minors and vulnerable people is exposed.

Keywords: *The Scarlet Letter. Clericalism. Sexual guilt. Atonement and punishment. Gender relations. Remarried divorcees.*

Introdução

Na grande literatura do século XIX um lugar de excelência é reservado ao tópico do adultério, mais ou menos tortuosamente consumado (como em Os

Maias) ou tortuosamente contornado (como em *A educação sentimental* e em *Ethan Frome*). A figura da adúltera torna-se assim um vetor privilegiado pelo qual a mulher entra como protagonista ‘realista’ na cena artística, povoando uma galeria de heroínas tão inesquecíveis quão infelizes. De Emma Bovary a Anna Karenina, de Effi Briest a Thérèse Raquin, da Luísa de *O primo Basílio* a Albine e Amélia (as amantes não adúlteras, mas sempre culpadas de *La faute de l’abbé Mouret* (*A culpa do Abade Mouret*) de E. Zola e de *O crime do Padre Amaro*,¹ de Eça de Queiroz), sem contar todas as outras, as pecadoras literárias do século são sempre comiseradas pelos próprios criadores masculinos ou femininos, no entanto só à mulher que soube sabiamente não cair, à Eva que foi tentada, mas resistiu, são concedidas altura ética e intelectual, a dignidade existencial de uma vida não falhada. Sem poder gozar do *happy end* das histórias de amor coroadas pela união, a adúltera platónica safa-se da ruína moral e social que arrasa quem passa do sentimento ao facto, do afeto ao gesto, mantendo-se no perímetro de honorabilidade garantido pelo pacto conjugal: herdeiras pós-românticas da beguina Princesa de Clèves de Madame de Lafayette (1678), a Tatiana de A. Pushkin (*Eugene Onegin*, 1825-1832) e a Ellen Olenska de E. Wharton (*A idade da Inocência*, 1920), encarnam as heroínas de uma moral secularizada que entre paixão e instituição convida a escolher esta última, sublimando a autodeterminação do indivíduo em cimento da coesão social. A liberdade não é anarquia, a autonomia não é rutura da rede contratual em que é fundado o consorcio humano. Na gratificação masoquista que pode dar a abstinência, a lei encontra um último recurso motivacional, quando a sua legitimidade é posta em questão. O luto sentimental é o horizonte emocional de existências sacrificadas a uma ordem alheia, sofrida e não escolhida, de relações geradas por dinâmicas de poder de que o sujeito em questão é puro objeto, no jugo

¹ Gustave Flaubert publica *Madame Bovary* em 1856 e *A educação sentimental* em 1869 (se o adultério não traz a felicidade, o não adultério também não). De 1867 é *Thérèse Raquin*, romance de Émile Zola. *La faute de l’abbé Mouret*, também de Zola, e *O crime do Padre Amaro*, de J. M. Eça de Queiroz, saem ambos em 1875 (o segundo já tinha aparecido em folhetim em 1870). Neste mesmo ano Liev Tolstói começa a publicar *Anna Karenina* (cuja primeira edição completa aparece em 1877). Sempre de Eça de Queiroz, *O primo Basílio* sai em 1878, *Os Maias* em 1878. *Effi Briest*, do escritor alemão Theodor Fontane, é publicado em 1895. *Ethan Frome*, de Edith Wharton, é de 1911. Um lugar à parte ocupa a tragédia de *Tess dos d’Urbervilles* em que (assim como em *Judas*, o obscuro) Thomas Hardy questiona a fronteira entre casamento e adultério, explorando o cruzamento eventualmente destrutivo que nela se dá entre sentimentos, convenções e condições socioeconómicas.

implacável da autoridade familiar e da falta de alternativas económicas (não sendo à mulher comum concedido outro recurso de sobrevivência de que o casamento, o convento, ou a mendicidade em casa de outrem).

Excepção a esta regra de *damnatio* pessoal é a adúltera orgulhosa até à soberbia, furiosamente penitente, mas não arrependida, fiel até ao fim à própria infidelidade conjugal, publicamente insubmissa à lei que a condena e que faz desta inconformidade a fonte da própria resistência e resgate moral, retratada em *A Letra Escarlate* (daqui em frente referida como LE)² de Nathaniel Hawthorne.

Sem poder fazer deste romance, caracterizado por um perspetivismo ideológico inextricável, uma ‘obra feminista’, é um facto que nenhuma das suas irmãs artísticas alcança a vitória moral de Hester Prynne, que precisamente ao gerir as consequências existenciais do adultério se emancipa da própria dependência material, social e espiritual do homem, e se torna plenamente autónoma e dona da própria vida: ‘mãe solteira’ que sustenta a filha com o próprio trabalho, que desafia o conformismo bem pensante da opinião pública com a própria originalidade de atitudes e de estilo (a fantasiosa suntuosidade “oriental” do bordado da letra que é condenada a vestir, a roupa excêntrica e excessiva com que veste a filha), que com ‘altivez’ indomável defende tenazmente a própria dignidade, reconquistando-a ao ponto de se tornar autoridade moral no seio da comunidade que a baniu. Com efeito, a história do seu percurso de ‘expição’ é um formidável mecanismo de desconstrução da injustiça profunda de uma sociedade fundada na subordinação da mulher, na desigualdade e assimetria das relações de género, cujo poder de desmistificação não é puramente retrospectivo, pertinente para sociedades arcaicas como a Boston do século XVII, mas, tentaremos de ver, ainda profundamente atual, capaz de pôr em luz dinâmicas de exclusão e subordinação que continuam ativas no contexto contemporâneo, incluído o eclesial.

Este poder diagnóstico de uma disfunção social tão enraizada e geral que depois de séculos de lutas para a emancipação ela está ainda bem presente na mentalidade individual e coletiva, na cultura, nas instituições,

² Todas as citações de LE são retiradas de: *A Letra escarlate*, tradução de Christian Schwartz, Penguin | Companhia de Letras, São Paulo | Rio de Janeiro 2011. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/170256424/A-Letra-Escarlate-Nathaniel-Hawthorne> (com reenvio às páginas da edição original: *SL: The Scarlet Letter*, James R. Osgood and Company, Late Ticknor & Fields, and Fields, Osgood, & Co, Boston 1878).

explica a sugestão duradoura exercida pela obra de Hawthorne. Primeiro ‘grande’ romance americano, *bestseller* logo reconhecido, aquando da sua publicação, em 1850, como narrativa batismal por uma comunidade jovem, ainda à procura da própria identidade,³ a fama de LE tem resistido ao passar do tempo, e a sua importância tem-se confirmado sob múltiplos pontos de vista: histórico, sociológico, cultural, artístico e religioso⁴.

³ Para uma apreciação da importância histórico-cultural, não apenas artística, de LE, cf. o estudo seminal de MATTHIESSEN, 1941, que estabelece o ‘cânone’ do renascimento americano em volta de sete obras publicadas no lustro *mirabilis* entre 1850 e 1855 (Representative Men de R. W. Emerson; *The Scarlet Letter* e *The House of the Seven Gables* de N. Hawthorne; *Moby Dick* e *Pierre* de Hermann Melville; *Walden* de D. H. Thoreau; *Leaves of Grass* de W. Whitman). A sucessiva discussão polémica desta classificação emblematicamente WASP (de que ficam excluídos nativos, afro-americanos e mulheres, nomeadamente obras fundamentais que se colocam igualmente a cavalo da metade do séc. XIX como *A cabana do pai Tomás* de Harriet Beecher Stowe [1852], e os poemas de Dickinson, compostos a partir de 1850), no quadro da viragem pós-colonial dos estudos culturais, cf. MICHAELS; PEASE, 1985 e BERCOVITCH; JEHLLEN, 1986, apela mais a uma ampliação do que a uma invalidação da proposta pioneira de Matthiessen (com a correção de fragilidades maiores como a subestimação da importância cultural da Guerra Civil).

⁴ A fortuna crítica de todo o autor muda, ao longo do tempo, segundo a evolução cultural e política dos seus leitores, mas esta alteração resulta especialmente significativa em relação a um escritor como Hawthorne, cuja escrita eminentemente alegórica está diretamente vocacionada a uma interrogação moral e religiosa sim idiossincrática e não ortodoxa, contudo abertamente preocupada com a dimensão comunitária e a influência da tradição na consciência do indivíduo. Identificar o ponto de vista (ético, religioso, político) do autor e discuti-lo, para o valorizar ou o contestar, tem vindo a ser a aposta crítica predominante a partir da segunda metade do século passado, depois da longa estadia da leitura predominantemente ‘estética’ de Hawthorne, desenvolvida por alguns dos seus grandes colegas — desde E. A. Poe e H. Melville, H. W. Longfellow e A. Trollope a H. James, T. S. Eliot, D. J. Lawrence — interessados mais no cariz literário da escrita hawthorniana que na sua chave ideológica. Apesar desta seletividade de abordagem, alguns resultados destas leituras mais antigas continuam plenamente válidos, ao intercetar algumas qualidades fundamentais do autor, tais como: o distanciamento irónico e a sua noção de “psicologia mais profunda” (JAMES, 1879); a perceção da “duplicidade” de consciências divididas não apenas por dilemas morais insolúveis, mas por insolúveis e inconfessáveis contradições da própria natureza interior (LAWRENCE, 1923, p. 173ss.); a sensibilidade em relação ao que não há (ou porque é passado, ou porque é futuro ou porque é impossível, três dimensões de ausência denunciadas como falta: é “o sentido fantasma” de que fala Eliot, 1918 em relação a Hawthorne); a força do alegorismo de Hawthorne como simbolismo de situações e não de caracteres, que resulta enfraquecido quando virar a didatismo moralista (BORGES, 1952).

Em geral, é este tipo de leitura focada nas qualidades literárias que, com menor êxito, reiteram os expoentes do “New Criticism”, exemplarmente representados na recolha de Kaul (ed.), 1966. A viragem, que coincide com a constituição dos Estudos Americanos (“American Studies”), dá-se na tentativa de cartografar valorialmente a obra hawthorniana, reconhecida como pilar da construção espiritual da identidade americana. A consequente caracterização apologética de Hawthorne como um grande porta-voz do “Humanismo Cristão Democrata” de matriz WASP (que encontra a sua consagração em Trilling, 1964), inverte-se

Narrativa de cariz fortemente alegórico, não realista (“romance” e não “novel”, segundo a explícita distinção avançada pelo autor),⁵ LE é a narração de quatro histórias de castigo, mais precisamente de *um castigo sem crime, de um crime sem castigo, de um castigo que se torna crime e de um crime que se torna castigo*⁶.

paradoxalmente a partir do fim dos anos Setenta quando, como já evocado, uma nova geração de americanistas empreende o percurso de desconstrução do liberalismo político e religioso americano como ‘mito’ homogeneizador que na hipertrofia individualista oculta um antidemocrático recalque do pluralismo, uma sistemática exclusão das minorias. Hawthorne (politicamente não abolicionista, herdeiro espiritual da aristocracia WASP da Nova Inglaterra, das ambiguidades morais de uma tradição puritana criticada, mas não renegada) torna-se alvo preferencial da denúncia, de cariz pós-colonial, dos mecanismos ideológicos subjacentes à sua ‘mensagem’ (ambígua, contraditoriamente se não de todo falsamente) progressista (cf. exemplarmente Bercovitch, 1991, que faz de LE um manifesto de propaganda para a reintegração conformista das pulsões de revolta na disciplina social dos códigos comunitários). É neste âmbito que, a partir do trabalho pioneiro de Nina Baym (cf. BAYM 1976, 1982, 2003), toma corpo a leitura feminista das obras de Hawthorne, que não fica, todavia, isente de uma análoga polarização relativa à avaliação do seu significado político-religioso (cf. *infra*, n. 13).

Para um balanço da evolução da fortuna crítica de Hawthorne e das linhas de divisão que a atravessam, cf. as introduções a duas obras coletivas sobre o autor: Millington, 2004 e Elbert, 2019, assim como os artigos de recapitulação “Whose Hawthorne?” de Hutner, 2004 e Buell, 2005. À distância de anos, a conclusão fica assente na constatação formulada na contribuição mais antiga: “Hawthorne mantém-se central, uma figura indispensável tanto para aqueles que pretendem defender verdades antigas quanto para aqueles que ambicionam demonstrar a validade de argumentos novos” (Millington, 2004, 3). No âmbito restrito deste artigo não se pretende minimamente avançar uma síntese geral do estado da questão e uma conclusão unívoca no mérito, ainda mais porque provavelmente elas são impossíveis, sendo Hawthorne um autor divisivo porque dividido, explorador de contradições mais do que construtor de soluções. O que é aqui visado é apenas identificar o “ofício da letra escarlate” (LE, 112 | SL, 123): reconstruir o mecanismo de inscrição da culpa moral e religiosa em relações de género socialmente modeladas, incontestavelmente alienantes.

⁵ Cf. a programática abertura do prefácio de *The House of Seven Gables (A casa das sete torres)*, 1851.

⁶ Como realçado por Henry James (na sua monografia, sempre atual, sobre o colega, cf. JAMES 1879), LE não é uma história de adultério, mas das suas consequências. Como crónica de um pós-adultério, o romance está assombrado por uma ‘frieza’ perturbadora, que não nasce da falta de amor (a protagonista feminina está cheia dele), mas da falta da possibilidade de o viver afirmativamente, não apenas pelas adversas condições objetivas (o castigo torna impraticável toda a relação entre os amantes), mas pelo alheamento subjetivo de um dos elementos do par, mais uma vez o homem, que depois da satisfação sexual, sucumbe frequentemente a uma incontrolável pulsão de fuga. Esta situação comum é singularmente turvada pelo facto de o amante ser um padre, combatido entre opostas exigências morais: que a relação tinha sido apenas uma aventura sexual sem amor (tenha sido apenas um pecado de incontinência) torna a queda mais degradante, mas a paixão, que para Hester resgata existencialmente o pecado, é até mais incompatível com a sua vocação de padre do que uma transitória quebra da castidade.

É importante diferenciar estas quatro histórias narradas por uma única intriga, porque se se isolar uma em detrimento das outras (como tem geralmente acontecido na receção crítica do livro) se perde o essencial desta obra tão singular, cuja grandeza reside precisamente na interferência ambígua e inquietante destas quatro linhas narrativas, articuladas numa prosa elusiva⁷, que de unívoco tem unicamente a desolação sombria⁸ do painel de fundo⁹.

⁷ Que a ambiguidade seja a ‘marca do autor’ de Hawthorne, é opinião universal dos críticos (cf. LANG, 1962). Mais controversa é a sua avaliação, vindo a constituir o núcleo da “questão Hawthorne” (TRILLING, 1964). Por um lado, a ironia própria da sua escrita leva alguns comentadores (exemplarmente JAMES, 1879) a privilegiar um Hawthorne moralmente e religiosamente cético, que enfrenta os temas (puritanos) do mal e do pecado como recursos estéticos, ferramentas de análise da consciência humana (DONOGHUE, 2003). Por outro lado, a ambiguidade é denunciada por outros leitores, nomeadamente no quadro da crítica de cariz pós-colonial e feminista, como uma estratégia formal em prol de uma mensagem reacionária (antiaboliconista) de exaltação de uma americanidade exclusiva, branca e masculina (ARAC, 1986; BERCOVITCH, 1991). Uma polarização análoga reproduz-se também a nível de análise estético-formal, relativamente à questão se esta indeterminação seja univocamente alegórica ou ‘também’ simbólica, e a relativa apreciação. O alegorismo hawthorniano, que é uma clara herança puritana que caracteriza toda a grande literatura americana do século XIX (nisto profundamente diferente do realismo vitoriano), tornou-se por muito tempo um estigma aos olhos dos seus leitores (cf. a explícita condenação de James, 1879). A partir de Matthiessen (1941), a chave de resgate do mérito artístico do autor tem sido evidenciar (na linha da contraposição traçada por Coleridge) como o seu alegorismo se ‘sublima’ romanticamente em simbolismo, pelo que, nesta leitura, Hawthorne se ‘salva’ como escritor por “não ter desistido do simbolismo”, por ter ficado “simbolista apesar de si mesmo” (FEIDELSON, 1953, 66; cf. também LEAVIS, 1951).

⁸ “É esta escuridão que preenche o infinito obscuro de seu plano de fundo” (MELVILLE, 1850, p. 1159), observa H. Melville no seu ensaio seminal sobre Hawthorne. O futuro autor de *Moby Dick*, que vê no colega mais velho um mestre e uma fonte de inspiração, é o primeiro leitor a identificar a “duplicidade” como característica principal da sua obra. Melville realça que Hawthorne é por um lado escritor irónico, que pode ser considerado um “escritor agradável com um estilo agradável ... um homem que não se deixa levar pelos duplos sentidos” (*ib.*, 1157), mas por outro lado é artista genialmente marcado por “um toque de melancolia puritana” (*ib.*, 1158): “Apesar de toda a luz do sol do verão indiano do lado de cá da alma de Hawthorne, o lado de lá - como a metade sem luz da esfera física - está envolto numa escuridão, dez vezes mais escura” (*ib.*). Melville (numa apreciação oposta à de H. James) não duvida que “este grande poder de escuridão nele” (1159) é a maior força da sua escrita: “É essa mesma escuridão que tanto me captura e me fascina” (*ib.*) confessa, numa afirmação que ressoa directamente no lacónico comentário de Emily Dickinson: “hawthorne apavora—seduz—” (numa carta de 1879 a Thomas Wentworth Higginson, cf. Bloom (ed.) 2008, p. 85).

⁹ A leitura ‘positiva’, aqui proposta, do percurso e do papel da protagonista feminina só reforça o balanço angustiante do romance: a alternativa por ela encarnada ao estado das coisas socialmente estabelecido é um anacronismo histórico que condena existencialmente

I. Mulheres, padres, maridos. Um romance sobre a inscrição da “culpa sexual” nas relações de gênero

Hester Prynne é uma jovem noiva bonita, de naturalidade inglesa, que se mudou sozinha para a colônia puritana, fresca de fundação, de Boston. Enquanto está à espera de um marido que não chega porque alegadamente desaparecido no oceano (descobrir-se-á logo no começo do romance que afinal ele andava perdido na floresta),¹⁰ Hester dá à luz uma criança, o nome de cujo pai ela recusa revelar. Estamos em 1642, num ninho do puritanismo mais rigoroso, e o adultério pode ser punido com a morte dos culpados. Se a Hester é poupada a vida, ela é todavia condenada à morte social. Depois de um período de detenção e da vergonha da pública exibição no pelourinho da cidade, a mulher terá de andar para sempre com um A de “adúltera” cozido no peito, testemunho perpétuo da sua infâmia (“Mulher, esse é o teu emblema da vergonha!”, LE, 77| SL, 81).

Excluída pela comunidade, a ‘pública pecadora’ viverá anos de total solidão, às margens físicas e simbólicas da sociedade, criando sozinha a filha, até o amante se revelar publicamente e morrer teatralmente entre os seus braços, gasto pelo remorso.

A história de Hester (a história de um *castigo sem crime*) inscreve-se assim diretamente na história (do *castigo que se torna crime*, na sua crueldade

à infelicidade Hester Prynne como todos aqueles (nomeadamente o amante e o marido) que venham a confrontar-se diretamente com o problema que toma corpo na sua situação.

¹⁰ Trata-se das duas fronteiras naturais entre as quais está confinada a cidade de Boston. “[P]equena cidade nos confins do Oeste selvagem” (LE, 44 | SL 44), Boston é o anteposto de uma civilização pioneira que luta para ‘colonizar’ o território (exterior e interior), pô-lo sob a jurisdição comunitária, tirá-lo da “wilderness”, “região selvagem”, da anomia do estado natural (um tópico essencial da cultura americana, cf. LEWIS, 1955). Com o marido (o titular do pacto conjugal) perdido na “wilderness” do mar ou da floresta, a mulher precipita na tentação do regresso ao estado ‘primitivo’ da união sexual não comunitariamente regulamentada, extraconjugal. O adultério é então percebido como uma ameaça à coesão social e à missão própria dos colonizadores. O romance coloca simbolicamente na floresta a única reunião a sós dos dois amantes (por uma vez, até a filha é afastada por Hester, que pelo contrário a mantém ao pé de si no encontro noturno no pelourinho, rapidamente interrompido pelo marido), a única situação em que por um curto momento vacila a total isolamento espiritual de Dimmesdale em relação a Hester, em que ele suspende o próprio radical estranhamento do ponto de vista da mulher na reconstrução dos acontecimentos.

gratuita e na radical ilegitimidade da conversão em crime, em culpa social, de algo que é exclusivamente do foro pessoal)¹¹ de uma comunidade que faz da própria neurose coletiva uma missão, e canaliza em perseguição a violência gerada pelo recalque traumático da libido.

A intriga conta, contudo, mais duas histórias, conjuntas ao espelharem-se sinistramente uma na outra.

Logo na abertura do livro, o leitor (e, com ele, muito cedo, Robert Chillingworth, o marido que reemerge inesperada e tempestivamente da floresta) fica a saber que o amante não revelado por Hester é Arthur Dimmesdale, um jovem padre muito em vista na comunidade, universalmente admirado pela sua virtude e cultura.

Enterrada no segredo de um remorso privado ao longo de sete longos anos, a consciência do próprio *crime sem castigo*, a culpa de não ter revelado a própria ‘culpa’, não ter subido ao pelourinho ao lado da amante, ficando ao abrigo do próprio prestígio de autoridade religiosa da comunidade, destrói lentamente Dimmesdale: o *crime sem castigo torna-se castigo* que o leva à morte. Especularmente, o marido ‘traído’, consoma por sete longos anos o *crime sem castigo* de perseguir uma vingança destrutiva, trocando o seu lugar ao lado da mulher por um lugar de enalço sádico ao lado do amante. Também este crime (puramente privado, não suscetível de sanção pública) acaba por se tornar castigo que devora lentamente o culpado: Chillingworth, progressivamente deturpado pelo ódio, morre logo após Dimmesdale, cuja punição se tinha tornado a sua única razão de vida.

A especularidade invertida entre os dois homens (ambos vítimas um do outro, um perseguido e ‘culpado’, o outro ‘inocente’ e perseguidor), entre eles e a mulher (em relação à qual ambos subtilmente se vitimizam, ao considerá-

¹¹ Uma das grandes questões do livro é a sobreposição de lei religiosa e norma social: “a mesma solenidade seria vista no comportamento dos espectadores; convinha a uma gente para a qual religião e lei eram quase a mesma coisa, e em quem ambas se entrelaçavam profundamente, que o mais leve e o mais severo castigo público fossem tornados igualmente respeitáveis e terríveis” (LE, 39 | SL, 39). Na economia narrativa do romance, a sanção religiosa do adultério como pecado pode tornar-se efetiva só no foro interior da consciência dos envolvidos, sendo subordinada à adesão de fé à normatividade que a institui (Hester é ‘oscilante’, a este respeito, na intermitência de uma fé ferida pela injustiça sofrida), e o único crime que se dá é a sua condenação como crime, culpa social.

la ‘causa’ da própria queda,¹² ao contrário dela, que assume integralmente a responsabilidade das próprias acções), e entre latência e aparência do castigo (entre o escondimento total no espaço privado para os dois homens e a saturação de visibilidade no espaço público para a mulher), é o dispositivo complexo em que as quatro histórias se cruzam e se esclarecem mutuamente — não explicativa, causalmente, mas hermenêuticamente, em termos de sentido —, e em que as noções de crime e castigo adotadas pelos dois protagonistas masculinos e pela sociedade em que vivem são expostas e testadas na sua (in)consistência existencial e comunitária.

Esta especularidade invertida projeta-se prioritariamente na determinação da clivagem entre público e privado, que, do ponto de vista do romance, é mais relevante do que critérios éticos absolutos para estabelecer a apreciação moral última dos comportamentos dos protagonistas e resulta gerada por um mecanismo cultural de atribuição de papéis de género. É precisamente esta reconfiguração o ponto de vista inovador da LE: o seu questionamento da natureza da culpa e do castigo não é teológico ou filosófico (como em Tolstói ou Dostoiévski), nem geralmente histórico-sociológico ou antropológico (como no grande romance social do século XIX, de Dickens ao Victor Hugo de *Os Miseráveis*), mas estritamente *inerente à vertente das relações de género*,¹³ *reconstruídas na base da clivagem entre*

¹² Dimmesdale censura duramente Hester por não lhe ter revelado imediatamente a identidade de Chillingworth, entregando-o assim à sua vingança (cf. LE 132| SL, 145). Dimmesdale não pode “perdoar” Hester, que tem carregado sozinha toda a vergonha pública da sua relação, por ter “exposto” o seu coração ao ódio do marido e só depois de ela o implorar ‘concede-lhe’, magnanimamente, o seu perdão (Ib.).

¹³ Que esta seja uma chave essencial para ler LE é evidência adquirida na literatura crítica dos últimos cinquenta anos. Mais difícil é associar o romance a uma posição unívoca sobre a questão, porque, como Baym (2005) sintetiza, ao fazer um balanço das discussões sobre esta questão, há uma polarização marcada entre quem lê Hawthorne como um proto-feminista (nomeadamente a própria Baym, 1976, Baym, 1982, Baym, 2003. Para uma reavaliação ‘gender-friendly’, cf. Greven, 2008 e Greven, 2019) e quem vê nele, pelo contrário, um defensor da subordinação patriarcal da mulher, eventualmente radicalmente ‘misógino’ (ARAC 1986). Com efeito, Hester é sim apresentada como uma heroína forte, independente, mas é também descrita como emocionalmente e intelectualmente condicionada pelo código moral e religioso da comunidade que a condena, continuando a considerar-se até ao fim ‘culpada’. Esta polarização de interpretações deve-se, evidentemente, como já realçado, à peculiaridade principal da escrita de Hawthorne, a sua “indeterminação”, a sua construção sistemática como mecanismo produtor de ambiguidade. O autor evita definir um ponto de vista unívoco, e as numerosas intervenções diretas do narrador são singularmente

público e privado. Noutros termos: o que LE quer não é estabelecer uma definição ou explicação geral da culpa (sobre este ponto o romance é programaticamente elusivo e indeterminado, ativando o seu dispositivo recorrente de “opção múltipla”¹⁴), nem analisar historicamente a noção de culpa numa determinada sociedade,¹⁵ mas muito mais especificamente

‘incoerentes’ tanto entre elas como com outros vetores narrativos. Numerosos comentários do narrador, assim como algumas autorrepresentações de Hester (nomeadamente a convicção de ser uma mulher ‘impura’ e culpada, ‘indigna’ de uma missão de emancipação feminina na página final do romance) são efetivamente inspirados pela moral própria do “emocionalismo pequeno burguês” e o “devocionalismo” que se afirma nos EUA em meados do século XIX como um paralelo americano do vitorianismo britânico, tão paradoxalmente como exemplarmente veiculado pela literatura de autoria feminina (cuja extraordinária popularidade representa o autêntico fenómeno comercial e cultural da época, cf. Nash Smith, 1979). No entanto, toda a leitura ‘literalista’ de LE, que autorize a assunção desta voz como o ‘ponto de vista do texto’, falha a desconstrução que o mesmo texto opera desta voz, como se o autor a formulasse precisamente para a testar, e, eventualmente, evidenciar a sua inconsistência (cf. PFISTER 2004 e EASTON 2004). Como justamente recomendado por LAWRENCE (1923), ao falar da duplicidade constitutiva de Hawthorne: “Nunca confie no artista. Confie na história. As funções próprias de um crítico são salvar o conto do artista que o criou” (“O espírito do lugar”, 12).

¹⁴ “Em *A Letra escarlata* dá-se uma fórmula que se poderia chamar de fórmula de possibilidades alternativas” (WINTERS, 1938, p. 21).

¹⁵ Deste ponto de vista, a comunidade puritana da Boston do séc. XVII não interessa ao autor em termos históricos, literais, mas funciona como o veículo de uma alegoria: não é relevante em si, mas por aquilo que revela sobre um mecanismo social geral de exclusão da mulher e de instituição da culpa como um dispositivo de controlo comunitário. É um facto que também sobre a atitude de Hawthorne em relação ao puritanismo os críticos estão divididos. Por um lado há quem alegue a continuidade da obra hawthorniana com a herança teológica e espiritual dos seus antepassados, a partir da centralidade absoluta atribuída à culpa na existência individual e coletiva e a contradição profunda do rigorismo inexorável de uma teologia da eleição que desqualifica o valor das obras para a salvação e não sabe escolher se considerar o pecado como causa ou consequência das ações humanas (cf. WINTERS, 1938; UPDIKE, 1981; COLACURCIO, 2019, que todavia realça a distanciação crítica de Hawthorne dos riscos de uma “ética que ameaçava colocar a religião *contra* o cuidar”). Por outro lado há quem defenda o seu estranhamento, ao assumir que Hawthorne seria profundamente crítico, se não radicalmente agnóstico, em relação à tradição religiosa de pertença (cf. LEAVIS, 1951: LE “não é sobre o pecado”, 43, porque Hawthorne transmuta o pecado de categoria religiosa à “condição psicológica”, 45; Donoghue, 2003; Kevorkian, 2019 privilegia uma perspetiva evolutiva de Hawthorne do ceticismo religioso juvenil a uma crescente reaproximação a formas de crença de cariz convencional e até conservador). Para alguns críticos, a proximidade ao Puritanismo será essencialmente literária, como defendido por James (1879) (para Hawthorne o pecado é, como para os Puritanos, o “maior facto da vida”, p. 324, mas parece “existir só para um fim artístico”, p. 363) e como evidenciado pela sua assimilação estética do alegorismo, fundamental dispositivo hermenêutico dos puritanos (WINTERS, 1938).

reconstruir a diferença de lidar com a culpa (mais precisamente com aquilo que os sujeitos envolvidos interiorizaram como culpa) por parte do homem e da mulher num contexto cultural e religioso que implementa o seu perfil violentamente patriarcal na linha de divisão entre público e privado.

Na economia do romance, não é possível decidir se o ponto de vista religioso do adultério como pecado está certo ou errado, porque a aceitação deste princípio é unicamente uma questão de fé: a natureza do mandamento religioso, enquanto lei divina, é intrinsecamente de não estar disponível, de ser incontestável pelo juízo humano e este facto é bem claro para Hester, que percebe lucidamente que salvar a própria inocência significa perder a própria fé e está profundamente dividida a este respeito. Se para Dimmesdale e Chillingworth o pecado é indiscutível, Hester oscila entre aceitação e revolta. Grande parte da sua luta interior, ao longo de todo livro, o seu mais profundo tormento moral, nasce desta duplicidade, que ela não consegue resolver. A sua repetida reivindicação da santidade da sua união com Dimmesdale, mais autêntica porque consagrada pelo amor,¹⁶ do que a união conjugal com Chillingworth, que afinal é um erro de juventude, inexperiência, vulnerabilidade social,¹⁷ é posta em questão não só pela leitura alternativa dos seus dois parceiros (marido e amante), mas mais profundamente pela consciência da sua incompatibilidade com uma pertença religiosa de que a protagonista fica apesar de tudo dependente, porque é nela que encontra uma promessa de salvação inteiramente desmentida pela sua experiência terrena (cf. LE, 172 | SL, 190-191). Hester não consegue por isso deixar de se considerar culpada de um pecado do qual não se arrepende porque no amor que o anima ele dá sentido à sua vida, e esta contradição¹⁸, que a acompanha, insolúvel, até

¹⁶ "O que fizemos teve uma consagração própria. Nós a sentimos! Falamos dela um ou ao outro! Esqueceste disso?" (LE, 132 | SL, 145).

¹⁷ Como ela confessa na sua conversa com o marido, reencontrado na prisão, depois da pública exposição no pelourinho (cf. LE, 54 | SL, 56).

¹⁸ Esta indeterminação resulta inaceitável para aqueles comentadores contemporâneos, retrospectivamente progressistas (cf., por exemplo, ARAC 1986), para os quais o facto de que Hester fique ligada (apesar de sua crise de fé) ao código religioso de pertença e se considere 'pecadora', apesar da sua apaixonada reivindicação da dignidade e do 'sentido' do seu amor por Dimmesdale, tiraria força à sua revolta moral (exibindo a recusa hawthorniana de toda a forma de revolução e até do abolicionismo). Isto, no entanto, implica postular que só se pode ser moral fora da religião (porque a noção de pecado encarnaria o legalismo de uma

ao fim do romance, da vida, é, paradoxalmente, a raiz da sua evolução espiritual. Com efeito, é esta luta interior que desperta e afina a sua percepção da inconsistência do tratamento comunitário de uma culpa do foro privado como um crime social, e da sanção do pecado pelo castigo.

O que Hester, e o romance com ela, põe em questão é, por outras palavras, a incorporação social e individual do princípio de culpa, contrapondo a *interiorização do pecado sexual como culpa a expiar à sua objetivação social como crime a castigar, agravada pelo seu cariz univocamente patriarcal*. Reconhecendo a legitimidade da definição religiosa de pecado, LE questiona a sua tradução em lei social: à luz da ideia que a noção de culpa é socialmente, se não metafisicamente, universal¹⁹, e que a culpa sexual (exemplarmente o

moral heterónoma: o homem não se dá a própria lei, mas recebe-a de um legislador exterior), o que se traduz num fundamentalismo especular ao princípio fideísta de que há moral só dentro da religião (porque o homem não se pode dar autonomamente a própria lei). O que torna Hester Prynne uma grande figura moral é como ela lida com o 'castigo' e as suas consequências, numa série de escolhas que desconstroem a tradução social e religiosa de pecado (definido unicamente por uma lei divina) respetivamente em crime e culpa (definidas pela lei humana da sociedade e da instituição religiosa) e evidenciam por contraste a natureza patriarcal e clerical desta tradução. Este potencial de crítica radical à forma judicial de lidar com a culpa encarnado pelo 'conformismo religioso' de Hester Prynne não passou despercebido a contemporâneos de Hawthorne, como Orestes Brownson, autor de uma memorável tosquia da imoralidade de LE: "A história é contada com muita naturalidade, facilidade, graça e delicadeza, mas é uma história que não deveria ter sido contada [...]. Deveríamos aprovar onde o autor condena, e condenar onde ele elogia" (BROWNSON, 1850, p. 177, 180).

¹⁹ Quão útil e quão possível seja dissociar o ponto de vista autoral/textual e pessoal/existencial na interpretação de um texto literário é uma *crux* crítica velha quanto a crítica. A adesão do crente não praticante Hawthorne à ideia puritana da pervasividade inapagável do pecado original não se traduz automaticamente em chave hermenêutica daquilo que escreve, mas determina evidentemente a formulação do ponto de vista textual de vez em vez elaborado, na exploração constantemente renovada da convicção fundamental, exemplificada limpidamente em contos como "A marca de nascença" (1843) e romances como *The Blithedale Romance* (1852), que o problema não é o pecado, mas a tentação, esta sim autenticamente diabólica, e recorrente tanto a nível individual como comunitário, de o eliminar totalmente. O 'otimismo trágico' desta visão, de cariz simultaneamente antiutopista e antipuritano, molda a análise hawthorniana da culpa como dispositivo de regulação comunitária, constitutivo do mantimento da coesão social: para o autor "o pecado é o fundamento da cidadania e da comunidade" (STRONG, 2017). O mito rousseauiano do bom selvagem, da inocência pré-histórica, é para ele, evidentemente, uma construção filosófica que projeta em termos históricos uma alternativa puramente especulativa. Por primitiva que seja, não há sociedade humana sem culpa, assim como se dá culpa logo que se dê associação inter-humana: a inocência é incompatível com o relacionamento (a inconformidade de Hawthorne com o otimismo individualista do

adultério) é a ‘transgressão’ que se investe diretamente nas relações entre homem e mulher, moldando-as às relações de gênero, LE foca-se assim na análise dos mecanismos ideológicos — efetivos tanto a nível social como individual — da sua conversão, respetivamente em castigo (condenação exterior, coerciva, ou livre autocondenação) ou em expiação (processo, ‘lutuoso’, de ‘*Aufhebung*’: ‘levantamento’ prático e interior do sentido de culpa na reposição do bem) e da inscrição desta diferença nas relações de gênero. As conclusões de fundo que o romance extrapola desta análise são que o modelo patriarcal que regula a autocompreensão da sociedade e dos indivíduos, 1) está em contradição com a matriz cristã que reclama; 2) não é apenas injusto para com—as mulheres, mas é prejudicial também para os homens; 3) generaliza disfuncionalmente a modelo moral aquele dispositivo de equivalência entre castigo e expiação ativado pelo poder judiciário, que é legítimo unicamente como instrumento administrativo de proteção da ordem pública; 4) leva ao fracasso o fim essencial do casamento, se este é o contrato social fundador que pretende regular as relações entre macho e fêmea (na sua potencialidade reprodutora) de forma a defini-las como relações entre homem e mulher, transcrevendo a diferença biológico-sexual numa dinâmica de mútuo reconhecimento identitário.

Não é a violência inaudita do castigo da jovem mulher (a detenção, a ameaça da execução capital, o pelourinho, o estigma do A escarlata, a marginalização social), que o autor atira à cara do leitor logo na abertura, o escândalo denunciado pelo romance. Contemplada a dois séculos de distância, a barbárie já não é escandalosa, porque o distanciamento moral e civilizacional dela é sublimado em dado histórico adquirido, que nenhum contemporâneo

transcendentalismo emersoniano funda-se toda neste ponto). O fracasso da comunidade utópica descrita em *The Blithedale Romance* (1852) descende diretamente desta convicção, traduzida mais sombriamente numa hipótese de funesta herança social em *The House of the Seven Gables (A casa dos sete frontões)*(1851) (em que a radicalização alegórica da transmissão hereditária de uma maldição como uma doença genética é uma estratégia retórica para dramatizar a relevância desta questão: que afinal as famílias são transmissoras não apenas de capital biológico e material, mas também de capital social e moral, é um dos desafios da educação e um dos problemas da política — um assunto de justiça social). Não me parece, no entanto, que esta visão da relevância comunitária da culpa implique, como defendido por Donoghue (2003), que Hawthorne “substituiu Deus pela comunidade e dissolveu a religião na psicologia” (230).

ousará questionar, e a sua exibição narrativa é funcional unicamente à ativação da consciência da injustiça escondida atrás desta crueldade teatral, a injustiça, dissimulada em sentido moral, que continua a afligir e distorcer a autocompreensão dos contemporâneos. É a *dissimulação* (circularmente sintoma e detonador da vergonha associada a esta injustiça) o *grande mecanismo alegórico do romance* (como em vários contos do autor, tão paradigmática quão ambigualmente na *mise en abîme* do celeberrimo “O véu negro do Ministro”, de 1832):²⁰ a violência programaticamente espetacular esconde e manifesta uma injustiça generalizada, inerente às relações de género, que, (é sugerido pela narrativa) dois séculos depois, resiste intata apesar da sanitização jurídica das sanções, ficando consubstancial à determinação da norma social e conseqüentemente da culpa.

A norma social (de que o castigo é apenas uma autocertificação material: o A que dá carne àquilo que é pura convenção) é aqui que a mulher não pertence à esfera pública se não como transgressora, como desestabilizadora de uma regulação social de cuja determinação ela fica completamente excluída. Por isso as três mulheres que têm perfil de figura no romance são todas, de forma diferente, mas com igual densidade, umas *freaks*, agentes perturbadores do equilíbrio da autodefinição, da respeitabilidade, da comunidade: além de Hester, a adúltera conclamada, há a sua filha, Pearl, inquietante por beleza e excentricidade, que personifica o trauma associado ao seu nascimento numa rebeldia desconcertante para todos os que lidam com ela, incluída a mãe (cf. LE, 65| SL, 67); e há sra. Hibbins, a ‘bruxa’, a clarividente sardónica e desafiadora para quem ninguém tem segredos, que traz à superfície o mal de cada um, precisamente graças ao seu estatuto de cripto-criminal, pelo que a simulação de um crime que não há, a bruxaria, se torna meio poderoso de desvendamento do lixo moral dissimulado atrás da fachada da respeitabilidade²¹.

²⁰ Em que a exibição da ocultação se apresenta como denúncia da dissimulação como pecado universal, ficando em aberto se esta denúncia geral não será, por sua vez, apenas uma refinada forma de dissimulação, estratégia de ocultamento de uma muito concreta culpa específica.

²¹ Para a diferença entre simulação e dissimulação e o papel social destas duas estratégias comunicativas, cf. Baudrillard (1981).

Só como transgressoras as mulheres chegam ao espaço da visibilidade pública, pelo caminho privilegiado do seu castigo (a bruxa, é-nos dito, será condenada à morte pouco depois dos acontecimentos do romance; Pearl escapa por um trilho a uma intervenção disciplinar de recolocação familiar e, no fim, é oportunamente enviada para o estrangeiro por uma narração saturada de catástrofes punitivas). O único palco social da mulher, numa sociedade republicana que lhe tira a possibilidade aristocrática de acesso familiar a qualquer forma de soberania, é o pelourinho (e Pearl não escapa a acompanhar a mãe, todas as três vezes que Hester *ascende* a ele), porque a norma social pode ser por ela transgredida, não produzida: a mulher não tem acesso ao espaço público de determinação da normatividade²². A anormal visibilidade pública da culpa de Hester (o A que inscreve a exclusão como marca identitária da comunidade) é por isso diretamente contraposta, no romance, à invisibilidade pública da culpa dos homens (o amante e o marido), determinada por uma estratégia de dissimulação de ambos, funcional não primariamente a um desenho de salvaguarda pessoal, mas mais profundamente à sua autocompreensão como titulares da normatividade, de legisladores, juízes e polícias: o marido esconde a própria identidade (pondo toda a própria acção moral ao abrigo do escrutínio da comunidade) para exercer o papel (tão machista, tão americano)²³ de justiceiro solitário, vingador do crime de profanação da sacralidade do casamento²⁴. O padre esconde o próprio papel de amante, porque a sua revelação o excluiria do prestígio reservado à casta clerical com que se identifica até ao fim,

²² A divisão patriarcal entre homem normativo e mulher sujeita à normatividade, com as suas consequências destrutivas para esta, ganha expressão icónica na cena da exibição de Hester no pelourinho, com a representação do estranhamento radical, da cegueira total dos magistrados perante a mulher 'incriminada' (cf. LE, 49 | SL, 49).

²³ Encarnado de forma inesquecível em Ethan Edwards (aliás John Wayne), o protagonista daquela imensa épica americana que é *The Searchers (A desaparecida)* (1956), de John Ford.

²⁴ À sacralidade do vínculo, dado objetivo aferente ao seu estatuto institucional e sacramental, completamente independente da percepção subjetiva dos envolvidos, Hester contrapõe uma exigência de santidade, incidente na atitude subjetiva dos cônjuges. É esta santidade que, observa uma Hester amadurecida pelas provas e o sofrimento, faltava ao seu casamento, manchado pela manipulação da sua juventude inexperiente por parte de um velho abastado e socialmente prestigiado, hábil em jogar a sua posição social como um trunfo erótico, comprando à rapariga um consenso rapidamente falsificado pela realidade (cf. LE, 120-121 | SL, 131).

prejudicaria ‘o bom nome’ da instituição, ²⁵ e a sua função própria como salvador de almas. Confessando-se pecador (não em geral, mas pontual e concretamente, de uma culpa específica), ele perderia toda a credibilidade, e toda a possibilidade de ‘fazer bem’ como pastor, como mestre moral: legislador e juiz ao mesmo tempo (cf. LE, 99 | SL 97).

A comparência pública como transgressor é incompatível com a do legislador (pelo que a perda dos direitos políticos ativos e passivos pode ser parte da condenação): a dissimulação e/ou desvalorização da própria culpa torna-se assim uma atitude ‘pública’ (cf. LE, 146-147 | SL, 161) para o detentor do poder normativo e judicial²⁶, cujo fim não é apenas o interesse privado (individual) de fugir ao castigo, mas o interesse (alegadamente público) de evitar a perda da própria função.

A assimetria da sanção do pecado sexual nas sociedades patriarcais, avaliado muito mais duramente em relação à mulher do que ao homem, descende diretamente desta assimetria de poderes normativos, de ocupação do espaço público, que se projeta por sua vez negativamente na determinação axiológica do espaço privado. O marido e o amante, invisíveis no espaço público da transgressão e sanção, são completamente ausentes no espaço privado da relação interpessoal em que estão envolvidos, subtraindo-se a todas as próprias responsabilidades amorosas, conjugais, paternas (este é o crime sem castigo que os une).

Uma leitura ingénuo e linearmente causal deste facto (ao frequentar Hester, o amante e o marido autodenunciaram-se como tais; para se manterem ocultos devem evitá-la) é uma simplificação finamente falsificada pelo romance: a ausência privada não é uma consequência da escolha da invisibilidade pública por parte dos homens, da dissimulação, mas, como esta, uma consequência da invisibilidade pública da mulher como legisladora, exposta na sua visibilidade saturada como transgressora.

Ao não reconhecer à mulher o papel público de codetentor da jurisdição

²⁵ “Serias capaz de lançar infâmia sobre teu sagrado voto?” (LE, 170 | SL, 187), é o argumento extremo com que Chillingworth tenta convencer Dimmesdale a desistir da sua confissão final.

²⁶ Para aqueles “Assim foi com os homens eminentes, a quem, por sua destacada posição, cabia zelar pela moral pública” (LE, 110 | SL, 120).

social e religiosa, de produtor de normatividade social, o homem não lhe reconhece também no plano da relação privada o papel de interlocutor paritário e, por isso, inevitavelmente, os dois homens são, igualmente e opostamente, publicamente ocultos e ‘ausentes’ na esfera privada das próprias responsabilidades de amante, marido e pai. Na ausência privada e no ocultamento público, ambos os homens associados a Hester degradam a sua relação com ela a uma simples ligação sexual, a esconder publicamente porque ‘proibida’ ou porque ‘ofendida’ pela sua não exclusividade. A mulher regride a pura preda/dora sexual, institucionalizável por meio do casamento como propriedade doméstica a quem não é reconhecido algum direito (a *não ser considerada como um sujeito de normatividade*, ela também *não é considerada como destinatária de normatividade*, mas *unicamente como sujeita à normatividade*) e o homem exclui-a totalmente da própria elaboração interior do sentido moral da culpa sexual em que ela está có-envolvida: as contas morais do homem dão-se assim ou unicamente entre homens (o marido quer vingar-se do amante) ou entre homem e Deus: o amante lê o próprio pecado essencialmente na própria relação vertical com o Senhor, como profanação do próprio estatuto de padre, violação da castidade a que ele é obrigado, e como infidelidade à coerência pessoal consumada ao não ter confessado (no conflito deste imperativo de integridade com o dever de respeitabilidade a que o vincula a sua missão de pastor). O crime de ter abandonado a mulher e a filha de ambos ao seu destino não encontra uma única consistente palavra e acção de arrependimento no fluxo torrencial das verbosas e retóricas atestações de “remorso” reiteradas pelo reverendo Dimmesdale. Uma única vez, nas duas ocasiões em que o padre dialoga a sós com a antiga amante, ele abre-se a uma confrontação real com a mulher, tratando-a como interlocutor existencial e moral (numa conversa que ocorre na floresta ao pé da cidade: no reino selvagem contíguo à *polis*, que está além da divisão entre público e privado)²⁷.

²⁷ Cf. LE, 134 | SL, 147. Derrida (1993) comenta a reflexão platónica (*Timeu*, 51a) sobre a *khôra*, o território *extra-moenia*, contíguo à *polis* e considerado parte dela, mas subtraído à sua jurisdição: lugar paradoxal que está ao mesmo tempo dentro e fora do espaço da comunidade política, meio ambiental que encarna sincronicamente uma fratura diacrónica logicamente irreduzível, ao ser antecedente factual, mas não um precedente lógico da civilização. A comunidade, e o sujeito, não têm ‘governo’ sobre este território que, no entanto, *dá lugar* à sua existência. Emblematicamente, o objeto do último sermão do

Neste caso, a aproximação desencadeia nele uma crise tão profunda que ele perde literalmente a cabeça: encontra-se carregado de uma energia pânica, de uma potência que está completamente fora do controlo do próprio código normativo (estritamente masculino), e que o assombra como um ‘demoníaco’ desdobramento de personalidade, ao forçá-lo a comportamentos compulsivos de aniquilação histórica dos tabus básicos em que se configura a sua noção de decência (LE, 147-148| SL, 163). Envolver argumentativamente a mulher na avaliação moral da própria vida, em que ela, como antiga amante e como mãe da sua filha, é có-agente principal, é uma condição tão inédita e desestabilizadora para a sua autorrepresentação identitária masculinamente solipsista, que a única forma de a salvar é deixá-la afundar num *coup de théâtre* dramaticamente catártico, em que a sua integridade é restabelecida *in articulo mortis* por uma confissão pública isenta de todas as implicações de obrigação interpessoal em relação às duas mulheres afetadas (com reencontro incerto, agendado escatologicamente para o juízo final). A morte heróica acaba por se deflacionar como estratégia escapista para contornar as próprias responsabilidades: o fim consumado como apoteose sacrificial de um príncipe da retórica sacra resulta a escolha mais consistente com o percurso solitário de contornamento das consequências do acontecido²⁸.

O remorso do padre, a sua consciência da própria culpa, afinal, não evolve em conversão, mudança de vida. Ele castiga-se morrendo, porque não consegue viver expiando: levantando a culpa na assunção das responsabilidades a ela inerentes, em relação às consequências para os, as, que estão nela envolvidos, e esta morte tão futilmente espetacular confirma desoladamente que o castigo não repõe o bem perdido pela culpa, que o castigo não promete, e eventualmente até impede, a salvação.

Depois de sete anos de desgastante bloqueio espiritual e formidável sucesso pastoral, Dimmesdale morre idêntico a si mesmo, o seu ponto de chegada colocando-se exatamente no ponto de partida, porque a sua noção

reverendo Dimmesdale será “a relação entre a Divindade e as comunidades humanas, em particular aquela da Nova Inglaterra, que eles ali, no ambiente selvagem, tentavam implantar” (LE, 167| SL, 184-185).

²⁸ Cf. LE, 170-172| SL, 188-189. Que Deus resolva os problemas que o homem provocou! A teologia subtilmente narcisista de Dimmesdale consome-se aqui numa suprema fogueira da vaidade.

judicial de culpa o torna cego à diferença entre castigo e expiação, incapaz de converter a sede de salvação em esperança: força moral de assunção de responsabilidade e amor (cf. LE, 136| SL 150). Não há esperança terrena de salvação (de redenção) da culpa (apenas vago sonho escatológico) no universo concentracionário de um cristianismo esvaziado em regulador judicial, em que o *dispositivo evangélico de expiação como levantamento condicional do mal (na esperança de salvação) é substituído pelo dispositivo legal do castigo (a condenação como retribuição existencial do dano comunitário e religioso constituído pela culpa)*.

O problema, reconstruído por Hawthorne, é que este triste mecanismo de *conversão do pecado em crime, em que a religião se faz portadora não de um anúncio de salvação, mas de condenação*, pode funcionar muito bem do ponto de vista da regulação social em contextos tradicionais (garantindo a uma maioria assente em padrões éticos convencionais uma certificação legal de boa conduta, de ausência de atividades criminais, imprescindível para a manutenção da ordem pública), mas choca inevitavelmente com estádios de consciência privada e pública mais avançados, caracterizados pela exigência de uma redefinição igualitária das relações de género e pela procura espiritual e civilizacional de critérios de autonomia e autenticidade que levam à redefinição radical das linhas divisórias entre público e privado, assim como da constelação de norma, responsabilidade, culpa, e sanção. Dimmesdale é homem do próprio tempo e da própria Igreja, mas a sua consciência cristã autêntica e a sua cultura teológica refinada tornam-lhe impossível ficar surdo às contradições do modelo abraçado: o padre destrói-se no autofágico exercício de um dispositivo ético-religioso ultimamente antievangélico (LE, 90-91| SL, 91).

Na solidão da sua condição de exclusão social e de abandono pessoal por parte dos homens a ela vinculados, Hester consegue distanciar-se deste mecanismo, chegando a lidar com a culpa de uma forma muito mais construtiva, positiva e redentiva, do que o padre e o marido, e de perspetivar com clareza os condicionamentos históricos de uma norma que se pretende divina e é na verdade profundamente humana, assente numa exclusão estrutural da mulher da esfera pública de determinação normativa de que a sua marginalização pontual e clamorosa como ‘criminosa’ é emblema tão eloquente quão incompreendido. Hester, esta extraordinária figura de

adúltera impenitente porque não arrependida, que recusa tirar à própria escolha o valor existencial que o amor lhe confere, testemunha, pública e incansavelmente, com a própria expiação, a própria incompatibilidade ‘feminina’ com a lógica inexorável de condenação e castigo que domina a forma patriarcal da comunidade e dos seus membros, com a gratuidade iníqua do castigo que lhe é inflito, do castigo que Chillingworth inflige a Dimmesdale e que este se autoinflige.

Hester não se arrepende²⁹ (não podemos, não devemos, arrepender-nos do amor) mas, ao contrário do profundamente arrependido reverendo, assume ativamente as próprias responsabilidades em relação aos atores da história em que está envolvida: aquele amante covarde de que recusa revelar a identidade (entregando o seu destino à decisão autónoma dele, subtraindo à coação pública da lei o poder sobre uma livre relação interpessoal, privada, por princípio não sujeita ao controlo da comunidade), aquela filha traumatizada por ter vindo ao mundo sem pai, numa família de mãe solteira e socialmente proscrita, excluída de todo o relacionamento normal (cf. LE, 67| SL, 69). Em vez de se vitimizar em relação aos dois homens envolvidos, à injustiça da sua dissimulação pública e ausência privada, em vez de abraçar o caminho da revolta disruptiva, antissocial, da simulação de um mal que traz à luz toda a dissimulação individual e comunitária (como a velha ‘bruxa’ Hibbins),³⁰ a adúltera escolhe o caminho da fidelidade a si mesma, à própria história, à própria ‘culpa’, como única forma de se salvar, ao salvar o bem nela recebido: o amor por um amante que não a ama, o amor pela filha nascida duma união sem futuro, a dignidade da própria coerência e autonomia moral perante uma comunidade que criminaliza o pecado e troca a salvação pela condenação, a expiação pelo castigo, para se proteger das próprias contradições e evitar resolvê-las, ou, mais simplesmente, percebê-las.

Não, como agente deste crime que não reconhece, Hester não pode e não quer arrepender-se, e precisamente por isso escolhe expiar o erro que a

²⁹ “Será que os sete longos anos sob a tortura da letra escarlate haviam sido de tanto sofrimento para, no fim, resultar em arrependimento nenhum?” (LE, 121 | SL, 131).

³⁰ Esta função de desvendamento da hipocrisia social que Hawthorne atribui à bruxaria (sintoma de um mal-estar moral ‘estrutural’) é ilustrada exemplarmente no conto “O jovem Goodman Brown” (1835).

tem excluído, e à filha, da comunidade, de forma a repor o bem nele perdido: o seu reconhecimento como membros moralmente legítimos da sociedade. A sua abnegação numa caridade exemplar não é penitência, como ingenuamente julgado pelos concidadãos, mas protesto e atestação: reivindicação e reconstrução social da própria dignidade negada. Hester faz assim da própria condenação pública o vetor para dar visibilidade ao seu protesto, à sua reivindicação de legitimidade e de autoridade normativa, o meio para afirmar o *próprio* ponto de vista. O pelourinho, que era suposto ‘baixá-la’, acaba por elevá-la não só literal, mas espiritualmente (cf. LE 150| SL 123), ao dar-lhe, como escreve o autor, um novo “ponto de vista”³¹. Se lhe foi o tirado o estatuto, o reconhecimento comunitário, de moralidade, ninguém pode impedi-la de dar prova dela. Incansável, ela trabalha para demonstrar à comunidade a injustiça e a inconsistência da condenação: ninguém age tão moralmente como aquela que foi condenada como epítome da imoralidade, e a comunidade que a expulsou tem que voltar a incluí-la progressivamente, num processo lento e doloroso, mas efetivo e irreversível³².

Nem penitência nem castigo, a expiação sem arrependimento de Hester Prynne torna-se assim um processo de sublimação da própria situação individual em condição universal, de reconstrução não só da dignidade individual própria e da filha, mas da mulher em geral, na atestação pública da injustiça da sua condenação. O A escarlate, a marca de infâmia, trazido com orgulho como algo de precioso, como uma condecoração,³³ é convertido em

³¹ “Mas, seja como for, aquele cadafalso foi o ponto de observação de onde se revelou, para Hester Prynne, todo o seu percurso desde uma infância feliz” (LE, 44 | SL, 45).

³² O seu regresso a Boston depois de anos de ausência, uma vez que esta tarefa de reposição das consequências negativas do seu erro está cumprida em relação à filha (eventualmente feliz no estrangeiro) não representa a mórbida obsessão de uma mulher traumatizada, que, masoquicamente, não consegue afastar-se do lugar do castigo e do papel de castigada, mas a escolha ‘política’ de continuar a atestar o seu erro a uma comunidade ‘esquecida’, mas não arrependida (ainda incapaz de reconhecer como própria culpa a exclusão da mulher do espaço público da determinação normativa) (cf. LE, 176 | SL, 195).

³³ Ao fazer da letra da vergonha uma obra de arte, bordado precioso e extravagante exibido como um adorno suntuoso, Hester expõe o facto (verbalmente inconfessável) de não estar arrependida. O ‘pecado’ cometido, a relação amorosa vivida, é a coisa mais preciosa da sua vida, juntamente com aquela filha que do pecado nasceu, que é por sua vez uma joia, uma pérola (na sua extraordinária beleza Pearl era “a mais fulgurante das chamas a dançar sobre a terra”, e ao mesmo tempo “Era a letra escarlate ganhando outra forma; era a letra escarlate

expressão eloquente da mudança de valores defendida por esta mulher em prol de todas as mulheres. A letra escarlate é a ‘cruz’ de Hester Prynne, o emblema de vergonha que ascende a sinal da redenção possível, o símbolo em que se condensa a sua aura de figura crística³⁴.

O que interessa, porém, sublinhar no contexto específico do livro, da sua análise da incorporação individual e social da culpa assente nas relações de género, é que Hester Prynne chega a esta sublimação não primariamente através de um processo de aprofundamento religioso da própria fé, mas antes por uma consciente elaboração da própria potência feminina de maternidade.

Na verdade, a expiação crística e evangelicamente exemplar de Hester é dolorosamente associada a uma crise da crença integrada numa comunidade eclesial, na tradição cristã de pertença: a sua expulsão fatural da comunidade a título de criminosa condenada injustamente desperta nela a consciência da expulsão estrutural como sujeito normativo, e de só na privacidade solitária da própria consciência poder reclamar esta autonomia (não só de acção, mas de legislação).³⁵ Para salvar a justiça, contra a injustiça da condenação e do castigo

ganhando vida!”, LE, 72 | SL, 75). Pecado e alegria, erro e sentido de vida, o amor não pode ser renegado sem cair na autodestruição (como acontece a Dimmesdale).

³⁴ Para o paralelismo cruz-pelourinho e o simbolismo martirológico de LE, e a sua eventual influência em *Billy Bud* de H. Melville, cf. Lewis, 1966, p. 47-48. Na sua leitura programaticamente provocatória de Le, Lawrence (1923), descreve Hester Prynne como uma figura diabólica (a “ela -diabo”, “demônio”, “a grande némesis da mulher”: sereia tentadora que seduz o padre e depois quer vingar-se dele). Este retrato, hipérbole nitidamente paradoxal, responde mais à agenda artística própria do escritor, defensor da emancipação dos tabus sexuais inerentes a uma civilização moldada pela tradição judeo-cristã, e à legítima reacção contra as leituras edificantes de um Hawthorne edulcorado no cânone do religiosamente correcto, do que à verdade do texto. Afinal Hester protege Dimmesdale até ao fim, primeiro encobrindo o nome do amante (o que agrava a pena por ela sofrida), depois intervindo repetidamente para o ajudar, como na noite em que o encontra no pelourinho e sobe ao pé dele, e quando o procura para lhe revelar a ameaça constituída por Chillingworth. Ela chega a declarar que gostaria de ser ela a trazer a carga de sofrimento pelos dois (cf. LE 51 | SL, 52).

³⁵ “Porém, Hester Prynne, mulher de espírito naturalmente corajoso e irrequieto, que havia tanto tempo era não apenas uma estranha à sociedade, mas uma proscrita, estava habituada a esse tipo de especulação, que para o clérigo parecia de todo excêntrica. Ela vagara sem regras ou guia por um deserto moral tão vasto, intrincado e sinistro quanto a floresta indomada em cuja escuridão os dois agora mantinham aquele diálogo que decidiria seus destinos. Intelecto e coração, em Hester, sentiam-se em casa nos lugares desertos por onde ela perambulava tão livre quanto o índio selvagem em seus domínios. Durante anos

sofridos, Hester Prynne deve distanciar-se da representação da fé que se dá a comunidade a que pertence,³⁶ e para não abdicar no entanto daquela esperança de redenção que a justiça é, por si só, incapaz de alimentar, busca o recurso que lhe vem da sua condição feminina, a maternidade,³⁷ inscrevendo-o existencialmente como critério moral que a ajuda a ultrapassar a criminalização judicial da culpa, a falsificação da categoria religiosa de expiação na sua transcrição como categoria jurídica de castigo, e a evidenciar como esta *equiparação disfuncional da constelação religiosa norma-pecado-salvação na constelação jurídica norma-culpa-condenação-castigo* é ligada essencialmente à construção exclusivamente masculina do discurso normativo do espaço público, da determinação da lei, com a sua incapacidade de incluir nesta formulação os recursos hermenêuticos próprios da autocompreensão feminina.

Contra a tradução linear e mecânica (abstratamente dedutiva) da norma na sua transgressão e desta em condenação e castigo, a experiência da maternidade abre uma ulterioridade de sentido que se afirma como vetor concreto de salvação. Se, afinal, a culpa é a vida que não tem direito ao futuro,

havia observado as instituições humanas e o que mais fosse criação de religiosos e legisladores desse ponto de vista estrangeiro; sua crítica não guardava maior reverência do que o sentimento do índio pelos paramentos clericais, pela toga do juiz, pelo local dos açoites, pela força, pelas instituições do lar ou da igreja. Seu destino e sua sorte haviam favorecido sua libertação. A letra escarlata fora o passaporte que lhe dera acesso a lugares onde outras mulheres não ousavam pisar. Vergonha, desespero, solidão! Esses tinham sido seus mestres — austeros e agressivos —, que ensinavam-na a transgredir ao mesmo tempo que a faziam forte” (LE, 136 | SL, 150).

³⁶ “Sozinha no mundo — sozinha quanto a depender, para qualquer coisa, da sociedade, e com a pequena Pearl para guiar e proteger — e desesperançada de reaver sua reputação, mesmo desdenhando de considerar essa ideia desejável, ela se livrou dos resquícios daquelas amarras rompidas. A lei do mundo não governava sua mente. Aquela era uma época em que o intelecto humano, recentemente emancipado, ganhava alcance mais amplo e mais ativo do que tivera nos muitos séculos anteriores. Guerreiros tinham derrubado nobres e reis. Homens ainda mais corajosos tinham derrubado e rearranjado — não na prática, mas em âmbito teórico, que era onde habitavam de fato — todo um sistema de antigos preconceitos, ao qual se ligavam princípios ancestrais. Hester Prynne assimilou esse espírito. Incorporou uma liberdade especulativa que, embora já bastante comum do outro lado do Atlântico, se nossos antepassados dela soubessem, tomariam por um crime mais mortal do que aquele cujo estigma era a letra escarlata. Os pensamentos que a visitavam em seu chalé solitário, à beira-mar, não ousariam adentrar nenhuma outra casa da Nova Inglaterra; visitantes sombrios, os quais pareceriam tão perigosos quanto demônios a seus anfitriões, caso alguém chegasse a vê-los batendo à porta de Hester” (LE, 111 | SL, 121-122).

³⁷ Sobre o papel essencial da maternidade na autorreconstrução pessoal de Hester Prynne, cf. BAYM 1982.

que ‘ganhou’ a morte (porque merece ser cancelada como culpa)³⁸, há, contudo, futuro não apenas depois da culpa, mas a partir da culpa, e esta é a redenção. Pearl, a “filha do pecado”, encarna este depois inscrito na força misteriosamente redentiva da vida como potência de re-generação, e é na ligação de amor à filha, ao fruto da própria culpa, que Hester funda o próprio percurso espiritual de levantamento do mal, de reposição do bem³⁹. Na letra escarlata que é condenada a trazer no peito, Hester Prynne é esvaziada a alegoria de si mesma pela máquina judicial que degrada o indivíduo em categoria (de pecador, de criminal),⁴⁰ mas ela resiste a esta desumanização não tanto ao converter-se em símbolo alternativo (Madalena alegadamente penitente que ascende ao estatuto de ‘anjo social’ numa abnegação de caridade heroicamente incondicional),⁴¹ mas em ficar maternalmente, generativamente, fiel até ao fim às próprias opções de amor, às responsabilidades em relação às consequências da própria ‘culpa’ e ao incansável testemunho da própria dignidade moral.

II. A “culpa sexual” e o lugar da mulher na Igreja Católica

É evidente, à luz desta curta análise de LE, que o romance de Hawthorne

³⁸ “Ora bem, àquele que realiza obras, o salário não lhe é atribuído como oferta, mas como dívida” (Rm 4, 4). “É que o salário do pecado é a morte” (Rm 6, 23) (cf. também Ez 18, 21-28). Todas as citações bíblicas são retiradas da *Bíblia Sagrada*.

³⁹ Hawthorne enuncia explicitamente o simbolismo religioso inerente a esta dimensão maternal de Hester logo na abertura do romance, ao associar diretamente a aparição da mulher, com a filha do pecado ao colo, à imagem católica da Nossa Senhora, apesar da “mancha” que a assombra (cf. LE, 43 | SL, 43).

⁴⁰ Estereótipo funcional à promoção dos estereótipos comunitários, a começar pelo núcleo neurótico dos devaneios misóginos: “Ao longo do tempo, desistindo de sua individualidade, ela se tornaria o exemplo genérico para o qual talvez apontassem o pastor e o moralista, que poderiam reavivar e fazer encarnar nela as imagens da mulher frágil e da paixão pecaminosa” (LE, 56 | SL, 59).

⁴¹ “Hester era a autoproclamada irmã da Misericórdia [...]. A letra era o símbolo de seu chamamento. Tanta solicitude podia-se ter dela — tais eram sua vontade de realizar e seu poder de gerar empatia — que muitas pessoas se recusavam a tomar aquele A escarlata por seu significado original. Diziam que significava “abençoada”, tão forte era Hester Prynne com sua disposição de mulher” (LE, 109 | SL, 119).

pode ajudar a elaborar uma resposta a muitas questões relativas à condição feminina, mas neste contexto final gostaria de focar unicamente uma pergunta específica: *a pertença religiosa é um fator que prejudica ou promove a condição feminina?*

Tratarei esta interrogação numa dupla restrição, de tópico e de abordagem, deixando por isso de lado todas as considerações histórico-filológicas, relativas respetivamente ao contexto puritano da Nova Inglaterra do século XVII descrito em LE (é tão evidente que a teocracia rigorista das colónias puritanas americanas ‘não faz bem’ à mulher que a nossa seria apenas uma pergunta ociosa) e à posição pessoal do autor sobre esta questão. Não é nem a fé de Hawthorne nem propriamente a dos seus antepassados puritanos que interessa reconstruir, mas a fé dos cristãos contemporâneos, se for verdade (como sugerido pela nossa leitura do romance) que, além de todas as grandes diferenças históricas, doutrinárias, e espirituais que o separam do cristianismo e em particular do catolicismo atual, o pequeno mundo da Boston puritana do séc. XVII reconstruído no livro exhibe mecanismos profundos ainda plenamente ativos: relações de poder, códigos culturais, padrões comportamentais, dispositivos éticos e hermenêuticos — em suma: uma ideologia —, que caracterizam ainda hoje a autocompreensão das comunidades cristãs e cujas consequências negativas para os envolvidos em geral e para as envolvidas em particular, emergem com lucidez exemplar nesta história aparentemente tão longínqua.

É um facto que no Ocidente democrático as mulheres não são queimadas como bruxas; as adúlteras não correm legalmente perigo de morte;⁴² mais em geral, o adultério não é legalmente perseguido pelo poder político; a sanção eclesial deste pecado não implica algum castigo material nem discriminação pública (isso tudo, infelizmente, continua a não ser o caso nalgumas regiões do mundo, onde meninos são ainda assassinados como feiticeiros; o castigo corporal, até à pena de morte, da mulher adúltera é ainda legal ou tolerado; as discriminações baseadas nas diferenças de género estão

⁴² Infelizmente isto não impede que a violência social, moral e física em relação às mulheres ‘culpadas’ de querer quebrar uma relação é uma forma de reação masculina ainda muito difusa até nas sociedades ocidentais, que alimenta as estáticas trágicas da violência doméstica e do femicídio.

ainda na ordem do dia). No entanto, há muito ainda a fazer em relação à exclusão da mulher do espaço público religioso (da sua exclusão como sujeito normativo e da sua inclusão apenas como sujeita à norma) no seio de todas as grandes religiões do mundo, e dois tópicos especialmente relevantes para a Igreja católica podem corroborar de forma pertinente a convicção de que uma pertença religiosa, que exclua a mulher da determinação normativa da comunidade, é prejudicial não apenas à condição da mulher em particular, mas à autocompreensão da comunidade em geral, que no caso de uma Igreja cristã expressa a sua capacidade de acolher a verdade transmitida pela palavra evangélica através da graça do Espírito. Por outras palavras, esta história ‘antiga’ de adúlteras implacavelmente condenadas e de padres que sabem castigar, mas não expiar, que sabem muito bem o que é a culpa, mas dissimulam-na por ‘amor à Igreja’, tem algo a ensinar sobre duas questões de extrema atualidade: o escândalo da pedofilia e o tratamento pastoral dos divorciados recasados.

O que têm a ver, podemos perguntar-nos, a pedofilia e o abuso sexual com o adultério de Hester Prynne? Como se pode comparar o pecado infernal de abuso de menores e de pessoas vulneráveis com a quebra da castidade por parte de Arthur Dimmesdale, o padre escrupuloso, bem intencionado e vulnerável, que teve um caso com a plenamente consenciente viúva branca, a jovem casada sem marido que se encontrava sozinha no Novo Mundo e se apaixonou por ele (muito duvidosamente retribuída)? As duas situações têm muito a ver, no que concerne a forma de lidar com a culpa (sexual) por parte da Igreja, na pessoa dos seus ministros, porque a atitude geral que veio à luz na vaga de escândalos que ferem a Igreja Católica a nível mundial, reproduz de perto o esquema de dissimulação pública da culpa e irresponsável ausência privada e institucional para com os envolvidos e as vítimas, que é reconstruído no romance a partir do comportamento do reverendo Dimmesdale.

O que LE, no entanto, acrescenta a este paralelismo é a hipótese hermenêutica da gênese e da possível alternativa a esta degeneração: a cegueira e a irresponsabilidade trágicas evidenciadas na dissimulação tão culpada quão autoenganadora (Dimmesdale sente-se culpado perante Deus, os compadres e a comunidade, mas não em relação às ‘vítimas’ principais das

suas escolhas: a filha e a mulher com quem teve um caso), são com efeito interpretadas no romance não como um problema ‘psicológico’, mas mais profundamente como um problema cultural⁴³. Este é o resultado fatal de uma máquina ideológica, desmistificada na contraposição entre, por um lado, a atitude judicial (profundamente-antievangélica, na sua posição de uma culpa sem salvação, em que a transgressão da norma é transposta mecanicamente nas categorias de condenação e castigo), adotada pela comunidade em geral, e os pastores como seus ‘representantes ideológicos’ e, por outro lado, a atitude materna, aberta às possibilidades redentivas do amor e da assunção de responsabilidade, adotada pela mulher.

Esta hipótese, sugerida pelo romance, interroga diretamente a Igreja do nosso tempo. Em que medida uma série de erros de juízo e comportamento na gestão do escândalo da pedofilia, o encerramento defensivo numa atitude de *excecionalismo clerical*, que implica escondimento sistemático da culpa, tem a ver com o facto de hoje, como na comunidade puritana de há quase quatro séculos, os seus ministros, no seu estatuto de detentores exclusivos da autoridade jurisdicional, serem apenas homens?

Do ponto de vista dos fiéis e da opinião pública exterior à Igreja, a tragédia da pedofilia, o descrédito que infligiu à Igreja católica, não consiste apenas no facto de que houve e há padres abusadores. O argumento defensivo sempre de novo repetido pelos Pastores, que o número dos ministros envolvidos não é superior, em termos de percentagem, ao das outras categorias a risco (educadores, etc.) é objetivo: as ‘profissões’ que favorecem uma frequência próxima e regular de menores atraem os ‘predadores’, os indivíduos com tendências pedófilas. Este argumento não responde, porém, à acusação que visa a instituição como tal e não apenas os comportamentos individuais:⁴⁴ porque ficou a hierarquia calada e encobriu? Porque não foi a culpa assumida publicamente de imediato, denunciada e sancionada (como

⁴³ Dimmesdale é uma personagem com grande densidade psicológica, mas o interesse narrativo dele é ser um ‘caso’: um indivíduo destruído pela (religião autodestruída em) ideologia de que é representante e garante.

⁴⁴ Além de ignorar completamente a problemática ainda não suficientemente exposta, mas real e gravíssima, da exploração sexual das religiosas, sobretudo nos continentes asiático e africano.

determinado pela nova legislação promulgada pelo Papa Francisco)?⁴⁵ Porque demorou tanto tempo a enfrentar esta questão em termos estruturais, como um problema da Igreja no seu todo?

Qual é a razão do bloqueio de consciência que levou a uma negação sistemática da culpa, à sua dissimulação, à sua cobertura pública, numa feira hedionda de hipocrisia que alcançou um cume abjeto no caso do chefe dos Legionários de Cristo, Marcial Maciel? Quais são os mecanismos profundos deste recalque pertinaz e generalizado? Como foi possível que a legítima preocupação de ‘defesa da Igreja’ se traduzisse no duplo *crime* de mentira institucional e irresponsabilidade em relação às vítimas?

A resposta é tão complexa como esta situação e não há dúvida que as causas em jogo são múltiplas. No entanto, um mecanismo principal deste processo é reconstruído com precisão em LE, na sua denuncia do patriarcalismo de uma sociedade que expulsa a mulher do espaço público da produção normativa e do clericalismo de um corpo eclesial que adota e promove esta exclusão. É o clericalismo, entendido como tradução canónica e pastoral do patriarcalismo (um marco civilizacional absorvido na institucionalização canónica e doutrinal do cristianismo, mas completamente alheio à palavra evangélica, assentando numa *tradição humana*⁴⁶ que lhe se sobrepõe),⁴⁷ que condiciona a interpretação, a avaliação, e a sanção do pecado sexual, assim como a forma de lidar com ele por parte do clero, o conjunto dos ministros ordenados, e promove um tratamento especial, ‘privilegiado’, do pecado dos clérigos que se resume num *excepcionalismo clerical* de todo ilegítimo e que só poderia ser sarado por um repensamento radical da arquitetura canónica da Igreja, com o fim da exclusiva identificação da *potestas* jurisdicional com a ordenação sacramental através da sua recondução ao sacerdócio comum dos batizados, implementada na reativação do rico

⁴⁵ Cf. “*Vos estis lux mundi*”, *Motu Proprio* de maio de 2019, que está disponível no site do Vaticano com o conjunto de intervenções e decisões do Papa sobre esta questão.

⁴⁶ Sobre este ponto, cf. *infra*, nota 55.

⁴⁷ A sua inscrição testamentária passa apenas por algumas passagens das cartas paulinas de que os exegetas têm questionado consistentemente a autenticidade, denunciando-as como interpolações tardias das fontes da Igreja primitiva.

pluralismo ministerial⁴⁸ próprio da Igreja primitiva⁴⁹.

O reverendo Dimmesdale, que encobre o próprio pecado, não o confessa, para salvaguardar o prestígio próprio e da instituição (sendo este prestígio essencial para o exercício do magistério moral inerente à sua missão), fica preso num bloqueio espiritual feito de remorso, vergonha, dissimulação e alienação em relação às vítimas concretas da sua culpa (a começar pela filha), e o seu clamoroso êxito pastoral não o impede de acabar na autodestruição. O que escapa ao padre, na sua estéril agonia de sete longos anos, é que esta sua incapacidade de sair do castigo da culpa (da culpa que se torna castigo), degradada à compulsividade neurótica de uma obsessão, não é a consequência do ocultamento, como o seu vão remorso lhe sugere, mas a sua causa. O padre não consegue confessar, porque revelar a própria indignidade está em conflito com o que considera os seus 'deveres' primários, relativos unicamente a Deus e à comunidade que lhe é entregue: revelar a própria indignidade pode ser prejudicial para com ambos. Do seu ponto de vista, a sua responsabilidade para com a mulher e a filha choca com a sua vocação (quando cede, por um instante, à voz de Hester, na conversa da floresta, corre o risco de trair o próprio ministério fugindo com ela): desresponsabilizar-se individualmente apresenta-se-lhe como a única maneira de se manter fiel ao serviço divino.

A confissão pública final não produz a novidade da redenção (hipótese remota, guardada no mistério da inacessível misericórdia divina) (cf. LE, 172| SL

⁴⁸ Para uma explícita indicação magisterial deste caminho de reforma da Igreja, cf. a Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Querida Amazonia*.

⁴⁹ Esta consideração implica a clara distinção entre sacerdócio ordenado e ministério. A possibilidade de haver uma institucionalização canónica de uma maior variedade de ministérios (dons e serviços), a que as mulheres possam aceder, seria assim uma forma de reaproximação à noção paulina da Igreja (cf. 1 Cor 12, 1-13, 28-31). Para Paulo é claro que se o ministério (*munus*) é um "dom do Espírito", dom e serviço (*carisma* e *diakonia*, *gratia* e *ministratio*) (4-5), o pluralismo das suas manifestações (7) está enraizado no único batismo no Espírito (13), que reúne os cristãos no único corpo da Igreja. Por isso a sua igualmente clara enunciação do primado do ministério apostólico (da ordenação episcopal), que está estabelecido "em primeiro lugar", resulta problematicamente interpretável como exclusividade da *potestas* jurisdicional, um princípio clerical que seria difícil conciliar com todo o seu testemunho (nos seus escritos e na sua acção, documentada nos Atos).

191), mas apenas uma morte que é um espetacular (e ambíguo)⁵⁰ castigo final e sem expiação: não repõe em nada o mal sofrido pelas vítimas, não contém uma única palavra de amor, apenas a justiça futilmente tardia da revelação do pecador, cuja autoexibição no pelourinho reitera porém a injustiça (confirmando a sua legitimidade) da anterior exibição da mulher pecadora, que deve voltar a subir ao cadafalso, desta vez com ele.

Na “*ignominia triunfal*”⁵¹ a que o padre se entrega, impondo-a também à mulher, o castigo é celebrado como suprema justiça, como devida aniquilação do ser vivo: o inteligente, sensível, espiritual, decente Dimmesdale nada aprendeu dos sete anos de expiação de Hester Prynne, da sua elaboração redentiva da culpa na maternidade e na fidelidade a um amor que não se deixa falsificar por nenhum erro, porque nele reside o núcleo mais profundo da identidade da pessoa que resiste a toda a redução em alegoria judiciária, em letra escarlate.⁵²

A literatura é a arte de fazer do indivíduo um ‘cada um de nós’, de uma história uma parábola. No caso de Dimmesdale, padre puritano do séc. XVII, vemos algo que nos afeta a todos, expondo um problema radical em relação à determinação da culpa, a começar pela culpa sexual, e à maneira de lidar com ela: o mecanismo de exclusão da mulher produz não apenas a sua alienação e subordinação sistemática (como sujeita à e não sujeito de normatividade), mas

⁵⁰ A confissão é, na sua falta de especificidade, uma obra prima retórica, que deixa aos adeptos incondicionais do padre a margem para a interpretar não como uma verdadeira admissão de culpa, mas como um gesto de caridade e de auto-humilhação sacrificial (cf. LE, 173-4 | SL, 192).

⁵¹ Deus mostrou-me a sua misericórdia, diz Dimmesdale a Hester, “Ao trazer-me até aqui para morrer de forma tão ignominiosa diante do povo!” (LE 172 | SL, 191). “Por um instante, os olhos da multidão chocada fixaram-se naquele milagre pavoroso; o pastor permanecia de pé, um rubor triunfante cobrindo-lhe a face, como alguém que no momento da dor mais aguda vence a crise” (LE, 171 | SL, 190).

⁵² O romance concede, no entanto, uma esperança de salvação ao infeliz, autodestrutivo Dimmesdale, precisamente através da força regenerativa da paternidade: ao ser reconhecido como pai no beijo finalmente concedido por Pearl, depois de reiteradas recusas, o padre é perdoado in *articulo mortis* pela vítima principal da sua culpa, encontrando aquele perdão sem o qual não há redenção. Depois de ter salvo a mãe, que (é dito no romance) sem ela teria escolhido a morte física ou a morte espiritual da bruxaria (do radical niilismo moral), a filha salva o pai, não por um ato de julgamento, mas por um ato de amor. Só a transição generativa, intergeracional, do presente que se ‘converte’ fecundamente do passado para o futuro, ‘converte’ o pecado em redenção, opera a ‘conversão’ do pecador.

priva a comunidade religiosa de um recurso hermenêutico fundamental para aceder à verdade evangélica a este respeito.

Afinal, a norma eclesial e as formas históricas de proceder em relação à culpa sexual (seja ela adultério, ou ‘simples’ fornicação: sexo pré e em geral extraconjugal, incluído o abuso de menores por idade ou estatuto) não podem ser equiparadas mecânica e simplesmente à lei de direito divino que as funda (a formulação da norma sexual no Decálogo e a sua firme reafirmação por parte de Jesus Cristo), porque a definição das consequências da transgressão e das relativas sanções é essencialmente de ordem disciplinar, exigentemente assente na arquitetura canónica, e de cariz genuinamente pastoral. A ortodoxia doutrinal é, por outras palavras, neste campo (como no campo da teologia moral em geral), um conjunto disciplinar estratificado de preceitos, orientações e práticas, elaborados *a partir da* lei divina transmitida pela Palavra testamentária e pelo Espírito que gera a Tradição eclesial, e em resposta a exigências pastorais, pelos detentores da *potestas* jurisdicional da Igreja, o corpo dos ministros ordenados. A definição de extensão e limites desta *potestas*, desta autoridade legislativa, executiva e judiciária (o magistério doutrinal, pastoral e o exercício sacramental da confissão sendo reservados exclusivamente aos presbíteros), é, por sua vez, uma questão complexamente de direito divino e direito disciplinar condensada no direito canónico, que é um vetor privilegiado da inscrição histórica e cultural da Igreja na sociedade do próprio tempo, uma grande esponja que absorve e media as estruturas e os códigos sociais em relação aos quais a Igreja se constrói como instituição histórica (a *potestas* jurisdicional dos padres incluindo por exemplo, em tempos passados, a faculdade nada evangélica de autorizar a tortura e condenar à execução capital).

Não ter em conta esta diferença⁵³ é uma forma de cegueira ou de estrabismo que determina não apenas uma grotesca incapacidade histórico-crítica de justificar a evolução da Tradição, o facto de que em dois milénios de cristianismo a forma de lidar com a culpa sexual se alterou radicalmente sem

⁵³ Como acontece hoje com muitos críticos tradicionalistas do Papa Francisco, que censuram o pontífice precisamente por ele enfrentar estas questões de moral familiar, a começar pela condição dos divorciados recasados, numa ótica primariamente pastoral antes que doutrinal, segundo a abordagem abraçada pela Exortação Apostólica Sinodal *Amoris Laetitia*, de 2016.

que a doutrina evangelicamente fundada se alterasse de uma vírgula, mas, muito mais significativamente, uma radical incapacidade teologal de perceber e governar adequadamente o presente, como aconteceu, até à viragem laboriosamente em curso, em relação à culpa sexual cometida nas fileiras dos ministros ordenados, os detentores da *potestas* jurisdicional: legisladores, executores e juízes em um.

Os atrasos e as resistências que dificultam a implementação de uma fórmula pastoral adequada de reintegração eclesial dos divorciados recasados são um exemplo maior desta dificuldade. O problema, com os divorciados recasados, é que eles, como a protagonista de LE, se reconhecem como pecadores, mas não são, ‘tecnicamente’, arrependidos: admitem que a sua recessão do casamento sacramental para abraçar uma nova união é pecado, mas não estão disponíveis a abdicar desta nova condição, sim de pecado, mas que eles reivindicam, no entanto, como não desprovida de dignidade conjugal. Não querem, não podem voltar atrás, afirmando, e atestando através da própria nova vida, que há um bem inerente a esta segunda união, uma combinação de amor e responsabilidade aceite e vivida, que pode santificá-la apesar ter sido instituída por uma condição de pecado. O divorciado recasado que quer ser readmitido aos sacramentos, que quer voltar à plena comunhão eclesial, não se apresenta nem com arrependimento nem em penitência (com promessa de castidade), mas com uma disponibilidade de expiação: ele quer, ele está, a repor o mal provocado pela separação (a dor eventualmente inflita aos antigos cônjuges, aos filhos, à família; a ferida da comunhão eclesial infligida pela recessão da união sacramental), num caminho de reconstrução de relações de amor comunitariamente transitivas e de assunção de responsabilidade para com as consequências do ocorrido (com o antigo e o novo parceiro e com os eventuais filhos nascidos da antiga e da nova união).

O divorciado recasado não pretende que a Igreja faça compromissos sobre a norma (indisponivelmente divina) da indissolubilidade do casamento, que a abrande ou, pior, a esvazie. O que pede é que a sanção da sua transgressão não seja a da lógica judicial de condenação e castigo (o pecado é um bocado de vida que deve ser entregue à morte: não pode gerar algum futuro), mas a da lógica maternal da expiação: reposição do mal provocado

através do amor e da assunção de responsabilidade em relação às consequências, na consciência que do mal pode nascer o bem e este bem tem direito ao futuro do acolhimento.

Não deve ser esquecido, a este respeito, o facto que Jesus, no Evangelho, ao reafirmar inequivocamente o valor de mandamento divino da indissolubilidade conjugal, evidencia explicitamente duas coisas:

1) Que a sua tradução em lei canónica é fortemente determinada por dinâmicas humanas, eventualmente em contraste com a lei divina que pretendem aplicar⁵⁴. A *dureza de coração* dos homens leva à manipulação da lei divina por meio de preceitos puramente humanos que se lhe sobrepõem até ao ponto de a deformar. A legislação mosaica sobre o casamento, com a sua discriminação da mulher em relação ao homem, é um exemplo maior desta anteposição da *tradição humana* à palavra de Deus, que assombra como um grave pecado toda a história da Igreja: “*Descurais o mandamento de Deus, para vos prenderdes à tradição dos homens*”⁵⁵. A mulher é discriminada na lei mosaica do divórcio (*tradição puramente humana* que contradiz o mandamento divino que alega cumprir), como numa tradição milenária de desigualdade social e eclesial incompatível com o kérigma evangélico. A ‘legalidade’ canónica é evangelicamente ilegítima quando obedece à *dureza do coração* dos homens em vez de obedecer ao mandamento de amor de Deus. A indissolubilidade da união conjugal é mandamento adequadamente interpretado unicamente na consciência desta dialética, que desmistifica toda a pré-compreensão culturalmente condicionada, inerente a uma tradição humana, da transmissão e da aplicação da norma divina.

⁵⁴ Cf. a declaração de Jesus em Mt 19, 3-9, que ratifica, de forma inquestionável, a indissolubilidade do casamento sacramental, mas realça ao mesmo tempo que na transposição humana desta norma pode haver muita normatividade a ela alheia, devido à “*dureza de coração*” dos destinatários (antes de mais na assimetria entre condição normativa do homem e da mulher), à falta de compreensão de uma lei enraizada no amor, cuja interpretação e aplicação mais autêntica é uma questão de coração e não de direito.

⁵⁵ “Respondeu: «Bem profetizou Isaías a vosso respeito, hipócritas, quando escreveu: / Este povo honra-me com os lábios, / mas o seu coração está longe de mim. / Vazio é o culto que me prestam / e as doutrinas que ensinam / não passam de preceitos humanos. / Descurais o mandamento de Deus, para vos prenderdes à tradição dos homens.» E acrescentou: «Anulais a vosso bel-prazer o mandamento de Deus, para observardes a vossa tradição [...], anulando a palavra de Deus com a tradição que tendes transmitido. E fazeis muitas outras coisas do mesmo género»” (Mc 7, 6-9, 13).

2) É precisamente na forma de sancionar a transgressão da norma indisponível da indissolubilidade da união conjugal que se manifesta mais diretamente a *dureza de coração* que leva a obedecer à *tradição dos homens* e não à palavra de Deus. Porque é escrituralmente evidente que a condenação não é a forma legítima, evangélica, de encarar esta transgressão. Como exposto limpidamente pela perícopa da adúltera (João 8, 1-11), o seu pecado não deve ser objeto de ‘condenação’, e não porque todos sejam adúlteros, o que é evidentemente contrafactual; nem porque todos somos pecadores, o que levaria a uma insignificância radical do facto de haver mandamentos (eles não fariam a diferença), mas porque o que Deus quer ao julgar o pecado do homem, ao fazer justiça, ao restabelecer o bem, não é vingar-se do mal feito, ao exigir que o homem retribua o mal feito sofrendo o mal do castigo (Deus não é um Chillingworth à extrema potência). Deus quer não o castigo do homem, mas a sua redenção, quer que ele se salve: *saia* do mal feito para abraçar o bem, e isto não pode acontecer *apagando* o vivido que o homem é, o que aconteceu, mas regenerando *maternalmente* o vivido a partir das potencialidades de bem que nele podem vir a ser dadas à luz, *expiando* o mal na reposição do bem destruído pela escolha de pecado: “Então, Jesus ergueu-se e perguntou-lhe: «Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?» Ela respondeu: «Ninguém, Senhor.» Disse-lhe Jesus: «Também Eu não te condeno. Vai e de agora em diante não tornes a pecar»” (Jo 8, 10-11). Na nova condição que se produziu num percurso existencial ferido pelo pecado, a única maneira de dar ao pecador esperança de futuro, de salvação, não é condená-lo, mas sim convidá-lo a não voltar a pecar: ser fiel, amar, continuar a cuidar de quem lhe foi entregue e de quem lhe vem a ser entregue pela nova situação abraçada, não renegar a velha nem a nova família que — com culpa e com amor, inextricavelmente misturados como acontece na vida dos demais — ele criou⁵⁶. A justiça do castigo nega à culpa todo o direito do futuro, a graça da

⁵⁶ A recomendação de abstenção sexual como única condição de ‘não condenação’, de absolvição do casal adúltero que tenha criado uma nova família, relativiza autocontraditoriamente a importância da dimensão relacional, comunitária e espiritual da união sacramental em relação à sua dimensão sexual. Nesta ótica, transgredir todas as outras componentes do casamento (ao construir-se uma nova família com um novo parceiro) é no fim de contas perdoável, só a transgressão sexual é que não tem redenção.

redenção acolhe o futuro que todo o homem, que toda a história é, até na culpa. Afinal, não é na idade edênica da inocência, mas na idade terrena da queda que a mulher se torna Eva, mãe de todos os viventes (Gn 3, 20), expiando o primeiro pecado na geração da humanidade.

Conclusões finais

Não, temos de concluir, respondendo à pergunta avançada na abertura desta seção, a condição feminina não é promovida no seio de um contexto clerical que reproduz a exclusão patriarcal da mulher do espaço público da produção normativa (que lhe nega qualquer forma não só de poder, mas de autoridade jurisdicional). Porém, esta desqualificação afeta negativamente também a condição masculina: a assimetria de autoridade põe o homem numa situação de superioridade arbitrária e autorreferencial que se traduz em cegueira, falta de recepção dos recursos hermenêuticos inerentes à experiência biologicamente moldada e culturalmente elaborada própria da mulher, nomeadamente a maternidade⁵⁷. Fechado numa visão justicial da norma como lei (obrigação) cuja transgressão deve ser sancionada pelo castigo, o homem é incapaz de colher o sentido mais amplo e profundo do mandamento divino do amor, que converte a obrigação em gratuidade e a dívida em perdão,⁵⁸ o castigo em expiação, reposição do bem.

Só ultrapassando a restrição clerical inerente à alienação patriarcal, abrindo-se à diferença de gênero como fator efetivo e recurso qualificado da interpretação normativa, disciplinar, da lei divina, a Igreja conseguirá ser plenamente aquilo que é chamada a ser: *mater et magistra*⁵⁹.

⁵⁷ É significativo que o teólogo Christoph Theobald caracterize a novidade central do Concílio Vaticano II como a instituição de uma “gramática gerativa” (cf. THEOBALD, 2013).

⁵⁸ O “salário do pecado é a morte; ao passo que o dom gratuito que vem de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus, Senhor nosso” (Rm 6, 23).

⁵⁹ Cumprindo a missão desenhada no memorável *incipit* da encíclica *Mater et Magistra* (1961), de Papa S. João XXIII: “Mãe e mestra de todos os povos, a Igreja Universal foi fundada por Jesus Cristo, a fim de que todos, vindo no seu seio e no seu amor, através dos séculos, encontrem plenitude de vida mais elevada e penhor seguro de salvação. A esta Igreja, “coluna e fundamento da verdade” (cf. 1 Tm 3, 15), o seu Fundador santíssimo confiou uma dupla missão: de gerar filhos, e de os educar e dirigir, orientando, com solicitude materna,

Referências

- ARAC, J. The Politics of The Scarlet Letter. In: BERCOVITCH, S.; JEHLLEN, M. (eds.). *Ideology and Classic American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 247-266.
- BAUDRILLARD, J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- BAYM, N. *The Major Phrase I*. 1850: The Scarlet Letter. New York: Cornell University Press, 1976.
- BAYM, N. Thwarted Nature: Nathaniel Hawthorne as Feminist. In: FLEISCHMANN, F. (ed.). *American Novelists Revisited: Essays in Feminist Criticism*. Boston: GK. Hall, 1982. p. 58-77.
- BAYM, N. Introduction. In: HAWTHORNE, N. *The Scarlet Letter*. New York: Penguin Books. p. 7-28.
- BAYM, N. Revisiting Hawthorne's Feminism. In: BELL, M. (ed.). *Hawthorne and the real: Bicentennial essays*. Columbus: Ohio State University Press, 2005. p. 107-124.
- BELL, M. (ed.). *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*. Columbus: The Ohio State University Press, 2005.
- BERCOVITCH, S. *The Office of The Scarlet Letter*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.
- BERCOVITCH, S.; JEHLLEN, M. (eds.). *Ideology and Classic American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BÍBLIA SAGRADA. Nova Edição Papal de Missionários Capuchinhos. 3ª ed. Fátima: Difusora Bíblica, 2001. Disponível em: <http://www.paroquias.org/biblia/index.php?m=1&n=2>. Acesso em: 01.03.2021
- BLOOM, H. (ed.). *Nathaniel Hawthorne*. New York: Blooms Literary Criticism. Infobase Publishing, 2008.
- BORGES, J. L. Otras inquisiciones (1952). In: BORGES, J. L. *Obras Completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, 1974. p. 670-686.
- BUELL, L. Hawthorne and the Problem of «American» Fiction: The Example of The Scarlet Letter. In: BELL, M. (ed.). *Hawthorne and the real: Bicentennial essays*. Columbus: Ohio State University Press, 2005. p. 70-87.

a vida dos indivíduos e dos povos, cuja alta dignidade ela sempre desveladamente respeitou e defendeu" (1).

BROWNSON, O. (orig.: *Brownson's Quarterly Review*, IV, n.s., 528–32, October 1850). In: BLOOM, H. (ed.). *Nathaniel Hawthorne*. New York: Blooms Literary Criticism. Infobase Publishing, p. 174-80, 1850.

COLACURCIO, M. J. Puritanism. In: ELBERT M. (ed.). *Nathaniel Hawthorne in Context*. Cambridge UK | New York: Cambridge U.P., 2019. p. 23-34.

DERRIDA, J. *Khôra*. Paris: Galilée 1993.

DONOGHUE, D. Hawthorne and Sin. *Christianity and Literature*, Baltimore (USA), v. 52, n. 2, p. 215-232, 2003.

EASTON, A. Hawthorne and the question of women. In: MILLINGTON, R. H. (ed.). *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*. Cambridge UK | New York: Cambridge University Press, 2004. p. 79-98.

ELBERT, M. (ed.). *Nathaniel Hawthorne in Context*. Cambridge UK | New York: Cambridge U.P., 2019.

ELBERT, M. Introduction. In: ELBERT, M. (ed.). *Nathaniel Hawthorne in Context*. Cambridge UK | New York: Cambridge U.P., 2019. p. 1-19.

ELIOT, T. S. The Hawthorne Aspect. In: BLOOM, I. H. (ed.). *Nathaniel Hawthorne*. New York: Blooms Literary Criticism. Infobase Publishing, 2008, p. 111-118.

FEIDELSON, Jr. C. Hawthorne as symbolist (1953). In: KAUL, A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. p. 64-71.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Sinodal Amoris Letitia. 19 de março 2016. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016. Acessível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

FRANCISCO. (Motu próprio) Vos estis lux mundi. 7 de maio 2019. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Acessível em: http://www.vatican.va/resources/index_it.htm

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazonia. 2 de fevereiro 2020. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Acessível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html

GREVEN, D. Masculinist Theory and Romantic Authorship, Or Hawthorne, Politics, Desire. *New Literary History*, Baltimore, v. 39, n. 4, p. 971-987, 2008.

GREVEN, D. Gender Roles. In: ELBERT, M. (ed.). *Nathaniel Hawthorne in Context*. Cambridge UK | New York: Cambridge U.P., 2019. p. 146-156.

HUTNER, G. Whose Hawthorne? In: MILLINGTON, R. H. (ed.). *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*. Cambridge UK | New York: Cambridge University Press, 2004. p. 251-265.

JAMES, H. *Hawthorne*. London: Macmillan, 1879.

JOÃO XXIII [GIOVANNI XXIII] - Carta Encíclica Mater et Magistra. 15 de maio 1961. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. Acessível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

KAUL, A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966.

KEVORKIAN, M. Hawthorne and Religion. In: ELBERT, M. (ed.). *Nathaniel Hawthorne in Context*. Cambridge UK | New York: Cambridge U.P., 2019. p. 101-112.

LANG, H.J. How ambiguous is Hawthorne? (1962). In: KAUL A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. p. 86-98.

LAWRENCE, D. H. *Studies in Classic American Literature*. New York: Thomas Seltzer, 1923.

LEAVIS, Q. D. Hawthorne as poet (1951). In: KAUL, A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. p. 25-63.

LEWIS, R. W. B. The return into time: Hawthorne (1955). In: KAUL A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. p. 72-85.

MATTHIESSEN, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. 6. ed. 1957. London, Toronto and New York: Oxford University Press, 1941.

MELVILLE, H. Hawthorne and His Mosses (1850). In: Harrison Hayford (ed.). *Pierre, Israel Potter, The Piazza Tales, The Confidence Man, Uncollected Prose, Billy Budd, Sailor*. New York: The Library of America, 1984. p. 1154-1171.

MICHAELS, W. B.; PEASE, D. (eds.). *The American Renaissance Reconsidered: Selected Papers from the English Institute, 1982-83*. 1989 paperback. Baltimore & London: Johns Hopkins, 1985.

MILLINGTON, R. H. (ed.). *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*. Cambridge UK | New York: Cambridge University Press, 2004.

MILLINGTON, R. H. Introduction. In: MILLINGTON, R. H. (ed.). *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*. Cambridge UK | New York: Cambridge University Press, 2004. p. 1-9.

NASH SMITH, H. *Democracy and the Novel: Popular Resistance to Classic American Writers*. New York: Oxford University Press, 1979.

PFISTER, J. Hawthorne as cultural theorist. In: MILLINGTON, R. H. (ed.). *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*. Cambridge UK | New York: Cambridge University Press, 2004. p. 35-59.

THEOBALD, C. As grandes intuições do Concílio Vaticano II: a favor de uma «gramática gerativa» das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. *Cadernos de Teologia Pública*, São Leopoldo (RS), ano X, n. 77, 2013.

STRONG, T. B. Hawthorne, the Politics of Sin, and Puritanism. *Telos*, Candor, v. 178, p. 121-42, 2017 doi: 10.3817/0317178121.

TRILLING, L. "Our Hawthorne". In: PEARCE, R. H. (ed.). *Hawthorne Centenary Essays*. Revised and reprinted in: *Beyond Culture: essays on Literature and learning*. New York: Viking Press 1965. p. 179-208.

UPDIKE, J. On Hawthorne's Mind. *The New York Review of Books*, New York (USA), v. 28, n. 4, 1981.

WINTERS, Y. Maule's Curse, or Hawthorne and the Problem of Allegory (1938). In: KAUL, A. N. (ed.). *Hawthorne: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. p. 11- 24.

RECEBIDO: 09/11/2020
APROVADO: 09/03/2021

RECEIVED: 11/09/2020
APPROVED: 03/09/2021