

O cotidiano como lugar de autorrevelação: um olhar sobre a poesia de Adélia Prado à luz dos conceitos de cotidianidade e de passado em Martin Heidegger

The quotidian as a place of self-revelation: a look at Adélia Prado's poetry in the light of Martin Heidegger's concepts of quotidianity and the past

Wellington Santos Pires

Docente de Metafísica do Seminário Saint-Sulpice (França)

wellstauros@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3223526045232973>

Resumo

O presente artigo visa estabelecer um diálogo entre filosofia e visão poética do sagrado. Ele se propõe a investigar, na produção poética de Adélia Prado, a compreensão do cotidiano como um espaço de constituição da pessoa, pelo qual a existência se refunda continuamente e o sujeito se reinscreve nas temporalidades que o atravessam. Desse modo, através de uma análise de dois de seus poemas, visamos compreender como o existir cotidiano, mediado pelos espaços da vida comum, é captado como um processo de edição interior, pelo qual afeto e intelecto se abraçam. Assumindo como referencial filosófico os conceitos do pensador alemão Martin Heidegger de ser-no-mundo e de cotidianidade, exploramos a descrição de si como atividade constitutiva da identidade do sujeito. Ademais, investigamos, a partir dessa abordagem existencial do cotidiano, de que maneira a espiritualidade cristã — também atravessada por um exercício permanente de ressignificação da vida ordinária — ocupa um lugar primordial na obra da poetisa mineira.

Palavras-chave: Cotidianidade. Ser-no-mundo. Temporalidade. Sagrado. Divino.

Abstract

This article aims to establish a dialogue between philosophy and the poetic vision of the sacred. It proposes to investigate, in Adélia Prado's poetic production, the understanding of everyday life as a space for the constitution of the person, through which existence is continually refounded and the subject reinscribes



himself in the temporalities that traverse it. Thus, through an analysis of two of her poems, we aim to understand how everyday existence, mediated by the spaces of ordinary life, is captured as a process of inner editing, through which affection and intellect embrace each other. Taking as a philosophical reference the concepts of the German thinker Martin Heidegger of being-in-the-world and everydayness, we explore the description of the self as an activity that constitutes the identity of the subject. Furthermore, based on this existential approach to everyday life, we investigate how Christian spirituality — also traversed by a permanent exercise of resignification of ordinary life — occupies a primordial place in the work of this poet from Minas Gerais.

Keywords: Everyday life. Being-in-the-world. Temporality. Sacred. Divine.

Introdução

A produção poética de Adélia Prado, poetisa mineira cuja produção poética se inicia na segunda metade do século XX, está vinculada à vida cotidiana de modo explícito. Essa percepção é ilustrada pelo conteúdo dos seus poemas, nos quais a vivência do cotidiano revela às suas personagens o estupor de se sentirem vivas. Em sua produção poética, o cotidiano se apresenta como dimensão na qual saber e sabor se encontram. A poetisa, partindo de sua trama subjetiva e de determinados aspectos de sua cidade localizada no interior de Minas Gerais, escreve poemas contendo situações que perpassam a existência das pessoas: a angústia diante da morte, o desejo de filiação, a aspiração a ser amado. Isso reflete a orfandade, condição incontornável e inerente a todo ser humano. Destarte, Prado busca superar a dicotomia erigida pela tradição filosófica entre metafísica e postura empírica como fontes de saber; a oposição entre a alma e o corpo; a compreensão da alma como verdadeira identidade da pessoa. Por isso, sua poesia nasce da experiência da cotidianidade, uma dimensão que Heidegger indica ser componente fundamental do ser humano. A partir de eventos e situações desprovidas de importância, Prado elabora a sua visão sobre o mundo e sobre si mesma.

O presente artigo surge da consideração de que a poesia de Adélia contém elementos relacionados à existência perpassada por um olhar sensível, de modo que assim, estabeleçamos um diálogo possível entre o plano religioso e o poético. Notemos que um dos primeiros textos críticos acerca da produção poética de Prado é de Carlos Drummond de Andrade, que um ano antes da publicação da obra “Bagagem”, propôs em seu artigo “Animais, Santo e Gente”, no *Jornal do Brasil*, nexos entre poesia e religiosidade: “Adélia é lírica, bíblica, existencial. Faz poesia como faz bom tempo. Esta é a lei, não dos homens, mas de Deus”. (DRUMMOND, 1975).

Partindo dessa perspectiva, propomos uma abordagem que possibilite uma reflexão filosófica sobre o modo como a obra da autora mobiliza conceitos que remetem à experiência



humana de um sagrado que se manifesta na cotidianidade. Para isso, tomamos como referência a filosofia existencial de Martin Heidegger, cuja investigação ontológica é atravessada por questões fundamentais da existência humana. O entendimento de Heidegger sobre a pertinência do homem (*Dasein*), como ser-no-mundo, com a abertura ao sentido do ser nos oferece instrumentos conceituais para a análise da poesia de Prado, particularmente no que concerne a dimensão do cotidiano como expressão da condição humana. Nosso objetivo, portanto, é estabelecer um diálogo entre filosofia e literatura, inquirindo de que modo a reflexão filosófica pode iluminar determinados aspectos discursivos de uma poesia que contém aspectos existenciais. A partir dessa abordagem, queremos compreender como a poesia de Adélia Prado não apenas expressa um lirismo de natureza espiritual, mas também instaura um horizonte de sentido que ressoa com as inquietações filosóficas sobre a existência.

1 Ser humano: projeto lançado no mundo

Movidos pelo desejo de encontrar pistas para interpretar filosoficamente a lírica adeliana, nos debruçamos sobre a analítica existencial de Heidegger que descreve o homem como *Dasein*, isto é, ser-aí, existência lançada no mundo. O *Dasein* é o ente cuja essência se define por sua abertura ao problema do ser (DASTUR, p. 2003, p. 13). Esta análise compreende a questão do homem como ente lançado no mundo e a consumação da sua existência que ocorre na morte. Notamos que Heidegger sustenta, em sua descrição do homem, a relevância do tempo para os desdobramentos da compreensão ontológica. O *Dasein* é íntegro, mas faltante, pois ele comporta uma pendência frente a si e a vida. O privilégio ontológico do *Dasein* não implica que ele tenha, desde sempre, plena consciência do seu lugar na relação com o ser. O problema se desvela pouco a pouco, à medida que ele se abre à consciência de sua existência (STEINER, 1981, p. 46). Por isso, sem um conhecimento suficiente de si mesmo, não é possível acessar a verdade sobre o ser, pois os dois tipos de conhecimento (o do ser e de si mesmo) estão em correlação. De acordo com Inwood:

A neutralidade do *Dasein* significa um peculiar isolamento do homem, mas não no sentido factual, existenciário, como se o filósofo fosse o centro do mundo. Ela é o isolamento metafísico do homem. Apenas porque *Dasein* é, “em sua essência, metafísico, determinado por sua individualidade, pode ele, como ente concreto propositalmente, escolher a si, como si mesmo”, ou “abandonar esta escolha” (INWOOD, 2002, p. 31).

O *Dasein* não está isolado do ponto vista ôntico, pois de certo modo está cercado de pessoas, objetos, eventos, que o situam em um plano compartilhado. Porém, ontologicamente o



Dasein possui uma solidão intransferível visto que é dotado de uma condição singular dentre outros entes. A sua solidão fundamental é, assim, afirmada em seu estatuto ontológico. Sublinhamos que, para descrever o ser humano como ente ontológico, Heidegger não utiliza as expressões: ‘*homine*’, ‘*homo sapiens*’, alma, sujeito ou pessoa, porque o termo *Dasein* favorece o seu projeto constitutivo de uma arqueologia ontológica. Tal ente é compreendido como o ente que está *aí*, não simplesmente dado no mundo, mas que está enraizado em sua existência (VATTIMO, 1989, p. 44). Para Heidegger, o *Dasein* é aquele que compreende em que medida o ser se abre no tempo, e sendo mais do que um homem, ele é um ente em relação com o ser. Como já sublinhamos, a analítica existencial não é um tipo de método que se reduz à uma base para uma antropologia filosófica, pois a sua intenção não é a de produzir uma visão do homem dentre tantas propostas ao longo da história da metafísica. Caso Heidegger se enveredasse por essa via, a sua descrição seria limitada a uma abordagem ôntica, afastando-se do seu projeto filosófico inovador. Heidegger se interessa por uma análise que sublinhe a existência deste mesmo ente, e releger a partir dela, a ontologia geral. Segundo Emanuel Carneiro Leão:

as conhecidas auto-interpretações do homem, a antropológica como *homo sapiens*, a psicologia como *animal rationale*, a técnica, como *homo faber*, a socialista como “operário da história”, permanecem todas, em profundidade e originalidade, muito aquém da ontológica, que o interpreta como o lugar da auto-revelação do ser. (LEÃO, 1977, p. 27).

O *Dasein* é o único ente dotado de existência, a partir do significado mais radical que essa expressão possui, porque ele é constituído por enraizamento, projeto e abertura, por meio de existenciais que o despertam à sua condição de existente. Existenciais (*existenzialien*) são propriedades co-petentes à estrutura ontológica que possibilitam ao *Dasein* manter a sua relação com o mundo à sua volta e com o sentido do ser: ser-no-mundo (*in-der-welt-sein*); ser-em (*sein-bei*), ser-com (*mit-sein*), angústia (*angst*); ser-para-a-morte (*sein-zum-tod*), cotidianidade (*alltäglichkeit*). Lembremos que Aristóteles listou uma série de elementos e os nomeou categorias, predicados referentes a todos os entes, tais como substância, qualidade, quantidade. Entretanto, como o *Dasein* é distinto de todos os entes, é importante sublinhar as suas características essenciais, chamando-as de existenciais ao invés de categorias (Aristóteles, 2019, p. 15). Nesse sentido, ser-no-mundo é diferente de ser-dentro-do-mundo predicado de uma pedra ou um utensílio qualquer (VATTIMO, 1989, p. 40).

Por meio dos existenciais a existência comporta um impulso que interpela o *Dasein* a apropriar-se continuamente das suas possibilidades. Um objeto diante de nós, existe, todavia, o



significado ontológico de “estar efetivamente presente”, não se encaixa na perspectiva fenomenológica heideggeriana. A existência não se reduz a uma simples inserção no espaço, mas na acolhida consciente de uma presença no mundo (VATTIMO, 1989, p. 45). Por essa razão, a existência só é compreendida quando o *Dasein* se apropria do seu mundo, no tempo. O enfoque da analítica existencial reside na descrição das estruturas puras da vida factual, isto é, na cotidianidade do único ente que se apresenta como ser-no-mundo. Heidegger identifica na cotidianidade um modo de situar-se no mundo pelo qual a existência pode se desenrolar sem rigor reflexivo, ou seja, marcada pela ausência de um desejo explícito de pensar na própria existência (INWOOD, 2002, p. 25). É possível, nesse caso, compreender que, unicamente o *Dasein* inserido na estrutura do tempo, pode apreendê-lo e julgá-lo como horizonte da manifestação ontológica. Após a abordagem do fenômeno do *Dasein* como ente necessário para o entendimento de todas as ontologias, investigaremos em seguida, a temática do ser-no-mundo, o existencial fundamental para a compreensão do *Dasein*.

O *Dasein* é dotado de um existencial crucial para a apropriação da sua presença no mundo, a saber: a existencial “ser-em”. Ele não designa um nexo de encaixe natural no mundo. “Ser-em” é melhor compreendido mediante o verbo habitar, nesse sentido, o ato de habitar é próprio do *Dasein*. Habitar é sempre “habitar em”. A indagação é: habitar onde? O *Dasein* como ente privilegiado habita no mundo; e o ser-em é o modo pelo qual ele se apropria do seu ser-no-mundo (NUNES, 1992, p. 50). O termo *mundo* exprime inúmeros significados; geralmente está associado à totalidade dos entes que estão inseridos no espaço. Porém, no sentido fenomenológico adotado por Heidegger, o *Dasein* está conscientemente inserido no mundo, isto é, na experiência imediata da existência tal como ela é.

O mundo não se reduz a um espaço geográfico ou a totalidade de objetos externos com os quais os entes se relacionam, pois, ele é o horizonte estruturante da existência na qual o *Dasein* encontra-se continuamente projetado. O mundo sustenta a relação do *Dasein* consigo e com os entes, pois ele é o horizonte estruturante pelo qual o *Dasein* se percebe como ente fático, isto é, lançado na existência. O *Dasein*, como ser-no-mundo, é voltado para os eventos que implicam o seu contato com as pessoas e as coisas. Por isso, ele jamais se manifesta no mundo na forma de uma subjetividade totalizante. O *Dasein* se reconhece propriamente dito, quando assume o mundo e sente-se pertencido a ele, não como uma propriedade que possa ser alternada. Heidegger se expressa nos seguintes termos:



O ser-no-mundo não é uma propriedade que o *Dasein* às vezes apresenta e outras vezes não, como se pudesse igualmente ser com ela ou sem ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser, e além disso ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. O *Dasein* nunca é primeiramente um ente, por assim dizer, livre de ser-em que algumas vezes tem gana de assumir alguma relação com o mundo (HEIDEGGER, 2004, p. 96).

O *Dasein* está entrelaçado, mas não fundido no mundo, pois o mundo só existe em sua correlação com ele. Em outras palavras, o mundo é um caráter do próprio *Dasein*, sem o qual esse não possui significado em si mesmo. Somente o *Dasein* se realiza no mesmo, visto que os objetos chamados de intramundanos (*Innerweltlich*) estão presentes no mundo, mas não tem mundo (DASTUR, p. 2003, p. 51). O mundo é uma dimensão radicalmente irrevogável do *Dasein*. A relação do *Dasein* com o mundo implica um recíproco “ser-com”. O *Dasein* necessita do mundo para afirmar a sua identidade de ser-no-mundo, ritmada por uma interpenetração contínua entre o *Dasein* e o mundo. Sem uma compreensão suficiente acerca do significado do mundo para o *Dasein*, não é possível captar o sentido que ele ocupa na existência. É inadequado compreender o ente como sujeito e o mundo como objeto, onde, o sujeito depositaria os seus modos de experiência na esfera mundana.

O mundo diante do *Dasein* não é um receptáculo de objetos; mas o cenário no qual se dá o drama de suas decisões (VATTIMO, 1989, p. 42). Ser-no-mundo não é estar situado no mundo das coisas. Ao nascer, o *Dasein* comporta em si mesmo as propriedades que o constitui, entretanto, à medida que amadurece, reconhece a sua condição factual de ser-no-mundo. A descoberta de si se dará com mais clareza nos agenciamentos cotidianos e na relação com as outras pessoas. Por isso, somente o ente que se percebe lançado no mundo, pode compreender de maneira satisfatória o sentido do ser. O *Dasein* que se percebe lançado no mundo, não se entende como um ser isolado, mas como parte de um entrelaçamento com as pessoas. Sua presença no mundo não é validada por uma certeza apodítica, mas se constitui à medida que agencia interações com os outros. Podemos comparar o processo de autorrevelação ao de um mosaico. De perto, a estrutura de um mosaico é fragmentada pois é composta por múltiplos pedregulhos. Contudo, uma vez que tomamos distância, a unidade da obra é captada graças a coesão da forma que emerge da harmonia desses fragmentos. Do mesmo modo, o *Dasein* se reconhece como resultado existencial pelo qual tudo o que ele vive, acolhe e experimenta se integra de modo inteligível ao que ele é, conferindo-lhe um sentido de identidade. Essa identidade, não pertence a um ente isolado, mas marcado pela alteridade. Sua singularidade não se manifesta como uma essência imutável, mas sim como uma trajetória que só se torna inteligível no entrelaçamento com o outro.



2 A temporalidade da existência

A analítica existencial proposta por Heidegger visa descrever a existência do *Dasein*, inserida na cotidianidade, condicionada pelo seu enraizamento no mundo e interpelada pelos eventos cotidianos. O problema para o *Dasein* reside não tanto em compreender o sentido, mas o modo como o tempo é inserido no projeto ontológico. Para o *Dasein*, o tempo é um componente relevante, pois não sendo algo etéreo, é sempre captado na relação com a existência do *Dasein*. Dito em outros termos, o tempo é sempre o tempo de realizar-se, de envolver-se nas tramas do seu agir. A temporalidade é, nesse entendimento, o horizonte em que o *Dasein* se compreende como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 150). O ser se manifesta à medida que se temporaliza de diversos modos. Existem duas leituras para a expressão temporalidade. O primeiro significado de temporalidade é derivado de *Zeit*, palavra que confere sentido a *Zeitlichkeit*. Essa temporalidade está relacionada ao sentido do ser vinculado com a temática da existência e é mediante essa primeira dimensão temporalizante que o *Dasein* permanece radicado na existência (DASTUR, p. 2003, p. 33). Há também o *Temporalität* como princípio de distinção e ordem de todos os modos possíveis de ser. Segundo Ernildo Stein:

Pelo fato de a temporalidade (*Zeitlichkeit*) ser o horizonte em que o *Dasein* se compreende como ser-no-mundo, o ser se revela e se temporaliza em seus diversos modos de horizontes da temporalidade (*Temporalität*). As duas temporalidades são como que as duas faces da manifestação, a do *Dasein* como sentido de cuidado e o do ser como sentido do ser. O *Dasein* e ser são as dimensões reciprocamente fundante e manifestante (STEIN, 1987, p. 137).

A temporalidade enquanto qualidade sucessiva no tempo e situada concretamente na existência do *Dasein*, não pertence essencialmente a todo ente situado no mundo. Esta não se identifica como uma entidade, ou um recipiente, no qual o *Dasein* encontra-se inserido, mas ela se identifica propriamente com a ideia de uma atividade. Mediante a temporalidade o *Dasein* se percebe *extático*, interpelado a sair permanentemente de si, pois o itinerário mais fecundo que o *Dasein* visa realizar consiste na passagem de si a si mesmo. (INWOOD, 2002, p. 31). A sua atividade consiste em uma expansão para três êxtases: porvir, presente e passado. O conceito de passado implica o engajamento consciente do *Dasein*, pois sem ele, a realização dos outros êxtases temporais não é possível. O passado é relacionado à identidade construída e vivida por alguém. Em outras palavras, ele é ligado a um conjunto de experiências vividas que o implica na existência. Assim, Heidegger investiga as duas noções de passado oferecidas pela língua alemã: *Vergangenheit* e *Gewesenheit*. Sem perder de vista a primeira noção, nos interessa a segundo no conjunto da



analítica existencial. Um dos termos que expressam a ideia de passado é *Vergangen*, derivado de *vergehen*, “passar, passar por, morrer”. Essa expressão significa ‘inteiramente consumado’, entretanto tal significado não se harmoniza com a reflexão heideggeriana. Pelo emprego de *Gewessenheit*, Heidegger esclarece que o o tempo vivido pelo *Dasein*, não habita apenas no que se passou, mas assume outras expressões nos sucessivos êxtases temporais.

A noção de *Gewessenheit* (vigor-de-ter-sido) desenvolvida por Heidegger, nos permite um entendimento do passado que se distancia da concepção convencional, acolhida e transmitida por cada geração. (INWOOD, 2002, p. 24). Diferentemente da concepção convencional segundo a qual “águas passadas não movem moinhos”, é necessário sustentar que o passado age vigorosamente no presente. Ele não constitui um repositório infecundo de eventos definitivamente concluídos, mas sim uma dimensão constitutiva que se expressa no presente do *Dasein*. O passado se manifesta na vida cotidiana, estruturando o modo como o *Dasein* compreende a si mesmo como ser-no-mundo. (INWOOD, 2002, p. 141). Heidegger sublinha que seria um erro considerar a temporalidade como uma sucessão linear de instantes isolados. Seria mais adequado entendê-lo como um todo no qual passado, presente e futuro se interpenetram e se comunicam mutuamente. Sendo assim, é necessário um certo esforço para conceber a ideia segundo a qual o passado não apenas foi, mas ainda é, na medida em que continua a conformar-se à nossa existência. A título de explicação, as pedras, os animais são afetados pelo tempo pretérito, contudo, possuem apenas passado (*Vergangenheit*), mas não possuem vigor-de-ter-sido (*Gewessenheit*), pois, apenas este último qualifica o *Dasein* a um retorno autêntico “às coisas mesmas”. Mais do que expressão linguística do irremediavelmente pretérito, o vigor-de-ter-sido é um êxtase cuja pujança se manifesta na trajetória existencial do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, p.120).

Sublinhamos que a vigência do passado não se concretiza unicamente de modo positivo na vida presente do *Dasein*, pois ainda que o passado possa abrir legitimamente horizontes para a compreensão do ser, ele também pode se impor como um peso que condiciona e acaba por restringir o tempo presente (DASTUR, p. 2003, p. 50). Essa consideração nos encoraja a afirmar que a relação do *Dasein* com seu passado implica um processo contínuo de apropriação pelo qual o *Dasein* constitui o entendimento da sua existência em um horizonte temporal mais amplo. O *Gewessenheit* significa, portanto, um ímpeto cujo impacto no presente implica uma constante reformulação. O desafio posto por Heidegger é o de compreender como nos relacionamos com esse passado, evitando que ele nos encerre em repetições inautênticas e nos permita tecer um olhar mais autêntico para a nossa existência. O *Dasein* que assume o passado como vigor-de-ter-sido, ao ser



tocado por um ato existencialmente autêntico, se apropria dos conteúdos legados pela tradição e, a partir dele, confia nas possibilidades por ela oferecidas. Por isso a recordação pertence de maneira fundamental à lembrança da presença ontológica vivenciada pelo *Dasein*. O Vigor-de-ter-sido, unido ao futuro (*Zukunft*) e ao presente (*Gegenwart*) formam os êxtases da temporalidade (INWOOD, 2002, p. 142). Heidegger ressignifica o ‘sair de si’, próprio do êxtase. Se o caráter fenomenal do futuro é sempre o de ir em direção a si mesmo, o do presente é o de deixar ‘que algo venha ao meu encontro’ e o vigor-de-ter-sido é o que provoca lembranças significativas. Os êxtases temporais enunciados são singulares, cada um com sua própria autonomia, ao tempo que estão interligados e a serviço de uma visão originária da existência. Cada um desses deslocamentos representa um modo específico de vigor temporal. Faremos a análise dos dois poemas de Prado, buscando identificar os elementos que revelam a interseção entre a linguagem poética e a experiência misteriosa da existência.

3 A filosofia de Diógenes

Casamento:

Há mulheres que dizem: /Meu marido, se quiser pescar, pesque, /mas que limpe os peixes. /Eu não. A qualquer hora da noite me levanto, /ajudo a escamar, abrir, retalhar e salgar. /É tão bom, só a gente sozinhos na cozinha, /de vez em quando os cotovelos se esbarram, /ele fala coisas como ‘este foi difícil’ /prateou no ar dando rabanadas’ /e faz o gesto com a mão. /O silêncio de quando nos vimos a primeira vez /atravessa a cozinha como um rio profundo. /Por fim, os peixes na travessa, /vamos dormir. /Coisas prateadas espocam: /somos noivo e noiva. (PRADO, 1998, p. 252).

O presente poema é marcado por fortes traços de oralidade em sua composição. Ele possui 16 versos e é interpretado por um eu-lírico feminino, uma dona de casa que tece um comentário em formato poético de uma cena aparentemente banal do cotidiano, no entanto, sugere uma realidade dotada de sentidos a serem revelados. Sua estrutura, composta de modo que o eu-lírico não apresenta apenas uma voz, possui diversas perspectivas acerca de uma situação da vida cotidiana problematizada por ela: a atividade de lazer do marido que consiste na pesca. Em seguida, cabe saber se ele deve limpar os peixes sozinho. Nesse sentido, Neuza Cursino sublinha que: “O trabalho de Adélia Prado traz a pulsão poética a partir da sua experiência geográfica e afetiva: a casa, o quintal, a rua, o bairro, os parentes, os vizinhos, a família. Todas as suas interrogações referentes à vida, à morte, ao pecado vêm desse universo. Seu eixo é aí, com todos os problemas vitais do ser humano (CURSINO, 2005, p. 16).



O eu-lírico apresenta várias vozes: a sua própria, a de algumas mulheres, que expressam uma visão com a qual discorda, e a do esposo que expressa o prazer do seu triunfo na pesca. Vejamos como ela constrói os versos apresentando a voz das mulheres discordantes:

- 1-Há mulheres que dizem:
- 2-Meu marido, se quiser pescar, pesque,
- 3-Mas que limpe os peixes,

Percebemos aqui como ela elabora a voz das mulheres mediante a presença de uma linguagem radicada na oralidade, como se estivesse em uma roda de mulheres. Nota-se certo orgulho na opinião destas mulheres apresentadas. Um desejo de manifestar que foi-se o tempo em que elas eram apenas mulheres do lar, consagradas aos seus maridos e aos filhos. Com efeito, uma vez alcançada a emancipação, possuem autoridade para definir o que querem e o que não querem. Decidir não limpar os peixes é, desse modo, uma metáfora para se auto-afirmarem como indivíduos autônomos. A voz do eu-lírico se distingue ao instaurar um sentido diferente do expresso pelas mulheres evocadas. Eis o que diz o trecho:

- 4-Eu não. A qualquer hora da noite me levanto,
- 5-ajudo a escamar, abrir, retalhar e salgar.
- 6-É tao bom, só a gente sozinhos na cozinha
- 7-de vez em quando os cotovelos se esbarram,

No verso 04 o eu-lírico sublinha a sua discordância com contundência expressada pela oração curta e forte: *Eu não*. O ponto que se segue não é final, pois a postura não é dogmática. O eu-lírico não discorda pelo mero prazer de emitir uma opinião diversa e criar espaços para conflitos gerados pela discordância. O ponto é de seguimento. Ela descreve o que faz e porque faz o que pensa. Primeiramente se levanta em qualquer momento da noite, representando a sua disposição de renunciar ao seu sono para estar na presença do seu amado ao chegar.

Em seguida, no verso 05, identificamos quatro verbos no infinitivo: escamar/abrir/retalhar/salgar. Compreendemos que este processo constitui a totalidade da presença operativa e afetiva com o seu amado. Ela não apenas o acompanha na escamação e abertura dos peixes, mas participa do processo, o que representa a sua satisfação em estar ao seu lado. Ela destaca os aspectos positivos desse ofício, como a experiência prazerosa e íntima de estar a sós na cozinha. O esbarro dos cotovelos parece ser uma figura do encontro e sintonia dos corpos em questão. É importante analisarmos o local em que eles se encontram. Eles não estão na sala, nem no quarto que é o cômodo que representa a privacidade e intimidade afetiva e sexual de um casal. A



presença dos dois na cozinha rompe com uma visão de que o amor deve se realizar em determinados cômodos da casa. Deste modo o eu-lírico expressa que a cozinha é um lugar especial, porque ela não se restringe a preparação de iguarias, mas pode ser também o espaço onde o desejo de compartilhar a vida adquire forma concreta:

5-ele fala coisa como ‘este foi difícil’
6- ‘prateou no ar dando rabanadas’
7-e faz o gesto com a mão.

Aqui percebemos a voz do outro, do seu amado, do sujeito em questão que representa a dialética entre a opinião de ‘algumas mulheres’ e a opinião do eu-lírico adeliانو. O esposo aparece sob a voz dela, assim como ocorre com as mulheres. A motivação e a alegria associadas ao auxílio dispensado são elementos pelas quais a esposa se sente motivada a se desinstalar para ir ao encontro daquele que retorna ao lar com os objetos de desejo. A alegria quase juvenil do esposo contrasta harmoniosamente com a postura serena do eu-lírico. Ao mesmo tempo, ele é, ao seu modo, partícipe da sua alegria, tendo plena consciência da sua decisão de levantar-se no meio da noite. Nos versos seguintes, o eu-lírico recorda fatos marcantes e percebe que o presente reflete um passado portador de beleza e saudade.

11-O silêncio de quando nos vimos a primeira vez
12-atraversa a cozinha como um rio profundo.
13- Por fim, os peixes na travessa,
14-Vamos dormir,
15-Coisas prateadas espocam:
16-Somos noivo e noiva.

O ato de tratar os peixes se torna um evento sacramental, pois resgata momentos de um passado feliz, outrora perdido na memória dos indivíduos do poema. O eu-lírico, diante da impossibilidade de conduzir para esfera dos conceitos a experiência que lhe afeta, utiliza uma comparação: o silêncio carregado de memória *atraversa a cozinha como um rio profundo*. A comparação do sentimento amoroso ao rio profundo, nos faz remeter aos peixes pescados obviamente de um rio e nos faz perceber que o eu-lírico utiliza palavras do seu cotidiano para tecer e fundamentar seu léxico afetivo. Atravessar implica a transição de um ponto a outro. Esse verbo nos ajuda a compreender os versos finais do poema. O eu-lírico termina a descrição do fenômeno do trato dos peixes: eles estão prontos, deitados na travessa. Prado parece empregar a palavra “travessa” deliberadamente para realizar a assonância com o verbo “atraversa”. Ademais, resta aos esposos deitarem-se, perceberem que alguma coisa se modificou na relação deles. O que constata



esse fato é o último verso, o *16-Somos noivo e noiva*. Este verso é a síntese operada que eles conseguiram tecer entre a memória do primeiro encontro, que jamais será repetido, mas cuja recordação pode ser simbolicamente revigorada.

A produção poética se insere na rotina da vida e opera em duas temporalidades: a primeira é cronológica, ligada ao cotidiano e a segunda, kairológica, associada ao encantamento. Para que essa última seja experimentada, é necessário estar conectado à temporalidade cronológica, da qual decorre. Na filosofia, o termo grego *Taumazein* ilustra a relação que Prado estabelece com estes dois ritmos existenciais. Ela significa ao mesmo tempo admiração e espanto ante um evento vivido pelo sujeito (Steiner, 1981, p. 44). A autêntica admiração-espanto nasce do cotidiano vivido naturalmente, pois por ele experimenta a fecundidade da rotina, em sua circularidade aparentemente banal. Prado sugere que a palavra, enquanto signo que contém um significado, não é uma mera construção linguística, porém nasce de uma descoberta, posto que ela nos direciona à dimensão transcendente das coisas.

Deste modo, as tramas do presente podem ser articuladas por gestos simples do cotidiano (ALMEIDA; LEITE, 2008, pp. 127-142). Eles não são apenas esposos, mas são também noivos, isto é, a relação foi reinventada pelo exercício da companhia. Do ponto de vista da interpretação do poema, podemos estabelecer algumas chaves de leitura para compreendermos de que modo ele é uma celebração à vida a dois, apesar dos conflitos que a rotina matrimonial comporta; realidade em que a mulher é um pouco mais adaptável. O psicanalista Contardo Calligaris afirma:

A ideia do sacrifício, do estoicismo, está sempre ligada aos heróis masculinos, e isto não está relacionado com a distância da vida cotidiana. A não ser que seja um Colombo, um Pizarro, a grande maioria dos homens vive entre a padaria, o bar, o escritório, a casa. E eles se relacionam mal com esta condição. Uma grandíssima parte de sua existência é sempre vivida como se não fosse o que eles deveriam estar fazendo. Isso não acontece com as mulheres. Elas têm um saber prático, de apreciação da vida. (CALLIGARIS, 2003. p. 85).

Esta reflexão de Calligaris dialoga com o discurso do eu-lírico, qual seja, o gênero feminino possui mais recursos para lidar com a dimensão da frustração, com a resignação do sonho adiado. A mulher lida com mais facilidade com o cotidiano, com a vida que pede passagem, com a própria condição de existente. Ela está mais disposta a conhecer os diversos tons de uma única palavra. O aspecto do desejo na poética de Prado é marcante. O fato de ser mulher não lhe nega o fato de ser um ser de desejo; ela apenas compreende com maior generosidade as contradições próprias da vida. As palavras que descrevem o silêncio do eu-lírico são firmes:



- 11-O silêncio de quando nos vimos a primeira vez
12- atravessa a cozinha como um rio profundo

A palavra, como sugere o eu-lírico, existe sobretudo para incitar o ser humano a compreender a grandeza do evento. A palavra promove novas formas de percepção e rompe o silêncio inerte. A palavra poética incita novas modalidades de ressonâncias frente aos fatos da existência no mundo. Essa concepção difere do senso comum, em que o silêncio obtém relevância apenas quando a palavra perde força ou irrompe como consequência do excesso discursivo e do constrangimento que dele decorre. Assim, percebe-se que Prado opera com uma perspectiva diferente do nexos entre silêncio e palavra. A postura do eu-lírico sinaliza que o silêncio não é o resultado do esgotamento semântico da palavra. Ao contrário, ele funciona como princípio gerador e componente fecundante da experiência poética. A oposição entre silêncio e poema é, portanto, falsa; pois o silêncio se apresenta como condição incontornável para a sua existência. Mediante ele o eu-lírico reinscreve o passado no presente, intensificando sua experiência e permite que a verdade ressoe no ouvido de quem se abre a generosidade da escuta.

Analizamos outro poema nomeado *A catecúmena*

Se o que está prometido é a carne incorruptível, / É isso mesmo que eu quero, disse e acrescentou: / mais o sol numa tarde com tanajuras, / o vestido amarelo com desenhos semelhante urubus, / um par de asas em maio é imprescindível, / multiplicado ao infinito, o momento em que / palavra alguma serviu à perturbação do amor. / Assim quero “venha a nós o vosso reino”. / Os doutores da Lei estranhados da fé tão ávida, / disseram delicadamente: / vamos olhar a possibilidade de uma nova exegese / Assim fizeram. / Ela foi admitida; com reservas / (PRADO, 1991, p.45)

O poema de Prado nos relata a atitude corajosa e criativa de uma mulher que solicita a entrada na comunidade cristã. Sua hermenêutica sobre a fé cristã contém um frescor não imaginado pelos doutores da lei, representantes da comunidade de fé. Os doutores da lei na comunidade judaica eram homens zelosos e doutos, que exerciam influência nas sinagogas. No texto específico, a catecúmena se refere à comunidade cristã, que, aparentemente conservam um rigor semelhante.

A catecúmena não crê em uma experiência salvífica que se desenrole apenas na existência após a morte. O catecumenato, ou formação dos catecúmenos, é desde o início da Igreja uma formação à vida cristã integral, pela qual os postulantes são paulatinamente unidos misticamente a Cristo em uma relação de mestre-discípulo. Por isso, os catecúmenos eram, mediante ritos sagrados, iniciados nos mistérios da salvação e na prática de uma vida evangélica.



A postura da catecúmena realça a potência e a beleza da carne humana, do prazer sensorial e do colorido da vida. Ela deseja estar em uma comunidade que entenda a carne incorruptível a partir de um paradigma escatológico que estimule cada um a viver desde já como um ser humano realizado. Em outras palavras, ela os incita a assumirem desde já a semântica da ressurreição sem perderem o encanto pelo mistério da vida. Ainda que a produção poética de Prado esteja enraizada na cotidianidade, ela não se fecha nessa última, pois não a considera um fim em si mesmo. Dito de outro modo, Prado não parece se interessar em cristalizar o cotidiano como realidade *sine qua non* para o exercício do discurso poético. Ela utiliza essa mediação, pois a partir do cotidiano, pode-se refletir sobre a condição humana, a caducidade da existência e a sua busca de transcendência. Nesse âmbito, o ser humano é captado como narrativa aberta e estimulado a refletir sobre as questões essenciais da vida. Observamos na autora, a valorização da corporeidade como componente essencial da cotidianidade. Ela sustenta a ideia da inocência fundamental do corpo e a afirmação da vida que nele se manifesta. Diríamos que a revelação divina na ótica cristã exerce uma influência relevante sobre a sua visão positiva sobre o corpo, na medida em que ela realça a relevância da encarnação de Cristo. A encarnação envolve a vivência da facticidade de Cristo. Ela é a tomada de consciência de sua finitude, de sua condição de existente, e do sentimento de estar lançado no mundo (MIRANDA, 2000, p. 35). Lembremo-nos que existência é uma palavra de raiz latina: *existere*, verbo que significa ‘projetar-se para fora’. Nesta perspectiva, o ser humano sempre se projeta para fora de si, sem jamais perder o núcleo íntimo de sua solidão e o que lhe é próprio de suas características fáticas.

A noção de encarnação ocupa um lugar central na obra de Prado pois está diretamente relacionada à valorização do corpo enquanto dimensão concreta da existência. Com efeito, essa valorização abrange a totalidade da condição humana. A encarnação, nesse contexto, refere-se à capacidade de ser afetado por tudo o que constitui a materialidade do corpo e das coisas. Ao assumir essa condição encarnada, o sujeito confere um significado mais profundo à sua própria humanidade. Para Prado, o corpo encarnado não se reduz a um instrumento ou a um objeto de desejo; ele constitui a mediação pela qual a existência se manifesta e realiza os seus desígnios. A produção poética busca superar uma visão dicotômica entre dimensões sagradas e profanas e evidencia como a cotidianidade pode conter vestígios do divino, sem que isso implique uma abordagem teológica (ALMEIDA; LEITE, 2008, pp. 127-142). Desse modo, a poesia de Prado não se enquadra em uma reflexão teológica sistemática, uma vez que não busca descrever Deus



conceitualmente. Seu interesse reside na dimensão fenomenológica da experiência religiosa, ou seja, na maneira como o eu-lírico apreende e significa a sua vivência no mundo.

Os poemas contêm treze versos e cada um possui uma gama extensa de significados. Percebe-se nele pelo menos três vozes. A primeira e mais importante é localizada do primeiro ao oitavo verso que em que é dada a palavra ao eu-lírico do poema. É a partir desta primeira voz que dão-se outros desdobramentos; e eles produzem uma tensão até chegar ao ponto mais alto. Vejamos a seguir esses primeiros versos:

- 1-Se o que está prometido é a carne incorruptível,
- 2-É isso mesmo que eu quero, disse e acrescentou: mais o sol numa tarde com tanajuras,

Notemos que Prado inicia o poema como uma continuação de um diálogo que já havia começado. Para a construir esse efeito ela emprega a partícula *se*, que nesse contexto funciona como conjunção subordinativa condicional, impondo uma condição hermenêutica para a entrada na comunidade cristã. O eu-lírico utiliza uma expressão que pertence ao discurso teológico e a partir dela, reinventa a mesma palavra dando-a um sentido mais rico. O verbo *acrescentou*, presente no segundo verso, possui a função de desdobrar o significado dessa palavra, explicando como ela a compreendeu. O verbo complementa a convicção do seu desejo, da percepção de que ocupa legitimamente o seu lugar para expressar a sua vontade de beleza. O discurso da catecúmena ocupa quase a metade do poema. Isso demonstra um anseio de realização pessoal e espiritual. Os versos demonstram que ela não se contenta com pouco, pois a sua linguagem está situada no nível do infinito; porém, ao contrário do que pode ser pensado, para ela, o infinito comporta a mediação das coisas finitas.

- 3- o vestido amarelo com desenhos semelhante urubus,
- 4- um par de asas em maio e imprescindível,
- 5- multiplicado ao infinito,
- 6- o momento em que
- 7- palavra alguma serviu à perturbação do amor.
- 8- Assim quero “venha a nós o vosso reino”.

Os seres utilizados na composição de seu desejo são tangíveis, como é o caso do vestido amarelo com estampa colorida, a possibilidade de fruir o prazer de sua pele dourada por uma tarde ensolarada, e ainda o par de asas que faz referência às crianças vestidas de anjo para celebrar o mês consagrado à Virgem Maria e, por fim, a não-banalização da palavra a fim de que a comunicação com o outro seja íntegra e digna. Ela conclui o seu discurso com outra expressão querida ao plano



das orações relacionadas ao imaginário cristão, que é o fragmento da oração do Pai Nosso. A fé da catecúmena é ávida, porque é sedenta de vida e projetada para a vida. Ela insiste em realçar a divinização do ser humano. Essa expressão no Cristianismo oriental significa o processo redentor pelo qual o ser humano se torna participante da vida divina ou em outras palavras, vai acolhendo o processo de divinização de sua própria humanidade sem perder o que lhe é próprio. Essa perspectiva valoriza a dimensão antropológica, que se dá no exercício da corporeidade.

Na compreensão da catecúmena, a vida não se revela como antítese da morte, o eu-lírico busca reconciliar os contrários que habitam dentro de si mesma. A primeira iniciativa é dela, a catecúmena, noviça nos caminhos do cristianismo, que percebe que a morte é apenas o desdobramento da vida. A catecúmena acolhe o infinito, fazendo com que os seus interlocutores percebam que ele se exprime nas coisas finitas. Nela, a palavra litúrgica tem a função não de estancar o desejo de comunhão amorosa com outro e com Deus, mas antes de conduzir o amante e o amado ao silêncio. Segundo Douglas da Conceição:

Por entender que fazer teologia é sempre tornar as experiências religiosas possíveis e não condicioná-las, a teologia adeliãna seria uma teologia que não depende de nenhum magistério eclesial, é autônoma. Essa reinvenção da fé, ou seja, o modo sob o qual a sua literatura testemunha essa experiência religiosa, ao admitir o corpo e não a sua negação como elemento de trânsito para o sagrado, assume uma dinâmica potencializadora de uma espiritualidade imanente. (CONCEIÇÃO, 2009, p. 15).

A jovem catecúmena é aceita na *Eclésia*, na assembleia dos eleitos, mas não sem reservas. Como podemos perceber, Prado formula um olhar em que o corpo, com os seus encantos e limites deve ser entendido não como cárcere de uma alma desejosa de se libertar de suas paixões, mas tabernáculo amoroso, terreno fértil sem a qual a revelação de si a si mesmo não acontece. Nesta medida a dimensão salvífica é experimentada pelo corpo, pela alma e pelo espírito. Por isso os doutores da lei, de acordo com o narrador, afirmam no versículo 12: *Vamos olhar a possibilidade de uma nova exegese.*

Deste modo eles compreendem a vontade de beleza que mobiliza a catecúmena. Eles se propõem a estabelecer uma nova exegese para o artigo do credo citado pela catecúmena; isto é, uma nova leitura interpretativa. Deus é o fundamento delicado e invisível que sustenta tudo o que é. Há aqui a convicção segundo a qual a via do divino passa pela aceitação do corpo como território do sagrado. Para tal, é necessário superar a ideia segundo a qual, o homem é proprietário da vida. De acordo com o teólogo Leonardo Boff: “O céu é a potencialização daquilo que na terra já experimentamos. Sempre que na terra fazemos a experiência do bem, da felicidade, da amizade, da



paz, do amor, já estamos vivendo, ainda que de forma precária, mas real a realidade do céu” (BOFF, 2008, p. 58,).

A ressurreição da carne, na perspectiva do eu-lírico, é o estado espiritual em que se realiza plenamente os sabores, as cores e as sensações. No céu, a palavra nos conduz à pungência do silêncio, pois, para aqueles que se amam, o silêncio que é o ápice da palavra será a linguagem por excelência dos amantes. O eu-lírico compreende que o ser humano é habitado por um desejo de afirmação da vida. Em Prado, a doutrina escatológica se coaduna com um ato ético: o outro jamais pode ser objetificado por quem quer que seja. O eu-lírico adeliانو descreve o outro em sua integridade, ele é o não-eu, ou seja, irreduzível a mim. Ademais, a beleza mal se contém na temporalidade e na imanência:

4-um par de asas em maio e imprescindível,
5- multiplicado ao infinito,

Novamente, a poetisa sublinha que a eternidade se desdobra no mundo, no plano imanente. Concluimos, sustentando que pela linguagem poética o mundo se revela como um feixe de impulsos e um fluxo de relações em que o ser humano está permanentemente imerso. O poeta encontra no cotidiano o extraordinário da vida, alcançando por um único poema, a essência de um momento. Sua força reside nessa atenção ao instante, onde se escondem o mistério e a beleza da vida, refletidos na delicadeza das palavras.

Considerações finais

Ao longo deste estudo, exploramos a poesia de Adélia Prado à luz da analítica existencial de Martin Heidegger, na medida em que sua obra articula uma meditação sobre a condição humana tomada subjetivamente. Prado, ao se apropriar do imaginário cristão e interpretá-lo subjetivamente, nos oferece uma experiência poética que dialoga com o sagrado. Em seus poemas, nos deparamos com eu-líricos desejosos de nomear e convocar as coisas à sua própria essência. Esse movimento nos remete ao exercício hermenêutico de Heidegger que consiste na compreensão do sentido do ser sem reduzi-lo a definições conceituais.

A relação entre cotidianidade e temporalidade do passado, se anuncia como um eixo estruturante tanto na poesia de Prado quanto na filosofia de Heidegger. Para o filósofo alemão, a existência humana se expressa pelo entendimento de um passado continuamente reinterpretado. Do mesmo modo, Prado concebe o passado não como um peso inerte, mas como uma força viva que interpela e mobiliza os seus eu-líricos. Sua poesia nos recorda que o passado não cessa de nos



convocar, pois longe de ser um simples registro de algo consumado, ele nos convida à compreensão atualizada da existência. A cotidianidade revela-se, em ambos os autores, um componente basilar para uma apropriação integral da existência. No pensamento filosófico de Heidegger, o ser-no-mundo é um indivíduo implicado no cotidiano. Heidegger nos ajuda a entender que o cotidiano não se reduz à repetição mecânica de atos rotineiros, pois é uma esfera de busca convocada pela vida. O cotidiano é uma realidade em que a presença e a ausência, o maravilhamento e a angústia convivem como dimensões inseparáveis da experiência humana.

O diálogo entre literatura e filosofia apresenta-se como uma chave de leitura relevante para que possamos compreender o caráter extraordinário da existência humana. A analítica existencial nos mostra que o ser humano descobre-se permanentemente lançado no mundo, em uma esfera que envolve abertura e finitude. A produção lírica de Prado se dispõe a pensar a existência, e também, a celebrá-la, abrindo-se para uma dimensão em que a linguagem se torna, concomitantemente, lugar de desvelamento e de transcendência. Assim, Prado e Heidegger parecem convergir em uma posição fundamental: a existência consiste no processo de apropriação contínua da própria finitude. Os dois nos impelem a reconhecer que os indivíduos são capazes de dialogar com o que fomos, com o que nos interpela e com o que podemos nos tornar.

Referências

- ALMEIDA, Gersa; LEITE, Cristiane. Erotismo e religião. Cópula e comunhão na poesia de Hilda Hist e Adélia Prado in *Deuses em Poéticas, Estudos de Literatura e Teologia*, Belém, 2008. EDUEPB, pp. 127-142.
- ANDRADE, Carlos D, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1975.
- ARISTÓTELES, *Categorias*, São Paulo. Editora Unesp. 2019.
- ALVES. Interfaces. *Ensaio crítico sobre escritores*. Ilhéus, Editus. 2005
- BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. Ed. Vozes. Petrópolis. 1995.
- CALLIGARIS, Contardo. *Terra de ninguém*. São Paulo. Publifolha. 2003.
- CONCEIÇÃO, Douglas da. “Religião, Memória e testemunho: A expressão da fé na poesia de Adélia Prado” in *SocioPoética - Volume 1 | Número 8 julho a dezembro de 2011*, pp. 37-49.
- CURSINO, Neuza, *Um poder infernal: a poesia de Adélia Prado*. São Paulo, PUC, 2005.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question anthropologique*, Vrin, Paris, 2003.



_____, Françoise, *La mort, Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes. 2000.

(_____) *Ser e tempo* II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes. 1989.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luíza Buarque de Holanda. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2003.

LEÃO, Emanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis. Vozes. 1991.

MIRANDA, Evaristo Eduardo. *O corpo: território do sagrado*. Edições Loyola. São Paulo. 2000.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Editora Ática. São Paulo. 1989.

PRADO, Prado. *Poesia completa*. Editora Siciliano. São Paulo. 1991.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Vozes. Petrópolis. 1987.

STEINER, George, *Martin Heidegger*, Trad. Denys de Coprona, Albin, Michel, Paris, 1981,

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Heidegger*, Trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 1989.

Recebido: 20-04-2025

Aceito: 08-08-2025