

## **O problema do tempo no Romance Modernista e nas Narrativas Populares**

Ivan Moura Silva\*<sup>26</sup>

### **RESUMO**

Este trabalho faz uma análise sobre as diferenças existentes entre o tempo cronológico e o tempo interior. Na literatura, o tempo pode ser analisado sob essas duas perspectivas, mas a importância do tempo interior aumenta consideravelmente no romance modernista. Essa importância se deve ao fato de o tempo cronológico passar a ser visto, com o fim da visão transcendental da escolástica, apenas como um dos aspectos do tempo. Com isso, surgem novas percepções, como o conceito de duração, de Bergson (2005), que afirma o tempo como dependente da consciência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tempo; Mito; Narrativa; Romance modernista.

### **2 A visão transcendental do tempo**

A Bíblia, livro considerado sagrado pela tradição judaico-cristã, procura traçar a História linear da humanidade começando pelo Gênesis, que descreve a criação do céu e da Terra, até chegar ao Apocalipse, livro em que o sentido escatológico prenunciado em diversos momentos da bíblia ganha materialidade nas visões de João da cidade santa (Ap, 21:1-22:5). Ainda que o judaísmo não aceite o novo testamento, o princípio em relação à visão do tempo é o mesmo. A História da humanidade descrita na bíblia é formada não só pelo passado, mas também pelo futuro, incluído por uma visão transcendental. Essa junção dos tempos ocorre também na literatura moderna, embora em sentido inverso ao sentido bíblico, conforme veremos. Por ora, cabe analisarmos

---

26 \* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Literatura e Crítica Literária pela PUC-SP. São Paulo. Brasil. [Ivan\\_moura09@hotmail.com](mailto:Ivan_moura09@hotmail.com)

como a visão transcendental do tempo bíblico fez com que a narrativa da origem e do fim do mundo se distanciasse da história factual e dos mitos, seja essa distância criada artificialmente ou não.

A dificuldade em traçar um limite entre o mito e a história está presente principalmente no momento em que a história factual do povo hebreu pode ser contrastada com o que é descrito na narrativa bíblica. No entanto, na descrição da origem e do fim do mundo o elemento histórico deixa de existir no sentido factual, isto é, no sentido de história como algo vivido concretamente pelo homem, e passa a existir somente enquanto História dentro dos limites e do universo da narrativa bíblica. Enquanto aquilo que se passa em outros momentos da Bíblia são fatos considerados concretos, e que por isso poderiam ser transmitidos de uma geração a outra pela oralidade, a origem e o fim da humanidade só poderiam ser descritos por revelação direta de Deus. Assim, se o povo hebreu mantinha viva a esperança de se libertar da escravidão do Egito e partir rumo à terra prometida, era a oralidade que permitia que essa promessa fosse transmitida de geração a geração, embora essa promessa também tenha tido uma origem pela revelação, segundo a Bíblia (Gn, 15: 18: 21). A diferença em relação à origem do mundo é que essa promessa teve que ser mantida viva pelas gerações, o que a aproximaria dos mitos e dificultaria os limites com a história factual.

No entanto, se não é possível relacionarmos a origem do mundo com a história factual, a aproximação com os mitos também é mais distante que em outros momentos da Bíblia. Isso porque um mito surge da oralidade, transmitido e modificado ao longo das gerações, sem que se saiba exatamente qual sua origem. No caso da origem do mundo, a tradição judaico-cristã atribui sua descrição a Moisés, embora a tradição literária moderna entenda que se trata de um compilado de escritos sem autoria definida. Essa distância pode ter sido criada artificialmente, isto é, a tradição judaico-cristã pode ter atribuído a escrita do Gênesis a Moisés somente para que esse livro tivesse uma autoria definida e, assim, se distanciasse dos mitos e se aproximasse da história factual pelo registro documental, tendo em vista a necessidade de reconhecer a narrativa bíblica como Verdade.

No entanto, esse artificialismo não pode ser afirmado completamente, devido a já citada dificuldade em estabelecer esse limite entre a narrativa bíblica e a história factual, o que torna possível ainda a perspectiva judaico-cristã. Ainda que consideremos o fato de que nos mitos de origem a criação do mundo se dê pela palavra criadora, como na bíblia, aqui ainda nos resta um ponto transcendental que é possibilitado por um conjunto de elementos que se aproximam ou distanciam conforme o ângulo de visão. Considerando essa perspectiva, para analisarmos a relação entre o mito e a história de acordo com essa longa e influente tradição, percebemos que esse enfraquecimento da relação da origem do mundo com os mitos se dá por dois motivos: a autoria definida e o registro pela escrita. Assim, esse distanciamento do Gênesis dos mitos e da história factual o coloca em um ponto em que não se pode refutá-lo pelo contraste com a história factual nem afirmá-lo como Verdade. Ele está não no limite entre mito e história, mas num ponto metafísico que escapa ao puro racionalismo.

A descrição da origem do mundo é a descrição da criação do espaço físico: “No princípio criou Deus o céu e a terra” (Gn 1:1). Os próximos versículos irão detalhar a formação de tudo que contém esse espaço, incluindo os seres vivos. Ocorre que, à criação do espaço físico, se correlaciona a criação do tempo: “E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro” (Gn 1:5). O tempo aqui aparece como indissociável do espaço, condição essencial de sua criação, embora esteja subsumido a ele. É como se o início do tempo já estivesse implícito na criação do espaço físico. Mas a descrição minuciosa do espaço físico não significa que este seja mais importante que o tempo. O espaço é o que há de concreto e diversificado e o que exige maior necessidade de explicação quanto à sua origem, enquanto o tempo ainda era considerado apenas como o aspecto cronológico que marcaria o início e o fim da História.

Assim, a tradição judaico-cristã entende o tempo como algo transcendental, unificando o passado e o futuro, visão que predominaria em toda a cultura ocidental por muitos séculos. No entanto, reduzido ao seu aspecto cronológico, esse aspecto transcendental revela um sentido escatológico, mas oculta o que há de filosófico e de

complexo no tempo. O tempo aqui é absoluto, existe independente do homem, de sua interioridade, embora de certa forma esteja relacionado a este na contagem dos dias que culminarão no fim de tudo. Mas é somente essa a ligação desse tempo com o homem. Os dias já eram contados por Deus mesmo antes da criação do homem. Essa demarcação do tempo não é apenas uma forma de organização social, mas algo já intrinsecamente ligado ao curso da História descrita pela narrativa bíblica.

A mudança no calendário depois de Cristo indica um marco importante dentro dessa História. A vinda do Messias à terra, libertador definitivo dos oprimidos, não somente os daquela época, mas também do futuro, já incluído na História, ocasionou uma reorganização e uma nova contagem dos dias tendo em vista a necessidade de o homem assimilar essa História para que pudesse se redimir e tornar-se, assim, um novo homem. Seria também o início da institucionalização dessa História, assim que fosse assimilada pelo Estado e fundida oficialmente com a história factual para que pudesse ser difundida como a Verdade.

### **3 A duração como contraponto ao tempo cronológico**

Essa limitação do tempo ao seu aspecto cronológico foi superada somente na modernidade, quando então o pensamento científico se desprende da escolástica. Para Lévi Strauss (1989, pp. 17-18). “O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos chamar de pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII” O autor afirma que foi essa mudança que permitiu à ciência se autoconstituir, agora já com uma nova visão do mundo real, que seria “um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos”.

A mudança ocorrida com o pensamento cartesiano refuta o aspecto metafísico da narrativa bíblica, mas não a linearidade do tempo. A diferença é que o tempo cartesiano transcorreria numa progressão sem limites, fazendo evoluir sempre a racionalidade humana, guiada pela ciência, enquanto o tempo bíblico se limitaria ao fim

da História. A noção de tempo ainda não havia perdido seu aspecto cronológico, embora a ruptura com a escolástica já tenha sido um ponto de partida fundamental para que se avançasse sobre a compreensão do tempo. Nas *Confissões*, de Santo Agostinho (2004, p. 322), lemos sua famosa indagação: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem fizer a pergunta, já não o sei”. Aqui já se percebe uma inquietação sobre a questão do tempo, que já era uma inquietação com a simplificação do seu aspecto cronológico, embora ainda não houvesse as condições históricas suficientes para que se tratasse da questão de modo científico sem ferir os dogmas do cristianismo.

Assim, o avanço da ciência permitiu uma nova visão sobre o tempo. A filosofia passou a reconhecer também o tempo interior do sujeito, não apenas o tempo físico. Bergson vê no tempo interior o contraponto ao determinismo das teorias evolucionistas do século 19. A respeito da teoria de Bergson, Benedito Nunes afirma que, enquanto o tempo físico obedece a um encadeamento causal rigoroso, o tempo interior “movimento progressivo da *duração interior*, entramando o passado ao presente e preparando o futuro, atesta, porque tudo é novo na consciência, a liberdade do nosso Eu” (NUNES, 2013, p. 56). Assim, a *durée* é a base sob a qual é construída a teoria de Bergson sobre o tempo. O tempo cronológico perde o aspecto transcendental atribuído pela escolástica. Aqui ele é apenas a manifestação racional que se pode apreender do tempo, “a contrafação da *durée* projetada no espaço, dividida em unidades intervalares iguais que os ponteiros do relógio percorrem.” (NUNES, 2013, p. 56).

Mas a racionalidade não pode apreender a duração verdadeira do tempo interior. Essa racionalidade ainda está mais próxima do tempo físico, na medida em que este é ainda o mais observável aspecto do tempo, posto que sua exterioridade permite sua delimitação no espaço, ainda que falseado em sua aparência de realidade. Assim, na esteira de Nunes, o tempo interior é para Bergson o tempo verdadeiro, o élan “que a intuição capta no relance da experiência interior liberada da dominância dos fins práticos da ação” (NUNES, 2013, p. 56). Esse tempo interior, captado pela intuição, é o que permite ao sujeito sua liberdade: “Nossa existência se desenvolve (...) muito mais

no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós (...) “somos agidos” mais do que agimos. Agir livremente é reempossar-se de si, é recolocar-se na duração pura” (BERGSON apud NUNES, 2013, p. 58).

A duração é o próprio processo contínuo de evolução da vida, que é também a evolução do conhecimento, e se expande no tempo, condição do processo evolutivo. A inteligência se constitui “por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem” (BERGSON, 2005, p. 9). A descontinuidade do pensamento seria apenas artificial, construída pela atenção aos fatos descontínuos: “a descontinuidade com que aparecem destaca-se sobre a continuidade de um fundo no qual se desenham e ao qual devem os próprios intervalos que o separam” (BERGSON, 2005, p. 3). Para que haja duração é preciso que haja continuidade: “Se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós”. (BERGSON, 2005, p. 4).

Não mais visto como um absoluto pré-existente, o tempo é definido por Bergson como dependente da consciência. Não há tempo sem consciência, assim como não há um tempo apenas, mas muitos tempos, percebidos de modo diferente. Quando intuído em sua duração interior, o tempo permite a liberdade do homem do mundo exterior e um retorno a si mesmo.

#### **4 O tempo na literatura modernista**

Esse aspecto do tempo interior é importante porque se relaciona com as vertentes da literatura do século 20, que se distancia cada vez mais do mundo e procura retornar aos mitos como forma de acessar a realidade por uma via que não esteja obstruída pela alienação. Essa recusa da realidade marca um período em que a mimesis é entendida como repressiva, por estar associada à ideologia dominante. A literatura volta-se para si mesma, para seu interior, num cenário em que predomina a forma. Os procedimentos naturalistas não servem mais como representação do real. A narrativa naturalista tinha a objetividade como horizonte, mas nos romances do século 20 os

narradores “interpretam ações, caracteres e estados pelo ângulo oscilante e incerto da experiência interna” (NUNES, 2013, p. 55).

Essas mudanças sofridas na literatura do século 20 acontecem, principalmente, por causa da nova visão sobre o tempo, que passa a ser tematizado. Surge, então, o fluxo da consciência, que tenta incorporar na trama romanesca a duração interior. O fluxo de consciência rompeu com a ordem sucessiva de acontecimentos, fragmentando a narrativa: “o centro mimético na consciência individual exigiu a compreensão introspectiva do personagem e a vivência dos acontecimentos exteriores. Isso aliviou e em alguns casos liberou o enredo da obediência ao princípio da causalidade estrita” (NUNES, 2013, p. 54). Com isso, cria-se a sensação de simultaneidade, em que os acontecimentos se dão na narrativa como são pensados pelo narrador na duração de seu tempo interior. O tempo cronológico dá lugar ao tempo vivido. Não por acaso, a narrativa do *Ulysses*, de Joyce (2012), se passa em um dia. Assim, o monólogo interior sintoniza a palavra com o pensamento fluente do personagem, seja esse racional e lógico ou irracional: “O esforço mais adequado para a eliminação da diferença entre o romance e a vida real no que esta tem de temporal, visto como, para ser lido, deve ele ocupar a própria vida do leitor sem acelerá-la nem retardá-la” (POUILLON, 1974, p. 13).

Essa nova relação do romance com o tempo evidencia também o retorno do mitologismo. Esse retorno vai muito além de adotar alguns temas mitológicos no nível do enredo. É a própria visão de mundo que passa a ser mitológica e seu tratamento no nível do enredo é apenas um de seus possíveis aspectos, mas que nem mesmo se torna regra geral. Tanto é que em muitas obras o mitologismo está implícito no enredo. Assim é o *Ulysses* (2008), de Joyce, cujo plano mitológico, a recriação da Odisseia, está oculto em um enredo que narra a banalidade de um dia comum na cidade de Dublin. Aqui quase nem se pode falar em tratamento de temas mitológicos, já que é a própria forma do romance que passa a ser mitológica. A maneira de narrar é que se volta para a interioridade individual, para a duração do tempo interior.

Certamente houve influência da psicanálise, que atribui ao inconsciente uma estrutura mítica, e dos arquétipos junguianos, mas essa influência se faz mostrar como fundamentação de algo que já podia ser intuído de uma situação limite para a qual o curso da história conduzia. A alienação é o resultado das ideologias crescentes que demarcariam a situação limite na eclosão das grandes guerras. No plano artístico as vanguardas criam a utopia da sociedade transformada pela arte. A utopia, enquanto contraponto à ideologia, se afasta da mimesis corrompida, procura criar o novo. Esse conceito de “novo” se refere tanto à inovação da moda quanto à inovação historicamente necessária. Daí o experimentalismo das artes, a arte como provocação, como questionamento não só do mundo, mas da própria arte. Se o curso da história parece conduzir a humanidade à catástrofe, a fuga da catástrofe é também a fuga da história, é acordar do pesadelo da história, como queria Stephen Dedalus, personagem do *Ulysses* (2008), de Joyce.

A resposta do mitologismo a essas questões está relacionada não só ao tempo interior, que é o tempo de sua narrativa, mas também ao tempo histórico. Aqui devemos pensar a relação desse mitologismo na literatura com os movimentos de vanguarda para analisarmos se estamos diante do mesmo fenômeno artístico ou não. Para Haroldo de Campos, (1997, p. 266) a vanguarda

rasura provisoriamente a diferença, à busca da identidade utópica. Aliena a singularidade de cada poeta ao mesmo de uma poética perseguida em comum, para, numa etapa final, desalienar-se num ponto de otimização da história que o futuro lhe estará resevando como culminação ou resgate de seu empenho desdiferenciador e progressivo.

O poema “Um lance de dados”, de Mallarmé, seria a síntese da poética universal progressiva do romantismo. Para Haroldo de Campos (1997, p. 256), esse poema possibilitou resolver o impasse da crise da epopeia em favor da poesia, com uma nova forma de arte poética e não em favor do romance, que é o gênero “por excelência do mundo irreconciliado e abandonado pelos deuses”.



Assim, a vanguarda tem vistas ao futuro, que seria coletivo e progressivo, e cuja forma literária ideal seria a poesia. Seria o mitologismo um contraponto a essa utopia? Não é por acaso que o moderno mitologismo tenha se expressado mais nitidamente no romance, já que no século 19, “o romance quase nunca se tornou campo da mitologização, diferindo do drama e da lírica” (MIELIETÍNSKI, 1987, p. 350). Essa grande mudança que o romance sofreu no século 20 indica que foi ele que mais se influenciou pelas descobertas da psicanálise do inconsciente e pelas novas teorias científico-filosóficas sobre o tempo. Isso se explica pelo fato de ser o romance o gênero literário em que o efeito do tempo é percebido na busca do herói pela totalidade. Essa busca pela totalidade, busca da imanência do sentido à vida, pode indicar uma utopia, mas esta se limita à forma. Reconduzida a vida ao seu sentido imanente, nem por isso há a superação do real e ideal. O que o romance faz é colocar os conflitos entre real e ideal como necessários: “a grande épica é uma forma ligada à empiria do momento histórico, e toda tentativa de configurar o utópico como existente acaba apenas por destruir a forma, sem criar realidade” (LUKÁCS, 2009, p.160). O romance faz coincidir sua configuração com a situação do mundo.

O mitologismo surge na literatura do século 20 como manifestação artística que suspeita do aspecto progressivo da história, do futuro como cenário da realização das ambições do presente. O correlato científico dessa ideia se dá em Nietzsche, Marx e Freud, considerados por Paul Ricoeur como os mestres da suspeita. Ricoeur entende que foram estes pensadores que suspeitaram da ilusão da consciência, ilusão que dissimula o real e o oculta sob uma aparência de realidade. O mitologismo é a maneira de escapar da história factual, da ilusão do futuro. Com efeito, o que o mito propõe é uma refutação do tempo: “A rigor não há um *tempo mítico*, porque o mito, história sagrada do cosmos, do homem, das coisas e da cultura abole a sucessão temporal” (NUNES, 2013, p. 63). Essa abolição da sucessão temporal do mitologismo está relacionada “às suas frustrações com o ‘historicismo’, ao medo dos abalos históricos e à descrença de que os avanços sociais modificarão o fundamento metafísico do ser e da consciência humanos” (MIELIETÍNSKI, 1987, p. 353).

O mitologismo modernista se distancia da utopia das vanguardas ao encontrar no tempo interior a sua possibilidade de manifestação. A suspeita do progresso histórico está apoiada “na revelação de certos princípios imutáveis e eternos, positivos ou negativos, que transparecem por entre o fluxo do cotidiano empírico e das mudanças históricas” (MIELIETÍNSKI, 1987, p. 351). Aqui a situação se inverte em relação à narrativa bíblica. Os limites espaço-temporais são dissolvidos. O tempo passa a ser relativizado, não mais apenas o aspecto implícito da criação espacial. Trata-se de um tempo que não conhece limites entre passado, presente e futuro, mas entende toda ação humana como inserida num processo cíclico, “tendo em vista que as ações e os acontecimentos de um determinado tempo são apresentados como personificação de protótipos eternos” (MIELIETÍNSKI, 1987, p. 351). É nesse sentido que podemos falar de um tempo mítico, tempo que não é observável somente pelo puro racionalismo, como o tempo histórico, e por isso mesmo o suplanta.

A relação que o mitologismo do século 20 estabelece com o tempo evidencia também o desejo de suspender o aspecto cronológico do tempo, fazer parar o curso da história, no que não deixa de haver um ideal utópico, mas que é diferente das vanguardas. O que se pretende é romper com o domínio do *cogito*, fazer reviver o mundo dos sentidos e da intuição e se libertar do enclausuramento da história.

## 5 O tempo nas narrativas populares

Esse retorno ao mitologismo não significa um retorno à antiga forma de narrar. Há um abismo entre as narrativas orais da antiguidade e os romances do século 20. O motivo está na própria estrutura do romance, conforme já dissemos, que busca a totalidade perdida da vida, o sentido da vida perdido no curso histórico que demarcou o fim da epopeia e o surgimento do romance. Esse sentido difere substancialmente da moral das narrativas orais: “Num caso, "o sentido da vida", e no outro, "a moral da história" - essas duas palavras de ordem distinguem entre si o romance e a narrativa, permitindo-nos compreender o estatuto histórico completamente diferente de uma e outra forma” (BENJAMIN, 1994, p. 212). Esse sentido da vida é um a priori das

narrativas orais, cabendo a elas apenas analisar aspectos particulares da condição humana, a moral da história que explicita a recompensa do justo e a punição do injusto. Essas narrativas procuram aconselhar os ouvintes a adotarem modos de conduta adequados, conselhos que advém da experiência e sabedoria dos narradores. Experiência que deve ser transmitidas posteriormente pelo ouvinte e, por isso, deve-se suprimir as sutilezas psicológicas: “Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica.” (BENJAMIN, 1994, p. 204).

No entanto, se os narradores não buscam o sentido da vida, nem sofrem os efeitos do tempo na tentativa de buscar a totalidade perdida, é porque o aspecto temporal está suprimido da complexidade que lhe seria atribuído na modernidade. Os acontecimentos narrados, voltados para a práxis vital, são percebidos no mito como atemporais, advindos de uma consciência ética que nunca muda por ser um a priori da vida. Assim, a conduta que a moral da história espera suscitar é sempre ética, tendo em vista a vida em comunidade. A vida é sempre exterior, relação constante do homem com o mundo, sendo a interioridade apenas um aspecto de assimilação e reorganização de condutas éticas pré-existentes. Mas isso não significa que o tempo esteja fora desse processo. A narrativa é um símbolo das ações e do tempo humano. É ela que permite ao homem se orientar no caos do mundo: “contando histórias, os homens articulam suas experiências do tempo, orientam-se no caos da modalidade de desenvolvimento, demarcando com intrigas e desenlaces o curso muito complicado das ações reais dos homens” (RICOEUR apud NUNES, 2013, p. 78).

A ética é um a priori da vida, mas as experiências narradas não se limitam a difundir princípios eternos. Os princípios de conduta são eternos, imutáveis, mas estão inseridos num contexto em que o dever-ser faz um jogo complexo e em certa medida equilibrado com as paixões e contradições humanas. Ainda que se saiba o caminho a seguir, há sempre a possibilidade de desviar-se por uma trilha que promete a novidade. É essa a relação da experiência com as narrativas. Ela serve menos para transmitir os princípios eternos que para colocá-los no seio da ação de uma narrativa, onde poderão

estar em choque com as paixões humanas, criando um jogo entre forças que se movem em sentido opostos. Desse jogo resultará a punição ou a recompensa, ou mesmo ambas, conforme a narrativa. É somente quando inseridos nas ações reais do homem que os princípios de conduta ganham significado pleno. Antes disso, pertencem a um plano em que o bem e o mal formam categorias meramente conceituais, mas que dizem muito pouco. Ninguém questionará o fato de que não se deve cobiçar a mulher do próximo, mas o herói só entenderá o significado da conduta ética quando o destino o fizer se apaixonar por uma mulher comprometida.

Assim, o tempo se mostra nesse tipo de narrativa pela necessidade de manter vivos os princípios eternos no plano da ação em que se inserem as narrativas. Os narradores entendem que o jogo entre ser e dever-ser é complexo porque é a um tempo divertido e perigoso. Ou melhor, divertido porque perigoso. Enquanto aspecto lúdico, o jogo permite estar no limite entre o ser e o dever-ser, embora o controle do jogador seja limitado. Quando se aposta muito alto, a atenção vai toda para o adversário. Ainda que o homem tenha em si algo que o faz confiante a ponto de apostar alto, é o adversário que vai confirmar ou negar suas ambições, é o movimento do adversário que mais interessa. Nesse caso também o homem fica sujeito a perder tudo. É essa experiência de quem já viu muitos homens perderem tudo que os narradores levam consigo. Nesse caso, ter visto é quase a mesma coisa que ter ouvido, posto que esse narrador foi precedido por outros, e a experiência de todos vai se tornando uma só. Toda narrativa procura lembrar os homens da conduta ética a seguir, o que muda é o modo como se combinam os elementos narrados e a alternância entre punição ou recompensa que se estabelece nos limites do ser e do dever-ser.

Esse limite evidencia também o aspecto dialético do tempo mítico das narrativas. Em geral, as narrativas apresentam a concretização do dever-ser pelo herói, mas o princípio cíclico do tempo mítico faz com que o conflito apareça novamente para o ser, que deverá novamente concretizar o dever-ser. O tempo mítico abole a sucessão temporal, mas a repetição dos motivos míticos estabelece uma relação dialética que nunca se finaliza, pois está no seio dos conflitos humanos com o código de conduta da

comunidade. Não queremos reduzir os mitos a essa necessidade do dever-ser, já que sua complexidade é maior que isso, mas queremos apenas ressaltar esse aspecto que se revela mais claramente no motivo dos sábios que aconselham os jovens. Mas se a resolução dos conflitos ocasiona a punição ou a recompensa, traz também outros motivos comuns na mitologia, como a redenção. A redenção evidencia que o desenvolvimento estrutural do mito não é estático, mas flexível e pode lidar com o jogo entre ser e dever-ser de modo dinâmico dentro de uma mesma narrativa.

A parábola bíblica do filho pródigo (Lc 15: 11-32) ilustra bem o motivo da redenção. A parábola conta a história do filho mais moço que pediu ao pai que lhe desse sua parte nos bens da casa para que ele pudesse sair de casa. O pai consente e o filho viaja a um país longínquo, onde leva uma vida desregrada. Mas logo os seus bens acabam e ele passa por grandes necessidades, tendo que se submeter a um trabalho no campo como guardador de porcos. O jovem chega a desejar se alimentar das alfarrobas dos porcos, mas mesmo essas lhe são negadas. Ele se arrepende e decide voltar à casa do pai, que lhe recebe com alegria e lhe perdoa o comportamento. No entanto, o irmão mais velho protesta contra o retorno e diz ao pai:

Há tantos anos que te sirvo, sem jamais transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito para eu me regozijar com os meus amigos; mas quando veio este teu filho, que gastou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado. *Replicou-lhe o pai:* Filho, tu sempre estás comigo, e tudo o que é meu é teu; entretanto cumpria regozijarmo-nos e alegrarmo-nos, porque este teu irmão era morto e reviveu, estava perdido e se achou. (Lc 15: 26-32).

A parábola aparece aqui como motivo cristão da redenção dos pecados. A resistência do irmão mais velho representa o oposto do erro do filho pródigo, isto é, o apego excessivo às regras, o que demonstra uma falta de sabedoria, posto que o tema do perdão não fora ainda assimilado. Assim, a sabedoria dos mitos se encontra num ponto de convergência entre a necessidade de justiça e a atenção com os aspectos próprios da natureza humana. Algo parecido ocorre com o jovem Hipólito que se dedica

inteiramente à deusa virgem Ártemis e recusa Afrodite: “recusando-se a prestar um culto a Afrodite, rejeita todo um aspecto da condição humana. Afrodite se vingará. Por não ter sabido reconhecer a parte que, em cada um de nós, pertence a Afrodite, Hipólito morrerá” (VERNANT, 1992, p. 99). A narrativa mítica não ignora as paixões humanas, mas quer fazer com que estas não prevaleçam no jogo dialético entre o ser e o dever-ser de um modo que infrinja a ética pré-existente. É um jogo constante entre Apolo e Dionísio ou entre seus correspondentes em outras mitologias. Não há uma medida exata que possa estabelecer a priori até onde o herói pode levar as paixões sem infringir mortalmente a ética. Dependerá da configuração específica de cada mito o resultado desse embate cruel de deuses.

## **The Problem of Time in Modernist Novel and Popular Narratives**

### **ABSTRACT**

This study brings a review of the differences between chronological time and interior time. In literature, time could be analyzed in these two perspectives, but the importance of the interior time raises in the Modernist novel. This importance is due to the fact that chronological time starts to be seen, with the end of the transcendental vision of scholasticism, just as one of the possible views of time. In this context, new perceptions rise, as the duration, by Bergson (2005), which presents time as dependent on conscience.

**KEY-WORDS:** Time; Myth; Narrative; Modernist novel.

### **REFERÊNCIAS**

A Bíblia Sagrada: Tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 1988.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Jorge Pimentel Cintra. São Paulo: Quadrante, 2004.

- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERGSON, Hénri. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAMPOS, Haroldo de. *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- JOYCE, James. *Ulysses*. Tradução: Caetano Galindo. São Paulo: Penguin – Companhia, 2012.
- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do romance*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo São Paulo: Editora 34, 2009.
- MIELIETÍNSKY, E. M. *A poética do mito*. Tradução: Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Editora Loyola, 2013.
- POUILLON, Jean. *O tempo no romance*. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1974.
- STRAUSS, Cláude-Lévi. *Mito e significado*. Tradução: Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução: Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1992.