

# DIÁLOGOS (IN)DISCIPLINADOS:

interfaces entre  
Literatura, Direito, Religião e Psicologia

VOLUME I



WILLIAM ALVES BISERRA  
THIAGO AGUIAR DE PÁDUA  
PEDRO HENRIQUE NASCIMENTO ZANON  
DIRCE MARIA DA SILVA  
(ORGANIZADORES)

  
EDITORA  
SCHREIBEN

WILLIAM ALVES BISERRA  
THIAGO AGUIAR DE PÁDUA  
PEDRO HENRIQUE NASCIMENTO ZANON  
DIRCE MARIA DA SILVA  
(ORGANIZADORES)

# DIÁLOGOS (IN)DISCIPLINADOS:

interfaces entre  
Literatura, Direito, Religião e Psicologia  
**Volume I**

  
EDITORA  
SCHREIBEN

2025

© Dos Organizadores - 2025  
Editoração e capa: Schreiben  
Imagem da capa: Freepik  
Revisão: os autores  
Livro publicado em: 07/01/2025  
Termo de publicação: TP0012025

**Conselho Editorial (Editora Schreiben):**

Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)  
Dr. Airton Spies (EPAGRI)  
Dra. Ana Carolina Martins da Silva (UERGS)  
Dr. Cleber Duarte Coelho (UFSC)  
Dr. Daniel Marcelo Loponte (CONICET – Argentina)  
Dr. Deivid Alex dos Santos (UEL)  
Dr. Douglas Orestes Franzen (UCEFF)  
Dr. Eduardo Ramón Palermo López (MPR - Uruguai)  
Dr. Fábio Antônio Gabriel (SEED/PR)  
Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes (UENP)  
Dra. Ivânia Campigotto Aquino (UPF)  
Dr. João Carlos Tedesco (UPF)  
Dr. Joel Cardoso da Silva (UFPA)  
Dr. José Antonio Ribeiro de Moura (FEEVALE)  
Dr. Klebson Souza Santos (UEFS)  
Dr. Leandro Hahn (UNIARP)  
Dr. Leandro Mayer (SED-SC)  
Dra. Marcela Mary José da Silva (UFRB)  
Dra. Marciane Kessler (URI)  
Dr. Marcos Pereira dos Santos (FAQ)  
Dra. Natércia de Andrade Lopes Neta (UNEAL)  
Dr. Odair Neitzel (UFFS)  
Dr. Wanilton Dudek (UNESPAR)

*Esta obra é uma produção independente. A exatidão das informações, opiniões e conceitos emitidos, bem como da procedência das tabelas, quadros, mapas e fotografias é de exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).*

Editora Schreiben  
Linha Cordilheira - SC-163  
89896-000 Itapiranga/SC  
Tel: (49) 3678 7254  
editoraschreiben@gmail.com  
www.editoraschreiben.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D537 Diálogos (In) disciplinados : interfaces entre literatura, direito, religião e psicologia. Vol. I / Organizadores: William Alves Biserra...[et al] --Itapiranga : Schreiben, 2025.  
417 p. : il. ; e-book  
Inclui bibliografia e índice remissivo

E-book no formato PDF.  
ISBN: 978-65-5440-375-7  
DOI: 10.29327/5475083

1. Literatura – história e crítica. 2. Memória na literatura. 3. Estudo e ensino.  
I. Título. II. Biserra, William Alves. III. Pádua, Thiago Aguiar de. IV. Zanon, Pedro Henrique Nascimento. V. Silva, Dirce Maria.

CDD 808.07

Bibliotecária responsável Juliane Steffen CRB14/1736

## LISTA ALFABÉTICA DOS AUTORES

Adriana Claudia Martins  
Alex Canuto de Melo  
Amanda Cristina Camilo Murça  
Andréa Pereira Cerqueira  
Antônio César Nascimento de Brito  
Augusto Rodrigues da Silva Junior  
Caroline Nascimento Fernandes-Caetano  
Cláudia Mota  
Cynthia Almeida de Souza  
Dinah Silva Lima  
Dirce Maria da Silva  
Elizabete Essamai Manga  
Eulírio de Farias Dantas  
Francisca Júlia da Silva Soares  
Francysco Pablo Feitosa Gonçalves  
José Inaldo Chaves  
José Luiz Guimarães Júnior  
José Vicente Rodrigues da Silva  
Lívia Barbosa Pacheco Souza  
Luiz Izaac dos Santos Ribeiro  
Manuel Mfinda Pedro Marques  
Marcella de Melo Faria  
Marcelo Furtado Martins de Paula  
Maria Gorete M. da Silva  
Maria Stella Galvão Santos  
Marilena Ferreira Amorim Caetano  
Marina da Silveira Rodrigues Almeida  
Peace Oyeinmiede Ogonodi  
Pedro Henrique Nascimento Zanon  
Rodrigo Nery  
Sebastião Augusto Rabelo  
Theófilo Silva  
Thiago Aguiar de Pádua  
Vanalucia Soares da Silveira  
Wiliam Alves Biserra



# SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	9
APRESENTAÇÃO.....	11

## EIXO TEMÁTICO 1 LITERATURA, HISTÓRIA E MEMÓRIA

<b>CAPÍTULO 1</b> SIGNOS DE LIBERDADE E MEMÓRIA: UM ESTUDO SEMIÓTICO DO PRIMEIRO “CENÁRIO” DO ROMANCEIRO DA INCONFIDÊNCIA, DE CECÍLIA MEIRELES.....	18
<i>Dirce Maria da Silva</i>	
<i>William Alves Biserra</i>	
<i>Sebastião Augusto Rabelo</i>	
<b>CAPÍTULO 2</b> A HISTORIOGRAFIA METAFICCIONAL DE LINDA HUTCHEON E A NARRATIVA JURÍDICA EM A CASA DOS ESPÍRITOS DE ISABEL ALLENDE.....	44
<i>Pedro Henrique Nascimento Zanon</i>	
<b>CAPÍTULO 3</b> JUSTIÇA E SUBJETIVIDADE EM “MEDIDA POR MEDIDA”: BREVES REFLEXÕES SOBRE DIREITO E LITERATURA.....	55
<i>Eulírio de Farias Dantas</i>	
<i>Theófilo Silva</i>	
<i>Thiago Aguiar de Pádua</i>	
<i>Dinah Silva Lima</i>	
<b>CAPÍTULO 4</b> RAÍZES E MACHADO DO BRASIL.....	70
<i>José Luiz Guimarães Júnior</i>	
<b>CAPÍTULO 5</b> LITERATURA: PONTE VIVA PARA O SAGRADO.....	91
<i>Cynthia Almeida de Souza</i>	

## **CAPÍTULO 6**

A MEMÓRIA POÉTICA E A PASSAGEM DO TEMPO  
NO POEMA “ELEGIA”, DE CECÍLIA MEIRELES.....112

*Maria Gorete M. da Silva*

*Adriana Cláudia Martins*

## **EIXO TEMÁTICO 2**

### **DIREITOS HUMANOS, FILOSOFIA E POLÍTICA**

## **CAPÍTULO 7**

TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO:  
BREVES NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DO DIREITO.....125

*José Inaldo Chaves*

## **CAPÍTULO 8**

A ORIGEM AFRICANA DA FILOSOFIA  
E DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS.....141

*Francisco Pablo Feitosa Gonçalves*

## **CAPÍTULO 9**

O “OUROBOROS” NO PROCESSO CIVIL BRASILEIRO.....160

*Rodrigo Nery*

## **CAPÍTULO 10**

PROTEÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM:  
UM PROBLEMA POLÍTICO.....174

*Cláudia Mota*

## **EIXO TEMÁTICO 3**

### **IDENTIDADE, GÊNERO E EDUCAÇÃO**

## **CAPÍTULO 11**

AFROGOIANIDADE E  
ROMARIA ANCESTRAL NA GEOPOESIA KALUNGA.....185

*Augusto Rodrigues da Silva Junior*

*Alex Camuto de Melo*

## **CAPÍTULO 12**

A REPRESENTAÇÃO DO AMOR NA LITERATURA:  
CARTAS PORTUGUESAS E MARÍLIA DE DIRCEU.....193

*José Vicente Rodrigues da Silva*

## **CAPÍTULO 13**

O EMPODERAMENTO PELA PALAVRA:  
EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E A MEDIAÇÃO  
DA LEITURA DE LITERATURA INFANTOJUVENIL.....205

*Antônio César Nascimento de Brito*

<b>CAPÍTULO 14</b>	
MÁRCIA KAMBEBA:	
VOZ POÉTICA DE RESISTÊNCIA E ESPIRITUALIDADE.....	218
<i>Cynthia Almeida de Souza</i>	

<b>CAPÍTULO 15</b>	
GÊNERO E RELIGIÃO: A(FÉ)TO E EDUCAÇÃO.....	238
<i>Livia Barbosa Pacheco Souza</i>	
<i>Manuel Mfinda Pedro Marques</i>	
<i>Elizabete Essamai Manga</i>	

**EIXO TEMÁTICO 4**  
**CULTURA, PSICOLOGIA E ARTE**

<b>CAPÍTULO 16</b>	
A AUTENTICIDADE E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NOS	
FILMES “POBRES CRIATURAS”, “TIPOS DE GENTILEZA”	
E “O LAGOSTA”: UMA ANÁLISE JUNGUIANA.....	251
<i>Amanda Cristina Camilo Murça</i>	
<i>Luiz Izaac dos Santos Ribeiro</i>	

<b>CAPÍTULO 17</b>	
A PSICOLOGIA SOCIAL DE DANIEL BAR-TAL E A	
VIOLÊNCIA LEGITIMADA NA SOCIEDADE BRASILEIRA:	
UMA ANÁLISE DE “O MATADOR”, DE PATRÍCIA MELO.....	266
<i>Marcelo Furtado Martins de Paula</i>	

<b>CAPÍTULO 18</b>	
ANÁLISE PSICANALÍTICO-LITERÁRIA SOBRE O LABORIOSO	
ENCANTO DA MORTE: A (IN)EFICÁCIA DO PERDÃO NO CONTO	
“UM HOMEM DE PRINCÍPIOS”, DE RUBEM FONSECA.....	282
<i>Francisca Júlia da Silva Soares</i>	
<i>Vanalucia Soares da Silveira</i>	

<b>CAPÍTULO 19</b>	
ECOS DO INCONSCIENTE: A INTERSECÇÃO	
DO GÓTICO E DA PSICANÁLISE EM MACBETH.....	294
<i>Marcella de Melo Faria</i>	

<b>CAPÍTULO 20</b>	
NA SOMBRA DO INCONSCIENTE: NELSON RODRIGUES	
E AS COMPLEXIDADES DA ALMA HUMANA.....	313
<i>Andréa Pereira Cerqueira</i>	



<b>CAPÍTULO 21</b>	
CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA: RITUAIS, LENDAS E SÍMBOLOS.....	332
<i>Marina da Silveira Rodrigues Almeida</i>	

**EIXO TEMÁTICO 5**  
**RELIGIÃO, MORALIDADE E JUSTIÇA**

<b>CAPÍTULO 22</b>	
RELIGIÃO, MORAL E SUBVERSÃO NO CONTO “A IGREJA DO DIABO”, DE MACHADO DE ASSIS.....	353
<i>Maria Stella Galvão Santos</i>	

<b>CAPÍTULO 23</b>	
A IRONIA DA SOBERANIA: UM ESTUDO LITERÁRIO DE I SAMUEL.....	362
<i>Caroline Nascimento Fernandes-Caetano</i>	

<b>CAPÍTULO 24</b>	
A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO EM PERSONAGENS ROMANESCAS DE CHINUA ACHEBE E JORGE AMADO.....	372
<i>Peace Oyeinmiede Ogonodi</i>	

<b>CAPÍTULO 25</b>	
O CRIME DO PADRE AMARO – O CONTEXTO, O AUTOR, A OBRA, A CENSURA.....	384
<i>Marilena Ferreira Amorim Caetano</i>	

<b>CAPÍTULO 26</b>	
“OS DOIS CORPOS DO REI”: PODER E VULNERABILIDADE EM RICARDO II (Primeira Parte).....	393
<i>Dirce Maria da Silva</i>	
<i>William Alves Biserra</i>	

POSFÁCIO.....	407
ORGANIZADORES.....	408
ÍNDICE REMISSIVO.....	410

# PREFÁCIO

A obra **DIÁLOGOS (IN) DISCIPLINADOS: INTERFACES ENTRE LITERATURA, DIREITO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA** nasce de um desejo ousado: fomentar reflexões sobre as complexidades da experiência humana por meio de novos diálogos entre saberes distintos. Com a contribuição de 55 autores e 52 textos distribuídos em dois volumes, esta coletânea convida o leitor a adentrar um terreno fértil de ideias, onde fronteiras disciplinares se dissolvem e novos horizontes se revelam.

O termo “(In) Disciplinados” não está aqui por acaso. Ele provoca, desafia e convida a pensar sobre a fluidez das fronteiras entre as disciplinas. É nas interseções — nesses espaços de diálogo e confronto — que surgem reflexões transformadoras, capazes de questionar concepções tradicionais e apontar novos caminhos para pensar, agir e transformar.

Ao longo dos dois volumes, esta obra explora como a Literatura se entrelaça com o Direito, a Religião e a Psicologia, suscitando discussões por meio de perspectivas plurais e, muitas vezes, inesperadas. Os textos, frutos de pesquisas teóricas e empíricas, percorrem uma vasta gama de abordagens, desde interpretações literárias até análises de práticas sociais e culturais. Cada página é um convite à exploração de ideias que transcendem barreiras, promovendo reflexões que ressoam tanto no campo acadêmico quanto na prática cotidiana.

A multiplicidade de olhares aqui reunida forma um verdadeiro mosaico de perspectivas. Cada autor, com sua visão singular, contribui para um caleidoscópio de relações entre a Literatura e os demais campos do saber, oferecendo ao leitor um repertório rico, inovador e, por vezes, provocativo. É nesse caráter interdisciplinar que reside a força desta coletânea, desafiando certezas, ampliando horizontes e convidando a reimaginar o mundo em sua complexidade e pluralidade.

Que cada texto seja um ponto de partida para novas conexões, tanto na pesquisa quanto na atuação profissional.

Com votos de apreciação e de excelentes leituras, convidamos você a iniciar esta jornada de descobertas!

*Os Organizadores*

***Wiliam Alves Biserra***

Doutor em Teoria Literária, Mestre em Literatura e Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília.

***Thiago Aguiar de Pádua***

Doutor e Mestre em Direito pelo Centro Universitário de Brasília, UniCEUB.

***Pedro Henrique Nascimento Zanon***

Doutor e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória, FDV, Brasil.

***Dirce Maria da Silva***

Doutoranda em Estudos Literários Comparados pela Universidade de Brasília.  
Mestre em Direitos Humanos pelo Centro Universitário Unieuro/DF.

# APRESENTAÇÃO

O primeiro volume da obra **DIÁLOGOS (IN) DISCIPLINADOS: INTERFACES ENTRE LITERATURA, DIREITO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA** está organizado em cinco Eixos Temáticos.

Os textos do **EIXO TEMÁTICO 1: LITERATURA, HISTÓRIA E MEMÓRIA** abordam maneiras da Literatura dialogar com o passado e construir narrativas que preservam memórias e valores.

No Capítulo 1, intitulado *Signos de Liberdade e Memória: um Estudo Semiótico do Primeiro ‘Cenário’ do Romanceiro da Inconfidência, de Cecília Meireles*, os autores Dirce Maria da Silva, Wiliam Alves Biserra e Sebastião Augusto Rabelo exploram, sob a perspectiva da semiótica de Charles Sanders Peirce, o “Primeiro Cenário” da obra. O estudo destaca como a memória histórica e poética evocada no texto, funciona como um instrumento de resistência cultural e um alicerce para a construção da identidade nacional.

No Capítulo 2, *A historiografia metaficcional de Linda Hutcheon e a narrativa jurídica em A Casa dos Espíritos, de Isabel Allende*, o autor Pedro Henrique Nascimento Zanon investiga as intersecções entre a historiografia metaficcional, conforme proposta por Linda Hutcheon, e os elementos jurídicos presentes na obra de Isabel Allende. O autor explora como a literatura reconfigura, subverte e interage com as narrativas históricas e jurídicas, ampliando a compreensão da trama e destacando a influência da ficção na construção de discursos sobre a história e a justiça.

No Capítulo 3, *Justiça e subjetividade em ‘Medida por Medida’: breves reflexões sobre Direito e Literatura*, os autores Eulírio de Farias Dantas, Theófilo Silva, Thiago Aguiar de Pádua e Dinah Silva Lima analisam como a obra de Shakespeare, “Medida por Medida”, aborda questões complexas de justiça, ética e subjetividade. A partir dessa análise, o capítulo propõe uma reflexão sobre como os dilemas morais e legais da peça podem ser interpretados à luz do Direito e da Literatura, oferecendo novos caminhos para a compreensão de conflitos éticos e jurídicos.

No Capítulo 4, *Raízes e Machado do Brasil*, José Luiz Guimarães Júnior propõe uma reflexão sobre a identidade brasileira, a partir das obras de Machado de Assis. O autor explora como a literatura machadiana denuncia as desigualdades sociais, raciais e os dilemas éticos do Brasil do século XIX,

cujos ecos ainda reverberam nas questões sociais e políticas contemporâneas, oferecendo uma análise sobre os reflexos dessas problemáticas no Brasil atual.

No Capítulo 5, *Literatura: Ponte Viva para o Sagrado*, Cynthia Almeida de Souza investiga como a literatura atua na conexão entre o humano e o sagrado, explorando narrativas que evocam espiritualidade e buscam proporcionar uma renovação interior. A autora analisa como as obras literárias podem promover uma experiência transcendental, oferecendo aos leitores uma via para reflexões sobre questões espirituais e existenciais.

No Capítulo 6, *A Memória Poética e a Passagem do Tempo no Poema 'Elegia', de Cecília Meireles*, Maria Gorete M. da Silva e Adriana Claudia Martins exploram como Cecília Meireles utiliza a memória poética para refletir sobre a efemeridade da vida e a permanência da palavra. O capítulo examina como o poema articula a percepção do tempo e a memória, proporcionando uma meditação sobre o contraste entre a transitoriedade da existência e a eternização do momento pela poesia.

**O EIXO TEMÁTICO 2: DIREITOS HUMANOS, FILOSOFIA E POLÍTICA**, aborda questões contemporâneas e históricas, como o trabalho escravo, a origem africana da filosofia e o conceito de proteção dos direitos humanos.

No Capítulo 7, *Trabalho Escravo Contemporâneo: Breves Notas para uma História do Direito*, José Inaldo Chaves examina a persistência do trabalho escravo na atualidade, traçando uma análise histórica e jurídica que discute os avanços e desafios na luta pela sua erradicação. O capítulo enfatiza o papel do Direito, tanto na proteção da dignidade humana quanto na busca por soluções eficazes para erradicar essa grave violação dos direitos fundamentais.

No Capítulo 8, *AA Origem Africana da Filosofia e dos Direitos Humanos Fundamentais*, Francysco Pablo Feitosa Gonçalves explora a contribuição significativa do pensamento africano na formação da filosofia e dos Direitos Humanos, desafiando as perspectivas eurocêntricas predominantes e ampliando a discussão sobre a universalidade desses conceitos, destacando a riqueza, profundidade e importância das tradições filosóficas africanas.

No Capítulo 9, *O Ouroboros no Processo Civil Brasileiro*, o autor Rodrigo Nery utiliza o símbolo do Ouroboros, que representa o infinito, a eternidade e o ciclo de renovação, para analisar o caráter cíclico e, muitas vezes, contraditório do Processo Civil Brasileiro. A partir dessa metáfora, o autor propõe uma reflexão crítica sobre as dinâmicas que regem o sistema jurídico, destacando os desafios da continuidade e da transformação nas práticas processuais.

No Capítulo 10, *Proteção dos Direitos do Homem: um Problema Político*, a autora Cláudia Mota adota uma abordagem crítica sobre a proteção dos

Direitos Humanos, analisando como fatores políticos, tanto em nível global quanto local, influenciam e, muitas vezes, comprometem a efetiva garantia desses direitos. A autora propõe uma reflexão sobre as complexas relações entre política e Direitos Humanos, ressaltando os obstáculos enfrentados na busca por justiça e igualdade.

No **EIXO TEMÁTICO 3: IDENTIDADE, GÊNERO E EDUCAÇÃO**, os textos abordam a importância da Literatura como ferramenta de empoderamento e conscientização. Os capítulos neste Eixo também ressaltam o papel transformador da Educação e da identidade cultural na formação da sociedade.

No Capítulo 11, *Afrogoianidade e Romaria Ancestral na Geopoesia Kalunga*, os autores Augusto Rodrigues da Silva Junior e Alex Canuto de Melo exploram a geopoética Kalunga, uma expressão literária que resgata as raízes afro-brasileiras. O estudo destaca como essa forma de literatura reflete os elementos de resistência e espiritualidade dos povos afrodescendentes, a memória coletiva e as trajetórias ancestrais que moldam a identidade e a cultura de suas comunidades.

No Capítulo 12, *A Representação do Amor na Literatura em Cartas Portuguesas e Marília de Dirceu*, José Vicente Rodrigues da Silva realiza uma análise comparativa das diferentes concepções de amor presentes nas obras de Mariana Alcoforado e Tomás Antônio Gonzaga. O autor revela como as emoções e os dilemas amorosos nas duas obras refletem as complexidades culturais e sociais de seus contextos históricos, oferecendo reflexões sobre as representações literárias do amor e suas implicações.

No Capítulo 13, *O Empoderamento pela Palavra: Educação em Direitos Humanos e a Mediação da Leitura de Literatura Infantojuvenil*, Antônio Cêzar Nascimento de Brito explora como a literatura infantojuvenil pode ser utilizada como ferramenta de mediação para a educação em Direitos Humanos. O autor destaca como a leitura de obras literárias, ao ser cuidadosamente mediada, contribui para o fortalecimento do empoderamento individual e coletivo, promovendo a reflexão crítica sobre direitos e cidadania desde a infância.

No Capítulo 14, *Márcia Kambeba: Voz Poética de Resistência e Espiritualidade*, Cynthia Almeida de Souza analisa a poética de Márcia Kambeba, destacando como sua obra se configura como um espaço de resistência cultural e espiritualidade. A autora explora como Kambeba utiliza a poesia para resgatar e dar voz às memórias e tradições das comunidades indígenas, promovendo um diálogo entre o passado ancestral e as questões contemporâneas.

No Capítulo 15, *Gênero e Religião: A(f)eto e Educação*, os autores Lívia Barbosa Pacheco Souza, Manuel Mfinda Pedro Marques e Elizabete Essamai Manga exploram como as interseções entre gênero, religião e educação podem fomentar diálogos essenciais para a promoção da inclusão e do respeito à

diversidade. O capítulo examina as complexas dinâmicas que envolvem essas três esferas, sugerindo caminhos para uma educação mais inclusiva e sensível às questões de gênero e crenças religiosas.

**O EIXO TEMÁTICO 4: CULTURA, PSICOLOGIA E ARTE** convida o leitor a explorar as complexidades da alma humana em textos que abordam questões do inconsciente e da espiritualidade, destacando a autenticidade e os processos de individuação nas artes narrativas.

No Capítulo 16, *A Autenticidade e o Processo de Individuação nos Filmes Pobres Criaturas, Tipos de Gentileza e O Lagosta: uma Análise Junguiana*, os autores Amanda Cristina Camilo Murça e Luiz Izaac dos Santos Ribeiro aplicam a teoria junguiana para explorar como os filmes abordam o processo de individuação e a busca por autenticidade no contexto da sociedade contemporânea. O capítulo revela como essas obras cinematográficas refletem a jornada do *self*, destacando os conflitos internos e a transformação psicológica dos personagens em suas trajetórias de autodescoberta.

No Capítulo 17, *A Psicologia Social de Daniel Bar-Tal e a Violência Legitimada na Sociedade Brasileira: uma Análise de O Matador, de Patrícia Melo*, o autor Marcelo Furtado Martins de Paula investiga as dinâmicas da violência legitimada no Brasil. A partir dos conceitos da psicologia social de Daniel Bar-Tal, o capítulo analisa como a obra “O Matador”, de Patrícia Melo, expõe e questiona os mecanismos que naturalizam e perpetuam a violência na sociedade brasileira.

No Capítulo 18, *Análise Psicanalítico-literária sobre o Laborioso Encanto da Morte: a (In)eficácia do Perdão no Conto “Um Homem de Princípios”, de Rubem Fonseca*, as autoras Francisca Júlia da Silva Soares e Vanalucia Soares da Silveira exploram, sob a ótica da psicanálise, o conto de Rubem Fonseca. O capítulo investiga as tensões entre culpa, perdão e moralidade, revelando camadas do comportamento humano presentes na narrativa.

No Capítulo 19, *Ecoss do Inconsciente: a Intersecção do Gótico e da Psicanálise em Macbeth*, Marcella de Melo Faria analisa como os elementos góticos da tragédia Macbeth, de Shakespeare, estabelecem um diálogo com conceitos psicanalíticos, desvendando aspectos da natureza do inconsciente.

No Capítulo 20, *Na Sombra do Inconsciente: Nelson Rodrigues e as Complexidades da Alma Humana*, Andréa Pereira Cerqueira explora as obras de Nelson Rodrigues, revelando como o autor representa, com intensidade, as contradições e os dilemas da alma humana, especialmente em seus aspectos mais sombrios e inconscientes.

No Capítulo 21, *Caminho de Santiago de Compostela: Rituais, Lendas e Símbolos*, Marina da Silveira Rodrigues Almeida investiga o Caminho de

Santiago como um espaço repleto de significados simbólicos e espirituais, entrelaçando história, mitos e experiências humanas. A autora destaca como os rituais, as lendas e os símbolos associados a esse percurso transcendem o tempo, proporcionando reflexões sobre fé, identidade e transformação pessoal.

Por fim, os textos do **EIXO TEMÁTICO 5: RELIGIÃO, MORALIDADE E JUSTIÇA** abordam como as crenças e valores estruturam e influenciam a criação de narrativas literárias, explorando como os sistemas de crenças moldam as relações entre os indivíduos e a sociedade.

No Capítulo 22, *Religião, Moral e Subversão no Conto “A Igreja do Diabo”*, de Machado de Assis, Maria Stella Galvão Santos analisa a maneira como Machado de Assis questiona e subverte valores religiosos e morais. A autora evidencia como, por meio da ironia e do olhar crítico, o conto desafia dogmas, estruturas de poder e a própria natureza da moralidade, promovendo reflexões sobre os limites entre o sagrado e o profano.

No Capítulo 23, *A Ironia da Soberania: um Estudo Literário de I Samuel*, Caroline Nascimento Fernandes-Caetano realiza uma análise literária da narrativa bíblica de I Samuel, destacando como a ironia se entrelaça com a construção da soberania divina e humana. A autora explora os significados teológicos e históricos presentes no texto, revelando camadas de complexidade na relação entre autoridade, poder e a intervenção divina.

No Capítulo 24, *A Influência da Religião em Personagens Romanescas de Chinua Achebe e Jorge Amado*, Peace Oyeinmiede Ogonodi investiga como a religião atua na construção das personagens nas obras de Chinua Achebe e Jorge Amado, destacando suas dimensões culturais e identitárias. A autora analisa como as manifestações religiosas moldam conflitos, comportamentos e valores, refletindo sobre as dinâmicas sociais presentes nos contextos africano e brasileiro.

No Capítulo 25, *O Crime do Padre Amaro – o Contexto, o Autor, a Obra, a Censura*, Marilena Ferreira Amorim Caetano examina o impacto cultural e histórico da obra de Eça de Queirós, com foco nas críticas sociais contidas na obra. A autora investiga os desafios enfrentados pelo romance, particularmente no que diz respeito à censura, explorando como as tensões entre moralidade, religião e a sociedade da época influenciaram sua recepção e divulgação.

No Capítulo 26, *“Os Dois Corpos do Rei”: A Construção de uma Teoria em Kantorowicz (Primeira Parte)*, os autores Dirce Maria da Silva e Wiliam Alves Biserra desenvolvem um estudo da teoria de Kantorowicz sobre o conceito do “corpo místico” do rei. O capítulo examina as tensões entre o poder absoluto e a mortalidade humana, para destacar, na Segunda Parte do texto, no Volume 2



desta coletânea, como o drama shakespeariano *Ricardo II* reflete as complexidades da realeza na dualidade entre o corpo físico do monarca e seu corpo simbólico.

***Os Organizadores***

***William Alves Biserra***

Doutor em Teoria Literária, Mestre em Literatura e Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília.

***Thiago Aguiar de Pádua***

Doutor e Mestre em Direito pelo Centro Universitário de Brasília, UniCEUB.

***Pedro Henrique Nascimento Zanon***

Doutor e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória, FDV, Brasil.

***Dirce Maria da Silva***

Doutoranda em Estudos Literários Comparados pela Universidade de Brasília.  
Mestre em Direitos Humanos pelo Centro Universitário Unieuro/DF.

EIXO TEMÁTICO 1



**LITERATURA,  
HISTÓRIA E MEMÓRIA**

- CAPÍTULO 1 -

**SIGNOS DE LIBERDADE E MEMÓRIA EM  
ROMANCEIRO DA INCONFIDÊNCIA:  
UM ESTUDO SEMIÓTICO DO  
PRIMEIRO 'CENÁRIO'**

*Dirce Maria da Silva*<sup>1</sup>

*William Alves Biserra*<sup>2</sup>

*Sebastião Augusto Rabelo*<sup>3</sup>

Quando cheguei pela primeira vez a Ouro Preto, o Gênio que a protege descerrou, como num teatro, o véu das recordações que, mais do que a sua bruma, envolve estas montanhas e estas casas -, e todo o presente emudeceu, como plateia humilde, e os antigos atores tomaram suas posições no palco. Vim com o modesto propósito jornalístico de descrever as comemorações de uma Semana Santa; porém os homens de outrora misturaram-se às figuras eternas dos andores; nas vozes dos cânticos e nas palavras sacras, insinuaram-se conversas do Vigário Toledo e do Cônego Luiz Vieira; diante dos nichos e dos Passos, brilhou o olhar de donas e donzelas, vestidas de roupas arcaicas, com seus perfis inatuais e seus nomes de outras eras. Na procissão dos vivos caminhava uma procissão de fantasmas: pelas esquinas estavam rostos obscuros de furriéis, carapinas, boticários, sacristães, costureiras, escravos – e pelas sacadas debruçavam-se aias, crianças, como povo aéreo, a levitar sobre o peso e a densidade do cortejo que serpenteava pelas ladeiras. Cecília Meireles, 1955.

- 
- 1 Doutoranda em Estudos Literários Comparados pela Universidade de Brasília (Pós-graduação/UnB), na Linha de Pesquisa Literatura e Sagrado. Mestre em Direitos Humanos pelo Centro Universitário Unieuro-DF. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: profdircesalome2@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7836053563578154>.
  - 2 Doutor e Teoria Literária e Mestre em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela mesma instituição. Professor adjunto de Literaturas de Língua Inglesa na Universidade de Brasília. E-mail: [wiliamalvesbiserra@gmail.com](mailto:wiliamalvesbiserra@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449251240105403>.
  - 3 Doutor em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/São José do Rio Preto-SP. Mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás. Professor Adjunto em Literaturas de Língua Portuguesa da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: [sebastiao.rabelo@ufrn.br](mailto:sebastiao.rabelo@ufrn.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9053383753430184>.

## INTRODUÇÃO

Com a declaração acima, Cecília Meireles (1901-1964), uma das mais expressivas vozes da Literatura Brasileira, conhecida pelo lirismo introspectivo de sua obra<sup>4</sup>, descreve, dois anos após o lançamento da obra, suas memórias da primeira visita a Ouro Preto, feita 15 anos antes da publicação de *O Romanceiro da Inconfidência* (1953). Cecília Meireles descreve essa experiência como uma espécie de revelação mística que a *inspirou* a retratar a Inconfidência Mineira<sup>5</sup> com os traços de um romance medieval.

Na obra, Meireles reinterpreta a historiografia oficial com uma perspectiva crítico-social e poética, questionando eventos e revisitando momentos históricos que constituem a narrativa da Conjuração Mineira. O movimento de recontar a história coloca Meireles em um papel de mediadora entre o passado histórico e o presente literário, bem como entre a figura do herói mítico e seus contemporâneos.

Meireles organiza *O Romanceiro* em cinco partes. A obra é composta por oitenta e cinco romances ou poemas, numerados originalmente em algarismos romanos. Cada seção se inicia com um poema intitulado “Cenário”, que prepara o leitor para o contexto de cada parte que está por vir, oferecendo uma introdução ao ambiente e ao tom dos eventos narrados.

- 
- 4 O Simbolismo priorizava a subjetividade, a musicalidade da linguagem, a evocação de sentimentos e sensações, bem como o uso de imagens poéticas densas e abstratas. Conforme Merquior (1969), desde sua obra inicial, *Espectros* (1919), Cecília Meireles apresenta forte tendência para o uso de símbolos e metáforas, além de tom melancólico e introspectivo, características típicas do Simbolismo. O Modernismo, com início na década de 1920 e desenvolvimento ao longo de todo o século XX, promoveu rupturas com as tradições, valorizando a inovação, experimentação, uso da linguagem coloquial e desconstrução das formas poéticas anteriores. Segundo Alfredo Bosi (1995), ao longo de sua carreira, Meireles foi incorporando elementos modernistas em sua obra, especialmente a partir das décadas de 1930 e 1940. Em obras como *Viagem* (1938), *Vaga música* (1942) e *Cânticos* (1981), é possível perceber a busca por uma linguagem mais simples e acessível, além das suas características de subjetividade e introspecção, em um cenário mais universal.
- 5 O termo “Inconfidência” foi usado pela Coroa Portuguesa para descrever o movimento de maneira negativa, considerando-o como uma traição e um ato subversivo contra a autoridade do império português. A palavra remete à “falta de confiança” (inconfidência), implicando que os envolvidos eram considerados traidores, por estarem planejando a independência de uma das colônias mais ricas de Portugal. Por outro lado, o termo “Conjuração” tem um significado mais neutro ou até positivo, dependendo da perspectiva de quem o utiliza. Para os participantes do movimento e para muitos historiadores, a palavra “conjuração” expressava a legitimidade de um movimento que buscava a libertação da colônia da exploração portuguesa, em um contexto de descontentamento com a opressão econômica e com o tratamento dado aos brasileiros pela Coroa. Essa perspectiva vê a “Conjuração Mineira” como uma ação em busca da liberdade, da autonomia e da justiça, em vez de um ato de subversão.

**Na primeira parte (romances 1-19)**, iniciada pela evocação do sacrifício de Tiradentes e por um retrospecto do cenário em que surgiu a conjuração, entrelaçam-se motivos folclóricos e tradicionais: a descoberta do ouro, o trabalho servil, o espírito aventureiro, etc. A rememoração de certos episódios, como o da donzela assassinada pelo pai, a destruição de Ouro Podre, a troca dos “quintos”, o requesto de que foi agente o ouvidor Bacelar, prepara o clima de violência em que fermentarão as ideias libertárias.

Sente-se na sucessão de tais fatos a força incontável da ambição deformando caracteres, armando braços e toldando espíritos. A história do abastado contratador João Fernandes e da Chica da Silva, que são levados à desgraça pela cobiça do Conde de Valadares, mostra bem a que ponto a riqueza da terra influía no coração dos homens.

**A segunda parte (romances 20-47)**, também precedida por indicações locativas, revela a marcha da conspiração, seu malogro e o prenúncio das desgraças que se hão de abater sobre os conluídos. Iniciados pela apresentação do fermento insurrecional, isto é, as ideias liberais, então em voga, focalizam as reuniões preparatórias da conjura, a atividade aliciadora de Tiradentes, a delação e as medidas preventivas. Em torno do Alferes, figura central do episódio histórico, desenvolve-se uma série de motivos poéticos destinados a lhe emprestarem nimbo legendário, como a fala dos velhos, a ironia dos tropeiros, os presságios do cigano, o mistério dos seguidores embuçados, etc.

Testemunhas e delatores, desfiando o interminável dos disse-que-disse, sugerem o emaranhado de palavras levianas em que se veem presos afinal todos os denunciados. Aos que testemunharam sem ter visto e a quantos falaram sem ter ouvido se dirige a dura apóstrofe que encerra a segunda parte.

A morte de Cláudio Manuel da Costa e a de Joaquim da Silva Xavier, o Tiradentes, constituem o cerne da **terceira parte (romances 48-64)**. A tragédia é sugerida pelo jogo de cartas da peça inicial; o mistério em torno do suicídio de Cláudio favorece o clima lendário que se deseja emprestar ao infortúnio dos conjurados. No monólogo do carcereiro pressagia-se o fim de Tiradentes, ao mesmo tempo em que se levanta contra o leviano poder das palavras acerba diatribe. Entre a morte de Cláudio e o sacrifício de Tiradentes, os romances dedicados a Gonzaga refletem a dolorosa expectativa dos prisioneiros ante a sorte que os aguarda; o enxoval da noiva, que o poeta bordava, interrompe-se como a boa fortuna deste; os recursos judiciários batem em vão contra os desígnios dos poderosos, enquanto se glosa uma das graves líras do poeta: Daqui nem ouro quero. Seguem-se os romances da agonia e da morte de Tiradentes: a madrugada precursora, a caminho da forca, o contraste entre o destino do condenado e o ambiente de festa que se forma; a evolução do bêbedo que viu o enforcado e a tentativa de se reconstituírem emocionalmente os instantes finais de amargura, abandono e solidão do foragido.

**A quarta parte (romances 65 a 80)** abre-se com um “cenário” evocador do ambiente em que viveu Gonzaga, seguindo-se os passos do infortúnio que sobre o poeta se abateu: a maledicência dos pequeninos, a antevisão da África inhospita e a suposta despedida de Marília. O romance de Juliana Mascarenhas, que em Moçambique polarizará o afeto de Gonzaga, contrasta liricamente com a “imaginária serenata” de Marília inconformada.

Grandeza e miséria de Alvarenga Peixoto, o estranho signo que presidia à sua família são os temas imediatos: fidalguia de Bárbara Heliadora mulher do inconfidente, morte da filha, Maria Ifigênia, a “princesa do Brasil” e o imponente funeral de Heliadora. Remata esta parte a figuração de Marília octogenária, a caminho da paróquia da Antônio Dias.

**A quinta parte** representa um novo plano temporal: curta, incisiva, trata de D. Maria I, a mesma que vinte anos antes lavrara as sentenças de morte e degredo a contemplar com olhos de loucura a terra onde se desenrolou o drama de soldados, poetas e doutores. Os remorsos que a atormentam culminam com a morte (Meireles, 1977, p. 6-8; **grifos nossos**).

A obra também inclui cinco poemas intitutados “Fala”, um denominado “Serenata” e outro “Retrato”<sup>6</sup>.

Os “Cenários” introduzem cada seção da obra. Eles foram dispostos pela autora de forma a traduzir a busca pela reconstrução do passado por meio de imagens que evocam o território mineiro e a relação de seus habitantes com a terra, o ouro, a dor e a esperança revelando composições sígnicas e metafóricas para os sentimentos que marcaram a Inconfidência. Nesse sentido, o texto de Cecília Meireles vai além da simples representação do espaço físico, configurando-se como um campo repleto de significados históricos, culturais e líricos, que se manifestam por meio de sua poética imbuída de simbolismo.

Diante disso, o presente estudo propõe uma análise do “Primeiro Cenário” da Parte I da obra, com base nos princípios da semiótica americana de Charles Sanders Peirce. A abordagem considera os signos como mediadores de significados, investigando suas inter-relações e como elas geram distintas camadas interpretativas. O objetivo é explorar os processos de significação e as relações simbólicas que emergem desse contexto.

---

6 **“Fala”**: Os cinco poemas intitutados Fala apresentam diferentes vozes que representam os discursos, pensamentos e sentimentos de personagens históricos ou fictícios envolvidos na Inconfidência Mineira. Esses poemas se concentram em expressões pessoais, interiores, e muitas vezes dialogam com a memória popular, revelando a complexidade das emoções e perspectivas das figuras que participaram do movimento. As “Falas” fazem um contraponto à história oficial, permitindo que as vozes do povo, das vítimas e até dos antagonistas se manifestem. **“Serenata”**: O poema Serenata se distancia um pouco do caráter histórico e político da obra para explorar uma dimensão mais lírica e emocional. A serenata é uma forma de expressão poética que, em muitos casos, faz referência a um amor platônico ou à beleza de uma paisagem. Em *Romanceiro da Inconfidência*, esse poema pode ser visto como uma metáfora da luta e dos sentimentos que permeiam o movimento de forma mais pessoal e íntima, contrastando com os aspectos mais grandiosos e coletivos dos outros poemas. **“Retrato”**: O poema Retrato é uma reflexão poética e simbólica sobre a figura de uma mulher, muitas vezes associada a um amor perdido ou a uma memória afetiva. Neste contexto, ele pode ser interpretado como uma meditação sobre a memória, a identidade e a maneira como o passado é reconstruído. No *Romanceiro da Inconfidência*, o Retrato pode funcionar como uma alusão à forma como a história é representada e interpretada, uma vez que o retrato, como imagem fixa, revela apenas um fragmento da realidade.

**ROMANCEIRO DA INCONFIDÊNCIA - BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO**

Publicado em 1953, a obra narra poeticamente a história da Inconfidência Mineira, no século XVIII, abordando a luta por liberdade e justiça, temas universais que ressoavam no contexto político das Minas Gerais de então, num Brasil Colônia sujeito à exploração extrema.

Meireles desenvolve uma mescla de estrutura épica, valendo-se da forma de cancionero medieval, com visão voltada também para figuras populares, subvertendo com isso, por meio de versos em redondilhas, a tradição clássica dos épicos, que exalta feitos de reis e nobres, ao resgatar aspectos históricos, típicos, sociais do episódio no estado brasileiro das Minas Gerais.

Numa espécie de metaficção historiográfica<sup>7</sup>, Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, dentista e alferes<sup>8</sup>, é o personagem central, o “herói”. No contexto, ele procura atrair pessoas para a “conspiração”, na verdade, para um movimento de libertação da colônia, o que resultou em um processo judicial severo, que culminou em sua condenação e morte, por enforcamento, em praça pública, seguido de esquartejamento. A pena foi executada em 21 de abril de 1792.

Ao assumir a culpa e ser executado, Tiradentes, cuja pena foi a mais severa entre os condenados, tornou-se, paradoxalmente, um mito, símbolo de resistência e mártir da liberdade, ao questionar a justiça dos tribunais coloniais e a moralidade do domínio português.

Outros inconfidentes também foram presos e julgados, mas receberam penas mais brandas, como o exílio e a prisão. Na obra, a autora menciona o poeta e advogado Cláudio Manuel da Costa, o poeta Tomás Antônio Gonzaga, autor do célebre poema *Marília de Dirceu*, o minerador José de Alvarenga e sua esposa, Bárbara Eliodora. Dessa forma, Cecília Meireles apresenta a Inconfidência Mineira sob uma abordagem poética inovadora, na qual a imaginação se entrelaça com o factual, sem que uma realidade anule a outra.

Quanto à forma de “romanceiro”, conforme Haroldo de Campos (1996), os poemas ou “romances” de *Romanceiro da Inconfidência* são assim denominados por Meireles em referência ao gênero tradicional dos textos medievais, compostos por baladas ou narrativas poéticas populares. Cada romance/poema explora diferentes aspectos, personagens e situações da Conjuração.

---

7 Metaficção historiográfica é um termo cunhado por Linda Hutcheon para descrever romances que combinam personagens e eventos históricos com elementos de ficção e autorreflexão, situando-se entre o discurso histórico e o literário (Hutcheon, 1991, p. 21).

8 Antigo posto militar, equivalente ao atual de segundo-tenente do Exército. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/alferes/> Acesso em: 30 out. 2024.

A obra foi escrita em redondilhas<sup>9</sup>, isto é, versos de cinco ou sete sílabas métricas que, em forma fixa e alternada conferem musicalidade e ritmo às estrofes. Originária da poesia popular, essa estrutura é frequentemente associada à lírica ibérica. Segundo Candido (2005), a forma das redondilhas é amplamente utilizada na tradição oral devido à sua sonoridade agradável e simplicidade, aparecendo em obras de poetas portugueses e brasileiros, como na poesia de Gil Vicente. O modelo é eficaz na transmissão de sentimentos e histórias, pois a métrica curta e a cadência musical proporcionam uma comunicação direta e envolvente.

Nesse contexto, ao evitar as limitações da História convencional, Meireles não se restringe ao relato objetivo dos acontecimentos. Em vez disso, ela se concentra nas emoções e nos símbolos que emergem desses eventos, criando uma trama poética que vai além do fato histórico. O *Romanceiro da Inconfidência* se configura, então, como um espaço simbólico de ressignificação, onde os sentimentos se entrelaçam para expressar as relações entre passado e memória.

## **A FUNÇÃO DOS “CENÁRIOS” NO ROMANCEIRO DA INCONFIDÊNCIA**

Os “Cenários” são poemas que aparecem no início de cada seção e funcionam como introduções ao contexto dos poemas/romances subsequentes, revelando a atenção e cuidado da autora em criar “paisagem” poética e envolvente. Nesse sentido, os quatro “Cenários-poemas” do livro, presentes no início da Parte I, Parte 2, Parte 4 e Parte 5 funcionam como romances ambientadores na narrativa. Conforme observa Rangel (2000), os “Cenários” situam o leitor nos espaços e atmosferas que cercam a Inconfidência, estabelecendo pano de fundo para os eventos subsequentes. Vale destacar que a Parte 3 não apresenta um “Cenário”.

Cada “romance-cenário” representa um ambiente emblemático, com as ruas e igrejas de Minas Gerais, a natureza e o clima da região, bem como os ambientes sociais e político da época. Meireles descreve com vivacidade morros, minas, córregos e campos, ressaltando a vastidão espacial. Frequentemente personificados, os ambientes naturais refletem tensões internas de personagens e de forças externas que moldam a narrativa, criando uma simbiose com o drama humano.

Os “Cenários” ajudam a criar uma “paisagem histórica”, poética, transportando o leitor para o universo da colônia e para os sentimentos e desejos, sensivelmente retratados por Cecília Meireles. A presença deles revela o cuidado

<sup>9</sup> As redondilhas dividem-se em dois tipos: maiores, com versos de sete sílabas métricas, comuns na poesia popular, especialmente em canções e baladas. E redondilhas menores, com versos de cinco sílabas métricas, geralmente utilizadas em canções e poesias infantis, por sua forma breve e ritmo leve.



com a utilização espacial como extensão da subjetividade dos personagens e da densidade histórica que ela deseja transmitir.

No contexto desses poemas, as falas soam como interferências diretas, nas quais a voz, representando a narradora, a própria Cecília Meireles, dialoga com o leitor, compartilhando reflexões, análises e interpretações sobre fatos, lugares e personagens. A função dessas falas é de fornecer ao leitor uma visão introspectiva, mas também crítica dos eventos, reforçando o aspecto reflexivo e didático da obra. Nos “Cenários”, a voz narrativa conecta o passado ao presente. Meireles utiliza-os para meditar sobre temas universais, sobre o ideal de liberdade e a respeito das tragédias humanas.

Os “Cenários” não descrevem apenas mudanças geográficas ou físicas, eles são momentos que carregam imagens repletas de significações, simbolismos e metáforas. Conforme Merquior (1969), eles ajudam a situar os leitores no ambiente das Minas Gerais daquele período, com toque lírico e introspectivo, característico do estilo de Meireles.

É importante ressaltar que cada «Cenário» pode conter múltiplas camadas de significados, capazes de estabelecer conexões e caminhos distintos entre a ambientação do *Romanceiro* e o público leitor.

## REFERENCIAL TEÓRICO

O termo “Semiótica” origina-se da raiz grega *semeion*, que significa signo. Conforme Pignatari (1979), Semiótica é “uma ciência que auxilia na leitura do mundo” – o que inclui, naturalmente, o universo das palavras e outros signos –, porém essa leitura não segue uma *gramática* ou método no sentido convencional dessas expressões.

A Semiótica do filósofo e matemático americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), busca compreender como os signos (ou símbolos) representam e transmitem significados. Conforme Lúcia Helena Santaella (1983), Peirce desenvolveu abordagem ampla, minuciosamente estruturada, a partir da fenomenologia<sup>10</sup> e do raciocínio lógico, englobando séries categóricas de classificações. Essas categorias vão desde a análise dos tipos de fenômenos até as relações complexas entre signos e objetos a que se referem. Para Santaella:

---

<sup>10</sup> A fenomenologia seria, segundo Peirce, a descrição e análise das experiências que estão em aberto para todo homem, cada dia e hora, em cada canto e esquina de nosso cotidiano. A Fenomenologia, como base fundamental para qualquer ciência, meramente observa os fenômenos e, através da análise, postula as formas ou propriedades universais desses fenômenos. Devem nascer daí as categorias universais de toda e qualquer experiência e pensamento. Numa recusa cabal a qualquer julgamento avaliativo a priori, a Fenomenologia é totalmente independente das ciências normativas (Santaella, 1983, p. 5; 6).

Como teoria científica, a Semiótica de Peirce criou conceitos e dispositivos de indagação que nos permitem descrever, analisar e interpretar linguagens. Como tal, os conceitos são instrumentos para o pensamento, lentes para o olhar, amplificadores para a escuta. [...] São instrumentos que, quando seriamente decifrados e eficazmente empregados, nos auxiliam nessa atividade (Santaella, 1983, p. 15).

Nesse sentido, com base na análise dos fenômenos, tal como se apresentam à experiência sensorial, a Semiótica peirciana oferece um quadro conceitual que podemos utilizar para entender como representações visuais, verbais e não-verbais nos comunicam significados, por meio da dinâmicas das interações entre os signos, seus objetos e a subjetividade das interpretações.

### *Categorias Fenomenológicas de Peirce: Fundamentos para a Análise Semiótica*

As Categorias Universais dos Fenômenos são denominadas por Peirce (2005) como *Primeiridade*, *Secundidade* e *Terceiridade*<sup>11</sup>. Elas fundamentam a experiência, o pensamento e são a base sobre a qual se constroem todos os outros aspectos da teoria dos signos da Semiótica de Charles Peirce. A seguir, apresentaremos algumas categorias da Semiótica peirciana que utilizaremos para a análise do poema proposto, detalhando como cada uma delas contribui para a compreensão do texto e sua estrutura semiótica.

A *Categoria da Primeiridade* ou *Originalidade* refere-se à qualidade do que é, em si mesmo, sem relação a outra coisa. É o domínio da possibilidade, da sensação pura e das qualidades imediatas. Exemplos de *Primeiridade* são cores, sons ou sentimentos que existem em um estado de potencialidade e são percebidos como qualidades. Outro exemplo seria o perfume de uma flor, uma qualidade percebida diretamente sem comparação, apenas pela experiência imediata de sua fragrância. Um terceiro exemplo é a textura suave de um tecido ao toque, uma qualidade sensorial percebida independentemente de qualquer outro fator.

A *Secundidade* diz respeito à relação e interação entre dois elementos, como uma experiência direta ou um impacto. É o campo da ação e da reação, do que é concreto e factual. Um exemplo de *Secundidade* seria o choque de duas pedras, em que há uma interação visível e tangível. Outro exemplo de *Secundidade* seria o som de um trovão após o relâmpago, pois ele resulta de uma ação física (o relâmpago) e se torna uma experiência perceptível direta e imediata. Um terceiro exemplo seria o toque de uma superfície quente, onde o contato físico provoca uma reação sensorial direta de calor.

A *Terceiridade* representa o processo pelo qual um fenômeno é interpretado, ou seja, a mediação e o processo de significação. Esta categoria universal

11 PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 25; 27.

peirciana está ligada à ideia de continuidade, regularidade e representação. Um exemplo seria o conceito de uma lei natural que relaciona fenômenos recorrentes. Outro exemplo de *Terceiridade* seria a interpretação simbólica de uma bandeira nacional: as cores e símbolos representam valores e conceitos que transcendem a materialidade do objeto e envolvem interpretação e mediação cultural. Um terceiro exemplo seria o significado cultural de um sinal de trânsito, que orienta comportamentos e representa regras sociais aceitas que necessitam da interpretação do observador para serem compreendidas e seguidas (Cf. Peirce, 2005, p. 25; 27; 63-64; 197-199, 209; 214).

Por serem bastante numerosos e variados, os signos podem ser divididos em grupos, categorias e classes. Charles Sanders Peirce propôs uma das mais conhecidas classificações referentes aos signos, a tríade formada pelo *representamen*, *objeto* e *interpretante*.

Conforme Peirce, o *representamen* é aquilo que representa ou significa algo para alguém, é a primeira impressão que temos de um signo. Esse elemento corresponde ao “aspecto material” do signo, ou seja, é o que vemos, ouvimos ou percebemos. O *objeto*, por sua vez, é aquilo a que o signo se refere, o conceito ou a realidade representada. No caso de uma palavra, por exemplo, o objeto é o conceito que essa palavra descreve. Em uma pintura de uma paisagem, o objeto é a própria paisagem que foi representada pelo artista. Já o *interpretante* é a interpretação ou o efeito que o *signo* produz no observador, é o entendimento, o significado ou a resposta mental que o *signo* desperta em quem o vê. O *interpretante*, portanto, depende das experiências e referências do intérprete, podendo variar entre indivíduos e culturas. Essa tríade, *representamen*, *objeto* e *interpretante*, é central para a Semiótica de Peirce, pois descreve como o *signo* se relaciona com o *objeto* e como é interpretado, formando a base da compreensão e da comunicação semiótica (Cf. Peirce, 2005, p. 63-70).

Com relação aos *tipos* de signos, Peirce os denominou Ícones, Índices e Símbolos.

O *ícone* é um signo que se parece com o objeto que representa. Ele é baseado em semelhança. Por exemplo, um retrato de uma pessoa é um ícone porque se parece com a pessoa que representa. Outro exemplo de ícone seria um mapa, que representa geograficamente a disposição de um território com base em uma semelhança visual com o espaço real. O mapa mantém uma relação de semelhança com o território, mas em escala reduzida. Outro exemplo de ícone seria uma fotografia de um animal, que, por meio da semelhança visual, representa o animal fotografado de maneira direta.

O *índice* é um signo que tem uma conexão direta com o objeto, geralmente por causa de uma relação causal ou física. Por exemplo, fumaça é um índice de fogo,

pois a presença de fumaça indica que há fogo por perto. Outro exemplo de índice seria a marca de chuva na terra, que indica que a chuva ocorreu recentemente. A presença da marca é uma consequência direta da chuva, estabelecendo uma relação física entre o índice e o fenômeno. Outro exemplo de índice seria o som de um relógio que marca as horas, sendo um índice do tempo que passa, pois o som está diretamente ligado ao movimento do mecanismo do relógio.

Já o símbolo é designado por Peirce como um signo cuja relação com o objeto é estabelecida por convenção ou acordo. Palavras e bandeiras são símbolos, pois elas representam algo que um grupo de pessoas concorda com seu significado. Outro exemplo de *símbolo* seria o uso do coração vermelho como representação do amor. Esse símbolo é amplamente entendido em várias culturas, mas sua relação com o conceito de amor é estabelecida por uma convenção cultural, e não por uma semelhança ou causalidade direta. Outro exemplo de *símbolo* seria a cruz cristã, que representa a fé cristã, sua relação com o conceito religioso é definida pela convenção e tradição, e não por semelhança ou relação causal com o conceito que ela representa (Cf. Peirce, 2005, p. 63-70).

Assim, o *Ícone*, o *Índice* e o *Símbolo* compõem uma tríade que facilita a interpretação dos diversos modos de representação e são aplicáveis tanto a signos visuais como linguísticos. Ao analisar o poema utilizando essa abordagem, os ícones, índices e símbolos serão entendidos como manifestações do *representamen*. Os significados (*interpretantes*) nos ajudam a revelar as dimensões simbólicas, históricas e culturais articuladas no texto.

O elemento da *metáfora* desempenha um papel significativo na obra de Charles Sanders Peirce, particularmente no que se refere à processualidade do signo e à interpretação dos significados. Peirce entende a *metáfora* de maneira um pouco diferente da visão tradicional, considerando-a uma forma de comparação ampliada, baseada em características formais e abstratas. Essa definição está em sintonia com a ideia central de que os *signos* evocam conexões complexas entre diferentes domínios de significação. Nesse sentido, a *metáfora*, para Peirce, é uma maneira de ampliar o alcance do *signo*. Ela funciona como uma forma de criar novas camadas de significação, conectando diferentes tipos de representações (ícones, índices e *símbolos*) por meio de abstrações complexas. A *metáfora* expande possibilidade de interpretações.

Em síntese, Peirce vê a *metáfora* como uma estratégia cognitiva que vai além da representação imediata e literal. Ela permite uma abordagem mais abstrata e criativa da realidade, o que é especialmente relevante no campo literário, artístico e filosófico. Ao utilizar a *metáfora*, Peirce reconhece a capacidade humana de criar novos significados a partir da analogia, explorando as possibilidades infinitas de combinação entre signos e objetos (Cf. Peirce, 2005, p. 30; 70; 272).

A seguir, com base no alicerce fenomenológico, utilizaremos essas categorias semióticas para analisar o poema, explorando as camadas de sentido que dele emergem e destacando as dimensões simbólicas que enriquecem a compreensão da obra.

## PRIMEIRO CENÁRIO

*“O simples ato de olhar está carregado de interpretação”.*

Charles Sanders Peirce.

O poema lírico-descritivo “Cenário” que inaugura a Primeira Parte do *Romanceiro* situa o leitor no contexto histórico e emocional da Inconfidência Mineira. Composto por trinta estrofes, este romance explora imagens e sensações que preparam o terreno para os acontecimentos seguintes na obra.

### 1ª estrofe

*Passei por essas plácidas colinas  
e vi das nuvens, silencioso, o gado  
pascer nas solidões esmeraldinas<sup>12</sup>.*

Na primeira estrofe a *Primeiridade* está na experiência estética e contemplativa das “plácidas colinas,” das “nuvens” e do “gado” que “pásce” em uma vastidão descrita como “solidões esmeraldinas.” Estes elementos revelam qualidades sensoriais e emotivas que não dependem de relação direta com a realidade, são estados de serenidade e contemplação. A expressão “plácidas colinas” evoca sensação de tranquilidade, enquanto “solidões esmeraldinas” transmite qualidade visual e emocional que remete ao isolamento e à paz da natureza. As “colinas” e o “gado” funcionando na paisagem tranquila atuam como ícones, pois representam visualmente o quadro de paz que representa a natureza, evocando a imagem bucólica e serena das colinas.

A *Secundidade*, expressa através da relação do *eu lírico* com o ambiente, estabelece a conexão com a paisagem. O verbo “pássei” e o ato de “ver” o gado pastando, criam interação concreta e direta entre observador e objeto observado. A contemplação do ambiente gera contraste entre o silêncio e a imobilidade do espaço, indicando a presença do *eu lírico* em relação à calma. O “gado” é um índice que representa a presença de vida e ação, mesmo dentro da “solidão” da paisagem. Esse elemento sugere a realidade da vida rural, da tranquilidade cotidiana, remetendo o leitor a algo concreto e experienciável, numa ligação direta com a quietude e o isolamento do ambiente natural.

---

12 A edição MEIRELES, Cecília. **O romanceiro da inconfidência**. Editora Nova Aguilar S/A, Rio de Janeiro, 1977, não apresenta a numeração das páginas.

Como elementos da *Terceiridade*, vislumbramos uma camada de interpretação e contemplação que transcende a imagem física das colinas e do gado. A expressão “solidões esmeraldinas” indica que o *eu lírico* está entendendo a cena com significação além do visível: as colinas e o gado representam a memória, o passado e a solidão, aspectos que se combinam para evocar a condição humana de contemplação da história e da própria identidade. Essa paisagem se torna *símbolo* de uma conexão nostálgica e respeitosa com o passado, ligando a natureza a uma recordação pessoal. A expressão “solidões esmeraldinas” sugere relação do *eu lírico* com a memória idealizada, simbolizando distanciamento e reverência por uma Minas Gerais que permanece na memória coletiva.

### 2ª estrofe

*Largos rios de corpo sossegado  
 dormiam sobre a tarde, imensamente,  
 - e eram sonhos sem fim, de cada lado.*

A segunda estrofe traz relação entre o *signo* e *objeto*. A tranquilidade dos “largos rios” / “dormindo na tarde”, amplia a conexão com o ambiente físico e transmite sensação de tempo suspenso, como se o rio estivesse em estado de repouso eterno. Esse momento de *Secundidade* suscita relação de ação e reação entre observador e ambiente, sugerindo vínculo concreto e afetivo com a paisagem. As expressões também atuam como índices, apontando para a passagem do tempo e a paz que permeia o espaço, mas que também carrega nostalgia implícita, como se a serenidade fosse vestígio de algo passado, como um eco da história mineira.

### 3ª estrofe

*Entre nuvens, colinas e torrente,  
 uma angústia de amor estremecia  
 a deserta amplidão na minha frente.*

A estrofe transcende o cenário físico, revelando sentimentos que anseiam por liberdade. A “angústia de amor” emerge como *símbolo*, representando emoções dos que habitaram e lutaram naquele cenário histórico. A emoção atribuída à paisagem torna-se representação de resistência e memória. A “amplidão deserta” incorpora, simbolicamente, o vazio deixado pelos que partiram, mas cujo sonho de liberdade permanece vivo no espaço que a autora contempla.

### 4ª estrofe

*Que vento, que cavalo, que bravia  
 saudade me arrastava a esse deserto,  
 me obrigava a adorar o que sofria?*

A quarta estrofe apresenta combinação de elementos que evocam sentimentos de saudade e sofrimento. A *Primeiridade* está presente na intensidade sensorial e emocional das imagens de “vento,” “cavalo,” e “bravia saudade”, figuras que despertam sensações e qualidades que não dependem de objetos concretos, estão no campo do impulso, da força inexplicável e do desejo, das características puras e abstratas.

Cecília Meireles recorre repetidamente à figura do cavalo, *símbolo* que adquire grande importância ao longo da obra. Esse elemento é um *signo* que agrega diversas camadas de significados, funcionando como *representamen*, articulando valores históricos, culturais e psicológicos, relacionados à Inconfidência Mineira e a personagens da época, por sua importância econômica e cultural. O cavalo é um *signo* visual e culturalmente reconhecido, que remete ao imaginário de movimento e liberdade, como *objeto*. O cavalo simboliza tanto a exploração colonial quanto os desejos de mudança e autonomia dos revolucionários. Essa dualidade *signica* reflete contradições e desafios enfrentados no movimento inconfidente. O *interpretante* desse *signo* surge da percepção subjetiva dos leitores, que podem relacionar a imagem do cavalo a valores como coragem, fuga ou resistência, dependendo de suas experiências e conhecimentos culturais.

A saudade, descrita como “bravia”, transmite qualidade de força arrebatadora, conectada ao nível sensorial de anseio e dor. O vento sugere movimento constante e impetuoso, enquanto o cavalo é figura de força e liberdade. Como ícones, representam visual e metaforicamente a intensidade e a inconstância dos sentimentos que arrastam o sujeito ao “deserto” emocional.

No nível da *Secundidade*, encontramos relação direta entre o *eu lírico* e a saudade que o “arrasta.” A saudade, para além de sensação abstrata, se manifesta como força ativa e inevitável: “me arrastava a esse deserto”, ela diz. Essa força a conduz a um lugar emocionalmente desolado (“deserto”), indicando (índice) de ausência ou perda. A saudade e o sofrimento tornam-se elementos de uma experiência interpretativa e reflexiva no nível da *Terceiridade*. O sofrimento é elevado a um ideal ou a uma lei interna de *significação* que transcende o evento em si. O *eu lírico* encontra sentido em seu próprio sofrimento, num movimento de relação entre passado e presente, que evidencia a forma como o sofrimento é interpretado e ressignificado. A impositiva e compulsória “adoração” do sofrimento atua como *símbolo*, representando a idealização e a aceitação da dor como parte intrínseca da experiência humana e do próprio ato de lembrar, sugerindo que há algo de sagrado ou de valor eterno, algo que transcende o momento imediato e incorpora compreensão histórica e existencial à ação.

5ª estrofe

*Passei por entre as grotas negras, perto  
dos arroios fanados, do cascalho  
cujo ouro já foi todo descoberto.*

Na quinta estrofe, o aspecto sensorial predomina nas “grotas negras”, “arroios fanados” e “cascalho”. A *Primeiridade* surge no contato imediato e qualitativo na paisagem de decadência e esgotamento que evoca sensação de abandono e perda. As “grotas negras” e o “cascalho” funcionam como ícones, pois representam visualmente a geografia mineira marcada pela mineração. A imagem das pedras vazias e dos arroios sugere a exploração do ouro, convidando o leitor a imaginar o cenário desgastado pelo tempo.

6ª estrofe

*As mesmas salas deram-me agasalho  
onde a face brilhou de homens antigos,  
iluminada por aflito orvalho.*

Na sexta estrofe, o *signo* se conecta diretamente com o passado histórico. A “face brilhando de homens antigos”, iluminada por “aflito orvalho”, cria uma ponte com personagens históricos que habitaram o espaço. A *Secundidade* é expressa pela relação entre o presente do narrador e a presença evocada dos inconfidentes. O “aflito orvalho” atua como índice da dor e do sofrimento vividos pelos “homens antigos”, que ali estiveram. O orvalho se torna vestígio, traço tangível de angústia e esperanças passadas, apontando para a presença histórica e emocional do espaço.

7ª estrofe

*De coração votado a iguais perigos  
vivendo as mesmas dores e esperanças,  
a voz ouvi de amigos e inimigos.*

Na sétima estrofe, a experiência individual se conecta com o ideal coletivo de sacrifício e luta. Ao sentir-se unido aos “mesmos perigos”, “dores e esperanças”, a autora insere interpretação que transcende o evento histórico, abordando o sentido universal de solidariedade e compromisso moral com a humanidade. A *Terceiridade* reflete essa interpretação, com o passado integrado e revalorizado pela experiência do presente. A “voz de amigos e inimigos” emerge como *símbolo* de resistência e luta compartilhada, independentemente dos laços pessoais. A voz incorpora os ideais de liberdade e justiça, transcendendo o contexto da Inconfidência para representar a luta de qualquer oprimido, simbolizando união e confronto entre visões e experiências que coexistem na memória coletiva.



8ª estrofe

*Vencendo o tempo, fértil em mudanças,  
conversei com doçura as mesmas fontes,  
e vi serem comuns nossas lembranças.*

Expressões como “vencendo o tempo” e “conversei com doçura as mesmas fontes” funcionam como representações poéticas de *signos* e *imagens* sensoriais, sugerindo relação de proximidade com o passado. O *objeto* das expressões pode ser entendido como a tradição ou a memória histórica que perdura “vencendo o tempo”. As “mesmas fontes” representam o elo com a história e o passado da Inconfidência. A estrofe sugere sentimentos de identificação e partilha de memória entre o *eu lírico* e a história de Minas, que parece viva e atual. Esse *signo* evoca um *interpretante* de continuidade histórica, em que lembranças se tornam vínculos sensíveis entre passado e presente, de um “tempo” distante, mas compartilhado.

9ª estrofe

*Da brenha tenebrosa aos curvos montes,  
do quebrado almocafre aos anjos de ouro  
que o céu sustêm nos longos horizontes.*

As imagens “brenha tenebrosa”, “curvos montes”, “quebrado almocafre” e “anjos de ouro” são *signos* visuais que compõem o cenário e clima da obra. Cada termo evoca dualidade entre opressão e beleza. O objeto dessas representações são aspectos contrastantes das Minas Gerais: a dureza das paisagens e o trabalho árduo; a beleza natural e o esplendor das riquezas (anjos de ouro) extraídas da terra. O “quebrado almocafre” (ferramenta de mineração) indica a exploração violenta e intensa dos recursos. O leitor é levado a perceber a ambivalência do cenário mineiro, região que é ao mesmo tempo dura e sublime. Esses *signos* sugerem conflito entre natureza bruta e riqueza que seduz, representando o esforço e sacrifício humano na exploração das minas. O *interpretante* pode evocar um sentimento de melancolia e reverência por esse passado contrastante.

10ª estrofe

*tudo me fala e entende do tesouro  
arrancado a estas Minas enganosas,  
com sangue sobre a espada, a cruz e o louro.*

Na décima estrofe os termos “tesouro” e “Minas enganosas” funcionam como ícones, uma vez que representam diretamente as riquezas e o ambiente da região mineira. São representações que evocam ideia de território com ouro abundante, de ilusões e promessas não cumpridas, que levam à exploração.

“Sangue sobre a espada” atua como índice, sugerindo relação causal de violência e sacrifício, indicando brutalidade no processo de exploração das minas. O índice aponta diretamente para o sofrimento e conflito associados ao contexto colonial. A “cruz” e o “louro” são *símbolos*, representando respectivamente a fé católica imposta e a glória política. Como símbolos, remetem a conceitos culturais amplos como a cruz remete à igreja e à colonização espiritual, enquanto o louro evoca a vitória e o poder imperial, todos associados à repressão e à exploração.

### 11ª estrofe

*Tudo me fala e entendo: escuto as rosas  
e os girassóis destes jardins, que um dia  
foram terras e areias dolorosas.*

“Rosas” e “girassóis” funcionam como ícones que representam flores e jardins. Esses elementos evocam um quadro de beleza e tranquilidade, sugerindo contraste com o passado de dor. A frase “que um dia foram terras e areias dolorosas” age como índice da transformação sofrida pela terra. Ela indica uma relação direta de causa e efeito entre o passado difícil e a aparente serenidade atual, apontando para a memória da exploração e da dor ainda presentes de forma latente. As “rosas” e “girassóis”, além de ícones, funcionam também simbolicamente ao evocar ideias de beleza e vida. Nesse contexto, podem representar a resiliência da natureza, uma metáfora para a recuperação e a esperança, que transcende a violência histórica.

### 12ª estrofe

*por onde o passo da ambição rugia;  
por onde se arrastava, esquartejado,  
o mártir sem direito de agonia.*

O “mártir” é um ícone, pois representa diretamente aqueles que foram sacrificados ou injustamente punidos na história das Minas Gerais. Ele é uma *imagem* tangível de sofrimento, personificando o martírio dos inconfidentes ou dos explorados. “O passo da ambição rugia” serve como um índice da presença da ganância e da opressão. Esse rugido é um sinal indireto do poder avassalador que dominou a região, remetendo à exploração dos recursos e das pessoas. “Esquartejado” é simbólico do sofrimento e da desumanização. Remete a formas brutais de punição, especialmente à prática colonial de desmembramento de corpos, e funciona como *símbolo* da destruição causada pelo poder. O termo “sem direito de agonia” também atua simbolicamente, indicando a negação de humanidade e falta de compaixão ao mártir, representando repressão absoluta.

13ª estrofe

*Escuto os alicerces que o passado  
tingiu de incêndio: a voz dessas ruínas  
de muros de ouro em fogo evaporado.*

A *Primeiridade* aparece no impacto emocional e sensorial causado pelas imagens evocadas: “alicerces tingidos de incêndio”, “muros de ouro em fogo evaporado”. A ideia de ruínas e destruição cria efeito de contemplação estética e melancólica. A *Secundidade* é percebida na relação entre passado e presente, no contraste entre o que foi (a grandiosidade) e o que resta (ruínas). A *Terceiridade* surge na reflexão sobre a permanência da memória histórica e cultural, simbolizada pela “voz dessas ruínas”. O Ícone pode ser identificado nas imagens vívidas de incêndio e ruínas que remetem a sensações visuais e emocionais. Metaforicamente, o “fogo evaporado” sugere a transitoriedade da glória passada, como uma espécie de símbolo de efemeridade.

14ª estrofe

*Altas capelas cantam-me divinas  
fábulas. Torres, santos e cruzeiros  
apontam-me altitudes e neblinas.*

A *Primeiridade* ocorre na evocação de capelas e torres, criando efeito imediato de elevação espiritual e mística. A *Secundidade* está na relação concreta entre os elementos físicos (capelas, santos) e na interpretação subjetiva de quem os contempla. A *Terceiridade* está refletida na capacidade dessas construções de remeterem a ideias transcendentais, como espiritualidade e narrativa histórica. Como Ícones, as imagens arquitetônicas (torres, cruzeiros) representam diretamente os espaços religiosos. Vislumbra ocorrência de Índice na indicação das “altitudes e neblinas” que aponta para a geografia e para o simbolismo da busca por elevação espiritual. O *Símbolo* em as “divinas fábulas” remete a narrativas religiosas e culturais que transcendem o contexto imediato.

15ª estrofe

*Ó pontes sobre os córregos! ó vasta  
desolação de ermas, estéreis serras  
que o sol frequenta e a ventania gasta!*

Identifica-se a *Primeiridade* na paisagem árida e desolada que provoca impacto emocional de vazio e abandono. A *Secundidade* manifesta-se no contraste entre os elementos humanos (pontes) e a natureza impiedosa (serras estéreis, ventania). A *Terceiridade* é identificada na desolação física que lembra a fragilidade da condição humana diante do tempo e da natureza. O Índice é

identificado no desgaste causado pelo “sol” e pela “ventania” indicando o efeito inexorável do tempo. E metaforicamente, pode-se dizer que “serras estéreis” representa a infertilidade da memória ou das realizações humanas frente à eternidade.

16º estrofe

*Armado pó que finge eternidade,  
 lavra imagens de santos e profetas  
 cuja voz silenciosa nos persuade.*

Vê-se a *Primeiridade* na expressão “armado pó”, causando sensação de paradoxo e fragilidade da matéria. A *Secundidade* está na interação entre o material (pó, imagens esculpidas) e o imaterial (a “voz silenciosa”). A *Terceiridade* está refletida sobre o poder simbólico das imagens religiosas, que transcendem sua materialidade. Os Ícones são as imagens esculpidas como representações visuais que remetem aos santos e profetas. O Símbolo da “voz silenciosa” é uma metáfora para o impacto espiritual dessas figuras. E, metaforicamente, o “pó que finge eternidade” sugere a ilusão da permanência diante da inexorabilidade do tempo.

17ª estrofe

*E recompunha as coisas incompletas:  
 figuras inocentes, vis, atrozes,  
 vigários, coronéis, ministros, poetas.*

Na *Primeiridade*, a mistura de figuras diversas provoca sensações de pluralidade e contradição. A *Secundidade* está no contraste entre as diferentes características humanas (inocência, atrocidade) e suas representações sociais. A *Terceiridade* aborda a tentativa de recomposição da memória histórica e social por meio da linguagem poética. O Índice, na lista de personagens, funciona como indicador da diversidade e complexidade humanas. E o *Símbolo* está nas figuras nomeadas como representações de categorias sociais e históricas.

18ª estrofe

*Retrocedem os tempos tão velozes  
 que ultramarinos árcades pastores  
 falam de Ninfas e Metamorfoses.*

Na *Primeiridade*, o retrocesso do tempo evoca impacto sensorial de vertigem e nostalgia. A *Secundidade* é percebida na interação entre o passado literário (árcades, Ninfas) e o presente do poeta. A *Terceiridade* reflete a permanência da tradição literária como uma forma de diálogo cultural e estético. Os *Símbolos* “ninfas e Metamorfoses” são mitológicos, clássicos. E a metáfora do retrocesso do tempo representa a recuperação da memória cultural.

19ª estrofe

*E percebo os suspiros dos amores  
quando por esses prados florescentes  
se ergueram duros punhos agressores.*

A *Primeiridade* está presente nos “suspiros dos amores” e nos “prados florescentes”, que representam qualidades sensoriais puras e sentimentos intensos, transmitindo estado de potencialidade e emoção bruta antes de qualquer ação concreta. As sensações de amor e beleza dos prados são qualidades que não exigem outros elementos para existirem. A *Secundidade* surge na contraposição entre a serenidade dos prados e os “duros punhos agressores”, que representam o confronto entre tranquilidade e violência. A categoria da *Secundidade* envolve a colisão entre forças, amor e agressão, que é o choque entre diferentes realidades. A *Terceiridade* está implícita na percepção do *eu-lírico* (“percebo os suspiros dos amores”), que observa e interpreta o contraste entre amor e agressão nos prados. Essa interpretação reflete uma síntese, ligando o passado pacífico do lugar à violência subsequente, dando significado mais complexo à experiência.

20ª estrofe

*Aqui tiniram ferros de correntes;  
pisaram por ali tristes cavalos.  
E enamorados olhos refulgentes.*

A *Primeiridade* se manifesta nos “enamorados olhos refulgentes”, imagem que expressa a intensidade emocional do momento. A refulgência dos olhos simboliza qualidade de brilho e beleza pura, que, em si mesma, não necessita de interpretação adicional. A *Secundidade* é evocada de maneira dramática pelos “ferros de correntes” e os “tristes cavalos”, que representam ações concretas e imposições físicas. O som das correntes e o peso dos cavalos remetem ao confronto direto e imediato com a realidade, mostrando opressão e tristeza de forma palpável. A *Terceiridade* aparece na combinação dessas imagens contrastantes, que são a beleza dos olhos apaixonados e o peso das correntes e cavalos. Este contraste permite ao leitor inferir uma narrativa de amor e sofrimento, numa leitura histórica e emocional dos eventos que ali se desenrolaram.

21ª estrofe

*- parado o coração por escutá-los  
prantearam nesse pânico de auroras  
densas de brumas e gementes galos.*

Na vigésima-primeira estrofe, a *Primeiridade* surge no “pânico de auroras” e nas “brumas”, elementos que evocam sensações de mistério e inquietação

antes de qualquer ação ou evento definido. A densidade de brumas e o som dos “gementes galos” constituem qualidades puras que envolvem o cenário em uma atmosfera ambígua. A *Secundidade* está presente na reação física e emocional (“parado o coração por escutá-los”), um impacto direto causado pela experiência de ouvir e observar a cena. É a presença de uma ação tangível que o sujeito não consegue ignorar. A *Terceiridade* é evidenciada na interpretação do pânico e do pranto nas “auroras densas de brumas”. Há uma síntese e uma narrativa que emergem dessa combinação de elementos sensoriais e emocionais, sugerindo manhãs marcadas por presságios e tragédias, em que os lamentos se unem a um ambiente específico para construir imagens de perda e desolação.

22ª estrofe

*Isabéis, Dorotéias, Heliodoras,  
 ao longo desses vales, desses rios,  
 viram as suas mais douradas horas.*

Os nomes “Isabéis, Dorotéias, Heliodoras” funcionam como ícones ao evocar a imagem de mulheres históricas, representando visualmente ou sonoramente figuras femininas de um passado romântico. A referência a “vales” e “rios” também contribui como ícone, evocando imagens naturais que dão vida à estrofe. As “mais douradas horas” é índice que sugere momentos prósperos e felizes no passado dessas mulheres, indicando conexão emocional e nostálgica com o tempo e o lugar onde viveram. O uso de “douradas” também aponta à época de ouro e esplendor, típica de Minas Gerais no ciclo do ouro. Os nomes próprios das mulheres operam como *símbolos*, pois representam figuras de uma época ligadas à sociedade colonial e ao simbolismo da feminilidade no contexto mineiro.

23ª estrofe

*em vasto furacão de desvarios  
 vacilar como em caules de altas velas  
 cálida luz de trêmulos pavios.*

A “luz de trêmulos pavios” é um ícone que representa a imagem vívida da chama oscilante de velas, representando visualmente o movimento e a fragilidade da luz. As “altas velas” também são icônicas, remetendo ao imaginário de embarcações ou templos, criando cena com qualidades visuais e emocionais. O “furacão de desvarios” age como índice, ao indicar estado de agitação ou desordem emocional. Esse furacão sugere relação causal com eventos ou emoções das figuras femininas mencionadas, indicando que algo perturbador estava acontecendo. A expressão “caules de altas velas” pode ser interpretada como *símbolo* do ciclo da vida e das vicissitudes, com as velas simbolizando aspirações ou esperanças elevadas. A chama, por ser um símbolo tradicional da vida e do espírito, representa algo transitório e efêmero, como as próprias vidas das mulheres retratadas.

24ª estrofe

*Minha sorte se inclina junto àquelas  
vagas sombras da triste madrugada,  
fluidos perfis de donas e donzelas.*

“Vagas sombras” e “fluidos perfis” atuam como ícones, criando imagem visual nebulosa e etérea que representa indefinição e passagem do tempo. Essas imagens evocam figuras femininas de modo quase fantasmagórico, sugerindo sua presença de forma indireta e imprecisa. A “triste madrugada” é índice temporal e emocional que indica momento de luto, perda ou melancolia. A madrugada representa o fim de um ciclo e o começo de outro, vinculando-se à sensação de passagem e conclusão. “Donas e donzelas” age como *símbolo* da feminilidade, especialmente dentro do contexto colonial e patriarcal de Minas Gerais. Essas figuras femininas simbolizam a memória histórica e social, representando gerações passadas e suas experiências coletivas.

25ª estrofe

*Tudo em redor é tanta coisa e é nada:  
Nise, Anarda, Marília...- quem procuro?  
Quem responde a essa póstuma chamada?*

Os nomes “Nise, Anarda, Marília” funcionam como ícones que evocam imagens de figuras femininas com uma existência quase fantasmagórica. Esses nomes atuam para o leitor como retratos de mulheres perdidas no tempo, funcionando como representações visuais e afetivas da memória que perdura. A expressão “tanta coisa e é nada” atua como índice da passagem do tempo e do esquecimento. Ela indica vazios emocionais e históricos, em que o que existiu parece se desvanecer em ausência perceptível. A “póstuma chamada” é também índice que sugere tentativa de recuperação de algo ou alguém que já não pode responder, aludindo ao esquecimento e à perda. Os nomes femininos representam, simbolicamente, as mulheres da época e o ideal feminino literário e social, remetendo a figuras arquetípicas e às memórias coletivas associadas a elas. A pergunta “quem procuro?” simboliza busca existencial e afetiva, em que o “chamado” é tentativa de contato com pessoas e com o próprio sentido dessas figuras históricas e sentimentais.

26ª estrofe

*Que mensageiro chega, humilde e obscuro?  
Que cartas se abrem? Quem reza ou pragueja?  
Quem foge? Entre que sombras me aventuro?*

O “mensageiro” é ícone de figura silenciosa e fantasmagórica, que carrega notícias ou memórias de um passado distante. Esse mensageiro, com suas cartas, representa imagens concretas que evocam cenas de comunicação perdida, de cartas antigas ou mensagens esquecidas. A menção a “rezar ou praguejar” é um índice de emoções e atitudes humanas, a prece e a maldição são manifestações de estados emocionais intensos, indicando conexão com o passado religioso e social das personagens. As “sombas” são um índice de incertezas e mistérios, indicando que o *eu lírico* se aventura em realidade desconhecida e nebulosa. O “mensageiro” e as “cartas” operam simbolicamente para representar o elo com o passado e o desejo de se conectar com ele, sejam as mensagens boas (reza) ou amargas (pragueja). Esse *símbolo* de comunicação sugere o anseio humano por entendimento e conexão com o que está distante no tempo.

### 27ª estrofe

*Quem soube cada santo em cada igreja?  
A memória é também pálida e morta  
sobre a qual nosso amor saudoso adeja.*

“Cada santo em cada igreja” é um ícone que representa fisicamente figuras religiosas e suas respectivas igrejas, evocando a visualização dessas imagens sacras específicas para cada contexto religioso da época. A “memória”, descrita como “pálida e morta”, age como índice que indica perda da vitalidade e o enfraquecimento do passado, sugerindo distanciamento da vivacidade dessas recordações. A memória, agora pálida, representa a dificuldade de manter viva a história e os afetos ligados a ela. O uso de “santos” simboliza a espiritualidade e a religiosidade, temas enraizados na cultura que o *eu lírico* revisita. “Nosso amor saudoso” é um *símbolo* do sentimento nostálgico que paira sobre a memória morta, demonstrando como o amor e a saudade sobrevive, mesmo quando a história concreta e factual já desvaneceu.

### 28ª estrofe

*O passado não abre a sua porta  
e não pode entender a nossa pena.  
Mas, nos campos sem fim que o sonho corta.*

A frase “O passado não abre a sua porta” evoca sentimento intuitivo de inacessibilidade e perda. Há sensação de distanciamento e imutabilidade do passado, que permanece fechado e fora do alcance. A “pena” e o “sonho” representam confronto com a realidade emocional e pessoal. A pena é a experiência direta de sofrimento, e o sonho de um passado distante e inatingível, reforça a presença de realidade exterior ao *eu lírico*. O “campo sem fim”, cortado pelo “sonho”, expressa a relação abstrata do passado com o presente, em que o



sonho conecta o *eu lírico* com a imensidão da história que não pode ser totalmente recuperada, mas que ainda o influencia. “Campos sem fim” atua como um ícone visual da vastidão e do infinito, representação da vastidão do tempo e da memória. A “porta fechada” é índice da impossibilidade de acesso ao passado, apontando para uma barreira intransponível entre o presente e o que foi vivido. O “passado” e a “pena” operam como símbolos da memória coletiva e da dor associada à impossibilidade de visitar ou modificar o que já passou. A ideia de “campo” no sonho simboliza espaço abstrato em que passado e presente se encontram.

### 29ª estrofe

*vejo uma forma no ar subir serena:  
vaga forma, do tempo desprendida.  
É a mão do Alferes, que de longe acena.*

A *Primeiridade* é observada em “vaga forma” que sobe serenamente no ar e remete a sentimentos de leveza e transcendência, característico de experiências intuitivas e emocionais, a manifestação de algo que parece fugir à “lógica” da materialidade. A *Secundidade*, no aceno do Alferes caracteriza ação direta, quase física, que coloca o *eu lírico* em contato com a figura de Tiradentes, num instante de conexão e despedida. A *Terceiridade* aparece na “mão do Alferes” representando mediação entre passado e presente, entre o ideal de liberdade e o impacto desse ideal no presente do *eu lírico*. Esse aceno simboliza o valor histórico da luta do Alferes, que se desdobra na vida e nos sentimentos dos contemporâneos. A “vaga forma” e a “mão do Alferes” são ícones que representam de maneira concreta e visual a figura fantasmagórica de Tiradentes. Elas evocam uma *imagem* que traz à mente o herói em um momento de transcendência. A presença da “mão que acena” é um índice de despedida e separação, sugerindo um gesto de adeus, de algo que parte e que o *eu lírico* apenas consegue observar à distância. A figura do Alferes em si é um *símbolo* da luta pela liberdade e pelo sacrifício em prol dos valores que estão enraizados no contexto histórico e cultural do poema. O aceno de despedida é um *símbolo* de entrega e continuidade, indicando que o sacrifício do Alferes transcende seu próprio tempo.

### 30ª estrofe

*Eloquência da simples despedida:  
“Adeus! que trabalhar vou para todos!...”  
(Esse adeus estremece a minha vida).*

Identifica-se a *Primeiridade* na expressão “Eloquência da simples despedida”, que reflete sentimento de reverência e beleza, numa apreciação emocional pela simplicidade do adeus e de seu impacto. A *Secundidade* pode ser observada na frase “Adeus! que trabalhar vou para todos!”, de força concreta e

direta, impactando o *eu lírico* e simbolizando a promessa de sacrifício do Alferes. O “tremor” causado por esse adeus é reação imediata e visceral, ligando o presente ao passado. Como representação da *Terceiridade*, o adeus representa o sentido mais amplo do sacrifício do Alferes, que transcende sua vida pessoal e se coloca como ideal de futuro. É uma despedida que carrega em si compromisso e esperança de um bem coletivo.

A palavra “Adeus” é um ícone da despedida, representando o ato visual e sonoro de um último contato. Ela é a representação direta da separação entre o Alferes e o *eu lírico*. O “adeus” que “treme a vida” é um índice da emoção e do impacto que a figura histórica do Alferes tem sobre o *eu lírico*, sinalizando a profundidade de seu compromisso e influência moral. A despedida final e a promessa do Alferes, de trabalhar para todos, simbolizam o sacrifício pela liberdade e pelo bem comum. A frase “que trabalhar vou para todos” se converte em um *símbolo* de dedicação coletiva, evocando sentido de dever e heroísmo, que ressoa na memória do *eu lírico* e, por extensão, na coletividade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Romanceiro da Inconfidência* é mais que uma narrativa sobre eventos históricos, é uma construção mitológica que propõe reflexões amplas e constantes sobre liberdade, memória e identidade nacional brasileira.

A análise semiótica aqui desenvolvida procurou explorar os sistemas de signos, seus significados e as relações simbólicas presentes no texto, buscando demonstrar como ele comunica sentidos por meio de escolhas estilísticas e temáticas. A análise do poema desenvolvida neste estudo não esgota as possibilidades interpretativas, pelo contrário, propõe ampliação de olhares e expansão de abordagens de compreensão, considerando as inúmeras possibilidades de interpretação.

Na abordagem adotada, procuramos demonstrar as escolhas estilísticas e simbólicas utilizadas por Cecília Meireles, que transforma o poema em uma peça que reverbera as questões de identidade e justiça. Assim, além de preservar a memória de Tiradentes e dos inconfidentes, Meireles contribui para a construção de um mito fundacional<sup>13</sup> que continua a inspirar e a provocar reflexões sobre a condição humana e suas complexidades.

Dessa forma, a semiótica pode atuar como ferramenta essencial para a interpretação de textos literários, permitindo compreensões plurissignificativas

<sup>13</sup> O “Mito fundacional” refere-se a uma narrativa que serve como base para a construção da identidade de uma nação. Ele pode envolver figuras históricas que, embora muitas vezes idealizadas ou românticas, representam os valores e aspirações centrais da cultura de um país. No caso do Brasil, Tiradentes e os inconfidentes são frequentemente vistos como heróis da liberdade, que sacrificaram suas vidas em nome da independência e da justiça.

das obras. Com base em seus elementos, é possível estabelecer conexões entre diferentes códigos, interpretar o universo não verbal de imagens em filmes e pinturas, e explorar significações subjacentes ao texto. A leitura semiótica de uma obra literária pode abranger a análise geral do texto, a caracterização de personagens, a identificação de informações implícitas e intenções subjacentes, bem como a detecção de oposições semânticas, metáforas e outras estruturas significativas.

Afrânio Coutinho afirma que “o poeta é capaz de traduzir subjetivamente as emoções coletivas e particulares, sendo capaz de absorver a experiência dos semelhantes e representar os ideais comunitários por meio da poesia.” Nesse sentido, a sensibilidade e maestria de Cecília Meireles a levou a reinterpretar a Inconfidência Mineira como uma narrativa épica, moldada pela estética da poesia popular. A partir desse impulso criativo, ela produziu um texto que transcende o simples retrato histórico, recriando o passado em linguagem sensível, mas ao mesmo tempo exemplarmente técnica, com a riqueza e os detalhes típicos da tradição poética.

## REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1995.

CAMPOS, Haroldo de. **A poesia no tempo da noção**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

CANDIDO, Antonio. **A literatura e o Estado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora XYZ, 2005.

COUTINHO, Afrânio. **As formas da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Block Editores, 1984.

HUTCHEON, Linda. **Poética do Pós-Modernismo** (Tradução de Ricardo Cruz). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LÔBO, Yolanda. **Cecília Meireles**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 158 p. (Coleção Educadores). ISBN 978-85-7019-476-3.

MEIRELES, Cecília. **O romanceiro da inconfidência**. Editora Nova Aguilar S/A, Rio de Janeiro, 1977.

MERQUIOR, José Guilherme. **Razão do Poema: Ensaios de Crítica e de Estética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. 349p. ISBN 85-273-0194-6.

PIGNATARI, Décio. **Semiótica e Literatura: icônico e verbal, Oriente e Ocidente**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

RANGEL, Lúcia Helena. **Cecília Meireles: A Poética do Espelho**. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

RÜCKER, Joseane de Mello. **A Revista *Festa* e a Modernidade Universalista na Arte - Estudo de Caso: Adélino Magalhães**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Letras. Porto Alegre, 22 de dezembro de 2005. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/LinguaPortuguesa/000544846.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/LinguaPortuguesa/000544846.pdf) Acesso em: 28 out. 2024.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. Ed. Brasiliense, 1983.

## - CAPÍTULO 2 -

# A HISTORIOGRAFIA METAFICCIONAL DE LINDA HUTCHEON E A NARRATIVA JURÍDICA EM “A CASA DOS ESPÍRITOS” DE ISABEL ALLENDE

*Pedro Henrique Nascimento Zanon<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

O artigo é fundamentado na teoria de Linda Hutcheon, que compõe a literatura pós-moderna com a representação da realidade e dos eventos históricos por meio da historiografia metaficcional. Na análise de textos jurídicos, esse conceito pode ser aplicado para examinar como as legislações não são simplesmente descrições neutras de fatos ou a aplicação pura de normas, mas sim formas narrativas que constroem e moldam realidades sociais. A historiografia metaficcional de Hutcheon permite investigar como as narrativas jurídicas do século XX na América Latina, assim como as narrativas literárias, são permeadas por escolhas estilísticas, omissões e perspectivas subjetivas que moldam a compreensão da verdade.

O campo de Direito e Literatura permite a análise das interações entre a narrativa jurídica e a literária, revelando como ambas constroem realidades e abordam questões de poder, identidade e justiça. Dentro dessa perspectiva, a teoria da historiografia metaficcional de Linda Hutcheon oferece uma base teórica para investigar a relação entre texto e história nas obras literárias e jurídicas. Ao aplicar essa teoria ao romance *A Casa dos Espíritos* (1982), de Isabel Allende, é possível observar como a narrativa literária e a jurídica são permeadas por uma construção discursiva que molda e reconfigura eventos históricos, questionando a objetividade e o caráter definitivo de suas versões.

Neste ensaio, argumenta-se que a teoria da historiografia metaficcional, ao questionar a distinção entre fato e ficção e expor a construção narrativa da

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória, FDV, Brasil. E-mail: phzanon@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3192113098027543>.

história, dialoga com o papel do Direito na construção de narrativas jurídicas. A Casa dos Espíritos, de Allende, fornece um exemplo literário de como a ficção pode problematizar e reconstruir a memória e os eventos históricos, refletindo questões centrais para o Direito, como a legitimidade do discurso oficial, a luta por justiça e a exclusão de vozes marginalizadas.

Linda Hutcheon define a historiografia metaficcional como uma estratégia narrativa que, ao combinar história e ficção, questiona a possibilidade de se chegar a uma verdade histórica objetiva. Nas narrativas pós-modernas, essa fusão sublinha o caráter construído das histórias oficiais e levanta questões sobre a autoridade de quem narra e interpreta o passado. A historiografia metaficcional recusa uma visão linear e conclusiva da história, destacando a multiplicidade de perspectivas e a ideia de que toda narrativa, seja ficcional ou histórica, é resultado de uma construção cultural e ideológica.

Para Hutcheon, essa autorreflexividade crítica desafia a própria estrutura do poder narrativo. Assim como a história é um texto construído, a narrativa jurídica também pode ser vista como uma ficção controlada por dispositivos retóricos que determinam o que é válido, legítimo ou verdadeiro no campo do Direito. Ao reconhecer que o discurso jurídico constrói “verdades” jurídicas da mesma forma que a literatura constrói “verdades” ficcionais, abre-se um caminho para repensar a interação entre direito, justiça e poder.

A Casa dos Espíritos é um romance que atravessa gerações da família Trueba, misturando eventos históricos, como a ascensão do socialismo no Chile e o subsequente golpe militar, com elementos de realismo mágico e narrativas pessoais que remetem à história oral e às tradições culturais latino-americanas. A obra de Allende incorpora elementos de historiografia metaficcional ao narrar eventos históricos a partir de uma multiplicidade de vozes, muitas vezes em oposição à versão oficial.

Essa prática reflete a luta pelo controle da memória histórica, um tema também presente na narrativa jurídica. Em muitos contextos, o Direito se apresenta como a instância final de autoridade na interpretação de eventos sociais e políticos, como se fosse capaz de atingir uma verdade objetiva e definitiva. No entanto, a perspectiva de Hutcheon, aliada à complexidade narrativa de A Casa dos Espíritos, revela como a narrativa jurídica é tão sujeita a interpretações e disputas quanto qualquer outra forma de discurso.

O Direito, assim como a história, busca frequentemente consolidar uma versão oficial dos fatos. Isso é observado, por exemplo, em julgamentos e decisões judiciais que procuram estabelecer uma verdade jurídica definitiva. No entanto, a literatura, como se vê em A Casa dos Espíritos, pode questionar

essa pretensão de objetividade, mostrando como a exclusão de certas vozes e narrativas marginalizadas cria uma versão incompleta e injusta da realidade.

No romance de Allende, a perspectiva de personagens femininas, como Clara e Alba, oferece uma visão alternativa dos eventos históricos, muitas vezes silenciados pelos relatos oficiais dominados por figuras masculinas e pelo poder político. Esse uso da pluralidade de vozes reflete uma crítica ao monopólio da narrativa por parte de instituições como o Estado e o sistema judicial, que tendem a excluir certas visões do que é “verdade”.

Ao aplicar esse conceito ao campo do Direito, podemos questionar como a narrativa jurídica muitas vezes legitima determinadas versões da realidade em detrimento de outras. Julgamentos sobre questões de direitos humanos, crimes políticos ou repressão estatal são exemplos de como o Direito pode se alinhar a versões oficiais da história que excluem ou distorcem vozes marginalizadas. A narrativa em *A Casa dos Espíritos* expõe essa tensão, ao mesmo tempo que destaca o poder das histórias pessoais e das memórias para desafiar versões oficiais e reconstruir o passado de forma mais inclusiva.

O tema da memória é crucial tanto na historiografia metaficcional quanto no Direito. A memória coletiva e a responsabilidade histórica são tópicos recorrentes em discussões sobre transição de regimes autoritários, como se observa no caso chileno retratado por Allende. *A Casa dos Espíritos* desafia a ideia de que a justiça pode ser alcançada apenas por meio de instituições jurídicas formais, sugerindo que a justiça também reside na recuperação e preservação da memória, particularmente das vítimas de repressão política.

Essa noção de justiça baseada na memória pode ser associada à prática jurídica de reparação histórica, como as comissões da verdade, que buscam restaurar a dignidade de vítimas de regimes opressores ao recuperar suas histórias e expor violações de direitos humanos. O Direito, nesse contexto, desempenha um papel semelhante ao da historiografia metaficcional ao reconhecer que a verdade não é unívoca, e que a justiça só pode ser plenamente realizada quando diversas narrativas são levadas em consideração.

Allende funde o histórico com o ficcional, criando uma narrativa que explora tanto o passado chileno quanto a natureza inventiva da história como meio para explorar e questionar as narrativas sociais e políticas de uma nação. *A Casa dos Espíritos* reconta eventos centrais da história do Chile, especialmente as transformações políticas do século XX, incluindo o governo de Salvador Allende e o golpe militar de 1973. Contudo, além de relatar esses eventos, a autora desafia a veracidade das narrativas históricas tradicionais, fundindo-as com elementos fictícios. Esse processo se alinha com o conceito de metaficção historiográfica, como delineado pela crítica literária canadense Linda Hutcheon.

Ao recontar a história de uma família em meio às convulsões políticas do Chile, Allende incorpora elementos de realismo mágico, ironia, intertextualidade e paródia para tecer uma narrativa que, ao mesmo tempo, fascina e desestabiliza o leitor. Sua obra não apenas relembra a história recente do Chile, mas também (re) imagina essa história, destacando a fragilidade das fronteiras entre fato e ficção.

## MEMÓRIA, PODER E RESISTÊNCIA: A DIALÉTICA DA HISTÓRIA E DA JUSTIÇA EM A CASA DOS ESPÍRITOS

O romance *A Casa dos Espíritos*, de Isabel Allende, costuma ser classificado dentro do gênero do realismo mágico. Essa categorização trouxe comparações com obras como *Cem Anos de Solidão*, de Gabriel García Márquez, particularmente devido à similaridade no uso de elementos fantásticos entrelaçados com eventos históricos. No entanto, a obra de Allende transcende o simples realismo mágico, envolvendo questões políticas e sociais que refletem uma estrutura mais complexa, especialmente no que diz respeito à metaficção historiográfica.

A Casa dos Espíritos, de Isabel Allende, é uma obra complexa que entrelaça o destino de uma família chilena com os acontecimentos históricos e políticos do Chile ao longo do século XX. O romance narra a saga dos Trueba ao longo de quatro gerações, mesclando eventos sobrenaturais com acontecimentos reais, retratando as mudanças sociais e políticas que moldaram o país. A história se estende desde o início do século XX até o golpe militar de 1973, que derrubou o governo socialista de Salvador Allende e instaurou a ditadura de Augusto Pinochet.

O patriarca Esteban Trueba é uma figura central no romance. Ambicioso, conservador e implacável, ele personifica as elites chilenas que resistem às mudanças sociais. Esteban começa como um jovem pobre que ascende ao poder graças ao seu trabalho duro e à exploração de seus trabalhadores. Proprietário de terras, ele controla rigidamente os camponeses que trabalham para ele, refletindo a desigualdade social e as tensões de classe que marcam o Chile da época. A oposição feroz de Esteban às ideias progressistas e socialistas surge ao longo da narrativa, particularmente em sua relação com os descendentes, que abraçam ideais políticos de esquerda.

Sua esposa, Clara, é um contraponto a essa figura autoritária. Clara possui dons sobrenaturais, como prever o futuro e comunicar-se com os mortos. Além de ser o eixo espiritual da família, Clara mantém um diário meticuloso sobre os acontecimentos de sua vida e de sua família, funcionando como um símbolo da memória coletiva que atravessa gerações. Essa capacidade de Clara de transcender o mundo real coloca-a como uma figura de resistência em meio à rigidez do patriarcado representado por Esteban.



Conforme os filhos e netos do casal crescem, a narrativa se entrelaça com os eventos históricos do Chile. A neta, Alba, torna-se uma personagem crucial. Jovem idealista, ela envolve-se no ativismo político e apoia o governo de Salvador Allende, parente de Isabel Allende, cuja presidência trouxe uma série de reformas socialistas ao país na década de 1970, como a nacionalização de indústrias e reformas agrárias. O conflito de gerações entre Esteban e Alba reflete simbolicamente a luta entre o conservadorismo fascista e as correntes progressistas que emergem no país.

A ascensão de Salvador Allende ao poder, em 1970, é descrita como um momento de esperança e transformação social. No entanto, essa fase é abruptamente interrompida pelo golpe militar de 1973, liderado por Augusto Pinochet, que depôs Allende e instaurou um regime de repressão brutal. Allende sugere no romance que, embora o golpe tenha derrubado o governo socialista, o apoio à ditadura foi sustentado pelas elites conservadoras, que como Esteban Trueba, estavam dispostas a apoiar a repressão para manter seus privilégios.

A repressão que se seguiu ao golpe é retratada no romance através das experiências de Alba, que é capturada, torturada e violentada pelos militares devido ao seu envolvimento com a resistência. Allende utiliza a história de Alba para mostrar os horrores do regime de Pinochet, que foi responsável por milhares de mortes e desaparecimentos de opositores políticos. A narrativa se aprofunda na brutalidade da ditadura, na perseguição dos socialistas e no sofrimento das famílias afetadas pela repressão.

Ao longo de *A Casa dos Espíritos*, Isabel Allende combina história pessoal e nacional, mostrando como as dinâmicas familiares e políticas se entrelaçam. O romance é um exemplo claro de metaficção historiográfica, onde Allende reescreve a história do Chile, misturando elementos factuais com ficção e questionando a própria natureza da verdade histórica. A obra reflete sobre a fragilidade das democracias latino-americanas, expõe as injustiças de sistemas opressivos e faz uma dura crítica à elite chilena que sustentou e perpetuou as desigualdades sociais e políticas.

Além disso, Allende utiliza o sobrenatural, o que confere à narrativa uma dimensão mágica que questiona a linha entre o real e o imaginário. Ao integrar o realismo mágico com a história política, ela questiona a objetividade dos fatos históricos, sugerindo que a memória, tanto coletiva quanto pessoal, é moldada por interpretações e visões subjetivas. As tragédias da família Trueba, especialmente a violência sofrida por Alba, servem para refletir sobre as cicatrizes deixadas pela repressão autoritária no tecido social chileno.

Allende, em *A Casa dos Espíritos*, aprofunda uma crítica política e social, que utiliza a história pessoal dos Trueba para refletir sobre os grandes eventos

históricos que marcaram o Chile no século XX. Ao fundir história e ficção, Allende não apenas narra os fatos, mas convida o leitor a questionar as versões oficiais do passado, enfatizando que tanto a história quanto a memória são construções que podem ser contestadas e reinterpretadas.

A análise de Allende sobre a realidade política chilena é densa e multifacetada. O romance cobre o período tumultuado da história do Chile no século XX, que inclui o governo socialista de Salvador Allende e a ditadura de Augusto Pinochet. A narrativa do livro não apenas reconta eventos políticos importantes, mas também faz uma crítica contundente ao uso do poder e às ideologias que moldaram as políticas chilenas. Allende coloca em questão a natureza do poder, a legitimidade da autoridade e a fragilidade das democracias latino-americanas, que, no período de sua narrativa, são vulneráveis a golpes militares e repressão autoritária. Esse diálogo entre fato e ficção, entre história e narrativa, faz de *A Casa dos Espíritos* um exemplo paradigmático de metaficção historiográfica.

O trabalho de Brenda Cooper (1991) examina o realismo mágico em *A Casa dos Espíritos* e em *Cem Anos de Solidão*, destacando as diferenças entre as duas obras sob uma perspectiva marxista. Cooper afirma que enquanto García Márquez enfoca o embate entre civilização e natureza, Allende explora a oposição entre socialismo e fascismo, refletida na relação entre Esteban Trueba e seus descendentes, particularmente sua neta Alba. O conflito político em *A Casa dos Espíritos* reflete de forma mais direta a tensão entre classes e a polarização ideológica que marcou o Chile durante o governo de Salvador Allende, tornando a obra não apenas um exercício estético, mas também uma crítica social e política.

Nesse sentido, Peter G. Earle (1987) argumenta que o romance deve ser visto como uma tentativa de compreender e sobreviver ao trauma político. A narrativa que acompanha três gerações da família Trueba demonstra como a história pessoal se entrelaça de forma inextricável com a história nacional. A avó Clara, por exemplo, com seus dons sobrenaturais, não é apenas uma personagem ligada ao realismo mágico, mas também um símbolo da resistência e da memória, que testemunha e documenta as mudanças políticas que ocorrem à sua volta. Como sugere Earle, *A Casa dos Espíritos* trata-se de uma forma de sobrevivência literária, em que a narrativa de uma família espelha o trauma nacional, fazendo com que o registro histórico seja continuamente decodificado e reimaginado.

Herbert Thomas (2009) oferece uma leitura particularmente interessante sobre o personagem Tio Marcos, que permanece uma presença influente mesmo após sua morte, sendo “absorvido pelo futuro que ele afirmava prever”. Tal presença contínua sublinha a ideia de que o passado é indissociável do presente,

e a própria história se torna uma entidade maleável e recriada pelas percepções de seus personagens.

Além disso, Ronie-Richele Garcia-Johnson (1994) analisa a luta das personagens femininas pela liberdade e pela voz dentro de um contexto patriarcal opressivo. As mulheres da família Trueba, especialmente Clara e Alba, desafiam as normas sociais e desempenham um papel fundamental na reescrita da narrativa familiar e histórica. Essa luta pode ser vista como uma metáfora para a resistência política mais ampla, em que as vozes marginalizadas – tanto femininas quanto políticas – buscam ser ouvidas em um sistema dominado pela repressão.

Nesse sentido, o romance não só examina a natureza do poder, mas também questiona as próprias bases da autoridade legal e política. O contexto histórico de *A Casa dos Espíritos* faz emergir uma crítica velada ao conceito de legitimidade política e à manipulação jurídica, especialmente no que tange às leis criadas para proteger ou destruir regimes. A ascensão e queda do governo Allende, por exemplo, não são apenas retratadas como eventos isolados, mas como parte de um ciclo contínuo de exploração de poder e dominação política. A relação entre o direito e o abuso de poder se torna evidente quando a narrativa aborda os eventos do golpe militar de 1973, expondo a fragilidade das instituições democráticas e a arbitrariedade da justiça durante a ditadura de Pinochet.

Assim, as várias leituras críticas de *A Casa dos Espíritos* revelam que a obra de Isabel Allende transcende o realismo mágico para se afirmar como uma crítica política incisiva. O romance utiliza a ficção para reinterpretar a história e oferecer um comentário sobre o uso do poder e da opressão, especialmente no contexto da América Latina. A combinação de elementos mágicos com eventos históricos é uma estratégia deliberada para questionar a veracidade da narrativa oficial e para sugerir que toda história, como a ficção, é uma construção, suscetível a múltiplas interpretações e revisões.

## **A HISTORIOGRAFIA METAFICCIONAL DE LINDA HUTCHEON**

Linda Hutcheon chama de “historiografia metaficcional” os romances pós-modernistas que se concentram em temas históricos. Ela acredita que, assim como os historiadores dependem de técnicas narrativas, a história também é construída por meio da linguagem e, portanto, segue regras e convenções específicas. Hutcheon enfatiza que “agora podemos conhecer o passado apenas por meio de seus textos, e é aí que reside a conexão entre passado e literatura... A historiografia metaficcional reflete um desafio quanto aos estilos de escrita tanto em textos ficcionais quanto históricos, validando a inevitável textualidade dessas obras”. Assim, para ela, a história não é uma verdade pura e absoluta.

Uma das características mais importantes da historiografia metaficcional é que os autores utilizam referências intertextuais a eventos históricos para revisar a história como a conhecemos. Esse processo pode ser realizado de forma satírica ou crítica. Como Umberto Eco (2000) argumenta, revisitar e reexaminar o passado deve ser acompanhado por ironia e sarcasmo. Assim, os escritores de historiografia metaficcional combinam história com ficção, utilizando métodos como a falsificação histórica, exposição de técnicas de escrita, intertextualidade, paródia, ironia e outras estratégias para apresentar uma versão diferente da história.

Pode-se afirmar que a historiografia metaficcional questiona a veracidade dos eventos passados. Isso é feito ao combinar acontecimentos e personagens reais com ficção, tornando difícil distinguir entre literatura e textos históricos. Segundo Palmer, essa fusão de realidade histórica e ficção “problematiza a distinção entre história e literatura, apagando as diferenças entre ambas”. Em outras palavras, para um leitor sem conhecimento da história, pode ser difícil perceber as diferenças entre os eventos históricos e as criações fictícias presentes nessas obras.

Para seguir com a análise sobre a historiografia metaficcional e seu impacto tanto na literatura quanto em outras formas de discurso, incluindo o Direito, é importante trazer à tona alguns dos textos centrais de Linda Hutcheon, que servem como a base teórica desse conceito. A obra mais conhecida de Hutcheon, “A Poética do Pós-modernismo: História, Teoria, Ficção” (A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction), publicada em 1988, é uma referência essencial para o entendimento das dinâmicas entre história e ficção no contexto pós-moderno. Nesta obra, Hutcheon argumenta que a literatura pós-moderna frequentemente utiliza a historiografia metaficcional para questionar a veracidade e a objetividade da história. O conceito de “historiografia” é tradicionalmente associado à escrita da história como uma narrativa de eventos reais. Hutcheon, no entanto, propõe que, no pós-modernismo, a história é tratada como qualquer outro tipo de narrativa, construída por meio de escolhas retóricas e estilísticas.

Um ponto chave levantado por Hutcheon é o reconhecimento de que toda narrativa, inclusive a narrativa histórica, é subjetiva e moldada pelas perspectivas de seus autores. Isso ecoa nas palavras de Hayden White, um historiador e teórico que compartilha muitas das preocupações de Hutcheon. Em sua obra “Meta-história: A Imaginação Histórica no Século XIX” (Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe), White explora como os historiadores, assim como os romancistas, usam técnicas narrativas para estruturar seus relatos históricos. Ele sustenta que não há distinção objetiva entre narrativa histórica e ficção, pois ambas dependem de convenções literárias

para construir significado. Essa perspectiva se alinha diretamente com a análise de Hutcheon, que também desafia as dicotomias tradicionais entre história e ficção, enfatizando o papel do narrador e o uso de elementos narrativos em ambos os campos.

No contexto de *A Casa dos Espíritos*, de Isabel Allende, essa abordagem de Hutcheon é evidente. O romance mistura eventos históricos, como o golpe de 1973 no Chile, com elementos ficcionais e fantásticos. Essa fusão cria um questionamento da própria história oficial, destacando as lacunas, omissões e ambiguidades que caracterizam os relatos históricos. Conforme apontado por Hutcheon, a ironização da história em obras pós-modernas revela que o passado, em última análise, só pode ser acessado por meio de suas representações textuais, o que torna qualquer narrativa histórica incompleta ou contestável. *A Casa dos Espíritos* exemplifica esse uso da historiografia metafictional, à medida que questiona não apenas a objetividade da história oficial do Chile, mas também a forma como essas histórias são transmitidas, manipuladas ou esquecidas.

Além de “A Poética do Pós-modernismo”, outro texto relevante de Hutcheon é “The Politics of Postmodernism” (1989). Neste livro, ela aprofunda o papel da narrativa como um espaço de contestação e resistência, em que vozes marginalizadas podem ser ouvidas e o discurso dominante, questionado. Esse conceito se aplica de forma particular em *A Casa dos Espíritos*, na medida em que a narrativa de Allende amplifica as vozes de personagens que historicamente teriam sido silenciados — mulheres, indígenas e trabalhadores rurais. O romance de Allende, assim como a análise de Hutcheon sobre o pós-modernismo, utiliza essa pluralidade de vozes para criticar as estruturas de poder e a narrativa oficial da história.

Essa abordagem crítica também pode ser vista como uma forma de resistência cultural. Na obra de Hutcheon, o conceito de paródia surge como uma ferramenta de desconstrução crítica. Em vez de simplesmente imitar ou ridicularizar, a paródia pós-moderna, para Hutcheon, é uma forma de reescrever e reavaliar o passado, ao mesmo tempo em que reconhece a impossibilidade de uma representação objetiva. No caso de *A Casa dos Espíritos*, Allende parodia, por exemplo, a narrativa do progresso e da civilização promovida pelos líderes políticos conservadores ao longo do século XX. Ao fazê-lo, ela revela como as histórias “oficiais” são moldadas por interesses de classe e ideologia, uma ideia central na crítica de Hutcheon ao conceito de história como algo neutro ou inquestionável.

Essa crítica da história e das narrativas oficiais também encontra eco nos trabalhos de Paulina Palmer, que observa como as obras pós-modernas frequentemente apagam as distinções entre história e ficção. Em seu estudo

sobre o papel do narrador na literatura pós-moderna, Palmer sugere que essa fusão de história e ficção não apenas problematiza o estatuto de ambas, mas também convida os leitores a questionarem suas próprias suposições sobre a verdade histórica e a autenticidade narrativa. Esse diálogo teórico com as ideias de Hutcheon permite uma análise mais profunda da forma como a narrativa literária e a narrativa jurídica, ambas construções textuais, interagem e influenciam a percepção do passado.

## **A INTERSECÇÃO ENTRE FICÇÃO, HISTÓRIA, JUSTIÇA E LITERATURA**

O estudo da obra *A Casa dos Espíritos*, de Isabel Allende, através da lente da teoria da historiografia metaficcional de Linda Hutcheon, revela a profundidade e complexidade de como a ficção pode desafiar as narrativas históricas oficiais. O romance de Allende, ao mesclar eventos históricos com elementos ficcionais e sobrenaturais, problematiza a objetividade da história, evidenciando que a construção do passado é influenciada por uma série de fatores ideológicos, políticos e sociais. Ao fazer isso, a autora questiona a legitimidade das versões oficiais dos eventos históricos e convida o leitor a reconsiderar o papel da memória coletiva e da subjetividade na formação das narrativas históricas.

O conceito de historiografia metaficcional, conforme delineado por Hutcheon, torna-se uma ferramenta essencial para a análise de obras literárias que não apenas relatam, mas reescrevem e reinterpretam a história. Essa abordagem demonstra como as narrativas literárias e jurídicas estão entrelaçadas na construção de significados e verdades, particularmente em contextos de repressão política e injustiça social, como o Chile durante e após o governo de Salvador Allende.

Ao longo do artigo, observamos como *A Casa dos Espíritos* se posiciona como um exemplo paradigmático da metaficção historiográfica, ao mesmo tempo em que explora temas como poder, resistência e memória. A obra de Allende não só ilumina as injustiças e repressões enfrentadas pelas gerações de chilenos durante o regime militar, mas também evidencia a fragilidade das instituições democráticas e o papel da memória coletiva na busca por justiça.

Ao fundir história e ficção, Allende nos lembra que a verdade histórica nunca é absoluta. Suas personagens, em especial as figuras femininas, emergem como símbolos de resistência contra a opressão e o esquecimento. O direito, assim como a literatura, deve ser visto como uma construção narrativa permeada por disputas de poder e ideologias. Assim, a obra de Allende se destaca não apenas por sua contribuição literária, mas também por seu impacto como uma crítica incisiva ao uso e à manipulação do poder, especialmente em contextos latino-americanos.

## REFERÊNCIAS

ALLENDE, Isabel. **A Casa dos Espíritos**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1982.

COOPER, Brenda. **Does Marxism Permit Magic?** Magical Realism in One Hundred Years of Solitude and The House of the Spirits. *History and Literature*, v. 8, n. 1, p. 130-143, 1991.

EARLE, Peter G. **Literature as Survival:** The House of the Spirits. *Latin American Literary Review*, v. 15, n. 29, p. 544-556, 1987.

ECO, Umberto. **Entre a mentira e a ironia**. Difel-Difusão Editorial, 2000.

GARCIA-JOHNSON, **Ronie-Richele**. **Struggles for Voice:** The Feminist Readings of The House of the Spirits. *Feminist Literary Theory*, v. 11, n. 3, p. 185-198, 1994.

HUTCHEON, Linda. **A Poética do Pós-modernismo:** História, Teoria, Ficção. São Paulo: Imprensa XYZ, 1988.

HUTCHEON, Linda. **The Politics of Postmodernism**. London: Routledge, 1989.

PALMER, Paulina. **The Problematic of History and Fiction in Postmodernist Writing**. *Journal of Literary Theory*, v. 5, n. 2, p. 109-121, 1991.

THOMAS, Herbert. **Metatextual Elements in The House of the Spirits. Studies in Latin American Fiction**, v. 20, n. 4, p. 43-55, 2009.

WHITE, Hayden. **Meta-história:** A Imaginação Histórica no Século XIX. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

**JUSTIÇA E SUBJETIVIDADE EM  
MEDIDA POR MEDIDA:  
BREVES REFLEXÕES SOBRE  
DIREITO E LITERATURA**

*Eulírio de Farias Dantas<sup>1</sup>*

*Theófilo Silva<sup>2</sup>*

*Thiago Aguiar de Pádua<sup>3</sup>*

*Dinah Silva Lima<sup>4</sup>*

**INTRODUÇÃO**

No campo interdisciplinar de *Direito & Literatura*, poucas obras são tão completas para análise quanto *Medida por Medida* de William Shakespeare. Encarnando dilemas morais, jurídicos e políticos que desafiam as convenções tanto de seu tempo quanto do presente, essa peça, encenada pela primeira vez em 1603, oferece um terreno fértil para reflexões sobre justiça, subjetividade e aplicação da lei. Este artigo pretende examinar como essa obra reflete e critica conceitos fundamentais do direito positivo e da hermenêutica jurídica, além de explorar suas múltiplas camadas de significado sob a perspectiva do direito contemporâneo.

A escolha desta peça dentro do cânone shakespeariano se justifica pela sua capacidade de encenar, com notável profundidade, questões centrais à teoria do direito. Uma vasta literatura acadêmica dedicada à obra, incluindo os estudos de

---

1 Mestre em Direito pela Universidade Católica de Brasília e Doutorando do I.D.P. E-mail: euliriodantas@gmail.com.

2 Professor de Literatura, escritor, ensaísta, autor dos livros *A Paixão Segundo Shakespeare*, *Shakespeare Indignado* e *Shakespeare: O Mundo é um Palco*.

3 Pós-Doutor em Direito (UnB). Doutor e Mestre em Direito pelo UniCEUB; Professor e Advogado. E-mail: professorthiagopadua@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3028359492754395>.

4 Mestranda em Direito (UniCEUB); Foi Conselheira do CRPS (MPS). Especialista em Direito Processual Civil, Eleitoral, Familiarista e Advogada.



Wilbur Dunkel, John W. Dickinson, Harold Skulsky e Kenji Yoshino, demonstra sua relevância continuada para os debates jurídicos. No contexto brasileiro, apesar de um déficit teórico em comparação com outras tradições acadêmicas, a obra ainda oferece insights valiosos para a compreensão das relações entre direito e literatura. A abordagem interdisciplinar adotada por este artigo busca aprofundar a análise dessas conexões, posicionando Medida por Medida como uma peça-chave para o estudo das relações entre a justiça e a subjetividade.

A contribuição de Kenji Yoshino é particularmente central para este estudo, pois ele ressalta a atualidade dos temas jurídicos apresentados na peça. Yoshino relaciona Medida por Medida a momentos marcantes das audiências de confirmação de juízes na Suprema Corte dos Estados Unidos, como o caso de Sonia Sotomayor, em 2009. Ele argumenta que a peça representa três modelos de julgamento—o da empatia, o do rigor legal e o da via média—, os quais continuam a nortear os debates contemporâneos sobre o papel dos juízes. Shakespeare, segundo Yoshino, antecipou a discussão sobre o equilíbrio entre empatia e a aplicação estrita da lei, demonstrando que nenhuma sociedade deveria ser governada por extremos, mas sim por uma abordagem ponderada e equilibrada.

Este artigo inicia com uma contextualização histórica e política do período jacobino, destacando como as propostas da sociedade inglesa influenciaram a produção teatral de Shakespeare. Em seguida, analisamos os personagens principais da peça: Ângelo, Isabela e o Duque, explorando como a obra personifica os debates sobre justiça e moralidade. Através de uma análise detalhada dos diálogos e das ações na trama, ilustramos a tensão entre o direito positivo e a hermenêutica jurídica, evidenciando como Shakespeare lida com a subjetividade na aplicação da lei e a complexidade das decisões judiciais.

Conectamos essa análise à teoria jurídica da época, referenciando a obra *Leviatã* de Thomas Hobbes e discutindo as visões contrastantes de Sir Edward Coke e Francis Bacon sobre a autoridade judicial. Assim, este estudo pretende oferecer uma nova perspectiva sobre Medida por Medida, revelando sua relevância não apenas para o contexto histórico em que foi escrito, mas também para os debates jurídicos e literários atuais.

Por fim, lembramos ao leitor que ele poderá perceber uma variação sutil no estilo e na forma de expressão ao longo do texto, resultado da construção colaborativa realizada pelos três autores. Essa diversidade não é fruto do acaso, mas uma escolha deliberada que reflete o respeito à singularidade de cada voz, enriquecendo o diálogo acadêmico.

## A ESCOLHA DA OBRA NO CÂNONE SHAKESPEARIANO

No contexto dialógico entre “Direito & Literatura”, assim o pensamos, dificilmente encontraremos obra mais apropriada que Medida por Medida, bastando recordar a vasta quantidade de textos já escritos com o referido propósito, sem esquecermos de que, no caso brasileiro, pode-se falar em algum déficit do ponto de vista teórico, quando comparado a pesquisas desenvolvidas em praças acadêmicas de outras tradições, sem que isso signifique desdouro ou problema mais grave (Trindade; Bernsts, 2017).

Citemos, pois, os importantes trabalhos de Wilbur Dunkel (“Law and Equity in ‘Measure for Measure’”), John W. Dickinson (“Renaissance Equity and ‘Measure for Measure’”), Harold Skulsky (“Pain, Law, and Conscience in Measure for Measure”), Margaret Scott (“Our City’s Institutions”: Some Further Reflections on the Marriage Contracts in Measure for Measure”), John C. Higgins (“Justice, Mercy, and Dialectical Genres in ‘Measure for Measure’ and ‘Promos and Cassandra’”), Hanns Sachs (“The Measure in ‘Measure for Measure’”), Paul N. Siegel (“Measure for Measure: The Significance of the Title”), Marvin Rosenberg (“Shakespeare’s Fantastic Trick: ‘Measure for Measure’”), M. Lindsay Kaplan (“Slander for Slander in ‘Measure for Measure’”), dentre vários outros (p. ex.: Heritage, 1994; Diniz, 2000; Yoshino, 2012, Neves, 2013, Streck, 2020, etc.).

Todos são textos fabulosamente escritos, muito embora um dos mais atuais e contemporâneos seja o de Kenji Yoshino, quando fez alusão, no verão de 2009, ao momento em que ocorria as audiências de confirmação da então candidata a juíza da Suprema Corte norte-americana, Sonia Sotomayor, momento em que recordou 2 (dois) “eventos-chave” que marcaram aquele tipo de experiência jurídica, temperados com a presença fantasmagórica do Bardo.

O primeiro destes eventos ocorreu em 1987, quando um dos candidatos, Robert Bork, juiz arquetípico da extrema direita jurídica norte-americana, inspirado pelo perverso juiz das colônias inglesas, James Fitzjames Stephen (Posner, 1995, p. 259-270), por acaso tio de Virginia Woolf, sobre quem pesava poderosa influência shakespeariana (Garber, 2023, p. 42), ficou conhecido por se “divertir” cometendo “sincerícidios”, vindo a ser rejeitado (Pádua; Guedes, 2015).

O segundo, quando foi cunhada a chamada “Regra Ginsburg”, urdida em 1992, quando a então indicada, Ruth Bader Ginsburg, ficou conhecida por ter mencionado que não planejava fornecer em sua sabatina no Senado norte-americano “nenhuma dica, previsão, ou prévia” de suas possíveis opiniões jurídicas na Suprema Corte, influenciado todos os demais indicados “pós-Bork” (Yoshino, 2012, p. 66).

Naquele referido momento posterior (2009), relacionado à confirmação da escolha sobre a então candidata Sonia Sotomayor, Kenji Yoshino observava

que “as audiências de confirmação proporcionam uma oportunidade para refletirmos sobre o papel do juiz”, destacando, pois, a falsa polêmica desencadeada a partir de uma frase pronunciada pelo então presidente Barack Obama, que afirmou procurar “a qualidade da ‘empatia’ na nomeação de juízes” (Yoshino, 2012, p. 67).

Foi o quanto bastou, ainda segundo Kenji Yoshino, para fazer explodir uma discussão política, pois o senador Jeff Sessions, o republicano mais graduado no Comitê Judiciário do Senado, acabou caracterizando “o padrão de empatia como um desvio perigoso do Estado de Direito”, pois segundo ele, a “empatia para alguns, sempre foi um preconceito para com outros”, residindo neste ponto a sutil crítica de Yoshino, para quem foi extremamente preocupante, por outro lado, não o “critério da empatia”, mas o fato de que “muitas pessoas se comportaram como se estivéssemos tendo esta preocupação pela primeira vez” (Yoshino, 2012, p. 68).

Yoshino recordou que este tema permanece atual há muitos séculos, senão milênios, já que é plenamente consabido que nós “percorremos três concepções de julgamento: uma que valoriza demais a empatia, levando à erosão do Estado de Direito; aquele que erra na direção oposta, pedindo “construção rigorosa” sobre a “letra da lei”; e, finalmente, aquele modelo que percebe que julgar é muito mais complexo do que qualquer um dos extremos poderia indicar”, aterrissando suas reflexões exatamente na contundente obra “Medida por Medida” (Yoshino, 2012, p. 68).

A propósito, e no dito contexto, prosseguiu Yoshino: “Medida por Medida apresenta esses três modelos, reproduzindo de forma brilhante os três sentidos do título. O primeiro sentido de “Medida por Medida” seria o modelo cristão, advindo do Sermão da Montanha” (Yoshino, 2012, p. 69).

A seu turno, um segundo sentido de “Medida por Medida” seria a ética da comensurabilidade presente no Antigo Testamento, na qual a punição se “ajusta” (sendo, proporcional) à medida do crime, conforme a lei taliônica, explorada tanto em “Titus Andronicus” quanto em “O Mercador de Veneza”, também presente na famosa passagem do Exodus: “E se acontecer algum dano, darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe”, ou seja, princípio retributivo que se situa no extremo oposto da concepção de perdão do Duque, sendo importante recordar que Ângelo defende isso na peça (Yoshino, 2012, p. 69).

Por fim, um sentido final de “Medida por Medida” seria o sentido “pagão”, existente desde a antiguidade, vale dizer, um sentido de julgar “com medida”, guiado pela temperança aristotélica (ou pelo meio caminho arquimediano), uma escala de justiça que leva a resultados menos conclusivos

do que as outras duas, exigindo mais atuação do agir humano e discricção, representado por Escalus, o sábio conselheiro mais velho e cujo nome significa “balança” (Yoshino, 2012, p. 69).

A leitura do texto shakespeariano irá demonstrar, adiante-se, o acerto do terceiro modelo - a via média, ou o caminho do meio - como o melhor, demonstrando que nenhuma pessoa sã desejaria viver em uma sociedade governada apenas pela empatia ou pela letra da lei, demonstrando, como sempre, que Shakespeare chegou primeiro e sobre como sua visão desenhada nesta peça deve informar os diálogos contemporâneas sobre julgamento, instruindo-nos a eliminar as posições extremas desde o começo, uma vez que jamais estamos lidando somente com “empatia” ou o “estado de direito”, mas com valores concorrentes que devem ser honrados (Yoshino, 2012, p. 69).

Com isso, Yoshino nos esclarece sobre o preocupante empobrecimento da discussão perante o Senado norte-americano sobre o tema dos predicados exigíveis de um candidato a Juiz da Suprema Corte norte-americana, uma vez que William Shakespeare teria emitido um “parecer literário e jurídico”, ou jurídico em forma literária, para nos guiar pela construção segura sobre a necessidade de escrutinar os candidatos ao elevado cargo de Juiz da Suprema Corte a partir dos elementos constantes de “Medida por Medida”, não obstante seja um tema de agigantada obviedade, mas já se disse que muitas vezes também o óbvio precisa ser dito.

## **CONTEXTO HISTÓRICO E POLÍTICO DA ERA JACOBITA**

A peça Medida por Medida, escrita por William Shakespeare e apresentada perante a corte de Jaime em 1604, despertou uma variedade de reações em seu público da época. Embora tenha sido admirada por muitos, enfrentou resistência por parte de alguns setores da nobreza, refletindo as tensões políticas e sociais da Inglaterra do início do século XVII. É uma peça que transcende os limites do teatro elisabetano ao explorar uma gama vasta e complexa de questões morais, jurídicas e políticas. Também chamada de “Dark comedy”, “comédia sombria” a obra trata de perdão e justiça, desafiando as convenções tradicionais ao confrontar dilemas éticos e de natureza jurídica que continuam tendo ressonância na sociedade contemporânea. Sendo, portanto, completamente atual.

Jaime acreditava firmemente na doutrina do direito divino dos reis, que sustentava que a autoridade real era conferida diretamente por Deus, tornando o rei responsável apenas perante Ele. Este contexto é relevante para entender a peça, que explora a delegação de poder e a autoridade judicial de maneira crítica e multifacetada.

A obra é permeada por propaganda política do rei, e Shakespeare utilizava suas peças como meio de veicular as ideias jacobitas, frequentemente refletindo as preocupações e prioridades do monarca. Esta ligação entre a política contemporânea e o teatro de Shakespeare torna *Medida por Medida* uma peça particularmente rica para a análise sob a lente da contenção judicial e da hermenêutica jurídica.

## **PERSONAGENS E RIGIDEZ MORAL: UMA ANÁLISE DE ÂNGELO E ISABELA**

Ângelo e Isabela, os personagens centrais da peça, são caracterizados por uma rigidez moral quase inumana. Ângelo é inflexível na aplicação da lei, aderindo estritamente ao direito positivo, mas sua rigidez mascara uma hipocrisia pessoal e um desejo incontrollável que leva a decisões moralmente questionáveis (Shakespeare, 1604). Isabela, por outro lado, é intransigente em sua virtude, recusando-se a comprometer seus princípios, mesmo para salvar a vida de seu irmão.

Essa rigidez de ambos os personagens levanta questões fundamentais sobre a justiça e a aplicação da lei. Ângelo representa o perigo de uma interpretação literal e inflexível da lei, enquanto Isabela exemplifica a necessidade de temperar a justiça com misericórdia e compreensão das complexidades humanas.

A peça critica a subjetividade judicial, onde a aplicação da lei pode ser distorcida pela interpretação pessoal do juiz. Ângelo usa a lei para servir seus próprios interesses, ilustrando como a autoridade judicial pode ser abusada quando não há controle sobre a subjetividade. Isabela, ao criticar essa prática, destaca a necessidade de uma hermenêutica jurídica que equilibre a interpretação da lei com princípios de justiça e equidade (Shakespeare, 1604).

## **INTERPRETAÇÃO DA LEI E SUBJETIVIDADE JUDICIAL**

No decorrer da peça é possível reconhecer uma variedade de conceitos e institutos jurídicos, alguns dos quais já existentes à época da escrita da obra por William Shakespeare, enquanto outros foram antecipados pelo autor e mais tarde reconhecidos pelo universo jurídico. A cada página, somos conduzidos a reflexões sobre o direito, suas interpretações e implicações.

Um exemplo marcante dessa reflexão ocorre quando Ângelo, atuando como vice-duque, condena Cláudio à morte por violar uma lei antiquada sobre relações pré-matrimoniais. Essa decisão demonstra a interpretação estrita e inflexível da lei por parte de Ângelo, sem considerar as circunstâncias individuais ou a justiça do caso. Isso destaca a subjetividade judicial, mostrando como a

interpretação da lei pode ser influenciada pelas opiniões e interesses pessoais do julgador, em vez de seguir princípios de equidade e justiça, por exemplo, como admite Chaím Perelman ao trata em sua obra *Ética e Direito*, das antinomias da justiça e da equidade (Perelman, pp. 33-41).

Além disso, a interação entre os personagens reflete as tensões entre a aplicação da lei e a necessidade de misericórdia e compreensão. Isabela, ao confrontar Ângelo sobre sua decisão de executar Cláudio, questiona a moralidade de sua interpretação da lei, enfatizando a importância de considerar o contexto e as consequências humanas de suas ações. Essa troca de diálogo destaca as complexidades da interpretação da lei e a necessidade de um equilíbrio entre a justiça legal e a justiça moral, porque “um ato é formalmente justo se observa uma regra que enuncia tratar de certa maneira todos os seres de uma determinada categoria. (...) a própria regra não é submetida a nenhum critério moral; a única condição que deve preencher é de natureza puramente lógica”, que o caso não possuía.

## **DIREITO POSITIVO VERSUS HERMENÊUTICA: TENSÕES NA APLICAÇÃO DA LEI**

A metáfora de Hermes, o semideus mensageiro entre deuses e mortais, é aplicável à função do juiz na interpretação da lei. Assim como Hermes transmite as mensagens dos deuses, os juízes interpretam e aplicam a lei com base em sua própria compreensão, introduzindo inevitavelmente elementos de subjetividade. A peça questiona até que ponto os juízes estão habilitados para exercer essa autoridade interpretativa e quais mecanismos podem ser usados para controlar essa subjetividade (Ward, 1995).

Medida por Medida explora a tensão entre o direito positivo - a lei escrita - e a interpretação subjetiva. A fala de Isabela sobre como a lei pode ser manipulada por caprichos pessoais é uma visível crítica ao positivismo jurídico, onde a aplicação literal da lei pode ser distorcida para servir interesses particulares. Esta crítica é relevante para a compreensão contemporânea do direito e da justiça, onde a hermenêutica desempenha um papel importante na interpretação e aplicação das leis.

Embora existam reflexões contemporâneas mais sofisticadas sobre os diversos modelos de “Positivismo”, como Positivismo Exclusivo; Positivismo Inclusivo; Positivismo Epistemológico Não Analítico; Positivismo Epistemológico Analítico; Positivismo Presuntivo, etc. (Streck, 2020, p. 161; Streck; Ortiz Matos, 2014, p. 136), fato é que Shakespeare proporciona uma excelente reflexão sobre o positivismo jurídico no texto de *Medida por Medida*, já que a peça reflete as tensões sobre a natureza e os limites da autoridade judicial,

mostrando como a aplicação estrita da lei escrita pode levar a injustiças quando não é temperada por uma compreensão humana e equitativa. Esta reflexão é fundamental para a teoria da decisão judicial, que debate os poderes e limites dos juizes na interpretação e aplicação da lei (Greenblatt, 1988).

É possível perceber a reflexão a respeito da finalidade da pena quando a condenação de Cláudio é justificada como forma de educar a sociedade de Viena, como meio de punir as condutas contrárias à lei e de retribuir o mal causado. Citam-se as seguintes passagens.

ÂNGELO – Não estava morta a lei; ela dormia:  
Não teriam pecado todos esses  
Se o primeiro a infringir o estatuto tivesse respondido por seus atos [...]  
(Shakespeare, 1995, p. 87)

ÂNGELO – É ao fazer justiça que eu a mostro,  
Tenho piedade dos que eu não conheço,  
A quem a impunidade ofenderia [...]  
(Shakespeare, 1995, p. 87)

O abuso de poder é tratado quando Ângelo se protege pela posição de Duque para não ser acusado ou punido pelo crime que condenara Cláudio, utilizando a lei a seu favor e proteção, manipulando-a em prol dos seus próprios interesses. A fala de Ângelo, perante a ameaça de denúncia feita por Isabela, é exemplo disso:

ÂNGELO – Meu nome é limpo, a minha vida austera,  
Minha voz contra a sua, o cargo público,  
Pesarão tanto contra a acusação  
Que você, sufocada no que afirma,  
Vai cheirar a calúnia [...]  
Mas você pode falar o quanto lhe aprouver:  
Mentindo eu peso mais que a sua verdade.  
(Shakespeare, 1604)

Como veremos a seguir, Hobbes, em *Leviatã*, argumenta que o medo do caos leva os indivíduos a se submeterem a um poder absoluto, refletindo o conflito de Ângelo em que o peso de sua autoridade pode sufocar a verdade individual. Maquiavel, por sua vez, explora como a astúcia e a pragmática política podem ser empregadas para manter o poder e controlar a justiça, uma perspectiva que ecoa na manipulação de Ângelo para proteger sua posição e moralidade aparente. Juntos, esses autores criam um quadro onde a modernidade judicial é moldada por uma interação complexa entre poder, moralidade e eficácia. Shakespeare, Hobbes e Maquiavel mostram que a justiça não é apenas uma questão de verdade objetiva, mas também um campo onde as dinâmicas de poder e percepção moldam a prática judicial.

## MODERNIDADE E CONTENÇÃO JUDICIAL: UM DIÁLOGO ENTRE SHAKESPEARE, HOBBS E MAQUIAVEL

No início do século XVII, a Inglaterra estava em transição, com a modernidade emergente trazendo novas ideias sobre governança e justiça. Sir Edward Coke e Francis Bacon estavam no centro dos debates sobre a autoridade judicial e o controle dos atos do Parlamento. Enquanto Coke defendia a primazia do *Common Law* e a possibilidade de controle judicial sobre atos parlamentares, Bacon enfatizava a prerrogativa real e a necessidade de um poder central forte (Peltonen, 1996; Reis, 2001).

Durante este período, a Inglaterra viveu uma série de conflitos e transformações políticas que culminaram na Guerra Civil Inglesa (1642-1651). O conflito essencialmente opôs os defensores da autoridade do rei contra os partidários do Parlamento. A tensão entre a necessidade de um poder central forte e os direitos e liberdades tradicionais foi um tema central no debate jurídico e político da época (Sharpe, 1992).

A figura do juiz, bem como o papel do sistema judicial, passou a ser cada vez mais contestada e analisada. Sir Edward Coke, em particular, é lembrado por sua firme defesa do direito comum e sua crença de que os juízes tinham o dever de interpretar e, se necessário, desafiar os atos do Parlamento que fossem contrários aos princípios do *Common Law*. Este posicionamento pode ser visto no famoso caso do Dr. Bonham, onde Coke argumentou que os tribunais poderiam anular leis parlamentares que fossem contrárias ao direito comum (Coke, 1608; Boyer, 2003).

Em contraste, Francis Bacon, com uma visão mais pragmática e utilitarista, advogava a favor de um poder monárquico forte, capaz de impor ordem e progresso em uma sociedade que ele via como potencialmente caótica sem um governo central eficaz. Bacon via a centralização do poder como um meio necessário para a modernização e estabilização do reino (Bacon, 1620; Zagorin, 1998).

A obra *Leviatã* de Thomas Hobbes, publicada em 1651, reflete profundamente os conflitos e as ideias emergentes da época de Sir Edward Coke e Francis Bacon. Escrito durante a Guerra Civil Inglesa, o *Leviatã* argumenta que, sem um governo central forte, a sociedade cairia em um estado de natureza caracterizado por um "*Bellum omnium contra omnes*" - uma guerra de todos contra todos (Hobbes, 1651).

Hobbes defendeu que a única forma de evitar o caos e a violência inerente ao estado de natureza é através de um contrato social no qual os indivíduos renunciam a certos direitos em troca de segurança e ordem proporcionadas por um soberano absoluto. Essa visão converge significativamente com a perspectiva de Francis Bacon sobre a necessidade de um poder centralizado forte para garantir a estabilidade e o progresso (Bacon, 1620, Skinner, 1996).



A noção de contenção judicial, debatida por Coke e Bacon, está intrinsecamente ligada às ideias de Hobbes sobre a autoridade e o poder. Enquanto Hobbes via a necessidade de um soberano absoluto para evitar a desordem, Coke acreditava na importância de um sistema judicial robusto para controlar e limitar os excessos do poder, mesmo aqueles provenientes do Parlamento ou do monarca (Gaskin, 1996).

Assim, a discussão sobre a contenção judicial na Inglaterra do início do século XVII, bem como a obra *Leviatã*, são manifestações das tensões entre o desejo de liberdade e a necessidade de ordem. Hobbes, Bacon e Coke, cada um a seu modo, contribuíram para o desenvolvimento do pensamento jurídico e político que moldaria a modernidade emergente (Shapiro, 1992).

A forma com que muitas dessas ideias foram recepcionadas pelo modelo constitucional norte-americano, aliás, daria vida a diversos conflitos teóricos e políticos, como se pode ler do embate entre os federalistas e os antifederalistas, e suas visões contrabandeadas para o modelo constituinte no debate *Publius x Brutus* (Ackerman, 2004, p. 1085), sem esquecermos, a propósito, das seminais recordações de um “Momento Maquiavélico”, como descrito por J. G. A Pocock, no qual este autor inventariou alguma tradição romana e florentina na construção das principais ideias e problemas de uma “anglicização da república” e “americanização da virtude” Maquiavélica (Pocock, 1975, p. 401), numa obra repleta de influências shakespearianas, como não poderia deixar de ser, e de onde retiramos as seguintes observações, que remontam aos textos de “Tróilo e Créssida” (Ulysses), “Henrique V” e “Coriolanus”:

“A herança do humanismo cívico foi tal que o fracasso da cidadania compeliu o intelecto a confrontar a imagem de um universo desordenado tão certamente quanto o fracasso “da ordem e do status” fez as **filosofias shakespeariana e neoplatônica** encorajarem o pensamento de que o único retorno à ordem seria através da união do intelecto com o cosmos, uma restauração dramática da unidade do mundo inteligível” (Pocock, 1975, p. 102).

Num ponto mais adiante, menciona:

“O *ethos* feudal de rota centrada na honra, juntamente com a fidelidade, e a literatura da ética cavaleiresca abrigam muitas tentativas de alinhá-la com a moral cristã; há uma ambiguidade persistente nas palavras de Henrique V, de **Shakespeare**: “se for pecado cobiçar a honra eu sou a mais pecadora das almas existentes”. O problema de civilizar o *ethos* guerreiro não era um tema novo no pensamento Europeu. Devemos ter cuidado, no entanto, em atribuir um código feudal de valores à aristocracia florentina; os *ottimati* com quem Guicciardini se identificou eram comerciantes, banqueiros e juristas – para não mencionar os políticos – e não está claro quão grande foi o impacto que a ética cavaleiresca teve sobre eles” (Pocock, 1975, p. 133).

E, ainda:

“A teoria é cíclica e pressupõe um sistema fechado, porque não transcendeu, no mundo humano e moral; as conotações neo-estóicas lembram a *‘aeternitas mundi’* dos heterodoxos Aristotélicos. Maquiavel chega a isso tanto através do seu abandono da dimensão da graça como através da sua decisão de considerar a virtude como existente apenas nas repúblicas – isto é, em quantidades finitas, elas próprias finitas em número, espaço e tempo; e deveríamos lembrar-nos de que a única alternativa a uma *‘aeternitas mundi’* cíclica era uma escatologia cristã. Mas segue-se que a própria virtude, não apenas uma *virtù* limitada a novos príncipes, tornou-se agora canibal - o ‘lobo universal’ de **Shakespeare** que ‘devora a si mesmo por último’. Se a república brigasse com a graça, as conseqüências seriam universais. O verdadeiramente subversivo Maquiavel não foi um conselheiro de tiranos, mas sim um bom cidadão e patriota” (Pocock, 1975, p. 217-218).

Ou mesmo nas afirmações subsequentes:

“Estamos em busca das circunstâncias em que se tornou importante fazer uso do terceiro modelo de linguagem, a particularidade: aquela baseada nos conceitos de fortuna e virtude, que em Florença parecem ter se tornado cruciais somente quando a consciência republicana atingiu um certo grau de intensidade. Os ingleses elisabetanos estavam bem familiarizados com esses conceitos, e não poucos deles eram estudantes diligentes da teoria política humanista em sua forma republicana - o Coriolanus, de **Shakespeare**, só poderia ser encenado para um público sensível à ideia de que um jogo equilibrando a república era necessária para prevenir a corrupção da virtude cívica — mas eles próprios não eram republicanos” (Pocock, 1975, p. 349).

“É suficientemente óbvio quem deve ter medo de quem; mas isso não é simplesmente o apelo do Ulisses de **Shakespeare**. Os súditos do rei vão sendo avisados, não apenas de que devem observar a devida subordinação, mas também de que nada se interpõe entre eles e esses erros, a não ser a manutenção de um equilíbrio que os homens estabeleceram. Ofender a divisão de classes é ofender um universo divinamente ordenado e ‘os poderes de cima’ podem ‘vestir-se de seus instrumentos’ para algum julgamento terrível de restauração” (Pocock, 1975, p. 365).

Num contexto similar, Andrew Moore observa que Shakespeare parece ter um senso normativo de justiça contra os quais leis e regimes específicos poderiam ser medidos, e a partir do qual pode ser um pouco flexível como o padrão de Maquiavel, muito embora possa não ser assim tão flexível. O fascínio de Shakespeare pelo papel da força na política também o coloca em diálogo com Thomas Hobbes. Enquanto esses dois pensadores não se dirigem uns aos outros, suas obras abordam os mesmos assuntos. Mais do que Maquiavel ou Shakespeare, Hobbes parece associar o bom governo a um governo pela força” (Moore, 2016, p. 215).

Ao situar Shakespeare “entre” Maquiavel e Hobbes, Andrew Moore acredita que a verdadeira natureza da perspectiva política do Bardo é iluminado. Neste sentido, segundo mesmo autor, podemos enxergar tópicos comuns que permeiam as obras dos três pensadores, nos dando uma noção das preocupações e prioridades políticas de Shakespeare, quando também nos tornamos capazes, uma vez que tenhamos estabelecido os tópicos de interesse, de ter uma noção de onde Shakespeare se posiciona em relação a alguns das questões mais prementes de teoria política, embora Shakespeare não nos forneça uma plataforma propriamente partidária, claro, suas peças giram em torno de problemas políticos, quando o Bardo apresenta várias soluções para esses problemas (Moore, 2016, p. 216).

Quer nos parecer que, além de possível e necessária influência sobre modelos de escolha de juízes para a Suprema Corte, Shakespeare em geral, e Medida por Medida em particular, nos fornece provocante reflexão sobre o melhor olhar para a linguagem de Hermes, quando este se debruça ou se imiscui na resolução de conflitos particulares, ainda que estes conflitos envolvam o pretense uso da força por meio de interpretação inflexível da lei, ou da dobra legal em razão de certos elementos, sem esquecermos do rosto do Bardo, num possível sorriso de canto de boca, quando pensamos no caminho do meio.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, vimos como Medida por Medida, de Shakespeare, oferece uma visão profunda sobre questões jurídicas e morais na Inglaterra do século XVII. A peça não só reflete as tensões políticas e sociais daquele tempo, mas também aborda questões universais sobre a aplicação da lei e a interpretação judicial.

Os personagens principais, Ângelo e Isabela, mostram os problemas de aplicar a lei de maneira rígida e sem considerar as nuances humanas. Ângelo, com sua hipocrisia, e Isabela, com sua moral inflexível, levantam questões importantes sobre justiça e misericórdia. A peça critica como a interpretação pessoal dos juízes pode distorcer a aplicação da lei, destacando a necessidade de uma abordagem mais equilibrada e compreensiva.

A peça também nos faz pensar sobre a função dos juízes e a interpretação da lei, usando a metáfora de Hermes para discutir a subjetividade judicial. Ao criticar o positivismo jurídico, Shakespeare sugere que a aplicação literal da lei sem considerar o contexto pode levar a injustiças.

No cenário da modernidade emergente, as ideias de Sir Edward Coke e Francis Bacon sobre a autoridade judicial e o controle do Parlamento são fundamentais. O Leviatã de Thomas Hobbes, escrito durante a Guerra Civil Inglesa, reforça a necessidade de um governo central forte para evitar o caos.

Tanto Shakespeare quanto Hobbes exploram as tensões entre liberdade e ordem, mostrando como literatura, filosofia política e direito se interconectam.

Este trabalho buscou demonstrar que uma interpretação puramente legalista do Direito pode levar a resultados inadequados e desconectados da realidade social. Ao considerar múltiplos fatores na interpretação da lei, podemos alcançar uma aplicação mais justa e contextualizada do Direito, segundo refinado olhar shakespeareano.

## REFERÊNCIAS

ACKERMAN, Bruce. *The Emergency Constitution*. The Yale Law Journal, 2004.

ALMEIDA, Tainá Dutra. Ideais políticos e religiosos jacobitas em Medida por medida. **Revista Urutágua**, 27, 125-131, 2012.

BACON, F. *Novum Organum*. London, 1620.

COKE, Edward. *Reports*. London, 1608.

BOYER, A. **Sir Edward Coke and the Elizabethan Age**. Stanford University Press, 2003.

DICKINSON, John W. Renaissance Equity and “Measure for Measure”. *Shakespeare Quarterly*, Vol. 13, No. 3, Summer, 1962.

DINIZ, Bárbara. O Direito e a Moral na Medida de Shakespeare. **Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília**, n. 4, p. 52-55, 2000.

DUNKEL, Wilbur. Law and Equity in “Measure for Measure”. *Shakespeare Quarterly* Vol. 13, No. 3, Summer, 1962.

FEITOSA, Juliette Freire. **William Shakespeare e o Direito: a interpretação legal na obra “Medida por Medida”** / Juliette Freire Feitosa – Santa Rita, 2017.

GARBER, Marjorie. *Shakespeare in Bloomsbury*. New Haven: Yale University Press, 2023.

GASKIN, J. C. A. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press, 1996.

GREENBLATT, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press, 1988.

HERITAGE, Paul. Medida por medida e o corpo fantasmagórico. **Humanidades** - Universidade de Brasília, v. 10, n. 3, p. 250-257 1994.

HIGGINS, John C. Justice, Mercy, and Dialectical Genres in ‘Measure for Measure’ and ‘Promos and Cassandra’. **English Literary Renaissance**, Vol. 42, No. 2, SPRING 2012.

HOBBS, T. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastica II and Civil*. London, 1651.

KAPLAN, M. LINDSAY. *Slander for Slander in 'Measure for Measure'*. Renaissance Drama, New Series, Vol. 21, Disorder and the Drama, 1990.

MOORE, Andrew. *Shakespeare Between Machiavelli and Hobbes: Dead Body Politics*. Lexington Books/Fortress Academic, 2016.

NEVES, José Roberto de Castro. **Medida por medida: o direito em Shakespeare**. Rio de Janeiro: GZ, 2013.

PÁDUA, Thiago Aguiar de; GUEDES, Jefferson Carús. Não cabe comparação de riscos entre indicação de Fachin e Bork. **Conjur** de 16 de junho de 2015.

PELTONEN, Markku. Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e direito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

POCOCK, J. G. A. *The Machineavellain Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

POSNER, Richard. The First Neoconservative. In: **Overcoming Law**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

POSNER, Richard. **The Cambridge Companion to Bacon**. Cambridge University Press, 1996.

REIS, P. M. A supremacia constitucional do modelo inglês e sua repercussão na colônia americana. **Revista ESMape**, 6(13), 370, 2001.

ROSENBERG, Marvin. Shakespeare's Fantastic Trick: 'Measure for Measure'. **The Sewanee Review**, Vol. 80, No. 1, Winter, 1972.

SACHS, Hanns. The Measure in 'Measure for Measure'. **American Imago**, Vol. 1, N°. 1, pp. 60-81, Nov. 1939.

SHAKESPEARE, William. *Measure for Measure, 1604*. Trad. Barbara Heliodora, Rio de Janeiro, 1995.

SHAPIRO, B. *A Culture of Fact: England, 1550-1720*. Cornell University Press, 1992.

SHARPE, K. **The Personal Rule of Charles I**. Yale University Press, 1992.

SIEGEL, Paul N. Measure for Measure: The Significance of the Title. **Shakespeare Quarterly**, Vol. 4, No. 3, Jul., 1953.

SKINNER, Q. **Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes**. Cambridge University Press, 1996.

SCOTT, Margaret. "Our City's Institutions": Some Further Reflections on the Marriage Contracts in Measure for Measure. **ELH**, Vol. 49, No. 4, Winter, 1982.

SKULSKY, Harold. Pain, Law, and Conscience in Measure for Measure. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, No. 2, Apr. – Jun., 1964.

STRECK, Lenio Luiz. A cassação do deputado Donadon e a peça Medida por Medida, de William Shakespeare. Em: TORON, Alberto Zacharias et all. *Decisões controversas do STF: Direito constitucional em casos*. Rio de Janeiro: **Forense**, 2020.

STRECK, Lenio Luiz; ORTIZ MATOS, Daniel. Mitos sobre o positivismo jurídico: uma leitura para além do senso comum teórico. **Revista Unifeso**, Vol. 1, n. 1, 2014.

TRINDADE, André Karam; BERNSTIS, Luísa Giuliani. O estudo do ‘direito e literatura’ no Brasil: surgimento, evolução e expansão. *ANAMORPHOSIS – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 3, n. 1, 2017.

WARD, Ian. *Shakespeare and the Legal Imagination*. London: Butterworths, 1995.

YOSHINO, Kenji. *A Thousand Times More Fair What Shakespeare’s Plays Teach Us About Justice*. Harper Collins, 2012.

ZAGORIN, P. *Francis Bacon*. Princeton University Press, 1998.

## RAÍZES E MACHADO DO BRASIL

*José Luiz Guimarães Júnior<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

*Raízes do Brasil*<sup>2</sup> (“Raízes”), de Sérgio Buarque de Holanda<sup>3</sup> (1902-1982), veio à luz<sup>4</sup> em 1936. Com profundas alterações, a segunda edição, de 1948, elevou-se como referência para estudos históricos, sociológicos e jurídicos deste país, tendo adquirido uma dimensão simbólica que rivaliza até hoje com o objeto que buscou interpretar.

Não seria exagerado afirmar que as teses buarqueanas mantêm acesa a discussão sobre a necessidade de um projeto reformador capaz de superar o conceito por elas gestado: o homem cordial. Esse tipo ideal, representativo das mazelas de nossa brasilidade, que expressaria o desvirtuamento da lei como a grande regra, o tratamento sub-reptício das instituições como extensão de sua

---

1 Advogado, mestre em direito pela PUC/SP, doutorando pela Faculdade de Direito de Lisboa. [joseluiz@guimaraesjradv.com](mailto:joseluiz@guimaraesjradv.com).

2 HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2013; e Edição Crítica, de 2016.

3 Em contato com o movimento modernista europeu, importa lembrar que o autor viveu um breve período na Alemanha, entre 1929 e 1930. De volta ao Brasil, passou a ensinar História Moderna e Contemporânea na então Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro. Prestigiado internacionalmente, foi para a Itália (1952) e fez parte da cadeira de Estudos Brasileiros na Universidade de Roma, durante dois anos. Tornou-se catedrático de História da Civilização Brasileira, pela USP (1958), onde permaneceu até se aposentar como professor (1969). Faleceu na cidade de São Paulo, em 1982. Disponível em: <<http://www.interpretesdobrasil.org/sitePage/69>>. Acesso em: 03 de setembro de 2024.

4 Há vinte e sete edições da obra. Cabe destacar: 1ª edição: outubro de 1936. Volume nº 1, da Coleção Documentos Brasileiros (dirigida por Gilberto Freyre). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; 2ª edição, revista e ampliada: janeiro de 1948. Volume nº 1 da Coleção Documentos Brasileiros (então dirigida por Otávio Tarquínio de Sousa). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; 3ª edição, revista: agosto de 1956. Volume nº 1 da Coleção Documentos Brasileiros (ainda dirigida por Otávio Tarquínio de Sousa). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; 4ª edição: 1963. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. Coleção Biblioteca Básica Brasileira; 5ª edição, revista: janeiro de 1969. Volume nº 1 da Coleção Documentos Brasileiros (então dirigida por Afonso Arinos de Melo Franco). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, cujo texto de autoria de Sérgio Buarque de Holanda permanece como referência às edições que a sucederam.

família, o patrimonialismo rural como sua sólida base e a ideia de que suas atitudes estariam ligadas à tradição ibérica solapadora de uma organização social progressista. Raízes apostou na hipótese de que o fim da escravidão legalizada, a crescente urbanização e uma “revolução” gerariam progresso e avanços necessários para enquadrar esse homem cordial em modelos de outros países considerados “desenvolvidos” e afastados de nossa latinidade.

A Editora responsável por suas muitas edições ainda avalia que “as novas gerações de historiadores continuam encontrando em Raízes, uma fonte inspiradora de inesgotável vitalidade”<sup>5</sup>. Dentre incontáveis análises e críticas, a resenha elaborada por Antonio Cândido<sup>6</sup>, de 1995, é a que mais se destaca, tanto que passou a constar das edições posteriores da obra.

Em síntese, o crítico reafirmou a proposta axial de Raízes baseada na abordagem dialética de conceitos polares não excludentes: “Sérgio Buarque aproveita o critério tipológico de Max Weber ao focar pares de tipos ao invés de pluralidades de tipos, para tratá-los de maneira dinâmica e ressaltar a interação dentro do processo histórico”. Com este instrumento, teriam emergidos “os fundamentos do nosso destino histórico e suas diversas manifestações: trabalho e aventura, método e capricho, rural e urbano, burocracia e caudilhismo, norma impessoal e impulso afetivo”. Ou seja, na forma de “pares destacados na estrutura social e política” seria possível analisar e “compreender o Brasil e os brasileiros”.

Denunciada, a cordialidade seria o grave empecilho ao movimento desenvolvimentista, mas o ápice propositivo de Raízes (que teria base “na psicologia e na história social, com um senso agudo de estruturas”), seria a proposta de **“liquidação das raízes como um imperativo para o desenvolvimento histórico”**, de forma a se afastar o futuro do Brasil de suas “características ibéricas”.

O deslumbre de um novo “caminho para a evolução moderna brasileira”. Interessante o arremate dado por Antonio Candido: “Sérgio Buarque afirmou, em 1936, estar na fase aguda da decomposição da sociedade tradicional”, e de que, em 1937, **“veio o golpe de Estado e o advento da fórmula rígida e conciliatória, que encaminhou a transformação das estruturas econômicas pela industrialização. Era o primeiro passo para a modernização”**.

Uma “modernização” capitaneada pelo Estado Novo, que seguiu sua busca pela ocupação do vasto território do Centro-Oeste e a repetição de fórmulas de progresso alinhadas a padrões políticos e econômicos de alguns países. O breve interregno democrático, entre 1946 a 1964, e a irrupção do golpe

5 Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br>>. Acesso em: 03 de mai. 2019.

6 Publicada em 1995, como prefácio da 26ª edição de *Raízes do Brasil*. Antônio Cândido foi sociólogo, crítico literário, ensaísta e professor brasileiro, Prêmio Jabuti (1965), o Prêmio Machado de Assis (1993), o Prêmio Camões (1998), com vasta produção de crítica literária. Faleceu em 2017.



de abril de 1964 não alteraram esse núcleo ideológico e prático. Ao contrário, se o homem cordial agrário cedia espaço, o fazia para predomínio de outro tipo ideal: o Autoritarismo que se pode considerar uma das grandes marcas da história republicana brasileira, até 1988. Ainda que não tenha sido o objetivo do autor, o receituário de Raízes foi seguido e seus aspectos de superação nacionalista superou a galeria dos demais autoconsiderados intérpretes do Brasil. Desde a predecessora *Casa-Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freire, como na posterior *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Júnior, dentre outras.

Reside neste primeiro ponto o interesse sociológico-jurídico. Pode-se dizer que Raízes, na lição de Pierre Bourdieu<sup>7</sup>, elevou-se como doxa, “essa espécie de crença que não se percebe como crença”, por sua inquestionável sofisticação na construção das teses (com franca influência da sociologia alemã de Max Weber) e de suas propostas, todas em linha com ideias de “ordem e progresso” modernistas que foram incorporadas pelo autoritarismo e populismo getulistas retomadas em grande parte pelo regime de exceção cívico-militar entre 1964 a 1985.

Retomemos, no entanto, o ponto abordado inicialmente, sobre a profunda alteração havida entre a primeira e segunda edições da obra porque reside aí o alinhamento ideológico a respeito da tradição ou herança ibérica (Portugal e Espanha). Vale revisitar:

(1936) MUNDO NOVO E A VELHA CIVILIZAÇÃO — Consequências da cultura da personalidade: tibieza do espírito de organização, da solidariedade, dos privilégios hereditários; forças anárquicas — O recurso ao passado, um artifício — Em que sentido foram os povos ibéricos pioneiros da mentalidade moderna — O trabalho manual, inimigo da personalidade — A obediência como princípio da disciplina — A tradição portuguesa no Brasil. A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Todo estudo compreensivo da sociedade brasileira há de destacar o fato verdadeiramente fundamental de constituirmos o único esforço bem-sucedido, e em larga escala, de transplantação da cultura europeia para uma zona de clima tropical e subtropical. Sobre território que, povoado com a mesma densidade da Bélgica, chegaria a comportar um número de habitantes igual ao da população atual do globo, vivemos uma experiência sem símile. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. (destacou-se).

A segunda edição suprime a assertiva de ser a experiência portuguesa no Brasil “o único esforço bem-sucedido” de transplantação da cultura Europeia.

7 BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado - Curso no Collège de France (1989-1992)*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 271/272; e Id. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989, p.209/254.

Essa alteração drástica vem acompanhada pelo acréscimo da menção a um “Personalismo exagerado” e o “Sentimento de irracionalidade” que comporão a base para encadeamento do “homem cordial”:

(1948) FRONTEIRAS DA EUROPA - Mundo novo e velha civilização. Personalismo exagerado e suas consequências: tibieza do espírito de organização, da solidariedade, dos privilégios hereditários. Falta de coesão na vida social. A volta à tradição, um artifício. Sentimento de irracionalidade específica dos privilégios e das hierarquias. Em que sentido anteciparam os povos ibéricos a mentalidade moderna. O trabalho manual e mecânico, inimigo da personalidade. A obediência como fundamento de disciplina. A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.

As profundas mudanças não passaram despercebidas do professor João Cezar de Castro Rocha que, em artigo de 2002<sup>8</sup>, que foram “no mínimo intrigantes, se não enigmáticas”, pois a “modificação não poderia ser maior, já que, neste caso, a experiência histórica brasileira parece condenada ao descompasso entre as ideias e seu lugar”. O conceito de brasilidade passava sob o crivo de Raízes por uma incrível transformação para se metamorfosear na conhecida expressão de que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”.

O renomado professor já havia apontado em seu livro *Literatura e Cordialidade*<sup>9</sup> interessantes semelhanças existentes em obra anterior à publicação de Raízes, pelo escritor e poeta argentino Jorge Luís Borges, nominada “*El tamaño de mi esperanza* (1926), que avaliava como uma característica portenha o fato de “*el argentino, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado (...). El Estado es impersonal: el argentino solo concibe una relación personal.*”<sup>10</sup> Não foi possível localizar nas edições e notas de Raízes do Brasil considerações a respeito da coincidência de abordagem.

8 Artigo “*O (des) leitor de Raízes do Brasil*”, publicado no jornal Folha de São Paulo, em 27 de outubro de 2002.

9 CASTRO ROCHA, João Cezar de. *Literatura e Cordialidade*. O Público e o Privado na Cultura Brasileira. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998. p. 150/151 e 161. Segue no traço que entendia ser característico dos argentinos que ascendem a posições públicas não por mérito, mas, em regra, por vínculos familiares do tipo patriarcal; não bastasse isso, compulsivamente não distinguiriam o público do privado: “*aforismos como el de Hegel, ‘El Estado es la realidad de la idea moral, le parecen bromas siniestras’*”. As semelhanças abrangem até mesmo a célebre frase buarqueana mencionada de que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”, que foi antecipada pelo grande poeta e escritor ao analisar sua pátria: “*Tierra de desterrados natos es esta, de nostalgiosos de lolejano y ajeno*”

10 *Ibid.*, p. 41.

De volta ao capítulo que inaugura a obra, o sentenciamento de que os problemas decorrentes da colonização latina invariavelmente estariam acompanhados de uma suposta antítese personificada na experiência dos “povos do norte”, anglo-saxões, a partir da preponderância da tradição protestante naqueles países, além da referência às tradições japonesas. A fonte narrativa conduzia e conduz o leitor por vários argumentos qualificados como histórico-comparativos, dentre os quais, as teorias negadoras do livre-arbítrio que teriam sido encaradas com desconfiança e antipatia por espanhóis e portugueses, porque “nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento”.<sup>11</sup> O intérprete do Brasil lançou uma leitura histórica que se encaixaria na metodologia comparativa à ética protestante:

(...) Foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característico de povos protestantes, e sobretudo de calvinistas. (...) Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos. (...) A ação sobre as coisas, sobre o universo material, implica submissão a um objeto exterior, aceitação de uma lei estranha ao indivíduo. Ela não é exigida por Deus, nada acrescenta à sua glória e não aumenta nossa própria dignidade. Pode dizer-se, ao contrário, que a prejudica e a avilta. O trabalho manual e mecânico visa a um fim exterior ao homem e pretende conseguir a perfeição de uma obra distinta dele. É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobilitante, a um bom português ou a um espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação. E assim, enquanto povos protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antiguidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o **ócio importa mais que o negócio** e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor. (...) O certo é que, entre espanhóis e portugueses, a moral do trabalho representou sempre fruto exótico. Não admira que fossem precárias, nessa gente, as ideias de solidariedade. A bem dizer, essa solidariedade, entre eles, existe somente onde há vinculação de sentimentos mais do que relações de interesse.  
(destacou-se)

A tese buarqueana, como asseverou Antonio Candido, efetivamente encampou pontos da teoria sociológica de Max Weber<sup>12</sup>, para vaticinar as

<sup>11</sup> Ibid., p. 37/38.

<sup>12</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci, São Paulo: Cia das Letras, versão Kindle, 2004.

causas do atraso social, a tibieza do povo brasileiro diante de formalidades, e um rigorismo seletivo contaminado pelo bacharelismo e insubmissão à lei, ambos como a regra de não separação entre família, Estado e negócios culminada no tipo idealizado do “homem cordial”. O fundamento do libelo: a conjugação entre tradição colonial portuguesa, a predominância oligárquica agrária e o longo processo escravocrata que teriam gestado esse atavismo “bizantino”.

“Cortar as raízes” seria então a palavra de ordem. Como referido, a obra dedicou-se a expor exemplos de êxito, organização e progresso que sobejavam em países como EUA e Japão, com grande ênfase na distinção da cultura e das tradições com relação desses com as destes latinos do cone sul-americano. A ampla crítica sobre as realidades percebidas naqueles anos de domínio do modernismo do séc. XX não poupou obviamente a literatura brasileira de então, mais precisamente aquela surgida em meados do século XIX, e de seu escritor de maior expressão: **Joaquim Maria Machado de Assis** (1839-1908).

Está lá, em seus capítulos finais, a manutenção de um caráter altamente crítico e pouco descritivo de fatos, desdobrado, com referimos, numa verdadeira proposição de futuro salvador ao país. No capítulo “NOVOS TEMPOS - Finis operantes”, são dissecadas as mazelas, até mesmo das origens da democracia no Brasil: “um mal-entendido. Etos e Eros”, até chegar nos “Nossos românticos. No “Apego bizantino aos livros, na “miragem da alfabetização e desencanto da realidade”.<sup>13</sup>

Consta desse tópico a infeliz menção derrisória a Machado de Assis. De alguma forma, o autor de *Raízes* aproximou-se da visão platônica caracterizada pelo vilipêndio de alguns poetas, proscritos por afetarem a higidez da idealizada República. Machado (ainda é possível ficar perplexo), foi considerado, em 1936 (o que é reafirmado em todas as edições), como um representante exclusivo da literatura romântica:

Como em toda parte, os românticos brasileiros trataram de abandonar o convencionalismo clássico, tudo quanto pretendia fazer de nossa natureza tropical uma pobre e ridícula caricatura das paisagens arcádicas. Fixando sua preferência no individual e instintivo, esse movimento poderia ter um papel mais poderoso - e até certo ponto o teve. Não precisou, para isso, descer aos fundos obscuros da existência, bastou-lhe contentar-se em ser espontâneo. Não nos trouxe, é certo, nada de verdadeiramente novo: o pessimismo, o morrer de amores e até a sentimentalidade lacrimosa que ostenta constituem traços característicos da tradição lírica que nos veio da metrópole. Há mesmo do que alarmar nesse alastramento de

---

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol 2.* São Paulo: Editora UNB, 2004.

13 HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995; e Edição crítica, versão Kindle, 2016.

uma sensibilidade feminina, deliquescente, linfática, num momento em que, mal acordados para a vida de nação independente, todas as nossas energias deveriam consertar-se para opor um anteparo aos estímulos negadores. Apenas, não nos devem iludir as aparências a ponto de nos fazerem ver, nos movimentos de depressão e de exaltação que oferece essa literatura romântica, muito mais do que uma superfetação na vida brasileira, não obstante a sinceridade fundamental dos seus representantes típicos. Tornando possível a criação de um mundo fora do mundo, o amor às letras não tardou em instituir um derivativo cômodo para o horror à nossa realidade cotidiana.

Não reagiu contra ela, de uma reação sã e fecunda, não tratou de corrigi-la ou dominá-la; esqueceu-a, simplesmente, ou detestou-a, provocando desencantos precoces e ilusões de maturidade. **Machado de Assis foi a flor dessa planta de estufa.**

Todo o nosso pensamento dessa época revela a mesma fragilidade, a mesma inconsistência íntima, a mesma indiferença, no fundo, ao conjunto social; qualquer pretexto estético serve-lhe de conteúdo. Pode-se aplicar a ele o que disse da filosofia Junqueira Freire, em sua autobiografia: “Era uma nova linguagem igualmente luxuriosa para dizer a mesma coisa. Nada de verdadeiro, tudo de belo, mais arte que ciência; mais cúpula que alicerce” (destacou-se).

A crítica supostamente à fase romântica do escritor torna a situação ainda mais problemática. O olhar enviesado não trouxe prejuízo à obra e ao escritor que vivenciou o processo escravagista, a derrocada do Império vivenciada em seu epicentro, o surgimento da república por meio de um golpe militar, além das transmutações literárias entre romantismo, realismo e naturalismo. Opróbio à arte e ao engenho de Machado de Assis lança sombras exclusivamente aos objetivos de Raízes.

Como referido, o narrador do Cosme Velho tratou de aspectos essenciais da gênese social brasileira, com um apurado diagnóstico cultural, político e social que apontava com distinção que algumas estruturas arcaicas permaneceriam centrais, em que pese a forma política do Estado, mas que o olhar buarqueano, infelizmente, não alcançou ou não compreendeu. Uma análise mais aprofundada sobre Raízes mereceria outra oportunidade, cabendo apenas uma última consideração de que muito de sua capa aveludada e reverenciada, acaba inevitavelmente em franjas de algodão<sup>14</sup>, tendo sido passional em certos diagnósticos, reprodutora do receituário weberiano sem as devidas adaptações, e que, por uma singular ironia, tem no primor estilístico inquestionável de seu autor, uma boa explicação para sua longevidade.

O que se buscará após a conclusão desse tópico, será incursionar por algumas narrativas de Machado de Assis, para ressaltar elementos importantes do ponto de vista da sociologia jurídica. Não se tratará propriamente de

---

<sup>14</sup> Livre alusão ao conto *Igreja do Diabo* (1884).

um contraponto à tese buarqueana, mas de buscar apontar elementos de ordem ficcional que se equiparam, em importância, a uma obra catalogada exclusivamente como de natureza histórico-sociológica.

Antes disso, uma breve incursão pela ementa do último capítulo de Raízes que também reclama o cotejo entre as 1ª e 2ª edições:

(1936): *“Ein Volk geht zugrunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Nietzsche<sup>15</sup>”*. Agitações políticas na América Latina — Iberismo e Americanismo — Transformações na vida agrária: a Abolição — O aparelhamento de Estado no Brasil — Falta de espírito militar — Limites da ação consciente na política — O impersonalismo liberal-democrático — Maquiavel e Rousseau — O sucesso das oligarquias — Falso liberalismo — O horror à nossa realidade — Perspectivas.

(1948) NOSSA REVOLUÇÃO - As agitações políticas na América Latina. Iberismo e americanismo. Do senhor de engenho ao fazendeiro. O aparelhamento do Estado no Brasil. Política e sociedade. O caudilhismo e seu avesso. Uma revolução vertical. As oligarquias: prolongamentos do personalismo no espaço e no tempo. A democracia e a formação nacional. As novas ditaduras. Perspectivas.

A reafirmação do “americanismo”, como forma de suplantação do “horror à nossa realidade”, além das ponderações sobre regimes políticos na América do Sul. A estrutura final da obra confirma a ementa e promove a necessária lembrança do que P. Bourdieu definiu como “a tentação do profetismo”<sup>16</sup> e esse esforço por unificar o “pequeno reino dos conceitos sobre os quais e pelos quais entende reinar; ou ainda segundo que, sendo pequeno profeta marginal, ele fornece ao grande público a ilusão de ter acesso aos últimos segredos das ciências do homem”. “Nossa revolução” constitui-se em crítica sobre o excesso de leis como solução dos problemas nacionais, o que distinguia os brasileiros dos ingleses “que não tendo uma Constituição escrita” e sendo regidos “por um sistema de leis confuso e anacrônico, revelam, contudo, uma capacidade de disciplina espontânea sem rival em nenhum outro povo.”<sup>17</sup>

A crítica ao positivismo jurídico estendia-se pela constatação de que no Brasil não seria viável a “ideia de uma espécie de entidade imaterial e impessoal, pairando sobre os indivíduos e presidindo seus destinos, dificilmente inteligível para os povos da América Latina”.<sup>18</sup> No projeto sociológico que se constituiu esse capítulo, as menções a processos revolucionários que aconteciam (e que

15 Trata-se de uma passagem de O Anticristo (1985), de Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuja tradução literal para o português seria: “Uma nação se desintegra quando confunde o seu dever com a noção geral de dever”.

16 Ibid., p. 36/37.

17 Ibid., p. 178.

18 Ibid., p. 183.

viriam acontecer) ganha certo ar sombrio por destacar que “estariamos vivendo assim entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz.” De uma revolução, dizia o escritor, “é talvez o que precisa a América do Sul. Não de uma revolução horizontal, simples remoinho de contendas políticas, que servem para atropelar algumas centenas ou milhares de pessoas menos afortunadas”. Raízes arremata seu vaticínio no sentido de que “O ideal seria uma boa e honesta revolução, uma revolução vertical e que trouxesse à tona elementos mais vigorosos, destruindo para sempre os velhos e incapazes.”

Referidos esses aspectos, tratemos a seguir de uma pequena amostra de Machado de Assis, a bem do melhor interesse dos leitores.

## A GRANDE ÁRVORE MACHADIANA

Eu gosto de catar o mínimo e o escondido. Onde ninguém mete o nariz, aí entra o meu, com a curiosidade estreita e aguda que descobre o encoberto<sup>19</sup>.

Machado de Assis foi autodidata, jornalista, contista, cronista, romancista, poeta, teatrólogo, funcionário público, fundador e presidente vitalício da Academia Brasileira de Letras<sup>20</sup>. A dimensão de seu vastíssimo acervo pode ser medida de inúmeras formas e na grandeza da respectiva fortuna crítica concentrada, justificadamente, em seus romances e contos consagrados<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> “A Semana”, Gazeta de Notícias, 11 de novembro de 1900.

<sup>20</sup> Instituição que ele ajudou a fundar a 20 de julho de 1897, sendo seu primeiro e vitalício presidente. Nascido no Rio de Janeiro (RJ), em 21 de junho de 1839, faleceu na mesma cidade em 29 de setembro de 1908. Filho do pintor e dourador Francisco José de Assis e da açorianana Maria Leopoldina Machado de Assis. Criado no Morro do Livramento, sem meios para cursos regulares, estudou como pôde. Em 1854, publicou o primeiro trabalho literário, o soneto “À Ilma. Sra. D.P.J.A.”, no *Periódico dos Pobres*, em 03 de outubro de 1854. Em 1856, entrou para a Imprensa Nacional, como aprendiz de tipógrafo, e lá conheceu Manuel Antônio de Almeida, que se tornou seu protetor. Em 1858, era revisor e colaborador no *Correio Mercantil* e, em 1860, a convite de Quintino Bocaiúva, passou a pertencer à redação do *Diário do Rio de Janeiro*. A partir de 1864, passou a escrever regularmente também para a revista *O Espelho*, onde estreou como crítico teatral, e para *Semana Ilustrada, Jornal das Famílias e Gazeta de Notícias, com contos e crônicas*. Em 1867 era nomeado ajudante do diretor do *Diário Oficial*. Em 1873, ascende ao cargo de primeiro-oficial da *Secretaria de Estado do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*. Torna-se diretor-geral da *Viação* em 1897, afasta-se do cargo público em 1898 e retorna às funções públicas em 1902, como diretor-geral de contabilidade.

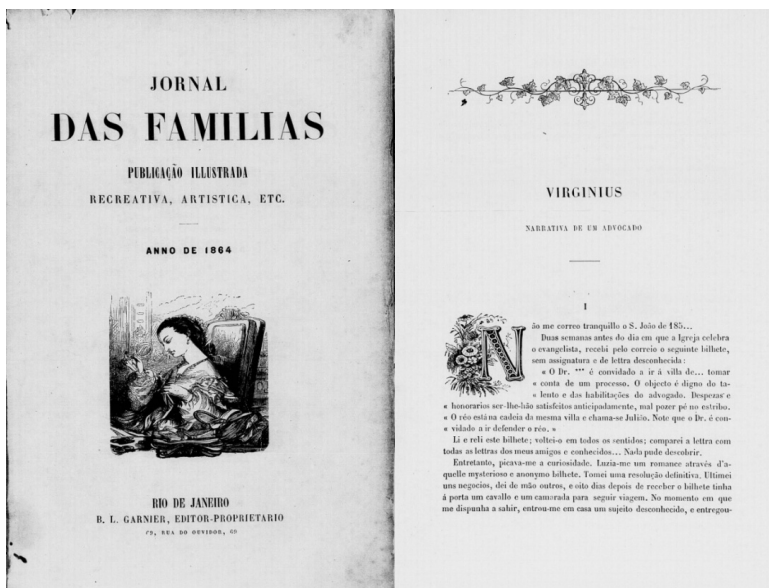
Disponível em: <<http://www.academia.org.br/academicos/machado-de-assis/biografia>>. Acesso em: 04 de mai. 2019 e em Machado de Assis - *Obras Completas*, da Editora Nova Aguilar, 1992, p. 93-94.

<sup>21</sup> Romances: *Ressurreição*, em 1872; no ano de 1874, o jornal *O Globo* publicou em folhetins, o romance *A mão e a luva*. Nessa época, Machado intensificou a colaboração em jornais e revistas, com crônicas, contos, poesia, romances, que saíam em folhetins e muitos eram posteriormente publicados em livros. Em 1881, *Memórias póstumas de Brás Cubas* era “relançado”, uma vez que ele o publicara em folhetins na *Revista Brasileira*, de 15 de março a 15 de dezembro de 1880; seguida de *Quincas Borba* (1891), *Dom Casmurro* (1899), *Esauí e Jacó* (1904) e *Memorial de Aires* (1908). Na poesia, o romantismo de *Crisálidas* (1864) e

Neste espaço do qual nos apropriamos, o foco será um pouco diferente, para mirar narrativas histórico-sociais, mais precisa e rapidamente em três textos de Machado: o conto *Virginius* (*Narrativa de um advogado*), publicado no *Jornal das Famílias*, em 1864;<sup>22</sup> e duas crônicas publicadas em 11 e 19 de maio de 1888, da série *Bons Dias!*, pelo jornal *Gazeta de Notícias*.<sup>23</sup>

Essa pequena amostra é suficiente para demonstrar a potência da ficção machadiana que incorporou retratos sociais da época, sem que isso representasse engajamento capaz de trair a excelência dessas dimensões. Muitos dos temas assenhorados por *Raízes do Brasil* estão presentes nos textos abaixo. Vale a imersão nesse multiverso que, assim como ocorrera com os grandes romances de Machado, foi ignorado por uma das mais célebres obras de aspiração sociológica do Brasil.

### **VIRGINIUS (NARRATIVA DE UM ADVOGADO)**<sup>24</sup>



*Jornal das Famílias*, 1864. Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>>

*Falenas* (1870), passando pelo Indianismo em *Americanas* (1875), e o parnasianismo em *Ocidentais* (1901). Paralelamente, os Contos reunidos: *Contos fluminenses* (1870), *Histórias da meia-noite* (1873), *Papeis Avulsos* (1882), *Várias Histórias* (1896), *Relíquias da Casa Velha* (1906).

22 A publicação no *Jornal das Famílias* era fragmentada e ocorreu nas edições de 1864. Utiliza-se a versão constante na coletânea Nova Aguilar, p. 737/748.

23 A *Gazeta de Notícias* publicou 49 crônicas, entre 05/04/1888 e 29/08/1889.

24 A publicação no *Jornal das Famílias* era fragmentada e ocorreu nas edições de 1864. Utiliza-se a versão constante na coletânea da Edit. Nova Aguilar, págs 737/748.



Nuances, complexidades e outros elementos que compuseram o conceito de “homem cordial” buarqueano abundavam neste conto, de 1864. São apontados: a expressão antinômica do poder paternalista, sua ascendência e prevalência sobre o poder estatal; a intrincada situação social de escravos, alforriados e brancos no ambiente rural; aspectos de uma cultura que aliava piedade, cordialidade e convívio formalmente pacífico, mas pontuado por uma hierarquia intransponível, irascível violência, recrudescimento dos elementos da desigualdade e certa independência da organização sociofamiliar diante das instituições oficiais do Estado brasileiro, dentre outros elementos.

Trata-se de uma história ambientada em algum ano da década de 1850, tendo por narrador um advogado que recebe pelo correio um bilhete sem assinatura, nos seguintes termos:

O Dr. \*\*\* é convidado a ir à vila de tomar conta de um processo. O objeto é digno de talento e das habilitações do advogado. Despesas e honorários ser-lhe-ão satisfeitos antecipadamente, mal puser pé no estribo. O réu está na cadeia da mesma vila e chama-lhe Julião. Note que o Dr. é convidado a ir defender o réu.

No desenvolvimento da narrativa, verifica-se que o autor do bilhete é um personagem de nome Pio, fazendeiro conhecido em determinada região do Estado do Rio de Janeiro, também chamado de “Pai de todos”. Vale a transcrição que justifica tal epítome:

Pio é, por assim dizer, a justiça e a caridade fundidas em uma só pessoa. Só as grandes causas vão ter às autoridades judiciárias, policiais ou municipais; mas tudo o que não sai de certa ordem é decidido na fazenda de Pio, cuja sentença todos acatam e cumprem. Seja ela contra Pedro ou contra Paulo, Paulo e Pedro submetem-se, como se fora uma decisão divina. Quando dois contendores saem da fazenda de Pio, saem amigos. É caso de consciência aderir ao julgamento de *Pai de todos*.

— Isso é como juiz. O que é ele como homem caridoso?

— A fazenda de Pio é o asilo dos órfãos e dos pobres. Ali se encontra o que é necessário à vida: leite e instrução às crianças, pão e sossego aos adultos. Muitos lavradores nestas seis léguas cresceram e tiveram princípio de vida na fazenda de Pio. É a um tempo Salomão e S. Vicente de Paulo.

Às características da personagem patriarcal acrescem-se aspectos da cordialidade referida à qual o leitor pode vincular a percepção dos traços de patriarcalismo, paternalismo e de um futuro coronelismo da fase republicana. Como apontado, a gama de complexidades da sociedade escravocrata possibilitava muitas alforrias anteriores à Lei Áurea, de 13 maio de 1888, mantido o grau de dependência e subordinação:

Escravo é o nome que se dá; mas Pio não tem escravos, tem amigos. Olham-no todos como se fora um Deus. É que em parte alguma houve nunca mais brando e **cordial tratamento** a homens escravizados. Nenhum dos instrumentos de ignomínia que por aí se aplicam para corrigi-los existem na fazenda de Pio. Culpa capital ninguém comete entre os negros da fazenda; a alguma falta venial que haja, Pio aplica apenas uma repreensão tão **cordial** e tão amiga, que acaba por fazer chorar o delinquente. Ouve mais: Pio estabeleceu entre os seus escravos uma espécie de concurso que permite a um certo número libertar-se todos os anos. Acreditarás tu que lhes é indiferente viver livres ou escravos na fazenda, e que esse estímulo não decide nenhum deles, sendo que, por natural impulso, todos se portam dignos de elogios? (grifou-se)

O réu é Julião, negro alforriado por Pio, havia recebido um pequeno pedaço de terra contíguo à propriedade patriarcal para morar e explorar. Julião é acusado de homicídio. No desenvolvimento da história integram-se os demais personagens principais, quais sejam, os filhos de Pio e de Julião, respectivamente, Carlos e Elisa:

Carlos e Elisa viviam quase sempre juntos, naquela comunhão da infância que não conhece desigualdades nem condições. Estimavam-se deveras, a ponto de sentirem profundamente quando foi necessário a Carlos ir cursar as primeiras aulas. Trouxe o tempo as divisões, e anos depois, quando Carlos apeou à porta da fazenda com uma carta de bacharel na algibeira, uma esponja se passara sobre a vida anterior. Elisa, já mulher, podia avaliar os nobres esforços de seu pai, e concentrara todos os afetos de sua alma no mais respeitoso amor filial. Carlos era homem. Conhecia as condições da vida social, e desde os primeiros gestos mostrou que abismo separava o filho do protetor da filha do protegido.

No desenvolvimento da trama, são esclarecidos crimes em série: assédio sexual, estupro, formação de quadrilha e filicídio no âmbito na propriedade de Pio, numa prévia do coronelismo do século XX, como aludido. A razão do nome “Virginius” é explicada por Machado narrador como decorrente de outra história trágica há vinte e três séculos:

Todos conhecem a lúgubre tragédia de Virginius. Tito Lívio, Diodoro de Sicília e outros antigos falam dela circunstanciadamente. Foi essa tragédia a precursora da queda dos decênvros. Um destes, Ápio Cláudio, apaixonou-se por Virgínia, filha de Virginius. Como fosse impossível de tomá-la por simples simpatia, determinou o decênviro empregar um meio violento. O meio foi escravizá-la. Peitou um sicofanta, que apresentou-se aos tribunais reclamando a entrega de Virgínia, sua escrava. O desventurado pai, não conseguindo comover nem por seus rogos, nem por suas ameaças, travou de uma faca de açougue e cravou-a no peito de Virgínia.

Pouco depois caíam os decênvros e restabelecia-se o consulado. No caso de Julião não haviam decênvros para abater nem cônsules para levantar; mas havia a moral ultrajada e a malvadez triunfante. Infelizmente estão ainda longe, esta da geral repulsão, aquela do respeito universal. [...]

Julião, depois de contar-me toda a história cujo resumo acabo de fazer, perguntou-me:

— Diga-me, Sr. doutor, pode ser meu advogado? Não sou criminoso?

— Serei seu advogado. Descanse, estou certo de que os juízes reconhecerão as circunstâncias atenuantes do delito.

— Oh! não é isso que me aterroriza. Seja ou não condenado pelos homens, é coisa que nada monta para mim. Se os juízes não forem pais, não me compreenderão, e então é natural que sigam os ditames da lei. Não matará, é dos mandamentos eu bem sei...

O conto explora aquelas reais possibilidades do crime de um pai contra uma filha, mas os demais crimes cometidos pelo filho do proprietário rural e seus asseclas não tiveram imputações de ordem penal, mas somente moral:

— Descanse, disse o velho adivinhando a minha indiscreta inquietação.

Carlos recebeu um castigo honroso, ou, por outra, sofre como castigo aquilo que devia receber como honra. Eu o conheço. Os cômodos da vida que teve, a carta que alcançou pelo estudo, e certa dose de vaidade que todos nós recebemos do berço, e que o berço lhe deu a ele em grande dose, tudo isso é que o castiga neste momento, porque tudo foi desfeito pelo gênero de vida que lhe fiz adotar. Carlos é agora soldado.

— Soldado! exclamei eu.

— É verdade. Objetou-me que era doutor. Disse-lhe que devia lembrar-se de que o era quando penetrou na casa de Julião. A muito pedido, mandei-o para o Sul, com promessa jurada, e avisos particulares e reiterados, deque, mal chegasse ali, assentasse praça em um batalhão de linha. Não é um castigo honroso? Sirva a sua pátria, e guarde a fazenda e a honra dos seus concidadãos: é o melhor meio de aprender a guardar a honra própria.

Continuamos em nossa conversa durante duas horas quase. O velho fazendeiro mostrava-se magoadíssimo sempre que volvíamos a falar do caso de Julião. Depois que lhe declarei que tomava conta da causa em defesa do réu, instou comigo para que nada poupasse a fim de alcançar a diminuição da pena de Julião. Se for preciso, dizia ele, apreciar com as considerações devidas o ato de meu filho, não se acanhe: esqueça-se de mim, porque eu também me esqueço de meu filho.

O desfecho dessa história exprime e resume elementos de uma quadra histórica brasileira que transcende interesses exclusivamente literários, para credenciar-se como efetiva análise de ordem social, econômica e jurídica:

Dispensou os leitores da narração do que se passou no júri. O crime foi provado pelo depoimento das testemunhas; nem Julião o negou nunca.

Mas apesar de tudo, da confissão e da prova testemunhal, auditório, jurados, juiz e promotor, todos tinham pregados no réu olhos de simpatia, admiração e compaixão.

A acusação limitou-se a referir o depoimento das testemunhas, e quando, terminando o seu discurso, teve de pedir a pena para o réu, o promotor mostrava-se envergonhado de estar trêmulo e comovido.

Tocou-me a vez de falar. Não sei o que disse. Sei que os mais ruídos, as provas de adesão surgiam no meio do silêncio geral. Quando terminei,

dois homens invadiram a sala e abraçaram-me comovidos: o fazendeiro e o meu amigo.

Julião foi condenado a dez anos de prisão. Os jurados tinham ouvido a lei, e igualmente, talvez, o coração. (...)

No momento em que escrevo estas páginas, Julião, tendo já cumprido a sentença, vive na fazenda de Pio. Pio não quis que ele voltasse ao lugar em que se dera a catástrofe, e fê-lo residir ao pé de si.

O velho fazendeiro tinha feito recolher as cinzas de Elisa em uma urna, ao pé da qual vão ambos orar todas as semanas.

Aqueles dois pais, que assistiram ao funeral das suas esperanças, acham-se ligados intimamente pelos laços do infortúnio.

Na fazenda fala-se sempre de Elisa, mas nunca de Carlos. Pio é o primeiro a não magoar o coração de Julião com a lembrança daquele que o levou a matar sua filha.

Quanto a Carlos, vai resgatando como pode o crime com que atentou contra a honra de uma donzela e contra a felicidade de dois pais.

A narrativa machadiana retratava, sem engajamento, uma realidade social de iniquidades no campo social em torno da escravidão e do poder dos proprietários rurais, principal objeto de Raízes e das demais obras de status crítico-social que se aventuraram a “interpretar” o Brasil. As hipóteses do tipo cordial, do formalismo legal e de tantas outras lá estavam consideradas no conto machadiano, cuja desconsideração parece-nos de difícil justificativa.

### **BONS DIAS! (série de crônicas publicadas na *Gazeta de Notícias*)**



*Jornal Gazeta de Notícias*<sup>25</sup>, 1888

25 GLEDSON, John. Machado de Assis. *Bons Dias!* 3a edição. Campinas: Editora Unicamp, 2008, p. 66.

Do extenso acervo de crônicas que escreveu para Jornais e Revistas, Machado iniciou na Gazeta de Notícias, em 05 de abril de 1888, a série de textos que duraria até agosto de 1889, num total de quarenta e nove crônicas. Todas elas iniciavam com a saudação pela qual ficaram conhecidas de “*Bons Dias!*” e eram finalizadas com o termo “*Boas Noites*”, que também funcionavam como uma espécie de assinatura, uma vez que o autor optou pelo anonimato, em que pese o estilo inconfundível de afiada ironia.

Como aponta John Gledson<sup>26</sup>, responsável pela reunião completa do acervo, as crônicas possuem uma história própria e também colaboraram com o desenvolvimento da imprensa brasileira do século XIX: “estão influenciadas, nesta série mais do que em qualquer outra, pelos acontecimentos políticos e pelo fluxo da história, vista, e experimentada, de perto e de longe”.<sup>27</sup> A maneira direta e muitas vezes satírica não poupava referências à história e à filosofia constituindo uma marca original para tratar dos assuntos sensíveis à época e traziam em seu cerne mensagens aos leitores do futuro. Por exemplo, o processo de abolição, incontestavelmente necessário, mas que exigia medidas complementares frente às realidades e às incoerências político-sociais dominantes que permaneceriam após o 13 de maio.

O conturbado biênio 1888 e 1889 presenciou o regime imperial de Pedro II tentar extinguir a escravidão, sem que isso significasse seu próprio fim. Machado percebia que alguns políticos e proprietários da época anteviam a situação de forma mais realista, como anúncio de república: “Nos bastidores, ouvia-se o eco do provérbio latino: *Quem Deus vult perdere, demantat prius* [A que Deus quer destruir, antes lhe tira o juízo]”<sup>28</sup>.

A propósito, o tema da escravatura, muitas vezes foi tratado como uma medida de cunho liberal pelos jornais da época, mas foi o governo liderado pelo partido conservador quem conduziu o trâmite da lei que viria a ser chamada Lei Áurea. Como cita John Gledson, o Partido Liberal teria perdido a vez de conduzir a proposta de extinção da escravatura, além da preocupação com os interesses dos proprietários. As crônicas perceberam e abordaram esse cenário.

### *Crônica de 11 de maio de 1888*

Nessa crônica, evidencia-se o oportunismo de alguns senhores de escravos que, diante da irreversibilidade da abolição e a ausência de indenizações, resolveram alforriar antecipadamente seus escravos. Os rumores de uma república são tratados com ironia marcante e o problema da oligarquia é

---

26 Professor aposentado de estudos brasileiros na Universidade de Liverpool, Inglaterra.

27 Ibid., p. 13.

28 Ibid., p. 17

abordado com a originalidade que reflete bem a percepção dos interesses em jogo. Consta dessa crônica a célebre frase, lançada originalmente em alemão, de que “Seria fácil provar que o Brasil é mais uma oligarquia absoluta do que uma monarquia constitucional” (livre tradução):

Bons dias! Vejam os leitores a diferença que há entre um homem de olho aberto, profundo, sagaz, próprio para remexer o mais íntimo das consciências (eu, em suma), e o resto da população.

Toda a gente contempla a procissão na rua, as bandas e bandeiras, o alvoroço, o tumulto, e aplaude ou censura, segundo é abolicionista ou outra coisa; mas ninguém dá a razão desta coisa ou daquela coisa; ninguém arrancou aos fatos uma significação, e, depois, uma opinião. Creio que fiz um verso. Eu, pela minha parte, não tinha parecer. Não era por indiferença; é que me custava a achar uma opinião. Alguém me disse que isto vinha de que certas pessoas tinham duas e três, e que naturalmente esta injusta acumulação trazia a miséria de muitos; pelo que, era preciso fazer uma grande revolução econômica etc. Compreendi que era um socialista que me falava, e mandei-o à fava. Foi outro verso, mas vi-me livre de um amolador. Quantas vezes me não acontece o contrário!

Não foi o ato das alforrias em massa dos últimos dias, essas alforrias *incondicionais*, que vêm cair como estrelas no meio da discussão da lei da abolição. Não foi; porque esses atos são de pura vontade, sem a menor explicação. Lá que eu gosto da liberdade, é certo; mas o princípio da propriedade não é menos legítimo. Qual deles escolheria? Vivia assim, como uma peteca (salvo seja), entre as duas opiniões, até que a sagacidade e profundidade de espírito com que Deus quis compensar a minha humildade, me indicou a opinião racional e os seus fundamentos.

Não é novidade para ninguém, que os escravos fugidos, em Campos, eram alugados. Em Ouro Preto fez-se a mesma coisa, mas por um modo mais particular.

Estavam ali muitos escravos fugidos. Escravos, isto é, indivíduos que, pela legislação em vigor, eram obrigados a servir a uma pessoa; e fugidos, isto é, que se haviam subtraído ao poder do senhor, contra as disposições legais. Esses escravos fugidos não tinham ocupação; lá veio, porém, um dia em que acharam salário, e parece que bom salário.

Quem os contratou? Quem é que foi a Ouro Preto contratar com esses escravos fugidos aos fazendeiros A, B, C? Foram os fazendeiros D, E, F. Estes é que saíram a contratar com aqueles escravos de outros colegas, e os levaram consigo para assuas roças. Não quis saber mais nada; desde que os interessados rompiam assim a solidariedade do direito comum, é que a questão passava a ser de simples luta pela vida, e eu, em todas as lutas, estou sempre do lado do vencedor. Não digo que este procedimento seja original, mas é lucrativo. Alguns não me compreenderam (porque há muito burro neste mundo); alguém chegou a dizer-me que aqueles fazendeiros fizeram aquilo, não porque não vissem que trabalhavam contra a própria causa, mas para pregar uma peça ao Clapp. Imagina-se bem se arregalei os olhos.

— Sim, senhor. Saia que o Clapp tinha o plano feito de ir a Ouro Preto pegar os tais escravos e restituí-los aos senhores, dando-lhes ainda uma pequena indenização do seu bolsinho, e pagando ele mesmo a sua

passagem da estrada de ferro. Foi por isso que...

— Mas então quem é que está aqui doido?

— É o senhor; o senhor é que perdeu o pouco juízo que tinha. Aposto que não vê que anda alguma coisa no ar.

— Vejo; creio que é um papagaio.

— Não, senhor; é uma República. Querem ver que também não acredita que esta mudança é indispensável?

— Homem, eu, a respeito de governo, estou com Aristóteles, no capítulo dos chapéus. O melhor chapéu é o que vai bem à cabeça. Este, por ora, não vai mal.

— Vai pessimamente. Está saindo dos eixos; é preciso que isto seja, senão com a Monarquia, ao menos com a República, aquilo que dizia o *Rio-Post* de 21 de junho do ano passado. Você sabe alemão? — Não.

— Não sabe alemão?

E dizendo-lhe eu outra vez que não sabia, ele imitando o médico de Molière, dispara-me na cara esta algaravia do diabo:

— *Es dürfte leicht zu erweisen sein, dass Brasilien weniger eine konstitutionelle Monarchie als eine absolute Oligarchie ist.*

— Mas que quer isto dizer?

— Que é deste último tronco que deve brotar a flor.

— Que flor? — As... Boas noites.<sup>29</sup>

### *Crônica de 19 de maio de 1888*

Logo após a extinção da escravatura, na primeira oportunidade, Machado levaria a seus leitores uma das mais importantes crônicas de sua série, porquanto retomava o ambiente político e social da época, reafirmava o oportunismo político da oligarquia escravagista que, ao perceber ser inevitável a alforria incondicional, sem indenizações, como citado, buscava ganhar status de humanismo e liberalismo, desde que fossem mantidos privilégios e o engessamento social.

Na primeira crônica pós-Lei Áurea, o núcleo da narrativa conta com um antigo proprietário de escravos e o alforriado Pancrácio, sendo muito significativo o nome escolhido para designar este personagem. Vejamos:

Bons dias!

Eu pertença a uma família de profetas *après coup, post factum*, depois do gato morto, ou como melhor nome tenha em holandês. Por isso digo, e juro se necessário for, que toda a história desta Lei de 13 de maio estava por mim prevista, tanto que na segunda-feira, antes mesmo dos debates, tratei de alforriar um molecote que tinha, pessoa de seus dezoito anos, mais ou menos. Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar.

Neste jantar, a que meus amigos deram o nome de banquete, em falta de outro melhor, reuni umas cinco pessoas, conquanto as notícias dissessem

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 103/105.

trinta e três (anos de Cristo), no intuito de lhe dar um aspecto simbólico. No golpe do meio (*coup dumilieu*, mas eu prefiro falar a minha língua), levantei-me eu com a taça de champanha e declarei que acompanhando as ideias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio; que entendia a que a nação inteira devia acompanhar as mesmas ideias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado.

Pancrácio, que estava à espreita, entrou na sala, como um furacão, e veio abraçar-me os pés. Um dos meus amigos (creio que é ainda meu sobrinho) pegou de outra taça, e pediu à ilustre assembleia que correspondesse ao ato que acabava de publicar, brindando ao primeiro dos cariocas. Ouvi cabisbaixo; fiz outro discurso agradecendo, e entreguei a carta ao molecote. Todos os lenços comovidos apanharam as lágrimas de admiração. Caí na cadeira e não vi mais ada. De noite, recebi muitos cartões. Creio que estão pintando o meu retrato, e supponho que a óleo.

No dia seguinte, chamei o Pancrácio e disse-lhe com rara franqueza:

— Tu és livre, podes ir para onde quiseres. Aqui tens casa amiga, já conhecida e tens mais um ordenado, um ordenado que...

— Oh! meu senhô! fico.

— ... Um ordenado pequeno, mas que há de crescer. Tudo cresce neste mundo; tu cresceste imensamente. Quando nasceste, eras um pirralho deste tamanho; hoje estás mais alto que eu. Deixa ver; olha, és mais alto quatro dedos...

— Artura não qué dizê nada, não, senhô...

— Pequeno ordenado, repito, uns seis mil-réis; mas é de grão em grão que a galinha enche o seu papo. Tu vales muito mais que uma galinha.

— Justamente. Pois seis mil-réis. No fim de um ano, se andares bem, conta com oito. Oito ou sete.

Pancrácio aceitou tudo; aceitou até um peteleco que lhe dei no dia seguinte, por me não escovar bem as botas; efeitos da liberdade. Mas eu expliquei-lhe que o peteleco, sendo um impulso natural, não podia anular o direito civil adquirido por um título que lhe dei. Ele continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos.

Tudo compreendeu o meu bom Pancrácio; daí para cá, tenho-lhe despedido alguns pontapés, um ou outro puxão de orelhas, e chamo-lhe besta quando lhe não chamo filho do Diabo; coisas todas que ele recebe humildemente, e (Deus me perdoe!) creio que até alegre.

O meu plano está feito; quero ser deputado, e, na circular que mandarei aos meus eleitores, direi que, antes, muito antes de abolição legal, já eu, em casa, na modéstia da família, libertava um escravo, ato que comoveu a toda a gente que dele teve notícia; que esse escravo tendo aprendido a ler, escrever e contar, (simples suposição) é então professor de filosofia no Rio das Cobras; que os homens puros, grandes e verdadeiramente políticos, não são os que obedecem à lei, mas os que se antecipam a ela, dizendo ao escravo: *és livre*, antes que o digam os poderes públicos, sempre retardatários, trôpegos e incapazes de restaurar a justiça na terra, para satisfação do Céu.

Boas noites.<sup>30</sup>

30 Ibid., p. 109/111.



A manutenção de estruturas servis por longo período republicano, confirmaria em parte as desconfianças machadianas. O tipo ideal autoritário que o permeou encontrou no lema positivista “ordem e progresso” o *leitmotiv* de conveniência que ainda nos desafia. A possibilidade de melhor compreender o amadurecimento constitucional e institucional adquirido pelo país, e a defesa em manter garantias e direitos, é um ótimo convite para retomada de nossos grandes escritores que não só narraram o tempo que lhes foi dado viver, como estiveram invariavelmente à sua frente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oportunidade desperdiçada por alguns estudos de aspiração sociológica do século XX, ao não considerarem narrativas de grandes escritores brasileiros (dentre os quais Machado), pode ter contribuído para o enraizamento da infeliz tese de que nossos “traços ibéricos” e até mesmo nossa literatura constituiriam um vício de origem. A interpretação apressada de teses weberianas pode ter contribuído na rega dessa venenosa flor de estufa, que brotou entre ideias e ideais do movimento modernista dos anos 30, em busca de uma estética, de um sentido acelerado por mudanças.

Compreende-se que as teses modernistas daquela longa primeira metade do séc. XX ocuparam-se do necessário apontamento de disparidades sociais e descompassos dos processos colonizadores e escravocrata, olvidando-se, no entanto, de que nunca foram exclusividade das relações entre Portugal e Brasil. O idioma, a tradição ou a religiosidade latinos nunca foram um fato ou uma condição histórica desabonadores. O processo republicano foi pontuado por submissão a interesses internacionais (que não os de Portugal) e ao Autoritarismo ideológico-urbano-militar que, em última análise, foram os “propulsores” do modelo de progresso, mas não mereceram a mesma carga crítica nas reedições de Raízes.

Tempo e oportunidades certamente foram perdidos na tentativa de mero espelhamento cultural de povos do norte americano ou mesmo do oriente nipônico enquanto o Autoritarismo e seus golpes à sociedade brasileira e à democracia seguiam sob tutela, muitas vezes, de nações consideradas desenvolvidas. De outro lado, a diversidade brasileira, a multiplicidade cultural, a resistência política e jurídica ocuparam-se disso de outra maneira, integrando experiências internas e transnacionais como trunfo, apesar da renitência autoritária, essa sim o grande tipo ideal maculador da história republicana que ainda hoje dá amostras de sua infame recidiva, como nos episódios da invasão da praça dos três poderes, em Brasília (DF), no dia 08/01/2023.

Nesse sentido, a imersão pelo universo machadiano refirma-se e parece-nos cada vez mais necessária à compreensão pretérita, como instrumento para

encarar esse presente fugidio muitas vezes aviltado pela recidiva autoritária, seja ainda como profundo deleite literário. O interesse sociológico jurídico reafirma as importâncias das relações entre Direito e Literatura, inclusive para fins de revisitação de alguns dogmas de ordem social e histórica.

A pequeníssima abordagem aqui lançada - um conto e duas crônicas - serve como exemplo a muitas e ricas possibilidades que estão à nossa inteira disposição. Crônicas, contos, romances, poemas, crítica e a própria biografia machadianos, amplamente disponíveis, irradiam luz e vitalidade a interesses literários, jurídicos, históricos, psicológicos, religiosos e sociais.

A incorporação do alheio redefine os limites entre ficção e oficialidade, e fomenta um bem-vindo diálogo interdisciplinar. Machado sempre nos lembrou que buscar a condição da “especiaria alheia não afasta a necessidade de se temperar com “o molho de nossa fábrica”<sup>31</sup>. No fundo, a *emulatio* à qual nosso escritor refere-se e dela se valeu com tanta propriedade foi uma forma de “copiar a civilização existente e adicionar-lhe uma partícula”, como uma das “forças mais produtivas com que conta a sociedade”, sem que isso significasse copiar o alheio, renegar suas origens e sua cultura. A emulação machadiana é uma efetiva chave-mestra.

Uma última e necessária transcrição, em socorro das muitas omissões desse pequeno ensaio, que não tratou de muitas coisas, que não cuidou de abordar a crônica *Instinto de Nacionalidade* (1873), que não revisitou os preciosos elementos históricos, jurídicos, religiosos e sociais de *Esau e Jacó* (1904), além das transcendências e das possíveis incursão pelas dimensões psicológicas dos contos *O Espelho* (1882), *A Sereníssima República* (1882), *Teoria do Medalhão* (1882), *Academias de São* (1884), *O Caso da Vara* (1891), *Pai contra Mãe* (1906), *Evolução* (1906), *Suje-se Gordo!* (1906), para dizer o mínimo. A citação abaixo não corrige essas e muitas outras falhas, mas se apresenta como a melhor forma de pedirmos sua compreensão e alicerçamos nossa despedida:

“E antes seja olvido que confusão; explico-me. Nada se emenda bem nos livros confusos, mas tudo se pode meter nos livros omissos. Eu, quando leio algum desta outra casta, não me aflijo nunca. O que faço, em chegando ao fim, é cerrar os olhos e evocar todas as cousas que não achei nele. Quantas ideias finas me acodem então! Que de reflexões profundas! Os rios, as montanhas, as igrejas que não vi nas folhas lidas, todos me aparecem agora com as suas águas, as suas árvores, os seus altares, e os generais sacam as espadas que tinham ficado na bainha, e os clarins soltam as notas que dormiam no metal, e tudo marcha com uma alma imprevista. É que tudo se acha fora de um livro falho, leitor amigo. Assim preencho as lacunas alheias; assim podes também preencher as minhas<sup>32</sup>.

31 MACHADO DE ASSIS. José Maria. *Obra Completa. Contos da Casa Velha*, Antônio José. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992. Vol. II, págs. 731; e V. III, p. 791.

32 *Ibidem. Dom Casmurro*, Vol. I, pág. 870.

Joaquim Maria Machado de Assis continua sendo fonte inesgotável para leitores, críticos ou pesquisadores. Tanto o autor quanto sua obra transcendem enquadramentos disciplinares, o que se alinha, com uma boa pitada de ironia, aos interesses da Sociologia Jurídica. O desvelamento da arte gestada no “engenho” do Cosme Velho é a singular oportunidade que nos convida, que nos desafia.

Salve Machado do Brasil! Eterno.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado - Curso no Collège de France (1989-1992)**. Lisboa: Edições 70, 2018.

CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Literatura e Cordialidade**. O Público e o Privado na Cultura Brasileira. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

GLEDSON, John. Machado de Assis. **Bons Dias!** 3ª edição. Campinas: Editora Unicamp, 2008. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995; e Edição crítica, versão Kindle, 2016.

MACHADO DE ASSIS. José Maria. **Obra Completa. Contos da Casa Velha, Antônio José**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992, Vols. I, II e III.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Edição de Antônio Flávio Pierucci, São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol 2. São Paulo: Editora UNB, 2004.

## - CAPÍTULO 5 -

# LITERATURA: PONTE VIVA PARA O SAGRADO

*Cynthia Almeida de Souza<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Este ensaio traz a relação entre a literatura e o sagrado. Essa reflexão é fundamental porque trata-se de um tema fascinante que atravessa a história da humanidade. É profícuo pensar se a Literatura teria a capacidade de acessar ou comunicar o sagrado de maneira transcendente. No caso do Brasil, é importante observar que a religiosidade tem sido uma das forças motrizes da literatura, refletindo a complexidade cultural e espiritual do país.

Neste sentido, este texto comenta sobre a posição de Mircea Eliade e Georges Bataille, sobre o sagrado e o profano, bem como de diversos escritores, como Dostoiévski, Clarice Lispector, Dante Alighieri, João Guimarães Rosa, Ariano Suassuna, Machado de Assis, Lygia Fagundes Telles e Adélia Prado, dentre outros, que frequentemente utilizaram a arte literária para explorar a existência de Deus.

Sabe-se que, desde os textos religiosos que formam a base de várias tradições espirituais até as obras literárias contemporâneas que exploram questões transcendentais, a literatura tem servido como um meio dialogar com o sagrado. O que se defende é que esses dois universos se interconectam, destacando como a literatura pode funcionar tanto como veículo para o sagrado quanto como espaço para sua problematização.

### LITERATURA COMO VEÍCULO DO SAGRADO

De início é interessante comentar que, historicamente, muitos dos primeiros textos literários da humanidade foram, na verdade, textos religiosos ou espirituais. Um autor que confirma essa ideia é Northrop Frye, um influente

---

1 Mestra em Letras - UFAM. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade – GPLE/UNB. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2334534284245867>. E-mail: [cynthiaalmeida@ufam.edu.br](mailto:cynthiaalmeida@ufam.edu.br).

crítico literário e teórico. Em sua obra *The Great Code: The Bible and Literature*, Frye argumenta que muitos dos primeiros textos literários da humanidade tinham uma natureza religiosa ou espiritual, sendo frequentemente usados para transmitir mitos, crenças e práticas de comunidades antigas. Ele enfatiza que textos como os épicos e escrituras religiosas, incluindo a Bíblia, o *Rigveda* e o *Gilgamesh*, foram fundamentais no desenvolvimento da literatura, muitas vezes servindo como fontes de inspiração para obras posteriores.

Assim, as epopeias como *A Epopeia de Gilgamesh*, os *Vedas* hindus, a Bíblia judaico-cristã e o Alcorão muçulmano são exemplos de textos que combinam narrativa, poesia e preceitos espirituais. Nessas obras, o sagrado é tanto o tema central quanto a força motivadora por trás da criação literária. Por meio de imagens, metáforas e narrativas, esses textos buscam transmitir verdades transcendentais e experiências espirituais profundas.

Essas obras frequentemente utilizam a linguagem poética para transcender o literal e alcançar o simbólico, permitindo ao leitor uma conexão com o divino ou o transcendente. A poesia dos Salmos, por exemplo, encontrada na Bíblia de Jerusalém, convida os leitores a uma experiência meditativa e emocional com Deus:

Iahweh é meu pastor, nada me falta.  
Em verdes pastagens me faz repousar.

Para as águas tranquilas me conduz  
e restaura minhas forças;  
ele me guia por caminhos justos,  
por causa do seu nome.  
(Salmo 23, 1-3, p. 885).

Essa passagem, repleta de imagens serenas e reconfortantes, reflete a confiança em Deus como pastor e protetor, oferecendo uma experiência de contemplação e segurança espiritual.

Da mesma forma, a riqueza imagética do misticismo sufi, presente em autores como Rumi, revela como a literatura pode ser um canal de comunicação direta com o sagrado:

Além das ideias de certo e errado, há um campo. Eu me encontrarei com você lá. Quando a alma se deita naquele gramado, o mundo está cheio demais para falar. Ideias, linguagem, até mesmo a frase “cada um” não faz mais sentido. (Rumi, 1999, p. 37).

Esse trecho, tirado de seus poemas, reflete a busca do misticismo sufi por um estado de união direta com o divino, transcendendo as limitações da linguagem e do pensamento lógico, e transformando a literatura em um espaço para acessar o sagrado.

Sabe-se que o sagrado é um conceito complexo e varia entre diferentes culturas, religiões e tradições, mas, em geral, refere-se a algo superior, digno de veneração e respeito profundo. O sagrado é associado a divindades, o transcendente, ou aspectos da realidade que estão além da compreensão humana comum. Ele representa aquilo que é separado do cotidiano, do profano, e é considerado portador de poder, mistério ou importância espiritual. Eis cinco características do sagrado, conforme Mircea Eliade: Transcendência; Reverência; Separação do profano; Misticismo e mistério; e Comunidade e experiência coletiva. Essas características ajudam a definir o sagrado como um espaço ou experiência que vai além do entendimento humano comum, sendo reservado para aquilo que é considerado mais profundo e significativo, muitas vezes ligado à busca por sentido e à conexão com o divino.

No livro “O Sagrado e o Profano”, o escritor romeno explora a distinção entre o sagrado e o profano. Para Mircea Eliade, o profano é o domínio da vida cotidiana e da experiência secular, sem o toque da transcendência e da revelação divina. O profano é o oposto do sagrado e se refere ao mundo da experiência não-religiosa. As suas características são: Mundo Secular e Cotidiano; Desconexão com o Transcendental; Ausência de Caráter Revelador; Imutabilidade e Contínua Repetição; Separação do Sagrado; Falta de Hierofania; e Estabilidade e Ordenação Social. Não obstante Eliade estabeleça uma distinção entre esses dois domínios, ele também sugere que o sagrado e o profano não são entidades absolutamente separadas. É na interação entre ambos, o sagrado e o profano, que o ser humano busca significado e entendimento. Seria uma relação dinâmica, em que o sagrado se manifesta no profano. Há momentos e práticas em que eles se encontram ou se interpenetram.

Georges Bataille também acreditava nesse encontro. Bataille, filósofo e escritor francês, refletiu sobre a literatura e o sagrado de forma profunda e inovadora. Para ele, a literatura tem o poder de acessar e expressar o sagrado por meio da transgressão de normas e da busca pelo abismo da experiência humana. Bataille via o sagrado não como algo puramente transcendente, mas como uma experiência que envolve o irracional, o impuro e a perda de controle, muitas vezes associada ao tabu e à violência. Em suas reflexões, ele conectou a literatura ao sagrado através de temas como o excesso, a morte e o sofrimento, e acreditava que a verdadeira experiência espiritual só poderia ser atingida ao confrontar o limite da existência humana, onde o racional e o controlado se desfazem. A literatura, para Bataille, era uma forma de explorar esse espaço de transgressão e ruptura, onde o sagrado se manifesta não apenas na pureza, mas no caos e na profanação. Bataille entendia a literatura como um meio para explorar o sagrado no sentido mais radical, ela deveria explorar o abismo da condição humana. Georges Bataille via a literatura como uma via de acesso ao sagrado.

O pensador ainda entende que o sagrado não pode ser identificado unicamente com o Deus cristão:

Tornando-se histórico, Deus torna-se também diferença, distinção, fundamento ético e moral, daí o posicionamento de Bataille de que a absolutização do interdito, operada pelo cristianismo, impossibilita a experiência do sagrado, que ele identifica com o indiferenciado e a continuidade do ser (Oliveira, 2015, p. 26).

Dessa forma, para ele, o sagrado não pode ser reduzido a uma representação monoteísta. A visão cristã do sagrado, segundo este autor, está muito ligada à moralidade, à pureza e à ordem transcendental, enquanto ele entendia o sagrado como algo mais profundo, mais visceral e desordenado. O sagrado de Bataille está mais em sintonia com práticas que desafiam as normas, que envolvem o corpo e a transgressão do que com a ideia cristã de um Deus transcendental e purificador.

Por outro lado, a perspectiva cristã é mais coerente em função de que o conceito de sagrado não é apenas teológico, mas uma realidade concreta manifestada na vida e na obra de Jesus Cristo. É fundamental compreender que o sagrado é intrinsecamente associado à pessoa de Deus, e não pode ser identificado de maneira plena com qualquer outra concepção religiosa. Deus é, portanto, a fonte e a expressão máxima de toda a santidade. O sagrado cristão é algo que penetra e transforma o mundo, ligando o divino ao humano de maneira única e irrepetível. A santidade de Deus, revelada nas Escrituras, nos sacramentos e na vida do cristão, é uma presença constante e transformadora, que torna o sagrado algo profundamente identificado com a pessoa divina e com a obra de Cristo.

Esses pensamentos fazem refletir sobre a literatura como espaço de questionamento.

### *A literatura como espaço de questionamento*

Se por um lado a literatura pode funcionar como um veículo para o sagrado, por outro ela também oferece um espaço privilegiado para questioná-lo. Escritores como Dostoiévski, Camus e Saramago frequentemente utilizaram a narrativa literária para explorar os limites da fé, a existência de Deus e os dilemas morais relacionados ao sagrado. Em *Os Irmãos Karamázov*, Dostoiévski apresenta o famoso “Grande Inquisidor”, uma passagem que problematiza a relação entre religião institucionalizada e liberdade humana, desafiando o leitor a reconsiderar conceitos de fé e autoridade divina. O Grande Inquisidor fala a Cristo:

“O que os seres humanos mais desejam é a felicidade. E tu, em tua sabedoria divina, lhes ofereceste a liberdade, mas eles não desejam a liberdade, Cristo. Eles preferem a segurança, o conforto, a autoridade. Tu lhes ofereceste a escolha, e eles te rejeitaram, porque a liberdade é um peso que não podem carregar. E assim, a Igreja, a autoridade e os dogmas, são necessários para guiar as massas ignorantes e fracas. O que o homem quer é o pão, a promessa de segurança, a certeza da felicidade — e tu não lhes deste isso, mas a liberdade. E por isso, Cristo, nós, a Igreja, tomamos a decisão por eles” (Dostoiévski, 2021. p. 295).

O discurso do “Grande Inquisidor” é uma crítica à ideia de que a verdadeira liberdade humana é fundamental para a fé cristã. Ele argumenta que a liberdade, por sua natureza, é uma carga pesada demais para os seres humanos, que preferem se submeter à autoridade da Igreja, que pode garantir a segurança e a ordem. O inquisidor sugere que Cristo, ao dar liberdade, cometeu um erro, pois isso resultou em sofrimento, escolha e incerteza para a humanidade.

Dostoiévski, através dessa passagem, desafia o leitor a refletir sobre o conflito entre a autonomia humana e o controle de uma instituição religiosa. O “Grande Inquisidor” não apenas questiona a moralidade da liberdade que Cristo ofereceu, mas também coloca em dúvida a capacidade humana de lidar com as responsabilidades que a liberdade traz consigo.

A Igreja, segundo essa visão, busca aliviar esse peso oferecendo um sistema de fé institucionalizada que submete a vontade do povo em nome de uma “verdade” superior e de um “bem maior”. Esse episódio revela as tensões entre fé, autoridade religiosa e liberdade individual, e serve como uma poderosa crítica à maneira como as instituições religiosas podem exercer poder e controle sobre a consciência humana, muitas vezes sacrificando a verdadeira liberdade em favor da segurança espiritual e social. Essa passagem é uma das mais emblemáticas do livro e convida o leitor a reconsiderar o papel da religião na vida humana, questionando se a verdadeira fé deve ser necessariamente livre ou se a segurança espiritual não exige a imposição de uma autoridade superior.

No entanto, o discurso do “Grande Inquisidor” apresenta uma visão profundamente pessimista sobre a natureza humana, sugerindo que os indivíduos, incapazes de suportar a liberdade e a responsabilidade, buscam segurança e conformidade sob a autoridade de uma instituição religiosa. Essa visão desconsidera a capacidade humana para a verdadeira liberdade e para a fé autêntica, que não se baseiam na submissão cega, mas na escolha consciente do bem e do amor.

A liberdade, ao contrário do que o Inquisidor sugere, não é um peso a ser rejeitado, mas uma oportunidade para o crescimento espiritual, para a busca da verdade e para a experiência genuína de comunhão com Deus. Ao negar a liberdade, a Igreja, ao invés de libertar o ser humano, o aprisiona em um ciclo



de dependência e alienação, impedindo que ele realize seu potencial divino e exerça sua própria autonomia moral. Cristo, ao oferecer liberdade, não falhou em sua missão; ele deu aos homens a chance de amadurecer espiritualmente, de escolher o caminho do amor, mesmo com todos os seus desafios, porque a verdadeira fé se constrói na liberdade e na responsabilidade, não na servidão ou no controle.

De qualquer maneira, esse movimento de problematização permite que a literatura funcione como um campo de debate entre o humano e o transcendente. Em muitas obras modernas, o sagrado não é representado como um dado inquestionável, mas como um conceito dinâmico, sujeito às contradições e complexidades da experiência humana. Assim, a literatura cumpre o papel de revelar as ambiguidades do sagrado, permitindo que ele seja reinterpretado em novos contextos históricos e culturais.

Por isso, a seguir veremos como a literatura também revela dimensões sagradas em temas e contextos que, à primeira vista, parecem profanos.

### *O sagrado no profano: a sacralidade na literatura secular*

Além das representações explícitas do sagrado, a literatura também encontra formas de sacralidade em temas e contextos aparentemente profanos. Autores como Clarice Lispector, em obras como *A Paixão segundo G.H.*, exploram uma espiritualidade interior e subjetiva, desvinculada de tradições religiosas específicas. O encontro da protagonista com o “absoluto” por meio de uma experiência cotidiana demonstra como o sagrado pode emergir no âmbito do profano:

Eu não sei o que aconteceu, mas parecia que eu estava em contato com algo que me era imenso e que eu não conseguia entender... Tudo se dissolvia e eu, naquela simples tarefa, sentia que estava tocando um abismo... Eu via a barata como se ela fosse a chave para todo o mistério, e tudo o que eu sabia sobre o mundo parecia desmoronar ao meu redor. Não sei se estava rezando, mas sentia que o que me acontecia era como uma oração. Mas era uma oração sem palavras, sem intermediários, sem um Deus tradicional. Era algo que emanava do meu próprio corpo, do meu próprio ser (Lispector, 1994, p. 61).

Neste momento da obra, a protagonista percebe que o “sagrado” não precisa vir de uma crença religiosa formalizada, mas pode ser experimentado em um encontro íntimo e radical com a realidade e a existência. O cotidiano, representado pela limpeza de um ambiente e pelo encontro com uma barata, serve como catalisador para uma experiência profundamente espiritual e subjetiva. A experiência de “absoluto” que ela vivencia é uma forma de espiritualidade interior, desconectada das normas religiosas tradicionais, e se apresenta no domínio do profano, como um momento de revelação e de comunhão com o

que é fundamental e primordial na existência humana. Esse episódio reflete como o sagrado pode surgir no profano e revela a profundidade espiritual do ser, mesmo em momentos que parecem triviais à primeira vista.

Uma análise cuidadosa revela que essa experiência desafia a visão tradicional de espiritualidade e essa epifania possa ser entendida como uma revelação pessoal e um encontro com o divino. Porém, vale refletir que o sagrado, sem os parâmetros estabelecidos pela religião ou tradição, corre o risco de se tornar uma experiência subjetiva e solipsista, que não amplia a compreensão do mundo ou do outro, mas apenas reafirma o isolamento do eu. Outro trecho, que aponta para uma espiritualidade íntima é:

O que há de mais sagrado e profundo na vida humana não está nas grandes religiões, nem nas grandes obras de arte, mas está nas coisas mais simples, nas coisas do dia-a-dia. O que é a vida? É o que a vida é. E a vida é sempre sagrada (Lispector, 2007, p. 96).

Este trecho de “*A Hora da Estrela*”, sugere que a verdadeira sacralidade da vida não reside nas instituições ou em grandiosas manifestações culturais, mas nas experiências cotidianas, simples e comuns. A ideia de que “a vida é o que a vida é” propõe uma visão de aceitação plena da existência, onde cada momento, por mais trivial que pareça, carrega em si uma essência sagrada.

Outro exemplo de como a literatura pode conferir significados transcendentais a experiências comuns está no tratamento poético do cotidiano em autores como Fernando Pessoa, onde se revela uma sacralidade implícita nos atos mais banais, como pode ser encontrada no poema “Autopsicografia”, de sua autoria (através de um de seus heterônimos, Alberto Caeiro). No poema, Caeiro trata da simplicidade da vida e da pureza do ser, sugerindo que até os atos mais simples possuem um valor intrínseco e uma conexão com o sagrado. Eis o trecho: “A arte de ser feliz / Não é a de fazer de conta / Que a vida é um sonho / É a arte de saber que a vida é real e sagrada.”

Este trecho sugere que, ao compreender a vida como ela é, com seus momentos cotidianos, sem a busca por explicações transcendentais, pode-se encontrar um sentido profundo e até sagrado nas pequenas coisas. Caeiro, através de seu olhar simples e despojado, propõe uma visão do sagrado não como algo distante, mas como algo presente no próprio ato de viver, na experiência cotidiana.

Obras de autores como Dante Alighieri, João Guimarães Rosa e Rainer Maria Rilke destacam-se por sua habilidade em transcender a experiência humana comum e evocar o sagrado por meio da linguagem. Dante, com “*A Divina Comédia*”, constrói uma narrativa que conecta o humano ao divino, explorando temas de pecado, redenção e o sublime.

A jornada de Dante através do Inferno, Purgatório e Paraíso não apenas descreve a busca por salvação, mas também oferece uma visão mística e filosófica

da relação entre o ser humano e o divino. Guimarães Rosa, em “*Grande Sertão: Veredas*”, recria o sertão brasileiro como um espaço mítico onde a linguagem e a existência são constantemente atravessadas pelo transcendente. O sertão deixa de ser apenas uma paisagem física e se transforma em um microcosmo que reflete a luta entre o bem e o mal, o sublime e o banal, com uma linguagem arcaica e renovada, onde a experiência do sagrado é palpável nas jornadas existenciais e nos dilemas morais do protagonista.

Já Rilke, em obras como “*Cartas a um Jovem Poeta*” e “*As Elegias de Duíno*”, dialoga com o espiritual e o inefável por meio de versos que capturam a fragilidade e a grandiosidade da alma humana. Nelas, a literatura é um meio de capturar o sofrimento humano e sua beleza, enquanto se busca entender o mistério da existência e da alma, mostrando que a poesia, com sua linguagem precisa e emocional, é uma ferramenta que pode aproximar o ser humano do espiritual, do divino e do transcendente. Em cada caso, a literatura torna-se uma ponte entre o terreno e o eterno, demonstrando a capacidade única da arte de capturar e transmitir o sagrado.

No próximo capítulo, serão feitos apontamentos especificamente a respeito da literatura brasileira.

## **A RELIGIOSIDADE NA LITERATURA BRASILEIRA**

A literatura brasileira é rica em expressões de religiosidade, refletindo as múltiplas fés e tradições que compõem o imaginário cultural do país. Desde a colonização até os dias atuais, escritores têm explorado a relação entre o sagrado e o humano, revelando como a espiritualidade permeia a vida e os conflitos das personagens. Assim, como amostra, buscou-se comentar sobre algumas obras da literatura brasileira que exploram essa temática.

### ***A Fé no Contexto Colonial***

No período colonial, a literatura religiosa esteve diretamente ligada à missão catequizadora. Um exemplo ícone é “*Cartas do Brasil*”, de Padre Manuel da Nóbrega, que descrevem o esforço jesuítico para converter os povos indígenas ao catolicismo:

Fazemos todo o esforço para lhes ensinar a religião, e temos esperança de que, com o tempo, eles, que são de boa natureza, se convertam ao cristianismo. A todo momento nos deparamos com dificuldades, pois sua compreensão é limitada e eles são, muitas vezes, desatentos ao que lhes ensinamos. Contudo, seguimos com o trabalho de os educar, de fazer com que aceitem o cristianismo como a verdadeira religião. Além disso, temos que lhes ensinar as boas maneiras e as virtudes cristãs, a fim de que se afastem de suas práticas e crenças pagãs (Nóbrega, 1994, p. 46).

Nesse trecho enfoque estava em não só converter os indígenas, mas também moldar seus comportamentos e crenças de acordo com os ideais cristãos europeus, um processo que muitas vezes ignorava ou desvalorizava as tradições espirituais indígenas. Essa literatura, marcada por um tom didático e apologético, revela a **visão eurocêntrica** e paternalista dos missionários jesuítas em relação aos povos indígenas, tratando-os como “selvagens” e incapazes de compreender a religião cristã sem a **intervenção educacional** dos colonizadores. Ao afirmar que os nativos são “desatentos” e que sua compreensão é “limitada”, o texto revela uma visão de que as culturas indígenas seriam inferiores ou primitivas, necessitando da orientação de uma civilização superior para alcançar a “salvação”. Esse esforço de conversão mascarava o controle cultural e social.

Já no modernismo, a religião ganha espaço em narrativas que celebram o sincretismo.

### *O Sincretismo e as Narrativas Modernistas*

Em “Macunaíma”, de Mário de Andrade, o protagonista transita entre diferentes cosmovisões, misturando elementos das mitologias indígenas, africanas e católicas. A obra é um retrato fiel da complexa religiosidade brasileira, em que crenças diversas convivem e se entrelaçam. Um fragmento que ilustra essa complexidade e a convivência ocorre quando o personagem principal, Macunaíma, se vê envolvido em situações em que a religião popular, o mito indígena e a religiosidade cristã se cruzam. Um exemplo disso é quando ele se encontra com o Cura, personagem que representa uma mistura de saberes e práticas espirituais:

Macunaíma olhou para o cura com um jeito de quem sabe o que vai ouvir. O cura, com suas mãos suadas e tremendo a voz, falou-lhe de Deus, de Nossa Senhora, de São Jorge, do Espírito Santo, mas também falou das forças do mato, dos orixás e de tudo o mais que se pode confiar no sertão. Macunaíma, com os olhos brilhando, absorvia tudo aquilo, sem saber se acreditava ou não, mas sentindo, no fundo, que as forças do mundo estavam ali, naqueles sussurros e naquelas palavras (Andrade, 2008, p. 140).

Essa passagem ilustra como o personagem, representando o brasileiro típico, percebe e se apropria de um conjunto vasto de crenças e práticas religiosas, sem a necessidade de separar ou hierarquizar suas influências. A religiosidade, na obra, é fluida e integrada, refletindo a fusão das culturas africanas, indígenas e europeias que compõem a complexidade da espiritualidade no Brasil. A presença de orixás, santos católicos e outras entidades espirituais demonstra como as crenças se sobrepõem, coexistem e se influenciam mutuamente, formando uma religião popular e eclética que caracteriza a religiosidade brasileira.

Outro exemplo emblemático é “Cobra Norato”, de Raul Bopp, onde o universo mítico-amazônico, recheado de lendas e seres sobrenaturais, dialoga

com a espiritualidade popular. Uma passagem significativa que reflete essa fusão de mitologia, religiosidade e espiritualidade popular ocorre quando Cobra Norato, o protagonista, encontra-se com entidades que possuem um forte simbolismo espiritual:

Cobra Norato subia, subia pelos rios que não existem, pelas selvas que têm espíritos, e a cada passo sentia a presença dos seres invisíveis. Os antigos pajés, os encantados, as almas dos que partiram, todos estavam ali, em silêncio, observando a sua jornada. O céu, de um vermelho profundo, parecia espelho das águas, e ele, na sua busca, sabia que era guiado não por mãos humanas, mas por forças maiores, que não podiam ser vistas, mas que estavam em cada árvore, cada folha, cada movimento do vento (Bopp, 2007, p. 64).

Nesta passagem, a espiritualidade popular se revela na presença de pajés, encantados e almas, figuras que fazem parte do imaginário das culturas indígenas e das crenças locais da Amazônia. A relação do personagem com esses seres sobrenaturais e a conexão com a natureza mostram como o mito e a religião popular se entrelaçam, representando uma visão de mundo em que o sagrado e o profano se confundem. Ao descrever um universo permeado por forças invisíveis e entidades espirituais, Bopp reflete a vivência de uma religiosidade que não se limita às práticas institucionalizadas, mas que se manifesta nas tradições orais e nas crenças da floresta.

O regionalismo também contribuiu com uma representação rica da religiosidade, como se vê na sequência.

### *O Drama Religioso no Romance Regionalista*

Em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos, a religiosidade aparece nos momentos de desespero e esperança dos retirantes, revelando a relação contraditória entre fé e miséria. O excerto abaixo estampa esse elo quando a personagem Fabiano se vê em um momento de angústia e busca consolo na religiosidade:

A oração de Fabiano foi murmurada com um sotaque de súplica, um pedido mudo àquele Deus distante. Ele não sabia se acreditava, mas, naquele momento, a palavra “Deus” saía sem resistência, como se fosse a única coisa que lhe restasse. Se acreditava ou não, pouco importava. O sertão lhe ensinara a oração não pela fé, mas pela necessidade de manter a esperança. Quando a dor é grande demais, o homem se vê forçado a invocar o sobrenatural, mesmo sem entender (Ramos, 2001, p. 45).

Essa parte ilustra a religiosidade como uma prática não necessariamente ligada à crença genuína, mas como uma reação à impossibilidade de entender ou mudar as condições de vida. A oração de Fabiano reflete o desespero

diante da realidade cruel e a tentativa de encontrar algo fora de si, uma força que possa aliviar a dor. A fé aqui não é vista como uma força redentora, mas como um reflexo da miséria, um último recurso diante da impotência humana. O personagem ora não porque acredita, mas porque precisa acreditar, ou, ao menos, sentir que há uma chance, uma esperança que transcenda a brutalidade do mundo ao seu redor. A religiosidade em *Vidas Secas* é, assim, um componente de resistência emocional, mas também de resignação, mostrando como, no sertão, fé e sofrimento muitas vezes caminham lado a lado.

Em “O Quinze”, de Rachel de Queiroz, a seca do Nordeste se torna palco para manifestações de devoção e promessas, ilustrando a fé como uma forma de resistência. Um trecho que marca isso ocorre com a personagem Vicência:

Vicência, com os olhos fixos no céu, começou a rezar, a pedir a Deus a chuva. Sentia a seca dentro de si, mas não perdia a esperança. “Se Deus mandar chuva, eu juro que faço um sacrifício”, dizia para si mesma, enquanto os olhos ardiem e o corpo não tinha mais forças. Mas a promessa vinha carregada de fé, uma fé que, mesmo não entendendo muito, ainda acreditava. Naquele momento, a seca não parecia só uma dor física, mas uma prova de sua resistência e sua fé (Queiroz, 2004, p. 30).

Aqui, a chuva é esperança e vida. Vicência faz uma promessa a Deus, que é uma prática comum nas manifestações de religiosidade popular. Sua fé, ainda que não fundamentada em um entendimento completo ou lógico da situação, se torna um refúgio psicológico, algo que a mantém conectada a uma possibilidade de mudança, apesar da dureza da realidade. A religiosidade, portanto, não é apenas um consolo, mas também uma estratégia emocional de resistência diante de uma situação insuportável, e a promessa de sacrifícios reflete a luta interna do personagem para manter a dignidade e a esperança em meio à tragédia.

Na contemporaneidade, a literatura brasileira aborda a religiosidade com um tom mais reflexivo e, muitas vezes, crítico.

### *A Crítica e a Reflexão Contemporânea*

Em “O Evangelho Segundo Jesus Cristo”, de José Saramago, embora o autor seja português, sua influência é perceptível na discussão sobre como autores brasileiros lidam com temáticas do cristianismo. Um trecho representativo desse diálogo entre a literatura portuguesa e a brasileira pode ser encontrado no seguinte trecho do livro:

Mas Jesus não era homem de ser amedrontado, ou então seria homem de outro gênero, um homem de enganos, um homem de disfarces, um homem de omissões, um homem que procurasse a salvação por caminhos obscuros (Saramago, 1991).

Neste excerto, Saramago questiona a natureza da fé e da moralidade, abordando como os grandes temas do cristianismo são moldados pela interpretação humana e pelo poder. A crítica à Igreja e à concepção tradicional de salvação reverbera com temas que autores brasileiros, como Clarice Lispector, Graciliano Ramos e Raul Bopp, também tratam em suas obras, muitas vezes desafiando as interpretações dogmáticas e colocando a religião como um fator de opressão. A obra *supracitada* é uma reinterpretação da história bíblica que critica as instituições religiosas e questiona a ideia de um Deus autoritário, apresentando uma versão mais humana e imperfeita de Jesus. Convém lembrar que o autor era ateu. Através de seu ateísmo, buscava, sobretudo, refletir sobre a condição humana de uma forma mais livre e questionadora.

Já “A Religião do Sertão”, de Ariano Suassuna, funde humor e espiritualidade para reinterpretar a figura de Cristo à luz da cultura nordestina. A obra mistura elementos da literatura de cordel, do folclore e das tradições religiosas populares, trazendo uma visão única da espiritualidade no sertão. Uma das passagens mais emblemáticas que exemplifica essa fusão de humor e espiritualidade ocorre quando Suassuna apresenta uma visão irreverente de Cristo, com elementos típicos da cultura nordestina:

O Cristo, se tivesse nascido no Sertão, teria sido um cabra macho. Ia morrer na cruz, é claro, mas morreria com a mesma coragem de quem enfrenta a seca ou um coronel sem medo. Ele não ia ser o Cristo de olhos azuis e cabelo liso, não! O Cristo do Sertão ia ser um homem de pele morena, de olhos pequenos e de mão calejada de tanto trabalhar. E, se fosse necessário, ele enfrentaria um bando de cangaceiros sem temer. Porque, no Sertão, Cristo é mais forte, mais brasileiro, mais humano (Suassuna, 2009, p. 74).

Essa passagem usa o humor e a irreverência para reinterpretar a figura de Cristo, ligando-a à força e resiliência do homem do Sertão. Suassuna brinca com a imagem tradicional de Cristo, trazendo-a para o contexto do Nordeste, um lugar marcado pela dificuldade, pela violência e pela solidariedade, onde a figura de Cristo não é vista como um ser distante, mas como alguém que compartilha da luta e da esperança do povo nordestino.

Assim, a religiosidade na literatura brasileira é multifacetada e viva, um reflexo do pluralismo espiritual do país. Seja exaltando a fé, criticando dogmas ou explorando o sincretismo, os escritores brasileiros utilizam o sagrado como uma ferramenta poderosa para compreender e narrar a experiência humana. As obras citadas são apenas alguns exemplos que demonstram como a fé e a literatura se entrelaçam, enriquecendo a cultura nacional e oferecendo um profundo diálogo entre o divino e o terreno.

O próximo tópico aborda a Bíblia, pois, é necessário enfatizar de maneira mais evidente a sua influência na literatura brasileira.

## A PRESENÇA DA BÍBLIA NA LITERATURA BRASILEIRA

A Bíblia, composta por uma pluralidade de gêneros literários, é um dos textos mais influentes da história da humanidade. Seus efeitos transcendem a esfera religiosa, impactando profundamente a literatura mundial e brasileira. Este tópico examina como a narrativa bíblica, seus temas e linguagem moldaram produções literárias em diferentes épocas e contextos. A seguir, destacam-se algumas das principais formas como essa influência se concretiza.

A presença de temas bíblicos, como o pecado, a redenção, a justiça divina e a esperança, é marcante em obras da literatura brasileira. “O Sermão da Quarta-feira de Cinzas”, de Padre Antônio Vieira, por exemplo, é permeado de referências bíblicas:

Homens, vós sois pó, e ao pó retornareis! Pois, que podeis, então, esperar de vossa grandeza, se nem mesmo a matéria em que fostes formados vos pertence? Por isso, arrependei-vos, pecadores! Levai sobre vós a cinza, e vesti-vos de humildade, como quem sabe que, por vossa natureza, sois frágeis e temporais (Vieira, 1994, p. 55).

Essa passagem exemplifica como Vieira utiliza o arrependimento, a humildade e o destino humano como temas centrais, com base em passagens bíblicas, como a ideia de que o homem “é pó e ao pó retornará”, um versículo de Gênesis 3:19, que enfatiza a mortalidade humana e a necessidade de buscar a purificação espiritual.

Vieira também utilizava a retórica religiosa e passagens das Escrituras para tratar de questões morais e políticas, conectando as histórias bíblicas às realidades do Brasil colonial. No fragmento a seguir, ele faz uma crítica velada aos problemas do país, associando-os à história bíblica do povo de Israel e a necessidade de conversão:

E vós, que sois cristãos, que sois filhos de Deus, que vos tendes por redimidos pelo sangue de Cristo, que podeis esperar de vosso comportamento, se não refletis nas Escrituras, que mostram que o povo de Deus, que foi escolhido, muitas vezes, em sua cegueira e em sua soberba, caiu em pecado e foi castigado? Como o povo de Israel, que, ao desobedecer aos mandamentos de Deus, levou a si mesmo à perdição, assim também este nosso Brasil, este nosso povo, que se afastou da verdadeira virtude, será castigado se não se arrepender e se não voltar a Deus. Pois a justiça de Deus, embora demore, não falha (Vieira, 1994, p. 63).

Nessa passagem, Vieira recorre à história de Israel, quando o povo escolhido se afastou da lei de Deus e foi punido por isso, comparando esse comportamento ao dos colonos brasileiros, que, ao desobedecerem à moral cristã e às virtudes da verdadeira fé, atraíam para si o castigo divino. Ele usa a retórica religiosa para lançar uma crítica social, apontando que o Brasil colonial,



em sua soberba e pecados, estava vulnerável à punição divina, tal como o povo de Israel nas Escrituras. A crítica política de Vieira, portanto, é inserida dentro do contexto bíblico, o que confere uma aura de autoridade moral e divina à sua denúncia, ao mesmo tempo em que se faz um apelo para que os colonos busquem o arrependimento e a conversão.

Outro exemplo significativo é “O Auto da Compadecida”, de Ariano Suassuna. A peça mistura elementos do catolicismo popular com referências bíblicas e apócrifas, como a figura da Virgem Maria intercedendo pelos pecadores no julgamento final. Suassuna transforma esses elementos em um retrato crítico e cômico da condição humana e das tensões sociais no sertão brasileiro. Compadecida (após a morte de João Grilo e Chicó):

Eis que, diante de Deus, em plena audiência, se levantou a Virgem Maria e disse: “Senhor, meu Filho, estes homens, por mais que tenham errado, são do sertão. São pobres, são ignorantes, mas no fundo, no fundo, são bons de coração. Eu, que sou mãe de todos, peço por sua alma. Eles erraram, mas também foram vítimas das misérias da vida. Perdoa-os, Senhor, porque na dureza do mundo, muitas vezes, o pecado é o único consolo que se encontra” (Suassuna, 2007, p. 183).

Essa cena é um exemplo claro da forma como Suassuna utiliza a figura religiosa da Virgem Maria não apenas como uma intercessora tradicional, mas também como uma representação da misericórdia divina que se faz diante das dificuldades humanas, especialmente na vida do sertanejo, marcada pela pobreza e pela injustiça social. A intercessão da Virgem Maria, que apela para a bondade interna dos personagens, também reflete a crítica de Suassuna ao julgamento moral imposto pelas estruturas sociais. Ele faz uma leitura irônica, mas ao mesmo tempo cheia de compaixão, da realidade do sertão, onde os pecadores são, muitas vezes, vítimas de uma sociedade marcada pela opressão e pela ignorância.

Na literatura mundial e brasileira há personagens bíblicos recontextualizados. Em “A Hora da Estrela”, de Clarice Lispector, o sofrimento de Macabéa, uma personagem ingênua e marginalizada, é frequentemente associado a figuras bíblicas como Jó ou mesmo Cristo. Seu destino trágico carrega um tom de sacrifício e de busca por sentido, evocando a dimensão espiritual e existencial das Escrituras:

Ela não sabia que existia o sofrimento. Ao contrário de Jó, ela não sabia que ele poderia ter um sentido. Ao contrário de Cristo, ela não sabia que poderia haver redenção. Mas, como ele, estava ali, sofrendo, sem saber o porquê. Não sabia que sua vida era um sacrifício. Apenas existia, como o homem simples que é crucificado sem entender, apenas por existir. A grandeza da sua dor estava em sua ignorância do seu próprio sofrimento (Lispector, 2007, p.50).

Nessa passagem, Lispector faz uma alusão indireta ao sofrimento sem sentido aparente de Macabéa, que se assemelha ao sofrimento de Jó, o homem que foi provado por Deus sem saber o motivo, e de Cristo, que aceitou o sacrifício sem compreender totalmente seu papel redentor. O sacrifício e a marginalização de Macabéa, assim como o sofrimento desses personagens bíblicos, ganham uma dimensão de busca por sentido e de tragédia existencial. A personagem, embora não compreenda o motivo de sua dor, parece viver uma experiência espiritual e existencial, como uma alma perdida, à espera de um significado que nunca chega.

Em algumas obras, a referência bíblica é usada de maneira crítica, questionando a prática religiosa ou as instituições ligadas ao cristianismo. Em “O Cortiço”, de Aluísio Azevedo, a hipocrisia da moral religiosa é colocada em contraste com a vitalidade e o desejo presentes na vida dos personagens. O autor usa imagens e conceitos bíblicos para criticar a repressão social e moral do período. No século XIX, especialmente a moral cristã, entra em conflito com os impulsos naturais e os desejos humanos. Um trecho significativo que ilumina essa crítica é quando Azevedo descreve a vida de João Romão, o protagonista, e de Bertoleza, sua amante, num contexto em que a repressão moral religiosa aparece de forma explícita:

João Romão, ao ver Bertoleza a cuidar da casa e a se entregar àquele trabalho incessante, pensava em sua própria luta pela fortuna. Para ele, sua vida era um sacrifício contínuo, como os de Cristo. Mas, ao mesmo tempo, não conseguia reprimir o desejo que a consumia, e o calor de sua carne lhe dava forças para seguir em frente. Ouvia, por vezes, naquelas horas de desespero, a voz do padre do bairro pregando sobre a pureza do corpo e a moralidade cristã, mas aquilo não passava de hipocrisia, pois ele sabia que, entre os trabalhadores e os pobres, a moral era ignorada quando o desejo e o instinto falavam mais alto (Azevedo, 2001, p. 07).

Nesse trecho, Azevedo coloca em conflito a moral cristã pregada pela Igreja (representada pela figura do padre) com os desejos naturais e carnisais dos personagens, como João Romão e Bertoleza. A crítica ao comportamento hipócrita da sociedade é evidente, pois, enquanto a religião prega a pureza e a repressão, a vida no cortiço é marcada pela vitalidade, paixão e sobrevivência. Essa contradição é aprofundada pelas imagens e metáforas que Azevedo utiliza, como a associação da vida de João Romão ao sacrifício cristão, que se distancia do verdadeiro sofrimento vivido pelas classes populares, sendo uma falácia moral diante da realidade do povo. A obra é uma crítica não só à hipocrisia religiosa, mas também à desigualdade social e à repressão da individualidade e do desejo pelas normas impostas pela religião.

Outro exemplo é “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, de Machado de Assis, que contém alusões irônicas à Bíblia. Machado questiona valores tradicionais

e desconstrói noções de virtude e moralidade por meio de referências a conceitos como o pecado original e a salvação, muitas vezes com um tom satírico:

E digo mais: o pecado original não foi só de Adão e Eva. Foi de toda a humanidade. Aparentemente, o pecado de Adão é o pecado da nossa natureza. A humanidade se perpetua no erro, com essa herança amaldiçoada. E, no entanto, a Igreja nos oferece a salvação, através de um sistema que jamais condena os que têm dinheiro. O que importa, então? Não o pecado, mas o que se tem! Ah, o pecado, o pecado, dizem uns. E a salvação, dizem outros. Mas quem não pode pagar a conta da salvação vai para o inferno, enquanto o rico paga e ascende aos céus. Eis o que eu chamo de verdadeira moral cristã! (Assis, 2008, p. 215).

Essa passagem exhibe a maneira como Machado de Assis utiliza o humor e a ironia para fazer uma crítica à hipocrisia religiosa e à desigualdade social. O narrador sugere, de forma sarcástica, que o pecado original é algo inevitável e herdado pela humanidade, mas destaca que a salvação oferecida pela Igreja é acessível apenas aos ricos. Com isso, Machado de Assis questiona a verdadeira natureza da virtude e da moralidade cristã, sugerindo que a religião, em vez de promover justiça, muitas vezes serve como um instrumento de controle social e manutenção da desigualdade.

O trecho apresentado faz uma crítica contundente à hipocrisia religiosa. No entanto, é possível argumentar que a moral cristã, longe de ser uma ferramenta de controle social ou exclusão, oferece uma visão profundamente espiritual e igualitária da condição humana. O conceito de pecado original não deve ser entendido como uma herança amaldiçoada a ser perpetuada, mas como um símbolo da luta interna que todo ser humano enfrenta entre o bem e o mal. A salvação cristã, por sua vez, transcende a lógica material da riqueza e do poder.

A verdadeira fé cristã não se resume a um sistema de troca ou recompensa, mas a um caminho de redenção pessoal, onde misericórdia, reconciliação e simplicidade são os valores essenciais. É no amor ao próximo, independentemente de sua posição social, que reside a verdadeira essência do cristianismo, e não em um esquema mercantil de salvação. Embora a Igreja, como instituição, possa não cumprir plenamente esses valores de forma justa, a essência do ensinamento de Cristo, em sua riqueza espiritual, permanece imune à distorção humana.

Além de temas e personagens, muitos autores incorporaram a linguagem e a estrutura narrativa da Bíblia em suas obras, como os já mencionados Guimarães Rosa e Graciliano Ramos. A prosa de Rosa, por exemplo, ecoa o estilo poético e profético das Escrituras, especialmente nos diálogos e monólogos introspectivos de seus personagens. Em “Vidas Secas”, a jornada de sobrevivência de uma família sertaneja lembra narrativas bíblicas de êxodo e provação, enfatizando a busca pela redenção em meio ao sofrimento.

Nos tempos contemporâneos, autores como Lygia Fagundes Telles e Adélia Prado exploram temáticas espirituais e existenciais através de uma lente muitas vezes informada por sua vivência religiosa.

Em seus contos, Telles frequentemente aborda o tema da solidão, da busca por sentido e da dúvida existencial, em contextos em que a religião ou o transcendente desempenham um papel central. Um exemplo disso pode ser encontrado em *As Meninas* (1965), onde a autora explora a relação entre fé, culpa e libertação. Em *O Coração das Trevas* (1994), uma de suas personagens se vê em uma jornada de enfrentamento da própria mortalidade e da sensação de abandono, temas com fortes conotações espirituais. O tema do sagrado é frequentemente trazido à tona de forma que confronta a fragilidade humana com um possível sentido maior, mas também com o vazio da existência. Trecho de *As Meninas*:

Eu sentia que o amor que me envolvia era uma espécie de oração, mas não sabia a quem, não sabia o que me sustentava. Sentia-me como uma criança, mas não em relação à figura do pai, mas à de algo muito mais distante e impreciso, como se tudo estivesse de alguma forma, ao meu redor, num abraço não humano (Telles, 1965, p. 48).

Neste trecho, Lygia explora a espiritualidade de forma intimista, onde a personagem busca uma força superior, mas não consegue nomeá-la ou defini-la.

Em suas poesias e contos, Adélia Prado aborda a espiritualidade de forma intimista, misturando o sagrado e o cotidiano, ecoando narrativas e figuras bíblicas. Sua poesia frequentemente faz alusão à Bíblia e outras figuras religiosas, como Maria, Cristo e o Espírito Santo, criando uma relação complexa e muitas vezes contraditória entre o divino e o mundano. Ao mesmo tempo, suas palavras trazem à tona um tom de desespero e esperança, refletindo sobre a fragilidade humana e o impossível entendimento de Deus. Trecho de *Bagagem*:

Eu não sabia que ser mulher era um trabalho sujo. Eu não sabia que teria de ser sacrifício. Eu não sabia que o sofrimento me engrandeceria como um sacrifício puro. Eu só queria estar no coração de Deus, mas ele nunca me pediu nada, nunca disse que eu seria alguma coisa (Prado, 1976, p. 80).

Nesse trecho, Adélia reflete sobre o sofrimento, a mulher e a busca pela espiritualidade. Ela ecoa as complexas relações com o divino, enquanto lida com a falta de respostas e as expectativas religiosas sobre a mulher e seu papel no plano divino.

Ambas as autoras, com suas vivências religiosas e poéticas, abordam a espiritualidade de formas únicas e profundas, mas sempre com uma forte conexão com o cotidiano e uma reflexão existencial. Lygia Fagundes Telles faz isso através da busca de sentido e da luta interior contra a dúvida, enquanto

Adélia Prado transforma a religiosidade em uma experiência de solidão, caminho de sacrifício e oração diária que transcende os rituais e se mistura com as dores e prazeres do viver.

Diante do exposto, é perceptível que as referências bíblicas na literatura brasileira transcendem a mera citação de textos sagrados, funcionando como ferramentas para explorar questões existenciais, culturais e sociais. Seja através de adaptações de histórias bíblicas, de críticas à religiosidade institucional ou da incorporação de temas universais, a Bíblia continua sendo uma fonte rica de inspiração, conferindo profundidade e complexidade à produção literária do Brasil.

Por fim, é importante sublinhar que a Bíblia é mais do que um texto religioso; é um repositório de narrativas, imagens e ideias que moldaram a literatura brasileira e mundial. Sua influência é sentida tanto em temas como em estruturas e linguagens, servindo como ponte entre o sagrado e o profano, o transcendente e o imanente. Seja em epopeias clássicas ou em romances modernos, a Bíblia permanece um farol literário, iluminando o caminho da expressão humana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse ensaio acadêmico teve como objetivo realçar a relação entre a literatura e o sagrado e, por isso, se concentrou na seguinte questão: sendo a literatura uma expressão poderosa da condição humana, ela teria a capacidade de acessar ou comunicar o sagrado de maneira transcendente? Pode-se argumentar que a arte literária, especialmente em suas formas mais profundas e poéticas, possui uma potencialidade única para tocar o transcendente e transcender a mera condição humana. Através de símbolos, metáforas e narrativas, os grandes escritores conseguem não apenas refletir sobre a experiência humana, mas também sugerir algo além da realidade imediata, conectando o leitor com dimensões espirituais ou místicas. A linguagem poética, ao ser capaz de evocar o inexplicável, pode criar momentos de revelação que ultrapassam os limites do cotidiano, aproximando o leitor de uma experiência de sacralidade que não está restrita a dogmas ou instituições religiosas.

Diversos autores citados neste estudo têm a capacidade de levar o leitor a uma experiência transcendental, onde a literatura se torna uma ponte para o sagrado, desafiando a separação entre o humano e o divino. A literatura não apenas expressa a condição humana, mas também tem o poder de sugerir e comunicar o transcendente, de forma implícita ou explícita, se aproximando das profundezas da alma e do espírito.

Sendo assim, a escrita literária é, muitas vezes, um meio de acessar o sagrado em sua complexidade, captando tanto seu fascínio quanto suas ambiguidades.

A literatura, com sua capacidade única de articular experiências humanas em narrativas e metáforas, oferece um espaço onde o sagrado pode ser celebrado, questionado e reimaginado. Seja como veículo para a transcendência ou como instrumento de crítica e reflexão, a literatura continua sendo um campo fértil para o diálogo entre o humano e o divino. Essa interação também amplia os horizontes da própria literatura, revelando sua capacidade de sondar o intangível e o eterno.

Ressalta-se que a Igreja, enquanto instituição, pode falhar em representar de maneira justa, princípios como compaixão, perdão e humildade, mas a mensagem de Cristo, em sua profundidade espiritual, está livre de qualquer manipulação terrena.

Pode-se destacar, também, que o Brasil é notável por sua ampla diversidade religiosa. Outras tradições religiosas, como as religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda), o espiritismo, o judaísmo, o islamismo e o budismo, também coexistem, contribuindo para a riqueza espiritual do país. No entanto, desafios como a intolerância religiosa ainda persistem, especialmente contra as religiões de matriz africana, que enfrentam preconceitos e discriminação em vários contextos.

Outrossim, uma das características mais marcantes da religiosidade brasileira é o sincretismo. Festas como o Círio de Nazaré, na região Norte, e as celebrações de Iemanjá, no litoral, exemplificam essa integração entre fé e cultura. A religiosidade no Brasil não se limita à esfera pessoal; ela influencia diretamente a política. A presença de líderes religiosos em cargos públicos e o impacto das crenças na formulação de políticas públicas ilustram o quanto a fé molda o debate público. A religiosidade brasileira é um mosaico dinâmico e em constante transformação. Embora desafios como a intolerância e a polarização ideológica sejam reais, o Brasil continua a ser um exemplo de convivência entre diferentes expressões de fé.

Além disso, como visto nas passagens de diversas obras, a influência da Bíblia na literatura brasileira é profunda e multifacetada, manifestando-se tanto em alusões diretas quanto em estruturas narrativas, temas e símbolos. Escritores de diferentes períodos e estilos utilizaram referências bíblicas para enriquecer os textos, refletindo aspectos culturais, religiosos e sociais do Brasil.

Diante das considerações realizadas, conclui-se que a literatura é uma ponte viva porque, ao longo do tempo, continua a oferecer novas interpretações e experiências espirituais para cada geração. Ela não é uma via estática, mas uma força dinâmica que, por meio de suas narrativas e metáforas, mantém viva a busca por sentido, transcendência e conexão com o divino. A literatura permite que o sagrado se manifeste em diferentes formas e contextos, refletindo a experiência humana de forma contínua e renovada, tocando o leitor de maneira pessoal e única, como se cada obra fosse uma vivência espiritual a ser descoberta.

## REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1. ed. São Paulo: Editora Penguin Classics, 2019.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- AZEVEDO, Aluísio. **O Cortiço**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.
- Bíblia de Jerusalém**. Tradução do francês por Carlos Alberto Nogueira, Bíblia de Jerusalém. Edições Paulinas, 2002.
- BOPP, Raul. **Cobra Norato**. São Paulo: Editora Global, 2007.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2021.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões**. Traduzido por Cláudio K. S. Carvalho. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- LISPECTOR, Clarice. **A Hora da Estrela**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2007.
- LISPECTOR, Clarice. **A Paixão segundo G.H.** 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1964.
- NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil: cartas de padres jesuítas sobre os primeiros anos da colonização portuguesa no Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- OLIVEIRA, Cleide Maria de. **Literatura e Sagrado: algumas reflexões a partir do pensamento de Georges Bataille**. Revista Estação Literária, v. 13, p. 24-39. Londrina, 2015.
- PESSOA, Fernando. Autopsicografia. In: **Mensagem**. Lisboa: Ática, 1934.
- PRADO, Adélia. **Bagagem**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1976.
- QUEIROZ, Rachel de. **O Quinze**. 25. ed. São Paulo: Editora José Olympio, 2004.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. 8. ed. São Paulo: Editora Record, 2001.
- RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um Jovem Poeta e As Elegias de Duíno**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Editora Record, 2004.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 47. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.
- RUMI, Jalal ad-Din. **O Caminho do Amor: Poesias de Rumi**. Tradução de Coleman Barks. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1999.

SARAMAGO, José. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

SUASSUNA, Ariano. **A Religião do Sertão**. São Paulo: Editora José Olympio, 2009.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. 13. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2007.

TELLES, Lygia Fagundes. **As Meninas**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1965.

VIEIRA, Padre Antônio. **O Sermão da Quarta-feira de Cinzas**. Lisboa: Edições 70, 1994.



## A MEMÓRIA POÉTICA E A PASSAGEM DO TEMPO NO POEMA “ELEGIA”, DE CECÍLIA MEIRELES

*Maria Gorete M. da Silva<sup>1</sup>*

*Adriana Claudia Martins<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

Cecília Meireles foi educadora, professora e poeta, e é deste contexto que emerge sua obra poética. A distinta qualidade de seu trabalho está no conjunto da produção literária brasileira do século XX, quando a autora marcou a literatura com a construção de temáticas sobre liberdade, feminismo, memória, sentimento de ausência, do tempo que passou, de saudade. Considerando-se a importância da obra ceciliana, este estudo emerge do problema de pesquisa que busca responder como Cecília Meireles representa as temáticas da memória e da passagem do tempo no poema *Elegia* (1976<sup>3</sup>). Para responder a esta questão, o objetivo que se propõe é estudar o poema *Elegia* e analisar a representação das temáticas da memória e da passagem do tempo neste poema, pois compreendemos que é importante agregar conhecimento literário com base na poética ceciliana.

Para analisar o poema *Elegia* foi realizada uma pesquisa de abordagem qualitativa. Neste contexto, conforme explica Gil (2007), esse tipo de abordagem faz análise para descrever, classificar e interpretar o objeto estudado, utilizando-se de técnicas sistematizadas. Essa abordagem tem como perspectiva o estudo de aspectos subjetivos de fenômenos sociais e do comportamento humano. Os

---

1 Acadêmica do Curso de Letras Português Inglês e Literaturas da Universidade Franciscana (UFN). E-mail: [dasilvamariagoretemunchen@gmail.com](mailto:dasilvamariagoretemunchen@gmail.com).

2 Professora do Curso de Letras Português Inglês e Literaturas da Universidade Franciscana (UFN); Dra. em Letras: Estudos Literários (UFSM) e Dra. em Educação (UFSM); Mestre em Letras: Estudos Linguísticos (UCPEL); E-mail: [adriana.martins@ufn.edu.br](mailto:adriana.martins@ufn.edu.br).

3 1976 é o ano de publicação da obra utilizada neste estudo, contudo a data da primeira publicação do poema *Elegia* é o ano de 1945.

objetos de uma pesquisa qualitativa são fenômenos que ocorrem em determinado tempo, local e cultura. Conforme explica Durão (2015, p. 378), a literatura “pode servir de inspiração para todas as ciências”, pois ela estabelece diálogo nas ciências humanas em temáticas diversas que são representadas nas narrativas.

No viés do estudo do poema *Elegia*, como parâmetro de análise e para a sustentação do estudo foi considerada a teoria literária imbricada ao contexto de Cecília Meireles. Assim, o *corpus* de análise é composto pelo poema *Elegia*, texto escrito entre 1933 -1937, que se encontra publicado em *Poesias Completas - Mar absoluto – Retrato natural* (Meireles, 1976). Como procedimento de análise, o poema *Elegia* é analisado por meio da perspectiva literária a partir da fundamentação teórica de autores como: Paul Ricoeur (2007), Otávio Paz (1982), René Wellek e Austin Warren (1962), Moisés (2012), Antônio Candido (2011), Seligmann-Silva (2006), entre outros.

Assim, considerando Cecília Meireles e o poema estudado, este capítulo está organizado a partir desta introdução, seguida da teoria literária e dos conceitos de poema e de poesia. A vida e a obra cecilianas e uma contextualização para encaminhar a análise é realizada a partir do feminismo e do conceito de sororidade. Nesta perspectiva é apresentada a análise do poema *Elegia*, com base na discussão teórica em literatura imbricada às temáticas que circunscrevem a análise e que consideram a memória e a passagem do tempo. Por fim, são enunciadas as considerações finais e as referências bibliográficas.

## LITERATURA: A TEORIA LITERÁRIA

Com o objetivo de estudar o poema *Elegia*, de Cecília Meireles e, por conseguinte investigar como ocorre a representação da memória e da passagem do tempo na poética da autora, cabe articular este estudo ao conceito de literatura formulado por Antonio Candido (2011) e por Wellek e Warren (1962). Na perspectiva de Candido (2011), a literatura consiste de uma manifestação universal, um direito e uma necessidade humana. É, pois, a literatura um bem, uma arte, que nas palavras do crítico literário, esses bens, “não são apenas os que asseguram a sobrevivência física em níveis decentes, mas os que garantem a integridade espiritual” (Candido, 2011, p. 174).

Neste entorno, o autor ainda menciona que chamará de literatura “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações” (Candido, 2011, p. 176). Com base nos estudos sobre literatura, conforme o autor propõe, a literatura é uma arte que consiste de um importante recurso de elaboração de conhecimento e de humanização.

Neste íterim e na explicação de Wellek e Warren (1962), a literatura consiste de uma introspecção, pois o artista lembrará aos leitores daquilo que esses deixam de perceber. Esses autores consideram que os “romancistas podem ensinar-te mais sobre a natureza humana do que os psicólogos” (Wellek; Warren, 1962, p.40). Neste cenário, pode-se entender que a poesia é tão relevante quanto à filosofia (ciência, conhecimento, sabedoria), pois a poesia possui uma equivalência da verdade.

De acordo com Wellek e Warren (1962, p. 44-45) “[...] a função da literatura é aliviar-nos - sejam escritores ou leitores - da pressão das emoções. Exprimir emoções é ficar liberto delas, como dizem que Goethe se libertou de sua *weltschmerz* compondo *Os desgostos de Werther*”. Os autores (1962) ainda explicam que o leitor de um conto ou romance, ou o espectador de uma tragédia pode sentir libertação e alívio ao interagir com as obras, o que os deixaria com uma certa calma de espírito após compartilhar da experiência estética literária.

## POESIA E POEMA: ESTUDO DOS CONCEITOS

Adentramos ao estudo teórico da poesia e do poema a partir da obra *O arco e a lira* de Otávio Paz (1982). O autor escreve que “poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro” (Paz, 1982, p.5).

Assim, na perspectiva de conceituar poema e poesia, o autor afirma que nem “todo poema contém poesia. O poema é criação, poesia que se ergue, o lugar de encontro entre a poesia e o homem. O poema é um organismo verbal que contém, suscita ou emite poesia. Forma e substância são a mesma coisa” (Paz, 1982, p. 17). Enquanto isso, Paz (1982) explica que

A poesia é conhecimento, perder-se, abandono, operação capaz de transformar o mundo. A atividade poética é revolucionária por natureza, exercício espiritual de libertação interior. A poesia revela este mundo e cria outro. Traz experiência, sentimento, emoção, nostalgia do paraíso, regresso a infância, voz do solitário, expressões de algo vivido e padecido (Paz,1982, p.15- 16).

No embalo da palavra poética, compreendemos que é possível percebermos o que na rotina de nossas vidas passaria despercebido, porque o “poema é feito de palavras, seres equívocos que se são cor e som, também são significados, organismo anfíbio” (Paz,1982, p.22) e ele pode ser a condição de significarmos a existência. O poema é singular, único e é uma arte que se manifesta em todo seu limite, promovendo emoção, comunicando, expressando.

Nesta singularidade do poema, ele pulsa e a leitura de seus versos “nos revelará, com maior certeza de que qualquer investigação histórica ou filológica

o que é poesia” (Paz, 1982, p.28). O poema é intermediação, o poema gera significados, faz o leitor de suas palavras imergir em reflexão sobre a existência humana e se colocar em diálogo.

Nesta perspectiva de conceituar o poema e a poesia, vale observar sobre quem é o poeta, pois este está presente no seu próprio tecido poético, em uma possível unidade daquele que cria o poema. O poeta está em um tempo e um lugar que são únicos a ele, na dimensão de uma totalidade vivenciada.

## VIDA E OBRA DE CECÍLIA MEIRELES

Realizar a interlocução entre a vida e a obra de autores literários passa a ser uma necessidade da literatura do século XIX, quando buscar compreender a literatura em primeira pessoa, estudos bibliográficos e temáticas de memória estão no foco de pesquisas e estudos científicos. Nesta direção de conhecer a escritora Cecília Benevides de Carvalho Meireles (1901-1964), este estudo sinaliza que ela foi uma escritora, professora, jornalista e pintora brasileira. Cecília Meireles foi a primeira voz feminina de grande expressão na literatura brasileira, com mais de 50 obras publicadas. Em 1919, aos 18 anos, Cecília Meireles estreou na literatura com o lançamento de seu primeiro livro de poemas, *Espectros*, com 17 sonetos, com temas históricos.

Cecília Meireles nasceu no Rio de Janeiro, no dia 7 de novembro de 1901. Perdeu o pai poucos meses antes de seu nascimento e a mãe logo depois de completar três anos. Foi criada por sua avó materna, a portuguesa Jacinta Garcia Benevides. A escritora fez o curso primário na Escola Estácio de Sá, onde recebeu das mãos de Olavo Bilac a medalha do ouro, por ter feito o curso com louvor e distinção. Em 1917, formou-se professora na Escola Normal do Rio de Janeiro, contexto em que também estudou música e línguas. Passou a exercer o magistério em escolas oficiais do Rio de Janeiro.

Em 1922, por ocasião da Semana de Arte Moderna ela participou do grupo da revista Festa, ao lado de Tasso da Silveira, Andrade Muricy e outros, que defendiam o universalismo e a preservação de certos valores tradicionais da poesia. Nesse mesmo ano, casou-se com o artista plástico português Fernando Correia Dias, com quem teve três filhas.

Cecília Meireles estudou literatura, folclore e teoria educacional, colaborou na imprensa carioca escrevendo sobre folclore e atuou como jornalista em 1930 e 1931, além de ter publicado vários artigos sobre educação. Fundou, em 1934, a primeira biblioteca infantil no Rio de Janeiro. O interesse de Cecília pela educação se transformou em livros didáticos e poemas infantis.

Ainda em 1934, a convite do governo português, Cecília Meireles viajou para Portugal, onde proferiu conferências divulgando a literatura e o

folclore brasileiros. Em 1935 ela perdeu o esposo e, em 1942, Cecília tornou-se sócia honorária do Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. Realizou várias viagens aos Estados Unidos, Europa, Ásia e África, fazendo conferências sobre Literatura, Educação e Folclore. A rigor, a autora nunca esteve filiada a nenhum movimento literário, mas a sua poesia, de modo geral, filia-se às tradições da lírica luso-brasileira. Apesar disso, suas publicações iniciais evidenciam certa inclinação pelo Simbolismo, reúnem religiosidade, desespero e individualismo. É possível identificar misticismo no campo da solidão, mas existe a *consciência de seus dons e seu destino*.

Em Cecília Meireles há o uso frequente de elementos como o vento, a água, o mar, o ar, o tempo, o espaço, a solidão e a música, que confirmam a *inclinação neossymbolista de sua poética*. Então, foi com o livro *Viagem* (1939<sup>4</sup>) que Cecília Meireles ingressou no espírito poético da escola modernista. A poetisa foi cuidadosa com a seleção vocabular e teve forte inclinação para a *musicalidade* (traço associado ao Simbolismo), para o verso curto e para o paralelismo. Com efeito, ela cultivou uma poesia reflexiva, de fundo filosófico, que abordou temas como a transitoriedade da vida, o tempo, o amor, o infinito e a natureza.

Cecília Meireles foi uma escritora que buscou questionar e compreender o mundo a partir das próprias experiências. Ela faleceu no Rio de Janeiro, no dia 9 de novembro de 1964. Seu corpo foi velado no Ministério da Educação e Cultura. Em 1989, ela foi homenageada pelo Banco Central com sua efígie na cédula de cem cruzados novos.

## CECÍLIA MEIRELES, UM OLHAR FEMININO E SORORIL

Ler Cecília Meireles é adentrar ao feminino e às temáticas que circunscrevem o olhar da poeta, dentre elas estão a memória e a passagem do tempo. Diante da proposta desta análise, que busca estudar o poema Elegia e interpretar as palavras da autora, há uma macroestrutura semântica no poema, que parte da relação entre a neta, Cecília, e a avó, Jacinta e que está permeada por figuras femininas e pela relação sororil entre elas.

Neste estudo que considera a poética de Cecília Meireles (1933-1937), dedicada à sua avó, Jacinta Benevides, a narrativa caracteriza-se pelo eu lírico. Conforme explica Moisés (2012), o eu lírico consiste no eu que pertence ao poeta e que é caracterizado nos seus poemas. Para este estudioso, a identidade do poeta é transmutada neste eu, o qual é o eu do poeta. Logo, é possível compreender que, no poema, há um eu simétrico a um outro que ali na poética está inscrito.

---

4 A obra *A viagem* é referenciada neste estudo com publicação de 1967.

Nesta perspectiva do eu lírico, Cecília Meireles relata sentimentos de dor e tristeza, mas reforça a força da vida, a alegria e o amor experimentado durante a convivência do tempo em que avó e neta viviam juntas. Assim, ainda que este seja um poema de luto, pode-se notar que no meio a toda dor, há lembranças, as quais são também gatilhos para apaziguar tamanha saudade e falta, caminhando lentamente ao encontro de uma razão para seguir.

O feminino desenvolve-se nos poemas de Cecília Meireles, simbolizado pelos princípios transmitidos de uma geração a outra, permeado no conceito de sororidade, que conforme explica Martins (2022), consiste em respeito e união das mulheres, envolvendo sentimento, empatia, solidariedade e companheirismo. Nas palavras da autora, a sororidade “é um fio condutor de autoconhecimento e valorização humana, tem ideia emancipatória e consiste no fortalecimento humano” (Martins, 2022, p. 200). No poema *Elegia* pode-se acompanhar essa total cumplicidade entre a avó e a neta, sororidade essa atravessada nas memórias de Cecília e no reencontro dela mesma como sujeito de sua história retratada por meio da escrita.

Neste relato de vida partilhada e estudo do poema *Elegia*, consideramos relevante sublinhar o sentido do conceito de sororidade a partir de Lagarde:

A sororidade é também uma maneira de melhorar a identidade de gênero e alcançar a autoafirmação de cada mulher. Apoiadas umas nas outras sem serem idênticas, mas reconhecendo as diferenças entre elas, as mulheres podem concordar entre si, desde que sejam reconhecidos como sujeitos, neste sentido, em concordância. Enfrentar a opressão envolve fazê-lo também entre as mulheres. A sororidade, como uma aliança feminista entre mulheres, é indispensável para enfrentar a vida e mudar a correlação de poderes no mundo (Lagarde, 2012, p. 34 - *tradução nossa*).

Esta sororidade também está intrínseca nos olhos e vozes dos poetas que com Cecília conviveram, pois ela era estimada como uma divindade, uma deusa que habitava entre a razão e a poética, pastoreando sonhos, vida e significados. Neste viés, foi Carlos Drummond de Andrade que se viu diante de Cecília como ela se via diante de sua avó no poema. Drummond diz: “uma presença ausente que constitui modo próprio de agir – estar sem estar- como um mundo ao qual não parece pertencer” (Andrade, 1946, p.6). Assim, Cecília Meireles é descrita como um ser encantador, com tamanha sensibilidade de encontrar na mais pequenina das coisas encanto e delicadeza. Essa poética ceciliana conduz o leitor ao encontro de um refúgio, alento e transformação e ao mesmo tempo força, coragem, inteligência e capacidade humana, no ser mulher e no ser fraterna.

**SOBRE O POEMA ELEGIA**

Poesias completas de Cecília Meireles é uma obra publicada no ano de 1945 e dividida em três partes: Mar Absoluto, Os dias felizes e Elegia. Desse modo, é possível identificar que a terceira parte da obra comporta toda a Elegia, que é um longo poema, com 251 versos e 74 estrofes. São oito (08) poemas menores, numerados de um até oito, que formam o grande poema Elegia. Localizado no final do volume, Elegia tem uma menção depois do título que lembra as datas de 1933-1937, tempo percorrido enquanto o poema teria sido escrito. A dedicatória, após o título, assegura que é *À memória de Jacinta Garcia Benevides*.

É possível considerar, com base na história de Cecília Meireles, que ela escolheu a palavra elegia para expressar seu real sentido no poema, sentimentos dolorosos que comumente são despertados pela ausência e saudade. Nas palavras de Moisés (2012), é possível conceituar elegia, como sendo um poema em que se exprimem sentimentos de melancolia e tristeza, que se destinam “a celebrar episódios fúnebres, como a morte de alguém” (Moisés, 2012, p.221).

No viés interpretativo deste estudo, a elegia é compreendida como um recurso estético que o no ato da escrita tensiona a vida e a morte como destinos correlacionados. Nesta perspectiva, o poema um de Elegia anuncia, já nos primeiros versos, a morte do interlocutor, conforme fragmento do poema que segue:

Minha primeira lágrima caiu dentro dos teus olhos.  
Tive medo de enxugar: para não saberes que havia caído.  
No dia seguinte, estavas imóvel, na tua forma definitiva,  
Modelada pela noite, pelas estrelas, pelas minhas mãos.  
Exalava-se de ti o mesmo frio do orvalho; a mesma claridade  
[da lua.  
Vi aquele dia levantar-se inutilmente para as tuas pálpebras,  
E a voz dos pássaros e a das águas correr,  
-Sem que recolhessem teus ouvidos inertes,  
Onde ficou teu outro corpo? Na parede? Nos móveis?  
[No teto?  
Inclinei-me sobre teu rosto, absoluta, como um espelho.  
E tristemente te procurava.  
Mas também isso foi inútil, como tudo mais.  
(Meireles, 1976, p.123)

Com base nesta primeira parte do poema Elegia escrito por Cecília Meireles, é apresentada a leitura e a interpretação do poema em estudo, a partir das temáticas da memória e do tempo percorrido.

## A REPRESENTAÇÃO DA MEMÓRIA E DA PASSAGEM DO TEMPO

A memória está para nossa mente e coração como guia e fio condutor como a arte para o próximo ato, próximo passo, escolha determinante em muitas transformações. A temática da memória é desenvolvida no poema *Elegia* relacionada à busca pelos lugares e situações vividas. Cecília relata cada detalhe vivido e sempre junto à natureza, onde o movimento e o renascimento são constantes na efemeridade do tempo, quando a morte parece estar relacionada à vida que continua, quando a tristeza se transforma em conhecimento.

Nesta trajetória de manter presentes suas memórias com Jacinta, por representarem a mais preciosa e relevante ligação consigo mesma e toda sua vida passada, presente e futura, Cecília explicita a história de vida com sua avó. De acordo com Ricoeur (2007), é a partir do trabalho da memória que se completa pelo luto, que cada ser humano deveria não esquecer, mas reviver as memórias do que passou, ainda que possa ser dolorido o ato de narrar este tempo que passou, esta memória.

Conforme Generoso (2012, p. 39) explica [...], “esse vestígio deixado pela pessoa, o eco de sua voz ou a lembrança de seu rosto são motivadores da escrita memorialista e são marcas constantes na escrita de Cecília”. Com saudade e tristeza, a poeta tece sobre as duas mulheres, avó e neta, e sobre o afeto que elas compartilharam uma pela outra. No poema dois de *Elegia* é possível identificar essas memórias:

Neste mês, as cigarras cantam  
E os trovões caminham por cima da terra,  
Agarrados ao sol.  
Neste mês, ao cair da tarde, a chuva corre pelas montanhas,  
E depois a noite é mais clara,  
E o canto dos grilos faz palpitar o cheiro molhado do chão.  
Mas tudo é inútil,  
Porque os teus ouvidos estão como conchas vazias,  
e a tua narina imóvel  
não recebe mais notícia  
do mundo que circula no vento.  
Neste mês, sobre as frutas maduras cai o beijo áspero das  
Vespas...  
- e o arrulho dos pássaros encrespa a sombra,  
Como água que borbulha.  
  
Neste mês, abrem- se cravos de perfume profundo e obscuro;  
a areia queima, branca e seca,  
Junto ao mar lampejante:  
de cada frente desce uma lágrima de calor.  
Mas tudo é inútil[...].  
(Meireles, 1976, p.123-124).



São memórias que estão significadas no presente que fica, mas já na ausência da avó. Assim como o estudo de Maria Neto (2017) indicou, Cecília realiza uma homenagem à avó, retomando o cotidiano vivido pela neta e pela avó, recordando e explicitando as memórias. No poema seis, Cecília enuncia:

[...]Tudo cabe aqui dentro:  
teu corpo era um espelho pensante do universo.  
E olhavas para essa imagem, clarividente e comovida.  
Foi do barro das flores, o teu rosto terreno,  
e uns líquens de noite sem luzes  
se enrolaram em tua cabeça de deusa rústica[...].  
(Mireles, 1976, p.127-128).

Nesta contextura da memória, identificamos que ela se imbrica ao tempo percorrido, pois conforme explica Ricoeur (2007), há um sentido da memória que consiste em um tempo que passa, ou seja, é uma distância que está presente por meio da ausência, entre o que foi e o que é, passado e presente, entre o antes e o depois.

A temática do tempo é contemplada no poema Elegia a partir da perspectiva do passado que atravessa o tempo percorrido, entre o que foi e o que o tempo presente no poema exprime. No tecer estético de Cecília Mireles, a própria essência se reflete nas palavras, na vivência e nas falas da mulher em quem a escritora se espelhou, sua avó Jacinta, nos melhores e piores momentos de sua existência. No poema oito que compõe Elegia, lemos:

[...] Hoje.  
Quanto tempo passou entre a nossa mútua espera!  
Tu, paciente e inutilizada,  
contando as horas que te desfaziam.  
Meus olhos repetindo essas tuas horas heróicas,  
no brotar e no morrer desta última primavera  
que te enfeitou.  
Oh, a montanha de terra que agora vão tirando do teu peito!  
Alegra-te, que aqui estou,  
fiel, neste encontro,  
como se de modo antigo vivesses  
ou pudesses, com minha chegada, reviver[...].  
(Mireles, 1976, p.129-130).

Neste poema existe uma temática que vai em progressão no tempo, trazendo memórias que entrelaçam a vida de Cecília e de sua avó. Neste fragmento do poema citado, podemos perceber a importância do bem viver, tornando pequenos momentos de amor e bom convívio a granjearem lembranças e sustentar tempos de difícil travessia.

Na direção que busca compreender a passagem do tempo e a memória, as palavras de Seligmann-Silva (2006) corroboram na interpretação, quando o

autor explica que o passado se evidencia a medida que a memória “não é apenas um bem, mas também encerra ainda uma carga espectral que gostaríamos muitas vezes de esquecer - ou enterrar, como fazemos com nossos mortos. Esse passado que não quer passar também é um íntimo conhecido nosso, morador da era dos extremos” (Seligmann-Silva, 2006, p.35).

O tempo inerente a todas essas memórias e ausências, repentinamente, espelha a esperança, relaxa dores e emoções, vai trazendo o autoconhecimento trocando o olhar, entrelaçando passado e presente, modificando sentidos costurados no tecido da existência. No poema *Elegia a efemeridade* está presente e está relacionada ao tempo, ao eu lírico e à constituição da memória.

Neste ínterim, é possível identificar que há uma reação que ocorre no tempo presente, mas que está relacionada com o luto elaborado. O calendário muda, mas a ausência permanece e os dias trazem a dor que perdura e fica. Cecília, nas partes três e quatro do Poema *Elegia* revisita o lugar onde moravam, a avó e ela e, entre as lembranças, ainda que, envolta em muita tristeza, começa a se reinventar.

E nesse luar das tuas mãos se banharia a minha vida,  
sem perturbar sua claridade,  
mas também sem diminuir minha tristeza.  
Escuto a chuva batendo nas folhas, pingo a pingo.  
Mas há um caminho de sol entre as nuvens escuras.  
E as cigarras sobre as resinas continuam cantando.  
Tu percorrerias o céu com teus olhos nevoentos,  
e calcularias o sol de amanhã,  
e a sorte oculta de cada planta.  
(Meireles, 1976, p. 125).

Neste excerto do poema há a busca, o fim, a saída para a dor, o renascimento, a força da vida, na chuva que lava a alma, o coração limpando tristezas no tempo que passa, colocando bálsamos de vida e afeto nas memórias, ainda que exista a saudade que a ausência promove. Assim, após a morte da avó Jacinta, há a reconstrução de Cecília, viva e com voz própria, permitindo-se encontrar com a avó em todos os lugares, na memória e no espaço tempo onde a vida fluiu com tanta intensidade. Cecília relata cada detalhe vivido, e sempre junto à natureza, onde o movimento e renascimento são constantes, quando vida e morte se completam, tristeza e alegria, simplicidade que é vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da proposta inicial deste estudo de analisar a representação da temática da memória e da passagem do tempo no poema *Elegia*, é possível concluir que Cecília Meireles se permite acessar o tempo passado na busca por se comunicar com sua falecida avó Jacinta. Na análise do poema *Elegia*, compreendemos que a escritora não consegue fazer com que a eternidade da arte alcance a destinatária que seu sujeito poético deseja. Assim, é no próprio poema que a escritora declara: “Ah, mas que palavras podem os vivos dizer aos mortos?” (Meireles, 1976, p. 131). Para Cecília, a arte dedicada à sua avó Jacinta, que não mais vive, é uma arte que não alcança quem ela deseja comunicar, já que a arte permanece para quem vive.

No poema *Elegia*, o enfoque é na compreensão da morte para quem está vivo no presente para quem fica no mundo terreno, não como interrupção da vida, mas a morte como uma possibilidade de começar uma existência em outra estrutura. No imbricar da memória e da passagem do tempo está presente a ausência, pois há um feminino sororil na poética cecilianiana que guia a palavra da escritora, algo capaz de celebrar a existência, agraciando as conexões humanas, compartilhando vivências longevas, conforme ela mesma escreve em *Elegia*: “Pés que caminham comigo, mãos que me iam guiando” (Meireles, 1976, p. 131).

Nos lugares da memória, em que se fizeram presentes temáticas como a ausência e o tempo entre o passado e o presente com e depois sem a avó, há a relação de Cecília para consigo mesma e com o mundo, marcas da transitoriedade e da efemeridade. Cecília Meireles se faz presente na ausência, um eu lírico que busca no luto da avó amada para se reencontrar. *Elegia*, como a própria palavra exprime, coloca o leitor diante de espelhos, por meio da memória, da delicadeza, da feminilidade, da dor e do amor que é incondicional. Assim, é fato que a literatura se apresenta como perfume, frescor, remédio e transformação que conecta fruição e reflexão, que expressa o ser que é livre e que é significado na arte.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **Imagens para sempre. Correio do amanhã**, Rio de Janeiro - 11 de novembro, 1946.
- CANDIDO, Antônio. **O direito à literatura**. In: CANDIDO, A. **Vários Escritos**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011. p. 171-193.
- DURÃO, Fábio. **DEBATE: Reflexões sobre a metodologia de pesquisa nos estudos literários**. DELTA, São Paulo, vol. 31, n. especial. ago, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-445014919759499939>. Acesso em: 11 de maio de 2024.

- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- LAGARDE Y DE LOS RIÓS, Marcela. **El feminismo em mi vida**: hitos, claves, y topías. 2012. Disponível em: <[http://www.feministas.org/IMG/pdf/ElFeminismoenmiVida\\_1\\_.pdf](http://www.feministas.org/IMG/pdf/ElFeminismoenmiVida_1_.pdf)>. Acesso em: 11 de maio de 2024.
- MARTINS, Adriana Claudia. **Quando a literatura atualiza** – sobre opressão, exclusão educacional, letramentos e pedagogias engajadas. 1 ed. São Paulo: Editora Paco, 2022.
- MOISÉS, Maussaud. **A criação literária: poesia**, 16º edição-São Paulo, Cultrix, 2012.
- MEIRELES, Cecília. **Poesias completas. Mar absoluto – Retrato natural**. 2ª ed. Volume II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- MEIRELES, Cecília. **Viagem**. Obra poética. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1967.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. A escritura da memória: mostrar palavras e narrar imagens. In: **Remate de Males**. Revista do Departamento de Teoria Literária do IEL, UNICAMP, 26.1, jan-jun/2006, pp. 31-45. (Dossiê “Literatura como uma arte da memória”).
- WELLEK, René, WARREN, Austin. **Teoria da literatura**: Lisboa, Europa-América, 1948.

EIXO TEMÁTICO 2



**DIREITOS HUMANOS,  
FILOSOFIA E POLÍTICA**

## TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO: BREVES NOTAS PARA UMA HISTÓRIA DO DIREITO

*José Inaldo Chaves<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

De prática socialmente aceita às rejeições normativa e ético-moral contemporâneas, a submissão humana pelo trabalho forçado ganhou novos contornos contemporâneos à medida que características tradicionais, como a restrição à liberdade de ir e vir ou a coisificação do ser humano como propriedade de outrem, deixaram de ser as únicas balizas da identificação estatal da conduta.<sup>2</sup>

Em 1971, a Carta Pastoral de Dom Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, foi um marco na percepção social de um novo fenômeno que unia o tráfico interestadual de pessoas e o trabalho forçado em condições desumanas graças a existência de dois polos de atração: a pobreza extrema nos interiores de estados nordestinos como Maranhão, Ceará e Piauí e a demanda crescente por trabalhadores braçais na fronteira agrícola amazônica, cujo modelo econômico extrativista era assentado no latifúndio monocultor e em relações sociais marcadas por diferentes formas de violência pública e privada.<sup>3</sup>

1 Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (HIS/PPGHIS/UnB). Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: jose.inaldo@unb.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3413426619092556>.

2 Interpretações historiográficas de grande fôlego sobre a escravidão na História, com ênfase nas experiências atlânticas da época moderna, podem ser encontradas em DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1988 e BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*. Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2003.

3 “Os peões, aliciados fora, são transportados em avião, barco ou pau-de-arara para o local da derrubada. Ao chegar, a maioria recebe a comunicação de que terão que pagar os gastos da viagem, inclusive transporte (...). Não há com os peões nenhum contrato de trabalho. Tudo fica em simples combinação oral com o empreiteiro. Acontece mesmo que o empreiteiro foge, deixando na mão todos os seus subordinados. Os pagamentos são efetuados ao bel-

O deslocamento dos trabalhadores vinha sendo incentivado desde a “marcha para o Oeste”, durante o Estado Novo (1937-45), mas fora revigorado pela Ditadura militar (1964-1985), recebendo densidade política a partir de seus grandes projetos econômicos em áreas como agropecuária, energia e comunicação rodoviária.<sup>4</sup>

Com o apoio do aparelho repressivo da Ditadura, empresas agropecuárias e da construção pesada se assenhoraram de grandes faixas de terras e florestas habitadas por comunidades tradicionais, como indígenas, ribeirinhos e posseiros antigos e novos. O estímulo à migração desordenada, à ocupação irregular dos espaços e ao desflorestamento – imbuídas do falso lema “homens sem terra para uma terra sem homens” – engrossou o caldo dos conflitos socioambientais e agrários que permaneceu e se intensificou mesmo durante (e após) a redemocratização em áreas como o sul e o sudeste paraenses.<sup>5</sup>

O jesuíta catalão, que chegara à região neste período, foi um observador atento do problema, envolvendo-se diretamente na defesa dos direitos humanos dos camponeses e contra a sua marginalização social. Com isso, tornou-se um dos primeiros a identificar as mudanças na prática de submeter alguém ao

---

prazer das empresas. Muitas vezes usa-se o esquema de não pagar, ou pagar só com vales, ou só no final de todo o trabalho realizado para poder reter os peões, já que a mão-de-obra é escassa. É o que acontece atualmente na BORDON S/A – AGROPECUÁRIA DA AMAZÔNIA. Outros muitos, doentes, sentindo-se sem forças e temendo morrer naquelas condições não conseguindo receber o que é de direito, fogem para sobreviver. Outros ainda fogem por se verem cada vez mais endividados. E nestas fugas são barrados por pistoleiros pagos para tanto. Na Bordon tem um tal de “Abraão”, “que não faz nada”, segundo dizem os peões, mas que anda armado o dia todo com uma CBC 22, automática. Foi visto, com uma arma, no Patrimônio de Serra Nova, para intimidar também os posseiros. Gaba-se de ter dois processos por homicídio e vários por tentativa (...). O peão, depois de suportar este tipo de tratamento, perde sua personalidade. Vive, sem sentir que está em condições infra-humanas. Peão já ganhou conotação de depreciativa por parte do povo das vilas, como sendo pessoa sem direito e sem responsabilidade. Os fazendeiros mesmo consideram o peão como raça inferior, com o único dever de servir a eles, os ‘desbravadores’. Nada fazem pela promoção humana dessa gente. O peão não tem direito à terra, à cultura, à assistência, à família, a nada” (CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. Carta Pastoral, 10 de outubro de 1971, p. 19-20).

4 GARFIELD, Seth. A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). Tradução Claudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2011; GOMES, Ângela de Castro; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Trabalho escravo contemporâneo: tempo presente e usos do passado. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

5 Sobre o histórico de conflitos agrários na região, cf. PETIT, Pere. Chão de Promessas: Território, Política e Economia no Pará pós-1964. Belém: Paka-Tatu, 2003; para uma avaliação dos impactos e permanências desse modelo extrativista, cf. MONTEIRO, Maurílio de Abreu. Carajás: crescimento do produto social, da pobreza e da degradação ambiental na Amazônia. Confins – Revista franco-brasileira de Geografia, Paris, v. 1, p. 1-20, 2023.

trabalho escravo, que não se valia mais dos tradicionais grilhões ou do obscuro e colonial direito de propriedade.<sup>6</sup>

Mas, além dos religiosos católicos ligados à teologia da libertação e suas organizações, como a Comissão da Pastoral da Terra (CPT), acadêmicos, jornalistas, políticos e advogados ligados à oposição ao regime militar e os emergentes sindicatos de trabalhadores rurais passaram a denunciar a ocorrência de um novo fenômeno escravista na Amazônia Legal. Tal novidade parecia não se enquadrar propriamente no tipo penal criado pelo art. 149 do Código Penal de 1940.<sup>7</sup>

Este artigo explora a história da emergência de um novo conceito estatal para o trabalho escravo, que recebeu a qualificante historiográfica “contemporâneo” com vistas a definir sua nova ocorrência não somente na história, mas também no direito. Para tanto, foi realizada pesquisa qualitativa em fontes jornalísticas e diplomas legislativos com vistas a identificar os debates públicos sobre o fato social e a história das transformações operadas na norma para fazê-la adequar-se à realidade observada.

### **AS DENÚNCIAS DE TRABALHO ESCRAVO E TRÁFICO DE PESSOAS NA FRONTEIRA AGRÍCOLA PARAENSE E O RECONHECIMENTO ESTATAL (ANOS 1980-90)**

A partir daqui, recorrendo às edições dos anos 1980 dos jornais paraenses *O Liberal* e *Diário do Pará*, depositadas na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, serão apresentadas as primeiras notícias sobre a escravidão contemporânea na Amazônia, ao passo que uma nova percepção sobre o trabalho escravo ia sendo composta pelos atores sociais envolvidos.

Preliminarmente, deve-se esclarecer que a abordagem adotada, de um ponto de vista metodológico, se ampara na compreensão de que os jornais, em

6 Sobre a atuação da Igreja Católica na Amazônia neste período, cf. PESSÔA, Fábio Tadeu de Melo. **Ao cristão é proibido ter medo**: a trajetória da Comissão da Pastoral da Terra (CPT) no Sul e Sudeste do Pará durante a Ditadura Militar (1975-1985). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

7 Em uma entrevista dada em 27/8/1989 ao jornal *O Liberal*, de Belém do Pará, o antropólogo Alfredo Wagner Berna de Almeida fez uma avaliação das consequências deste processo de avanço violento do latifúndio, cuja face principal era o crescimento da violência no campo. Almeida apontou a existência de 70 mil latifúndios na região amazônica, cobrindo na totalidade 99 milhões de hectares, cerca de 79% da região. Para ele, “Esses números são capazes de espelhar a proporção que assume a violência no campo, porque existem em tensão permanente com os latifundiários 500 mil posseiros que não têm os seus direitos regularizados e que foram incentivados pelo Estado a ocupar, na década de 70, as áreas que hoje defendem”. *O Liberal*, Belém, n. 22409, p. 13, 27 ago. 1989. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=761036&pagfis=15522>. Acesso em: 20 out. 2024.



qualquer época, embora trabalhem constantemente com os chamados “efeitos de realidade” – pois muitas vezes se apresentam aos leitores como meras “correias de transmissão” –, estão sempre permeados por posicionamentos políticos diversos e multivocais frente a essa realidade narrada de maneira pretensamente insípida.<sup>8</sup>

Por isso mesmo eles são fontes tão interessantes para a Ciência da História e, no caso deste estudo, também para a História do Direito, pois, por suas entrelinhas, se pôde observar o contexto em que múltiplas vozes, do Estado, da academia e da sociedade civil organizada, disputaram as categorias normativas, buscando alargar ou restringir o seu alcance fático. As denúncias que vinham dos interiores da Amazônia e que eram veiculadas pelos jornais paraenses fazem destes artefatos da modernidade uma janela privilegiada para a história do trabalho escravo contemporâneo e da construção de um novo regramento legal para o seu combate.<sup>9</sup>

Nos anos 1980 se avolumaram as denúncias de trabalho escravo e tráfico de pessoas na região. Boa parte dos casos se concentrava na mesorregião do sul e sudeste paraense, havendo ainda ocorrências pontuais em outras áreas do estado. Já era possível antever alguns elementos estruturais do fenômeno, como a presença universal do “gato” – o traficante empobrecido e intermediário que arrematava trabalhadores rurais para as fazendas sob a promessa de bons salários, moradia e alimentação.

De resto, a ausência de direitos trabalhistas básicos, como os salários e o respeito aos limites legais da jornada de trabalho, as doenças e a realização do serviço sob forte esquema de vigilância armada e opressão, incluindo a prática de tortura e castigos físicos e psíquicos, compunham os elementos centrais do cipoal histórico do trabalho escravo nas páginas dos jornais, embora ainda não possuíssem uma definição normativa ou mesmo acadêmica adequadas.

*O Liberal* e o *Diário do Pará* apresentaram em suas capas de 30 de julho de 1989, em pleno domingo, a notícia de que o governo do Ceará oficiaria a Polícia Federal a fim de investigar o tráfico de 29 cearenses para uma fazenda no

---

8 José D’Assunção Barros enfatiza que, como instrumentos e campos de luta, muitas vezes seus textos ocultam interesses políticos e sociais que podem ser desvelados através da análise do seu discurso. “De alto a baixo, os jornais são atravessados por posicionamentos em relação à realidade social, os quais se conectam visceralmente a certos interesses políticos, sociais e econômicos. A intenção de agir sobre a sociedade através de seus discursos sobre a realidade, e das informações que selecionam ou mesmo fabricam, é muito característica dos jornais – ou da multiplicidade de autores, profissionais, editores e sujeitos sociais neles envolvidos” (BARROS, José D’Assunção. Considerações sobre a análise de jornais como fontes históricas, na sua perspectiva sincrônica e diacrônica. História Unisinos, São Leopoldo, v. 3, n. 26, p. 588-604, set./dez. 2022, p. 592.

9 Exercício semelhante tendo os jornais como fontes históricas da escravidão contemporânea, e que inspira este estudo, foi realizado por GOMES; GUIMARÃES NETO. Trabalho escravo contemporâneo, op. cit, 2018.

município de Parauapebas, no sul do Pará.<sup>10</sup> O agricultor Benedito Evandro dos Santos, um dos trabalhadores que conseguira fugir, relatou ao delegado que ele e outros do grupo tinham sido induzidos por falsas promessas de bons salários e carteira assinada e levados de caminhão à fazenda Lagoa das Antas por um “gato” chamado Raimundo Barros.

Segundo o denunciante, ao chegarem no local da empreitada, viveram em regime de escravidão “sem receber nada pelos nossos serviços e não tínhamos sequer comida”. Disse ainda que toda a fazenda era protegida por homens armados com escopetas e revólveres e ninguém podia sair sem autorização.<sup>11</sup>

Importante mencionar que, nos anos 1970, estudos pioneiros de Neide Esterci, pesquisadora e professora do Departamento de Antropologia Cultural da UFRJ, sobre a “peonagem” e sua cadeia de superexploração na Amazônia já apontavam esses elementos centrais, mesmo sem classificá-los propriamente como “trabalho escravo contemporâneo”, o que só viria a acontecer na década de 1990. Àquela época, o uso precário dos termos cativo e escravidão entre aspas, no enxerto abaixo, indicam a dificuldade em definir academicamente o fenômeno observado. Mesmo assim, sobre o funcionamento da cadeia de subalternização dos peões, Esterci disse:

(...) as empresas têm sido objeto de denúncias por não cumprimento das leis trabalhistas, maus tratos, “cativo”, “escravidão”. A própria forma de recrutamento e controle da força de trabalho – pela delegação do encargo a intermediários – lhes permite, no entanto, escapar, juridicamente, às acusações, cuja responsabilidade recai, diretamente, sobre seus prepostos. De qualquer modo, a cadeia de exploração dos “peões” que se estende da empresa e seus administradores, passados pelos intermediários (“empreiteiros” ou “gatos”), pelos donos de pensão, comerciantes e polícia local, até chegar aos trabalhadores diretos, é uma fonte inesgotável de tensões.<sup>12</sup>

Chegada a década de 1980 e após as constatações de Casaldáliga e Esterci, os jornais já não contavam propriamente uma novidade. As edições de 4 e 6 de outubro de 1984 do jornal *Diário do Pará* destacaram, na coluna de política, a atuação dos parlamentares Paulo Fonteles e Ademir Andrade, ambos do PMDB/PA, no tema da violência no campo no estado do Pará. Os deputados alertavam

10 ESCRAVIDÃO de trabalhadores. O Liberal, Belém, n. 22381, p. 1, 30 jul 1989. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=761036&pagfis=13927>. Acesso em: 20 out. 2024.

11 POLÍCIA investiga tráfico. O Liberal, Belém, n. 22381, p. A-6, 30 jul 1989. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=47052>. Acesso em: 20 out. 2024.

12 ESTERCI, Neide. Campesinato e peonagem na Amazonia. Anuário Antropológico – Revista do Departamento de Antropologia da UnB, v. 3, n. 1, p. 117-139, 1979. Sobre a denominação “trabalho escravo contemporâneo” na obra de Esterci, cf. ESTERCI, Neide. A dívida que escraviza: trabalho escravo no Brasil contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1999.

que a ocorrência do trabalho escravo e do tráfico de pessoas em diferentes pontos do estado era um dos sintomas, ao lado da grilagem e da pistolagem, do contexto explosivo provocado pela má distribuição da terra, fruto da política fundiária excludente e oligopolizada do Estado brasileiro aplicada desde a década de 1960.<sup>13</sup> Eles cobravam uma ação enérgica do Governo Federal para a regularização fundiária e a democratização do acesso à terra por meio de uma reforma agrária.<sup>14</sup>

O deputado federal Ademir Andrade, em incursões pelo sul/sudeste do Pará, disse ter constatado trabalho escravo nas fazendas Vale do Rio Cristalino e Itajupará, no município de Santana do Araguaia.<sup>15</sup> Já Fonteles, advogado de sindicatos e trabalhadores rurais que seria assassinado por fazendeiros três anos depois desta matéria, em Marabá (1987), trouxera à Belém um casal de camponeses que, após sofrer ameaças, tinha fugido de fazenda na fronteira com o território federal do Amapá. As jornadas de trabalho eram de até 14 horas diárias, sem pagamentos de salários e alimentação ruim e escassa.<sup>16</sup>

O título de outra matéria de *Diário do Pará* chama a atenção: “Braçais escravizados na fazenda do diabo”. Em 16/6/1984, o periódico apresentou a saga do casal de trabalhadores José Roberto de Almeida e Marlene Silva Amaral, que teria fugido da fazenda Santa Cristina, em Xinguara, após serem submetidos à trabalho escravo. Depois escaparem do cativeiro e caminharem 7 dias pela mata até chegarem à Belém, o casal e outros trabalhadores relataram à Delegacia de Crimes contra Pessoa que haviam sido arregimentados “por um tal de José Vasconcelos” nas vizinhanças de Belém e levados ao local de trabalho dentro de um caminhão frigorífico fechado, “sob a promessa de que, lá chegando, trabalharão com comida e uma boa diária, na extração da seringa”.<sup>17</sup>

---

13 A análise de todos estes fatores foi o objeto de brilhante tese de PEREIRA, Ailton dos Reis. *A luta pela terra no sul e sudeste do Pará: migrações, conflitos e violência no campo*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

14 Ademir Andrade disse, em seu discurso na Câmara dos Deputados, “[...] políticos de todos os partidos defendem a reforma agrária e todos os programas partidários têm como bandeira de luta o mesmo objetivo. Na prática, entretanto, nada se faz por ela. Para a maioria dos dirigentes da Nação em todos os Poderes, este posicionamento não passa de demagogia”. CASO do Cajueiro pode se repetir com mortes. *Diário do Pará*, Belém, n. 592, p. 4, 6 out. 1984. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=3432>. Acesso em: 20 out. 2024.

15 CASO do Cajueiro pode se repetir com mortes. *Diário do Pará*, Belém, n. 592, p. 4, 6 out. 1984. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=3432>. Acesso em: 20 out. 2024.

16 TRABALHO de escravos é denunciado por Fonteles. *Diário do Pará*, Belém, n. 540, p. 3, 4 out. 1984. 4/10/1984 Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=3387>. Acesso em: 20 out. 2024.

17 BRAÇAIIS escravizados na fazenda do diabo. *Diário do Pará*, Belém, n. 592, p. 4, 6 out. 1984, Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=3387>. Acesso em: 20 out. 2024.

Nada, entretanto, é cumprido quando os trabalhadores chegam à fazenda, em Xinguara. São colocados para trabalhar praticamente 24 horas por dia, no desmatamento da área, e a comida que consomem tem que ser paga a “peso de ouro”. Quando chega o fim do mês, não recebem nenhum tostão e ainda ficam devendo dinheiro do rancho e alojamento. É um verdadeiro trambique.<sup>18</sup>

As denúncias também eram veiculadas pelos próprios sindicatos, que cobraram mais fiscalização da Delegacia Regional do Trabalho no Pará.<sup>19</sup> À propósito, a edição de 30 de janeiro de 1986 de *Diário do Pará* noticiou a realização de uma reunião de delegados regionais do trabalho realizada em Brasília. Na ocasião, os servidores públicos relataram ao ministro do Trabalho a existência de trabalho escravo nos estados do Mato Grosso, Maranhão e Pará, entretanto, ouviram dele que o assunto não era de sua competência, mas sim da pasta da Justiça. De acordo com o Ministro Pazzianoto, “O Ministério do Trabalho não pode prender bandidos, isso é função policial”.<sup>20</sup>

À princípio, isto sinaliza a novidade do tema para o Estado brasileiro, mas também denota a presença de uma abordagem ainda fragmentada e assistemática, inclusive quanto à distribuição das competências, carência de recursos e interlocução entre os agentes do Estado.<sup>21</sup> Isto é, a inexistência de uma política pública para um assunto que não era prioritário. Em 1986, o diretor-geral da PF, Romeu Tuma, reclamou do baixo efetivo de policiais e das múltiplas tarefas para as quais a PF era acionada na Amazônia, não havendo condições para priorizar o combate ao trabalho escravo.<sup>22</sup> Já a chefe de comunicação do disse, em entrevista à *O Liberal* em 8/8/1989, que nem sempre as notícias podiam ser comprovadas e que a falta de infraestrutura prejudicava as ações policiais pelas longas distâncias amazônicas.<sup>23</sup>

As páginas desses jornais na década de 1980 também revelam a mobilização de outros sujeitos sociais como a academia, membros da Igreja

18 Ibidem.

19 SINDICATO adota linha dura de fiscalização. *Diário do Pará*, Belém, n. 545, p. 8, 12 ago. 1984. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=2368>. Acesso em: 20 out. 2024.

20 MÃO-DE-OBRA escrava é denunciada no país. *Diário do Pará*, Belém, n. 993, p. 6, 30 jan. 1986. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/644781/13604>. Acesso em: 20 out. 2024.

21 DELEGADOS do trabalho discutem problemas. *Diário do Pará*, Belém, n. 994, p. 6, 31 jan. 1986. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=13628>. Acesso em: 20 out. 2024.

22 POLÍCIA FEDERAL vai desarmar o campo. *Diário do Pará*, Belém, n. p. 4, 8 jun. 1986. Disponível em: *Diário do Pará (PA) - 1982 a 1990 - DocReader Web (bn.gov.br)*

23 PF diz que trabalho escravo nem sempre poder ser comprovado. *O Liberal*, Belém, n. 22390, p. 7, 8 ago. 1989. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=761036&pagfis=14458>. Acesso em: 20 out. 2024.

Católica e o Ministério Público Federal no contexto da redemocratização do país e quando se configurava um novo pacto constitucional com a promulgação da Constituição da República em 5 de outubro de 1988. Como avaliaremos a seguir, os valores e princípios da nova Constituição foram peça-chave na construção de uma compreensão renovada do trabalho digno como um direito fundamental e elemento basilar do acesso à cidadania<sup>24</sup>. Não foi, pois, fortuito que as denúncias de trabalho escravo na Amazônia tenham fomentado um profundo debate sobre as normas penais vigentes, bem como sua efetividade à luz da Constituição Cidadã.

Em artigo de opinião publicado em 29/1/1989 no *Diário do Pará*, Romero Ximenes, antropólogo e professor da Universidade Federal do Pará, teceu problematizações sobre as peculiaridades deste fenômeno e suas formas próprias de cercear a liberdade dos trabalhadores, como o deslocamento por motivos fraudulentos, a retenção de salários, a fabricação de dívidas pelo sistema do barracão e o isolamento nas frentes de trabalho mata à dentro. Ximenes percebeu a dissonância entre o conceito tradicional de trabalho escravo, que inspirava a legislação da época, e o novo conteúdo do trabalho escravo na Amazônia. “Tecnicamente, o trabalhador que é mantido prisioneiro na Amazônia de hoje não é um escravo. Escravo é aquele trabalhador que é propriedade de alguém”.<sup>25</sup>

O problema era que os elementos identificados na *práxis* do trabalho escravo contemporâneo não estavam contemplados no tipo do art. 149 do Código Penal de 1940, calcado em concepções de uma liberdade meramente formal, mas seriam incorporados por reformas legislativas operadas somente a partir de 2003, estabelecendo uma adequação mais harmônica entre fato, valor e norma. Como afirma Suzuki, tais reformas foram o resultado dessas ricas controvérsias

---

24 Como analisaram Gabriela Neves Delgado e Ana Carolina Paranhos Ribeiro, “Essa intrínseca conexão entre o Direito do Trabalho e a dignidade humana revela-se pela necessidade de tutela jurídica das relações de emprego, de modo a garantir que a subsistência, a integração social e a emancipação coletiva do trabalhador ocorram conforme as diretrizes do direito fundamental ao trabalho digno” (DELGADO, Gabriela Neves; RIBEIRO, Ana Carolina Paranhos de Campos. Os direitos sociotrabalhistas como dimensão dos direitos humanos. Revista do Tribunal Superior do Trabalho, Brasília, v. 79, n. 2, abr./jun. 2013, p. 199).

25 Sobre o sistema de aprisionamento por dívidas, Ximenes comparou-o com a experiência histórica mais próxima, dos barracões dos seringais amazônicos da primeira metade do século XX, já relatados por Euclides da Cunha, Celso Furtado e Otávio Ianni. Porém, há que lembrar que Pedro Casaldáliga já tinha observado a presença do sistema de barracão na região do Araguaia da década de 1970. Disse Ximenes: “Este regime é semelhante ao controle exercido pelos seringalistas em relação aos seringueiros. O pagamento das despesas com deslocamento, alimentação na viagem e a conta do ‘barracão’ acabam por estabelecer uma estranha contabilidade que sempre deixa dívidas para os trabalhadores. Esta conta que nunca poderá ser paga é manipulada como argumento para impedir que o trabalhador exerça o direito de se demitir”. XIMENES, Romero. Trabalho escravo na Amazônia. Diário do Pará, Belém, n. 2015, p. A6, 29 jan. 1989. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=644781&pagfis=41942>. Acesso em: 20 out. 2024.

públicas nas décadas de 1980 e 1990 e, ao fim e ao cabo, aperfeiçoaram o sistema penal brasileiro no interesse de inibir, punir e reparar dos danos causados pela prática desse crime.<sup>26</sup>

Os jornais registraram a grande atuação de padres da Comissão da Pastoral da Terra (CPT) na defesa dos direitos dos trabalhadores, além do momento em que ocorreu o ingresso tardio do Ministério Público Federal na matéria. Em 23 de janeiro de 1989, *O Liberal* noticiou que a regional da CPT no Pará havia encaminhado à Polícia Federal documentos que comprovariam a existência de trabalho escravo e tráfico de pessoas na fazenda Brasil Verde, no município de Xinguara. O periódico relatou que:

Baseada em depoimentos de trabalhadores ou parentes de trabalhadores aliciados pelo “gato” Manoel Ferreira Pinto, apelidado de “Velho Mano” e levados a trabalhar sob a responsabilidade do gerente Nelson de tal, a denúncia fala de promessas não cumpridas, maus tratos, desaparecimentos de pessoas... em suma, a já bem conhecida sequência de sinais de trabalho escravo entre nós, sobretudo nas fazendas e empresas agroindustriais da área rural.<sup>27</sup>

E transcreveu o depoimento de uma das vítimas:

Na fazenda a gente passa muita fome, e os peões vivem muito humilhados. Tantas vezes eu vi o gerente prometendo tiros para os peões (...). Estes dias saíram sete, fugidos sem receber dinheiro.<sup>28</sup>

Na mesma semana, o caso foi reportado por outros jornais como o *Diário do Pará*<sup>29</sup> e o *Correio Braziliense*, em Brasília. De acordo com a matéria deste último, que ouviu o coordenador da CPT-Norte II, Jerônimo Treçani, em dois imóveis rurais de propriedade de Luiz Quagliato Filho, localizados em Xinguara (Fazenda Brasil Verde) e São Félix do Xingu (Fazenda Belauto) havia pelo menos 330 peões “sobrevivendo a condições subumanas”.<sup>30</sup>

---

26 SUZUKI, Natália Sayuri. Trabalho escravo contemporâneo: institucionalizações e representações no desenvolvimento da política pública de erradicação. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023, p. 87.

27 TRABALHO escravo. *O Liberal*, Belém, p. 4, 23 jan. 1989. Disponível em: *O Liberal* (PA) - 1946 a 1989 - DocReader Web (bn.gov.br). Acesso em: 20 out. 2024.

28 Idem.

29 TRABALHO escravo é denunciado por peões em Xinguara. *Diário do Pará*, Belém, n. 2010, p. A9, 24 jan. 1989. Disponível em: *Diário do Pará* (PA) - 1982 a 1990 - DocReader Web (bn.gov.br). Acesso em: 20 out. 2024.

30 FARIAS, Euclides. PF investiga caso de trabalho escravo. *Correio Braziliense*, Brasília, n. 9413, p. 14, 26 jan. 1989. Disponível em: *Correio Braziliense* (DF) - 1980 a 1989 - DocReader Web (bn.gov.br) Acesso em: 20 out. 2024.

Ainda no ano de 1989, o padre Ricardo Figueira Rezende, vigário da diocese de Rio Maria, no Pará,<sup>31</sup> percorreu diversos gabinetes em Brasília a fim de apresentar a situação à políticos e servidores públicos do alto escalão do Estado brasileiro.<sup>32</sup> Em uma dessas ocasiões, acompanhado de dois lavradores que tinham fugido das fazendas Arizona e São Luiz, em Rio Maria, Rezende foi recebido pelo Ministro da Justiça, Bernardo Cabral, e pelo Procurador-Geral da República (PGR), Aristides Junqueira, que determinou a abertura de inquérito para apurar a ocorrência de trabalho escravo e irregularidades trabalhistas nas fazendas citadas, além de outros possíveis delitos, como cárcere privado, lesões corporais e assassinatos.<sup>33</sup>

Porém, o caso que mais repercutiu, inclusive no plano internacional, foi o da fazenda Brasil Verde. Apesar das primeiras notícias datarem de 1988, o MPF somente ajuizou a denúncia em 1997, com atraso de cerca de uma década. Os próprios resgates das vítimas somente foram realizados entre 1997 e 2000. A morosidade estatal arrastou o processo até 2008, o que ocasionou a extinção da punibilidade dos denunciados pela prescrição, que foi declarada pela Justiça Federal do Pará. Por isso, a República Federativa do Brasil foi denunciada perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos e condenada em sentença de 2016.<sup>34</sup> Como esclarece Andressa Corsetti Silva:

A Corte IDH entendeu que o Estado brasileiro tinha o dever de assegurar proteção aos trabalhadores da Fazenda Brasil Verde e a obrigação de coibir a violação a seus direitos, e que, no entanto, não agiu a tempo e modo para evitar as condutas ilícitas. Ademais, não responsabilizou os acusados, nem reparou as vítimas. Assim, a Corte condenou o Brasil pelas infrações aos arts. 6.1 (proibição a escravidão ou a servidão e ao tráfico de pessoas), 8.1 (direito às garantias judiciais) e 25 (direito à proteção judicial) da Convenção Americana sobre Direitos Humanos em prejuízo dos trabalhadores resgatados nos anos de 1997 e 2000.<sup>35</sup>

31 Atualmente, Ricardo Rezende é professor da UFRJ e uma das maiores autoridades brasileiras no tema do trabalho escravo contemporâneo.

32 A história dessas incursões, com depoimentos pessoais que contam os desafios e embates travados pelos padres da CPT em Brasília, estão expostos e foram ricamente analisados na tese supracitada de SUZUKI, Trabalho escravo contemporâneo, op. cit., p. 89-144.

33 PROCURADOR quer apurar escravidão no Pará. Diário do Pará, Belém, n. 2452, 26 abr. 1990. Disponível em: Diário do Pará (PA) - 1982 a 1990 - DocReader Web (bn.gov.br) Acesso em: 20 out. 2024.

PADRE prova trabalho escravo. O Liberal, Belém, n. 22515, p. 4, 11 dez. 1989. Disponível em: O Liberal (PA) - 1946 a 1989 - DocReader Web (bn.gov.br). Acesso em: 20 out. 2024.

34 CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso trabalhadores da Fazenda Brasil Verde vs. Brasil: sentença de 20 de outubro de 2016. Disponível em: seriec\_318\_por.pdf (corteidh.or.cr). Acesso em: 20 out. 2024.

35 SILVA, Andressa Corsetti. A condenação do Brasil pela Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso “Fazenda Brasil Verde”. In: BRASIL Ministério Público Federal. Escravidão contemporânea. Brasília: MPF, 2017, p. 77. (Coletânea de artigos, v.1).

Não obstante, neste interregno, várias mudanças começaram a ocorrer na forma como o Estado brasileiro passaria a tratar o tema. A primeira delas foi o reconhecimento da existência do trabalho escravo contemporâneo por meio de um pronunciamento oficial do presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em junho de 1995.<sup>36</sup> O reconhecimento estatal foi acompanhado da criação do Grupo Interministerial para Erradicar o Trabalho Forçado (GERTRAF) e do Grupo Especial de Fiscalização Móvel (GEFM), vinculado à auditoria fiscal do trabalho e com atribuições para atuar em zonas rurais e investigar denúncias de trabalho escravo, apoiando as operações do Grupo Interministerial para Erradicar o Trabalho Forçado.

Deve-se dizer que o trabalho minucioso e dedicado da CPT, prestando assistência humanitária e jurídica às vítimas e seus familiares, ouvindo e registrando seus testemunhos, considerados importantes meios de prova, foi essencial para chamar a atenção do poder público a um fator até então despercebido pelo ordenamento jurídico pátrio – as condições aviltantes a que eram expostos os trabalhadores. Fome, doenças, maus tratos, acesso precário ou inexistente à água potável, indisponibilidade de locais adequados de repouso, preparo de alimentos e alívio das necessidades fisiológicas compuseram os primeiros registros do trabalho escravo feitos pela CPT entre os anos 1980 e 1990.

Posteriormente, estas características da escravidão contemporâneo seriam normatizadas pelo Estado para compor o novo conjunto legislativo vigente atualmente.

---

36 Na ocasião, disse o Presidente: “Ainda existem brasileiros que trabalham sem liberdade. Só que, antigamente, os escravos tinham um senhor. Os escravos do Brasil moderno trocam de dono e nunca sabem o que esperam no dia seguinte. (...) Trabalho escravo é aquele que tira a liberdade de ir e vir do trabalhador. Isso acontece, principalmente, no Sul do Pará. Mais de 80% das denúncias que chegam ao Ministério do Trabalho são do Pará. Em fazendas que fazem desmatamento, por exemplo, o trabalhador escravo é vigiado, 24 horas por dia, por jagunços muito bem armados. (...) a dívida dele vai aumentando, não recebe nada no fim do mês e é obrigado a continuar trabalhando para pagar a dívida (...) Eu estou assinando hoje um decreto para criar um grupo executivo de repressão ao trabalho forçado (...). A primeira tarefa será definir punições realmente rigorosas para essas pessoas que andam transformando brasileiros em escravos. (...) *O problema do trabalho escravo e do trabalho degradante no Brasil é muito, mas muito grave!* Felizmente, não é só o Governo que se mobiliza para combatê-lo. Várias entidades da sociedade civil, como a Comissão Pastoral da Terra, também estão agindo. Esse problema tem que ser enfrentado assim: com a união de esforços e sem interesses políticos ou religiosos (...) E um apelo a esses brasileiros que são escravizados e a suas famílias: denunciem! (...) Precisamos fazer um esforço nacional para cumprir, definitivamente, a Lei Áurea!” O discurso está citado à nota 83 da página 29 da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos, de 2016, no rol de ações tomadas pelo Governo Brasileiro para erradicar o trabalho escravo. *Grifos nossos.*



## DIGNIDADE HUMANA, CONSTITUIÇÃO E RELAÇÕES DE TRABALHO NO DIREITO PENAL: EVOLUÇÃO LEGISLATIVA

*Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: III – a dignidade da pessoa humana.*  
Constituição da República Federativa do Brasil.

No plano da norma jurídica, a primeira grande alteração ocorreu com a promulgação da Lei nº 10.803/2003, que alterou o art. 149 do Código Penal, cuja redação ainda preservava seu conteúdo original da década de 1940. A mudança ampliou o alcance jurídico do tipo, criando modalidades alternativas e não excludentes entre si em que a redução de alguém à condição análoga a de escravo poderia ser identificada.

Um dos principais acréscimos foi a adição da categoria “condições degradantes” ao *caput* do tipo, que trouxe grande dinamismo à prestação jurisdicional e deu mais segurança ao trabalho de fiscalização dos agentes públicos envolvidos no combate ao trabalho escravo, sobretudo os auditores fiscais do trabalho. É preciso, contudo, definir o que são “condições degradantes de trabalho” e qual o espectro constitucional sobre o qual repousa esta importante categoria do Direito Penal contemporâneo e da própria política de combate ao trabalho escravo. Atualmente, a Portaria Normativa 2/2021, do MTE, em seu artigo 24, inciso III, define “condição degradante de trabalho” como:

(...) qualquer forma de negação da dignidade humana pela violação de direito fundamental do trabalhador, notadamente os dispostos nas normas de proteção do trabalho e de segurança, higiene e saúde no trabalho.

Nota-se que a degradação das condições laborais passou a ser vista como uma grave violação dos direitos humanos, capaz mesmo de ferir a própria dignidade humana, um valor mestre de nosso ordenamento constitucional pós-1988. Por isso, passou a merecer a atenção da *última ratio* do Direito Penal, como é comumente definido. Garbellini Filho e Borges afirmam, com razão, que, embora a liberdade não tenha deixado de ser um dos bens jurídicos tutelados pelo novo art. 149 criado pela Lei nº 10.803/2003 – pois continua a definir a hipótese dos “trabalhos forçados” do *caput* –, a ampliação da tutela penal operada pela mudança transformou a dignidade da pessoa humana no bem jurídico protegido contra o trabalho degradante. Mais que isso, é mesmo possível perceber que a dignidade da pessoa humana foi alçada à posição de “(...) principal bem jurídico tutelado pelo art. 149 do Código Penal”, pois ele orienta o compromisso com a antítese tanto do trabalho degradante quanto do trabalho forçado, que é o trabalho decente.<sup>37</sup>

37 GARBELLINI FILHO, Luiz H. & BORGES, Paulo César Corrêa. O trabalho escravo à luz do princípio da dignidade da pessoa humana. In: BRASIL. Ministério Público

Luís Roberto Barroso aponta que, após a Segunda Guerra Mundial e sob duras penas, a dignidade humana “(...) tornou-se um dos grandes consensos éticos do mundo ocidental, materializando-se em declarações de direitos, convenções internacionais e constituições”.<sup>38</sup> No Brasil, ela ingressou no Direito positivo sob a forma de princípio jurídico com *status* constitucional em 1988. Deste modo, além de justificação moral, a dignidade humana passou a integrar o conteúdo dos direitos fundamentais.<sup>39</sup> Porém, para que ganhe operacionalidade no mundo jurídico, esse princípio constitucional deve assumir uma concepção mínima, capaz de ser compartilhada universalmente em sociedades complexas como a nossa. Para Barroso, esta concepção minimalista da dignidade humana deve guardar ao menos:

(...) (1) o valor intrínseco de todos os seres humanos, assim como (2) a autonomia de cada indivíduo, (3) limitada por algumas restrições legítimas impostas a ela em nome de valores sociais ou interesses estatais (valor comunitário). Portanto, os três elementos que integram o conteúdo mínimo da dignidade, na sistematização aqui proposta, são: valor intrínseco da pessoa humana, autonomia individual e valor comunitário.<sup>40</sup>

Vale ressaltar que é Kant quem inspira atual conteúdo da dignidade da pessoa humana, baseado em sua concepção de que o homem é um fim em si mesmo e jamais pode figurar “como um meio a ser arbitrariamente usado para este ou aquele propósito”. Segundo Piovesan, esta perspectiva reforça o fato de que a dignidade deve ser compreendida como avessa à instrumentalização do homem”. Assim que “o trabalho escravo surge como a negação absoluta do valor da dignidade humana, da autonomia e da liberdade, ao converter pessoas em coisas e objetos” e, por isso, “(...) sua proibição é absoluta no Direito Internacional dos Direitos Humanos, não contemplando qualquer exceção”.<sup>41</sup>

Dessa feita, a partir de 2003, o art. 149 do CP passou a ter a seguinte redação:

---

Federal. Escravidão contemporânea. Brasília: MPF, 2017, p. 49-50. Sobre a dimensão do trabalho decente como direito humano e direito fundamental, cf. DELGADO; RIBEIRO, Os direitos sociotrabalhistas como dimensão dos direitos humanos. Revista do Tribunal Superior do Trabalho, op. cit.

38 BARROSO, Luís R. Curso de direito constitucional contemporâneo. 12. ed. Rio de Janeiro: Saraiva Jur, 2024, p. 196. *E-book*. ISBN 9788553621132. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/9788553621132/>. Acesso em: 10 out. 2024.

39 Mesma posição têm Delgado & Ribeiro, que apontam “o ser humano como ‘centro convergente’ dos direitos fundamentais”. DELGADO & RIBEIRO, Os direitos sociotrabalhistas como dimensão dos direitos humanos, op. cit., p. 201.

40 BARROSO, Curso de direito constitucional contemporâneo, op. cit., p. 198.

41 PIOVESAN, Flávia. Trabalho escravo e degradante como forma de violação aos Direitos Humanos. In: NOCCHI, Andrea Saint Pastous; VELLOSO, Gabriel; FAVA, Marcos Neves (coord.). Trabalho escravo contemporâneo: o desafio de superar a negação. 2ª ed. São Paulo: LTr, 2011, p. 143, 145.

Art. 149. Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto.

Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência.

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem

I - cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho;

II – mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho.

§ 2º A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido

I - contra criança ou adolescente;

Nota-se que a atualização legislativa representou o abandono de uma concepção formalista de liberdade, incorporando os avanços dos direitos humanos protegidos internacionalmente e já internalizados como direitos fundamentais no Brasil. Assim, a liberdade assumiu feição étnico-social, só podendo ser plenamente observada se à luz do princípio da dignidade da pessoa humana. Sobre isso, Olindo Menezes reforçou que:

A nova redação [foi] concebida para expressar e combater a chamada escravidão contemporânea, como uma violação à dignidade da pessoa humana, e não apenas à liberdade individual de locomoção [...].<sup>42</sup>

Na técnica legislativa adotada, Garbellini Filho e Borges destacam que o “trabalho escravo passou a ser considerado um gênero, do qual o trabalho forçado e o trabalho degradante são espécies”, também fazendo parte do tipo a “jornada exaustiva”, a restrição “por qualquer meio” do direito de ir e vir do trabalhador em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto, além das hipóteses do § 1º.<sup>43</sup> Quanto à classificação penal, o antigo tipo comum (qualquer pessoa poderia ser o sujeito passivo) foi modificado para um tipo especial em que o trabalhador/empregado é o sujeito passivo.

Além do que Menezes avalia que o legislador optou por um “tipo penal de ação múltipla, ou misto alternativo, ao descrever de forma taxativa diferentes formas (ações) de cometimento do crime [...]”. Sendo assim, o crime se consumará com o cometimento isolado de qualquer das diferentes condutas previstas no *caput* ou no § 1º. É o que pensa também Guilherme Nucci, que acrescenta:

42 MENEZES, Olindo. Notas sobre o crime de redução a condição análoga à de escravo. Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, Brasília, DF, ano 31, n. 3, p. 2, 2019.

43 GARBELLINI FILHO & BORGES, O trabalho escravo à luz do princípio da dignidade da pessoa humana, op. cit., p. 48.

Na atual redação do tipo penal do art. 149 não mais se exige, em todas as suas formas, a união de tipos penais como sequestro ou cárcere privado com maus-tratos, bastando que se siga a orientação descritiva do preceito primário. Destarte, para reduzir uma pessoa a condição análoga à de escravo, pode bastar submetê-la a trabalhos forçados ou jornadas exaustivas, bem como a condições degradantes de trabalho. De resto, nas outras figuras, deve-se fazer algum tipo de associação à restrição à liberdade de locomoção, sob pena de se confundir este delito com as formas previstas no art. 203 deste Código. Mas, em suma, as situações descritas no art. 149 são alternativas e não cumulativas.<sup>44</sup>

É preciso reconhecer que a técnica legislativa adotada na reforma do art. 149 do Código Penal, em 2003, causou estranhamento e dúvidas em parte da comunidade jurídica. Menezes, que é desembargador do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, corte que julga em 2ª instância, na esfera criminal, os processos relativos ao trabalho escravo advindos da Amazônia, apontou, em artigo recente, a dificuldade de aplicação da lei e criticou a utilização do que chamou de “conceitos abertos e indeterminados” no tipo. De acordo com o magistrado, a escolha legislativa exigira “juízos de valor mais alargados por parte do intérprete, nem sempre regidos pela razoabilidade e pela consistência, o que pode se colocar na contramão da eficácia da norma”.<sup>45</sup>

Contrariamente, Guilherme Nucci entende que a nova redação “trouxo mais segurança ao juiz, pautando-se pelo princípio da taxatividade”. Este jurista entende que, agora, o julgador não precisará mais “voltar ao passado, buscando como parâmetro o escravo que vivia acorrentado, levava chibatadas e podia ser aprisionado no pelourinho”. Dessa feita, para fins penais, o conceito de “escravo” ganhou conotação mais abrangente, pois o delito configurar-se-á não somente com o impedimento da locomoção do indivíduo, permitindo tornar o Direito Penal um instrumento para a “superação da noção de objetos naturais a serviço da acumulação – no máximo de egoísmo que pode alcançar o individualismo do capital” – a submissão do outro à condição de escravo.<sup>46</sup>

Esta compreensão é a que se filia ao presente artigo, posição que também é defendida por Garbellini Filho e Borges, que dizem:

---

44 NUCCI, Guilherme de S. Curso de Direito Penal: volume 2. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2024, 242.

45 Completa o desembargador federal: “As condutas que indicam a prática do crime, nos termos do art. 149 do Código Penal, não deixam de expressar tipos de textura aberta, a exigir do intérprete, sobretudo do magistrado, que tem a missão de julgar com isenção, um forte componente subjetivo na leitura penal dos fatos, além das verificações clássicas da autoria e da materialidade, relativas aos crimes em geral. MENEZES, Notas sobre o crime de redução a condição análoga à de escravo, op. cit., 2019, p. 2.

46 NUCCI, Curso de Direito Penal - Vol. 2, op. cit., p. 243.

(...) a reforma do art. 149 trouxe maior clareza conceitual, descrevendo as hipóteses em que a redução à condição análoga à de escravo se verifica e conferindo a essas hipóteses rigorosidade semântica por meio de verbos nucleares como submeter, sujeitar, restringir, cercear, manter, apoderar-se.<sup>47</sup>

Destarte, como avalia Natália Suzuki, a adoção de um conceito mais explicativo de trabalho escravo, afinado com a realidade social, foi determinante à consolidação da política pública brasileira para sua erradicação, reconhecida como uma das mais avançadas do mundo pela OIT.<sup>48</sup> Essa ampliação foi favorecida pelo ambiente político que associou as intenções da classe política em alterar o Código Penal e o amadurecimento dos debates institucionais envolvendo o poder público, com seus órgãos como o MPF, o MPT e o MTE, e organizações sociais em espaços como Fórum contra a Violência no Campo, criado em 1997. Tal ambiência foi positiva para conferir eficácia e concretude à norma, e não parece denotar uma fragilidade jurídica.

Também restou claro aos atores envolvidos a complexidade do fenômeno a ser tratado pelo Direito, pois, para acontecer, “ele dependia de um encadeamento de práticas precedentes, articuladas entre si, engendradas por diferentes atores (...)”. Para o MPF, todas elas poderiam ser consideradas criminosas e passíveis de sanção, mas se deveria cuidar dos elementos próprios da disciplina do Direito Penal, “(...) como os bens jurídicos, os tipos penais, a gravidade da pena e a dificuldade de produção de prova criminal”.<sup>49</sup> Com isso, alguns anos à frente, em 2016 uma nova mudança no Código Penal criaria o art. 149-A, um tipo penal incriminador inédito em nossa legislação cuja finalidade era alargar as hipóteses do crime de tráfico de pessoas. Antes, este tipo penal era previsto apenas na seara dos delitos contra a dignidade sexual, nos artigos 231 e 231-A.

Sabia-se que o tráfico de pessoas não ocorria apenas para a exploração sexual ou, menos ainda, com destino exclusivo a outros países. Pelo contrário, desde os 1970, como se viu, notícias sobre trabalho escravo em fazendas de gado da Amazônia sugeriam a estreita relação com o tráfico interestadual de trabalhadores. Como identificou Castilho, na base dessa nova reforma estava a ratificação brasileira do Protocolo de Palermo, de 2000, pelo Decreto nº 5.017/2004.<sup>50</sup> É inegável que esta iniciativa aproximou as políticas públicas nacionais de erradicação do trabalho escravo e de enfrentamento ao tráfico de

---

47 GARBELLINI FILHO & BORGES, O trabalho escravo à luz do princípio da dignidade da pessoa humana, op. cit., p.

48 SUZUKI, Trabalho escravo contemporâneo, op. cit., p. 114.

49 Idem.

50 CASTILHO, E. W. V. Tráfico de pessoas: da Convenção de Genebra ao Protocolo de Palermo. **Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas**. Brasília: Ministério da Justiça, 2007, p. 10-15.

pessoas, atingindo-se, assim, o clímax do compromisso estatal com a erradicação do trabalho escravo por meio da previsão da responsabilização criminal de toda a cadeia de superexploração, no sentido proposto pioneiramente por Neide Esterci.<sup>51</sup>

Deu-se, então, a seguinte redação ao novo tipo do art. 149-A, ao passo que foram revogados os artigos 231 e 231-A pela Lei nº 13.344/2016.

### **Tráfico de Pessoas**

Art. 149-A. Agenciar, aliciar, recrutar, transportar, transferir, comprar, alojar ou acolher pessoa, mediante grave ameaça, violência, coação, fraude ou abuso, com a finalidade de:

I – remover-lhe órgãos, tecidos ou partes do corpo;

**II – submetê-la a trabalho em condições análogas à de escravo;**

**III – submetê-la a qualquer tipo de servidão;**<sup>52</sup>

IV – adoção ilegal; ou

V – exploração sexual.

Pena – reclusão, de 4 (quatro) a 8 (oito) anos, e multa.

§ 1.º A pena é aumentada de um terço até a metade se:

I – o crime for cometido por funcionário público no exercício de suas funções ou a pretexto de exercê-las;

II – o crime for cometido contra criança, adolescente ou pessoa idosa ou com deficiência;

III – o agente se prevalecer de relações de parentesco, domésticas, de coabitação, de hospitalidade, de dependência econômica, de autoridade ou de superioridade hierárquica inerente ao exercício de emprego, cargo ou função; ou

IV – a vítima do tráfico de pessoas for retirada do território nacional.

§ 2.º A pena é reduzida de um a dois terços se o agente for primário e não integrar organização criminosa.

Para Nucci, está também foi uma alteração legislativa bem-vinda, pois transformou o art. 149-A em “um tipo de múltipla proteção”, envolvendo não somente a dignidade sexual, mas também outras garantias como ao estado de filiação, à integridade física, ao trabalho decente e digno, além da própria vida.<sup>53</sup> Assim como o art. 149, este também passou a tutelar preponderantemente o bem jurídico da dignidade humana.

Em sua classificação, o tráfico de pessoas do art. 149-A assumiu a feição de um crime comum (em que o sujeito ativo pode ser qualquer pessoa, tal como sujeito passivo), formal (isto é, sem exigência de resultado naturalístico), que

---

51 “[...] a cadeia de exploração dos ‘peões’ que se estende da empresa e seus administradores, passados pelos intermediários (‘empreiteiros’ ou ‘gatos’), pelos donos de pensão, comerciantes e polícia local, até chegar aos trabalhadores diretos, é uma fonte inesgotável de tensões.” (ESTERCI, Neide. **Campesinato e peonagem na Amazonia**, op. cit., 1979, p. 117-139).

52 *Grifos nossos*.

53 NUCCI, Curso de Direito Penal - Vol. 2, op. cit., p. 251.

pode ser executado de forma livre, instantâneo (já que sua consumação ocorre quando são praticados quaisquer dos verbos nucleares do tipo – agenciar, aliciar, recrutar, comprar), podendo, ainda, ser permanente, caso a consumação se prolongue no tempo (transportar, transferir, alojar ou acolher).<sup>54</sup>

## PRECEDENTES DO STF RELATIVOS AO TRABALHO ESCRAVO

Por fim, deve-se destacar que duas grandes controvérsias contribuíram para sedimentar precedentes importantes do Supremo Tribunal Federal sobre o delito de redução a condição análoga à de escravo e seu tratamento judicial. O novo entendimento adotado se afinou com a reforma do Código Penal em 2003 e a consolidação da política pública de erradicação do trabalho escravo.

A primeira delas era a definição da competência para julgar o crime previsto no art. 149 do CP. Havia controvérsias sobre se a competência seria das Justiças Estaduais ou da Justiça Federal. Em sede do Recurso Extraordinário nº 398.041-6, originado no Pará e movido pelo MPF, ficou firmada competência da Justiça Federal por se tratar de crime contra a organização do trabalho, como definido pela Constituição:

(...) a prática do crime prevista no art. 149 do Código Penal (Redução à condição análoga a de escravo) se caracteriza como crime contra a organização do trabalho, de modo a atrair a competência da Justiça Federal (art. 109, VI, da Constituição) para processá-lo e julgá-lo.

No Acórdão, da lavra do ministro Joaquim Barbosa, se disse ainda:

Quaisquer condutas que possam ser tidas como violadoras não somente do sistema de órgãos e instituições com atribuições para proteger os direitos e deveres dos trabalhadores, mas também dos próprios trabalhadores, atingindo-os em esferas que lhes são mais caras, em que a Constituição lhes confere proteção máxima, são enquadráveis na categoria dos crimes contra a organização do trabalho, se praticadas no contexto das relações de trabalho.

A segunda controvérsia versava sobre a amplitude da proteção à liberdade individual trazida pela reforma de 2003 e se o dispositivo do art. 149 poderia eventualmente proteger outros bens jurídicos. A questão foi levada ao STF pelo Inquérito nº 3.412/AL, 29/03/2012, DJe 12/11/2012, em cuja denúncia contida o MPF pedia o seu recebimento para processar e julgar os responsáveis pela empresa Laginha Agroindustrial S.A, com sede em Alagoas, por terem mantido 56 trabalhadores em condições análogas às de escravo. O ministro Marco Aurélio, relator do processo, entendia que o art. 149 tutelava apenas a liberdade pessoal, e não a dignidade.

---

<sup>54</sup> Idem.

Todavia, no durante o julgamento, ficou claro que o STF, por maioria, compreendia que o art. 149 protegia como bens jurídicos relevantes tanto a liberdade quanto a dignidade. Em um voto que divergiu do relator, a ministra Rosa Weber ampliou a interpretação jurídica da liberdade e afirmou: “a escravidão moderna (sic) é mais sutil e que o cerceamento da liberdade pode decorrer de diversos constrangimentos econômicos e não necessariamente físicos”, aproximando, assim, a liberdade da dignidade. Com posições contrárias, restaram vencidos os ministros Dias Toffoly e Gilmar Mendes, além do relator.

Em julgamentos posteriores, tais entendimentos sobre os bens jurídicos protegidos pelo art. 149 e a competência da matéria foram sendo aperfeiçoados e consolidados. A jurisprudência cristaliza-se no âmbito do recurso extraordinário nº 459.510/2015/Mato Grosso, novamente interposto pelo MPF. Na ementa do acórdão, de relatoria do ministro Cezar Peluso, Suprema Corte afirmou:

**Recurso extraordinário. Constitucional. Penal. Processual Penal. Competência. Redução a condição análoga à de escravo. Conduta tipificada no art. 149 do Código Penal. Crime contra a organização do trabalho. Competência da Justiça Federal. Artigo 109, inciso VI, da Constituição Federal. Conhecimento e provimento do recurso.**

1. O bem jurídico objeto de tutela pelo art. 149 do Código Penal vai além da liberdade individual, já que a prática da conduta em questão acaba por vilipendiar outros bens jurídicos protegidos constitucionalmente como a dignidade da pessoa humana, os direitos trabalhistas e previdenciários, indistintamente considerados.
2. A referida conduta acaba por frustrar os direitos assegurados pela lei trabalhista, atingindo, sobretudo, a organização do trabalho, que visa exatamente a consubstanciar o sistema social trazido pela Constituição Federal em seus arts. 7º e 8º, em conjunto com os postulados do art. 5º, cujo escopo, evidentemente, é proteger o trabalhador em todos os sentidos, evitando a usurpação de sua força de trabalho de forma vil.
3. É dever do Estado (**lato sensu**) proteger a atividade laboral do trabalhador por meio de sua organização social e trabalhista, bem como zelar pelo respeito à dignidade da pessoa humana (CF, art. 1º, inciso III).
4. A conjugação harmoniosa dessas circunstâncias se mostra hábil para atrair para a competência da Justiça Federal (CF, art. 109, inciso VI) o processamento e o julgamento do feito.
5. Recurso extraordinário do qual se conhece e ao qual se dá provimento.

A dignidade humana, na esteira do que já dizia a doutrina, foi alçada à condição de bem jurídico-síntese a ser protegido, confirmando por isso mesmo a competência da Justiça Federal em virtude de sua prerrogativa para processar e julgar não somente os crimes contra a organização do trabalho, mas também as causas relativas a direitos humanos, como determina o art. 109, incisos V-A e VI da Constituição.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De 1995 a 2023, 61.035 trabalhadores brasileiros foram resgatados de condições análogas à de escravo, em uma média de 2.104,7 resgates por ano feitos por equipes lideradas pelos auditores fiscais do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) em parceria com vários órgãos, como a Polícia Federal (PF), o Ministério Público do Trabalho (MPT) e o Ministério Público Federal (MPF).

Embora fiscalizações realizadas desde 1995 apontem a existência do trabalho escravo em todas as regiões do país, no campo e na cidade e em diversos setores da economia nacional, entre 2002 e 2023, cerca de 22% desses trabalhadores foram resgatados no sul e sudeste do estado do Pará, confirmando a permanência de tendência identificada desde os anos 1970. Em seguida, Minas Gerais (11,7%), Mato Grosso (10,1%), Goiás (8,91%) e Maranhão (6,13%) encabeçam a lista de unidades federadas com mais autuações com resgates.

À nível nacional, a criação de bovinos (27,9%), seguida do cultivo de cana de açúcar (13,7%) e do desmate (quase sempre ilegal) de florestas nativas (7,34%) foram os setores com envolvimento mais frequente na exploração do trabalho escravo no período de 2002 a 2023, segundo dados do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) coligidos pelo Observatório da Erradicação do Trabalho Escravo e do Tráfico de Pessoas.<sup>55</sup> Estes indicadores sugerem uma estreita relação entre trabalho escravo e destruição do meio ambiente na atual fronteira agrícola brasileira.

Não é, pois, surpreendente constatar que a maior parte dos casos de trabalho escravo notificados pelo MTE desde 1995 advenha justamente do “arco do desmatamento”, onde os trabalhadores costumam ser ocupados na derrubada e queima da mata, no cercamento e limpeza dos pastos (roços de juquira) bem como na lida do gado.<sup>56</sup> Entretanto, causa espécie a sobrevivência e naturalização de tais práticas na atualidade, isto é, no contexto de nossa redemocratização sob os auspícios da Constituição de 1988, que conferiu proteção substancial não somente aos direitos humanos, dentre eles os direitos sociais do trabalho, como também ao meio ambiente.

A problemática permite várias outras interseccionalidades. A série histórica 1995-2023 do MTE indica a predominância do trabalhador rural (57,9%), pardo ou preto (66%), homem entre 18 e 24 anos e com escolaridade que não alcança o 6º ano do ensino fundamental. 33,5% não conseguiu completar o 5º ano e 26,3%

---

<sup>55</sup> As informações foram extraídas da Plataforma SmartLab. OBSERVATÓRIO DA ERRADICAÇÃO DO TRABALHO ESCRAVO E DO TRÁFICO DE PESSOAS. Perfil dos casos de trabalho escravo. Disponível em: Smartlab - Retrato de Localidade - Observatório da Erradicação do Trabalho Escravo e Tráfico de Pessoas (smartlabbr.org). Acesso em 20 out. 2024.

<sup>56</sup> SUZUKI, Trabalho escravo contemporâneo, op. cit., p. 119.

eram analfabetos. A maioria dos resgatados no Pará nasceu no Maranhão, o estado mais pobre da Federação,<sup>57</sup> sugerindo que, em muitos casos, a chamada “escravidão contemporânea” aparece atrelada à vulnerabilidade social no binômio raça-classe, à falta de oportunidades e à prevalência desses lugares como pontos de saída de trabalhadores vítimas do tráfico interestadual de pessoas.<sup>58</sup>

O reconhecimento estatal da existência do problema, pelos idos dos anos 1990, foi certamente um passo decisivo para criação da política pública de erradicação do trabalho contemporâneo, reconhecida como uma das mais avançadas no mundo e sistematizada a partir do primeiro Plano de Erradicação do Trabalho Escravo, de 2003. Tal política se afinou com as mudanças legislativas e judiciais que, desde o início dos anos 2000, foram operadas com vistas a adotar uma sistemática estatal que pudesse identificar a ocorrência de delitos ligados ao fenômeno, punir potenciais agentes delitivos e reparar as vítimas.

Porém, ainda há muito a ser feito no tocante à agenda de não-repetição, com o objetivo de impedir que trabalhadores voltem a serem vítimas do crime do art. 149 do Código Penal. O ataque estatal às condições de vulnerabilidade, como a pobreza extrema, o racismo, a desigualdade regional, o desemprego e o emprego informal e precário, está entre as medidas necessárias para o enfrentamento do trabalho escravo contemporâneo. Além disso, a impunidade dos escravistas é grave problema observado na prestação judicial. Pesquisa feita pela clínica do trabalho escravo da UFMG aponta que apenas 1% dos acusados são condenados a uma pena acima de 4 anos de reclusão e cumprem pena em regime fechado.<sup>59</sup>

É verdade que a política pública não foi suficiente para acabar de vez com o crime, cujos números recentes apontam para uma lamentável curva ascendente que deve ter vinculação direta com as crises econômicas e as reformas legislativas que precarizaram ainda mais as relações de trabalho na última década. Seja como for, a sua institucionalização, acompanhada da grande visibilidade nacional e internacional que o problema recebeu depois das primeiras denúncias originadas na sociedade civil organizada, sendo acompanhada da valorização constitucional do trabalho decente, representou a construção de um caminho positivo e efetivo no combate a esta chaga das relações humanas.

57 De acordo com dados do IBGE reunidos pelo Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV) em 2022, 57,90% da população do Maranhão vive na pobreza. FGV SOCIAL. Mapa da pobreza: estratos geográficos 2022 a 2024. Disponível em: Mapa da Pobreza 2022 a 2024 | Centro de Políticas Sociais (fgv.br). Acesso em: 2 out. 2024.

58 Além do Maranhão, Bahia, Minas Gerais e Piauí lideram a lista dos estados de origem dos trabalhadores escravizados do Brasil. OBSERVATÓRIO DA ERRADICAÇÃO DO TRABALHO ESCRAVO E DO TRÁFICO DE PESSOAS. Áreas prioritárias e análise comparativa. Disponível em: <https://smartlabbr.org/trabalhoescravo/localidade/0?dimensao=prioritarias>. Acesso em: 2 out. 2024. O Pará é o estado com mais resgatados, totalizando 13.459 pessoas na série histórica 1995-2023.

59 HADDAD, Carlos & MIRAGLIA, Livia (orgs.). Trabalho escravo: entre achados da fiscalização e respostas judiciais. Belo Horizonte: Instituto Aja, 2017.

## REFERÊNCIAS

- DAVIS, David Brion. **The Problem of Slavery in Western Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800**. Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. Carta Pastoral, 10 de outubro de 1971.
- GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- GOMES, Ângela de Castro; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Trabalho escravo contemporâneo: tempo presente e usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.
- PETIT, Pere. **Chão de Promessas: Território, Política e Economia no Pará pós-1964**. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- MONTEIRO, Maurílio de Abreu. Carajás: crescimento do produto social, da pobreza e da degradação ambiental na Amazônia. *Confins – Revista franco-brasileira de Geografia*, Paris, v. 1, p. 1-20, 2023.
- PESSÔA, Fábio Tadeu de Melo. **Ao cristão é proibido ter medo: a trajetória da Comissão da Pastoral da Terra (CPT) no Sul e Sudeste do Pará durante a Ditadura Militar (1975-1985)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- BARROS, José D'Assunção. Considerações sobre a análise de jornais como fontes históricas, na sua perspectiva sincrônica e diacrônica. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 3, n. 26, p. 588-604, set./dez. 2022.
- ESTERCI, Neide. Campesinato e peonagem na Amazonia. *Anuário Antropológico – Revista do Departamento de Antropologia da UnB*, v. 3, n. 1, p. 117-139, 1979.
- ESTERCI, Neide. **A dívida que escraviza: trabalho escravo no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1999.
- PEREIRA, Ailton dos Reis. **A luta pela terra no sul e sudeste do Pará: migrações, conflitos e violência no campo**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- DELGADO, Gabriela Neves; RIBEIRO, Ana Carolina Paranhos de Campos. Os direitos sociotrabalhistas como dimensão dos direitos humanos. *Revista do Tribunal Superior do Trabalho*, Brasília, v. 79, n. 2, abr./jun. 2013.
- SUZUKI, Natália Sayuri. **Trabalho escravo contemporâneo: institucionalizações e representações no desenvolvimento da política pública de erradicação**. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso trabalhadores da Fazenda Brasil Verde vs. Brasil: sentença de 20 de outubro de 2016**. Disponível em: [seriec\\_318\\_por.pdf](#) (corteidh.or.cr). Acesso em: 20 out. 2024.

BRASIL Ministério Público Federal. Escravidão contemporânea. Brasília: MPF, 2017, p. 77. (Coletânea de artigos, v.1).

BARROSO, Luís R. **Curso de direito constitucional contemporâneo**. 12. ed. Rio de Janeiro: Saraiva Jur, 2024.

PIOVESAN, Flávia. Trabalho escravo e degradante como forma de violação aos Direitos Humanos. In: NOCCHI, Andrea Saint Pastous; VELLOSO, Gabriel; FAVA, Marcos Neves (coord.). **Trabalho escravo contemporâneo: o desafio de superar a negação**. 2ª ed. São Paulo: LTr, 2011.

MENEZES, Olindo. Notas sobre o crime de redução a condição análoga à de escravo. **Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região**, Brasília, DF, ano 31, n. 3, p. 2, 2019.

NUCCI, Guilherme de S. **Curso de Direito Penal: volume 2**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2024.

CASTILHO, E. W. V. **Tráfico de pessoas: da Convenção de Genebra ao Protocolo de Palermo. Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas**. Brasília: Ministério da Justiça, 2007, p. 10-15.

## A ORIGEM AFRICANA DA FILOSOFIA E DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS

*Francysco Pablo Feitosa Gonçalves<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Os direitos humanos são o triunfo da civilização ocidental. Como observa o jusfilósofo grego Costas Douzinas, tais direitos são “alardeados como a mais nobre criação de nossa filosofia e jurisprudência e como a melhor prova das aspirações universais da nossa modernidade” (Douzinas, 2000, p. 1). A filosofia, por sua vez, seria a maior de todas as disciplinas e dela derivariam todas as outras (Asante, 2014).

A Europa teria legado para a humanidade, portanto, a maior das disciplinas e ela teria, em seu auge, a construção dos direitos humanos, mas até onde isso corresponde à realidade? Estaria realmente no Ocidente a origem da ideia de que existiriam direitos que seriam aplicáveis a todas as pessoas do mundo, ou poderia ter existido, antes das declarações e pactos ocidentais, uma *declaração universal africana*? E se a própria filosofia tivesse nascido em África? O presente estudo pretende contribuir para lançar alguma luz sobre essas questões, abordando especificamente a pouco comentada *Carta de Manden (Mali)* também chamada de *Pacto de Kurukanfuga*.

O presente trabalho é produto de uma pesquisa bibliográfica e documental, ainda em andamento, que estamos realizando ao longo dos últimos dois anos. Os resultados aqui apresentados são, portanto, parciais e preliminares.

Principiaremos com algumas considerações sobre a própria terminologia atualmente em voga, que distingue os direitos fundamentais dos direitos humanos; em seguida abordaremos brevemente a origem da própria filosofia do direito, que forneceria os elementos para a construção dos direitos humanos como conhecemos hoje; e, ao fim, investigaremos as possíveis origens africanas dos direitos humanos.

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito (UFPE). Mestre em Direito (UNICAP). Mestrando em Letras (URCA). Bacharel em Direito e Licenciado em Filosofia. E-mail: feitosagoncalves@gmail.com.

## DIREITO HUMANOS E FUNDAMENTAIS: DIFICULDADES E QUESTÕES CONCEITUAIS

Trabalhar com direitos humanos no Brasil é um desafio. Existe um forte preconceito, enraizado no senso comum, de que tais direitos seriam *direitos de bandido*. Bandido é o sujeito que cometeu um crime. Esse sujeito possui direitos? Certamente. Existe um ramo do direito destinado a quem comete crime, chama-se *direito criminal*. Como a pessoa que comete um crime deve sofrer uma *pena* — uma punição —, também é extremamente comum falarmos em *direito penal*. É legítimo defender que pessoas que cometem crimes devem sofrer penas severas e é justamente por isso que devemos conversar seriamente sobre direito penal/criminal, mas não faremos isso achando que direitos humanos são direitos de bandidos.

O que seriam, então, os *direitos humanos*? Podemos descobrir a partir de uma reflexão bem simples: se o direito criminal faz referência aos crimes, o direito constitucional diz respeito à constituição e o direito tributário se refere aos tributos, então, os direitos humanos só podem ser sobre... Os humanos! Direitos que seriam de todos os seres humanos! Essa breve reflexão nos mostra como o quanto é bisonho dizer que direitos humanos são direitos de bandido, mas infelizmente não paramos para refletir e acabamos repetindo essas coisas erradas.

Se analisarmos a nossa história recente, veremos que existe uma forte preocupação dos direitos humanos com quem foi vítima de um crime. Para termos um exemplo concreto, lembramos da advertência de Gonçalves e Benvenuto (2013), no sentido de que os sistemas internacionais de proteção de direitos humanos atuem justamente naqueles casos em que alguém foi vítima de um crime mas o Estado foi omissivo e não deu uma solução para o caso — identificando e punindo o criminoso — e é significativo, aliás, que a primeira condenação do Brasil perante o Sistema Interamericano de Direitos humanos a primeira condenação do Brasil tenha sido justamente no Caso Damião Ximenes, no qual a vítima era uma pessoa com deficiência. Ou seja, a história comprova que a preocupação dos direitos humanos é com as vítimas.

Superada essa dificuldade inicial, quando aprofundamos o estudo, percebemos que as expressões *direitos humanos* e *direitos fundamentais* dividem a dogmática jurídica, havendo quem as empregue como sinônimas, quem as combine em uma só — como é o caso de Alexandre de Moraes<sup>2</sup> (2023) — e quem entenda que são construções conceituais diferentes. Essa dificuldade conceitual faz com que, para compreender a origem dos direitos humanos, precisemos

---

2 Trata-se de uma tese anacrônica e historicamente insustentável, segundo a qual os direitos individuais teriam surgido no terceiro milênio a.C., estariam tais direitos previstos no Código de Hammurabi e teriam evoluído até os dias atuais. Para uma crítica à historiografia evolucionista vigente no Direito, veja-se Teixeira; Gonçalves, 2015 e Gonçalves, 2023.

adotar, ainda que de forma provisória e apenas para os fins do presente trabalho, definições operacionais de direitos humanos e de direitos fundamentais. Se, como observa Cassirer, os conceitos são como funções proposicionais (*cf.* Cassirer, 1923. Cassirer, 2010, Gonçalves, 2017), estabelecem determinadas condições que, uma vez atendidas pelos objetos do mundo, permitem que os agrupemos sob um mesmo rótulo, então, é necessário esclarecermos o que entendemos por direitos humanos e expressões afins.

No início da década de 1990, Paulo Bonavides (1990/91) já manifestava seu inconformismo contra o que chamava de “uso promíscuo” das expressões *direitos humanos*, *direitos do homem* e *direitos fundamentais*. Para ele, a expressão direitos fundamentais apresentava uma dimensão concreta e se relacionava aos direitos que o direito vigente qualifica como sendo fundamentais, ao passo que a expressão direitos humanos possuía um maior grau de abstração e uma maior relação com o jusnaturalismo. Na Espanha, Pérez Luño abordou a questão e, aproximando-se das ideias de Bonavides, propôs chamar de direitos fundamentais aqueles que estão positivados em nível interno (Constituição), e de direitos humanos os direitos naturais positivados nas declarações e tratados internacionais (Pérez Luño, 2004, p. 39-40).

A influência das obras de Bonavides e de Pérez Luño parece ter sido decisiva para que a distinção entre as expressões ganhasse adesão na dogmática brasileira, sendo reproduzida, dentre outros, por Sarlet (2004), Dimoulis e Martins (2007), Gonçalves (2011) e Marmelstein (2018), acrescentando, ainda, uma inusitada distinção entre “direitos do homem” e “direitos humanos”, o que recebeu a crítica de uma das maiores — provavelmente a maior — constitucionalista do Brasil, a Profa. Antonella Galindo:

Concordamos com a distinção conceitual entre direitos humanos e direitos fundamentais, entendendo os primeiros como aqueles direitos imanentes, inerentes a todos os seres humanos em qualquer época ou lugar, enquanto os segundos são os direitos humanos efetivamente positivados e reconhecidos pelos ordenamentos jurídicos na esfera estatal e internacional. Todos os direitos fundamentais são direitos humanos, mas nem todos os direitos humanos se tornam fundamentais, (...).

Também discordamos da distinção levada a esmo por Ingo Sarlet entre “direitos do homem” e “direitos humanos”. No nosso modesto entendimento, direitos do homem e direitos humanos têm o mesmo significado de direitos inerentes a todo e qualquer ser humano, (...). Os direitos positivados, tanto na esfera estatal, como na internacional, são direitos fundamentais, uns abrangendo apenas os cidadãos de um determinado Estado e outros de espectro mais amplo, alcançando a comunidade internacional, podendo, então, ser considerados, respectivamente, direitos fundamentais estatais e direitos fundamentais internacionais (Galindo, 2004, p. 48-49).

Recebida a crítica da Profa. Antonella e fazendo apenas a ressalva de que não se pode falar em *direitos a-históricos* (Gonçalves, 2011), pois todo direito sempre será uma construção humana carregada de historicidade, e fazemos esta ressalva sobretudo porquanto, baseando-nos no estudo de seus trabalhos, acreditamos que ela provavelmente concordaria com isso, no sentido de que, embora existam direitos que poderíamos defender como sendo inerentes a qualquer pessoa humana, tais como a vida, à saúde, à alimentação, à educação em sentido amplo, a liberdade — inclusive para construir seu arranjo familiar etc., tais direitos não são reconhecidos em todas as épocas e lugares, ou seja, precisam ser socialmente reconhecidos e historicamente afirmados.

No presente trabalho, especificamente, deixamos registrado que entendemos didaticamente válida a distinção entre “direitos humanos” (internacionais) e “direitos fundamentais” (estatais), mas utilizaremos a expressão “direitos humanos” para fazer referência a direitos foram ou que queremos que sejam positivados com aspiração à universalidade, seja no plano internacional ou no plano interno, e fazemos tal opção por três razões distintas:

I) mesmo na perspectiva do Estado ocidental moderno, diplomas normativos estatais podem possuir aspiração universal;

II) os tratados internacionais de direitos humanos, mesmo possuindo aspiração de universalidade, foram, são e infelizmente serão rejeitados por diversos Estados soberanos;

III) o conceito de Estado e a distinção entre nacional e internacional são concepções eurocêntricas e não podem ser acriticamente aplicadas aos povos originários de outras partes do mundo, sobretudo de África.

Diante de tudo isso, parece razoável, ao menos para os fins do presente trabalho, considerar que são humanos os direitos que possuam a aspiração de universalidade, embora fosse possível chamá-los também de direitos fundamentais — nacionais ou internacionais — em conformidade com a proposta da Profa. Antonella Galindo anteriormente exposta.

## AS ORIGENS AFRICANAS DA FILOSOFIA (DO DIREITO)

O continente africano tem muito a nos ensinar, são 54 países, cerca de 490 etnias diferentes, e uma pluralidade de culturas riquíssimas, com as quais temos muito a aprender. Ainda assim, consideramos aceitável falar em uma filosofia africana sem sequer saber do que se trata. São filosofias. Várias. Algumas são totalmente diferentes do que foi feito na Europa, outras antecipam em muito as filosofias europeias, outras aprofundam e desenvolvem de forma original o pensamento europeu.



Diferentemente do que nos é ensinado no ensino formal, a filosofia — e a filosofia do direito em particular — não nasceu na Grécia, mas na África, mais especificamente em *Kemet*, cuja tradução é *terra negra* ou *terra das pessoas negras*.<sup>3</sup> Há muito sabemos que a África é o berço da própria humanidade, foi lá que surgiu a espécie humana, que depois migrou para os outros continentes, mas não foi apenas isso, a filosofia, considerada uma das maiores realizações do Ocidente, na verdade é uma criação africana, produto da inteligência das pessoas negras de Kemet, país que corresponde ao que hoje conhecemos como Egito. Isso pode soar estranho em um primeiro momento, pois a ideia de que a filosofia surge na Grécia perpassa o senso comum de tal forma, que temos uma sensação de certeza sobre isso, mesmo que nunca tenhamos estudado detidamente o assunto.

Os próprios filósofos gregos, entretanto, reconheceram que os egípcios inventaram a filosofia. Platão, Aristóteles, Pitágoras, Arquimedes, Tales, Sólon, Xenófanes, Eudoxo e muitos outros estudaram com os egípcios, e, não raro, reconheceram expressamente que a filosofia nasceu no Egito (Kemet). Isócrates, contemporâneo de Platão, defensor da construção de um *Grande Estado Grego* (pan-helenismo) e ferrenho adversário dos sofistas, reconheceu que a filosofia nasceu na África, pois os sacerdotes egípcios:

[...] descobriram para o corpo a ajuda que a medicina oferece, não aquela que usa drogas perigosas, mas drogas de tal natureza que são tão inofensivas quanto a comida diária, mas com efeitos tão benéficos que todos concordam que os egípcios são os mais saudáveis e têm a maior longevidade entre os homens; e depois, **para a alma, introduziram o treino da filosofia**, uma atividade que tem o poder, não só de estabelecer leis, mas também de investigar a natureza do universo. (Isócrates, 2016, *tradução e grifo nossos*).

Como vemos, Isócrates reconhece expressamente que os egípcios criaram a medicina para o corpo e a filosofia para a alma, e vai além, pois registra ainda que Pitágoras foi ao Egito na condição de estudante, e “foi o primeiro a trazer aos gregos toda a filosofia” (Isócrates, 2016). Além de Isócrates, aqueles que são considerados os três maiores filósofos da antiguidade: Sócrates, Platão e Aristóteles também reconheceram as origens africanas da filosofia.

Sócrates, por exemplo, não deixou nada escrito, mas seu discípulo Platão nos dá notícia do diálogo com Fedro no qual Sócrates disse que foi um deus egípcio quem “quem inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, bem como o jogo das damas e dos dados e, finalmente, fica sabendo,

---

3 Para um aprofundamento sobre o nome, a história e a composição étnica do Egito, veja-se a ampla e aprofundada pesquisa de Cheikh Diop, parcialmente disponível em língua portuguesa (Diop, 2010).

os caracteres gráficos (escrita)” (Platão, 2000, p. 120). A filosofia de Platão, a propósito, guarda uma íntima relação com a filosofia egípcia:

Nenhuma fórmula do gênero “Egipto de Platão” ou “Egipto segundo Platão”, etc., poderia “camuflar” o facto de a filosofia de Platão remeter constantemente para o Egipto, quando se trata da escrita, da origem da civilização, da história universal, da memória filosófica e histórica da humanidade, da conservação de factos imemoriais, da filosofia da arte, da educação do cidadão na criança, etc. Não é possível apagar o Egipto da obra platônica. (Obenga, 2014, p. 209).

Aristóteles, por seu turno, também reconhece a importância da cultura egípcia. Ele observa que “as artes matemáticas se constituíram pela primeira vez no Egito” (Aristóteles, 2002, p. 7) e reconhece em outra obra que os egípcios parecem ser o povo mais antigo a terem leis e instituições políticas, muitas das quais foram reinventadas por outros povos em momentos posteriores (Aristóteles, 1998, p. 517).

Mais do que isso, segundo o Professor da *Temple University* nos Estados Unidos — uma das maiores provedoras de educação profissional do mundo — Molefi Kete Asante, a própria palavra *Sophia* (sabedoria) deriva de uma palavra egípcia: *Seba*, que está registrada no túmulo do Faraó Antef I, e significa “o sábio” (Asante, 2014. Asante; Abarry, 1996, p. 285).

Em se tratando da filosofia como um todo, seria possível conversarmos muito sobre como *Imhotep*, *Ptahhotep*, *Amenhotep* e tantos outros anteciparam as ideias que consideramos geniais e erroneamente achamos que foram criadas pelos gregos. No senso comum, a máxima “*Só sei que nada sei!*” é quase sinônimo de filosofia. *Filosofia? Só sei que nada sei!* Essa máxima é atribuída a Sócrates, ao que parece ele disse algo parecido, mas não nessas exatas palavras.<sup>4</sup> De qualquer forma, é uma máxima realmente muito interessante, pois nos leva à consciência da incompletude do nosso conhecimento. Essa ideia, profundamente filosófica, já aparece com clareza no papiro com as *Máximas de Ptahhotep*, muitos séculos antes de Sócrates sequer ter nascido.

Sobre a filosofia do direito, especificamente, é possível trazer diversas reflexões sobre o direito e a justiça oriundas da filosofia egípcia, a partir dos autores já citados ou de outros. Para fins didáticos, pensemos em “Khunanup, o camponês eloquente”, que conta a história de um camponês que é enganado por um homem rico e cruel chamado Nemtynakht, que o força a caminhar com seu animal pelas lavouras de um nobre para, então, castigá-lo e tomar seu

4 Na verdade, Sócrates teria dito algo como: “[...] é possível que nenhum de nós saiba nada do que é bom e belo, mas, enquanto ele julga saber algo, **eu, como nada sei, nada julgo saber**. E nisto parece-me que sou um pouco mais sábio que ele, por não julgar saber as coisas que não sei” (Platão, 1983, p. 72).

animal. Khunanup não se conforma, procura o nobre e seus magistrados, expõe o caso mas lhe dizem que sem testemunhas *Nemtynakht* não poderia ser punido. Mesmo sem conseguir encontrar testemunha, o camponês consegue levar o caso ao Faraó e, depois de muita insistência, conseguiu justiça: os animais foram devolvidos e ele ainda recebeu as propriedades de *Nemtynakht*.

O conto egípcio nos permite extrair, filosoficamente, mais lições do que a *Antígona*, célebre tragédia de Sófocles exaustivamente lembrada nos manuais e aulas de Direito, pois *Khunanup* permite compreender e refletir, por exemplo:

- I) a diferença entre *direito positivo* e *direito natural*;
- II) a ideia de reparação do dano (responsabilidade civil);
- III) a ideia de luta pelo direito;
- IV) a sabedoria popular (*Khunanup* era um camponês humilde);
- V) valores de respeito, dignidade; (etc.)

Tudo isso pode ser articulado, evidentemente, com o debate filosófico sobre os direitos humanos.

A partir desse conto podemos chegar, também, na profunda noção de justiça dos egípcios: *Maat*, uma perspectiva filosófica da justiça e do direito muito mais avançada do que muitas das teorias contemporâneas, posto se tratar de uma ideia de justiça que pode ser compreendida, reflexionada e debatida de diversas formas: I) desde o nome da deusa da justiça, verdade e retidão; II) passando por uma ideia de princípio abstrato de ordenação da sociedade e garantia de ordem pública; III) a própria ideia de direito que emana da autoridade: o Faraó; etc. Trata-se, em suma, de uma filosofia da justiça que tem muito mais potencial do que boa parte das teorias contemporâneas.

## AS ORIGENS AFRICANAS DOS DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTAIS

Em linhas anteriores já mencionamos a *Carta do Mali (Manden)* também chamada de *Pacto de Kurukanfuga*. Antes de falar sobre ela, precisamos esclarecer que *Mālī*, *Mandé*, *Manden*, *Manding* e *Mandinga* (dentre outras) são formas diferentes de pronunciar a mesma palavra em diferentes idiomas e dialetos. No presente estudo, optamos por *Carta de Manden e Império do Mali* porque essas parecem ser as expressões mais frequentes em língua portuguesa.

A primeira declaração universal de direitos humanos foi proclamada na África em 1236,<sup>5</sup> mas ninguém nunca nos disse isso. Quando estudamos matérias como Direito Constitucional, Direito Internacional ou Direitos Humanos,

---

5 Existem dúvidas se a data correta seria 1235 ou 1236, assim como se acredita que ela se baseia em um juramento ainda mais antigo. Por via das dúvidas, assumirei que foi em 1236, data que parece estar presente no maior número de referências.

geralmente aprendemos que teve uma primeira geração ou dimensão de direitos, cujos documentos notáveis seriam a *Magna Charta* 1215, a *Bill of Rights* de 1689, a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, e a *United States Bill of Rights* de 1791.

São as chamadas “declarações burguesas”, mas poucos nos falam que esses documentos se destinavam apenas ao homem de ascendência europeia e pertencente às classes mais abastadas, nem mesmo a mulher europeia era contemplada, vide a história trágica de Olympe de Gouges, que teve a ousadia de escrever uma *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* em 1791 e foi executada na guilhotina.

A *Carta de Manden de 1236*, esta sim uma declaração com aspirações verdadeiramente universais. O *Império do Mali (Manden)* existiu de 1226 até 1672 e no seu auge foi o maior da África do seu tempo, além de ser um dos mais ricos do mundo, sobretudo graças às suas imensas reservas de ouro. Mança Muça, seu décimo imperador, ainda hoje é considerado o homem mais rico da história.

Em 1236 foi proclamada por Sundjata Keita, seu primeiro imperador, a *Carta de Manden*, já naquela época, previa direitos de igualdade, liberdade, fraternidade (etc.), com a aspiração de que fossem conhecidos e respeitados por todas as pessoas do mundo. Diferentemente das chamadas cartas burguesas (entre 1215 e 1791), que só consagram direitos dos homens europeus — notadamente os ricos, a Carta de Manden contém, toda a *filosofia dos direitos humanos*, e antecipa em mais de quinhentos anos a Declaração francesa dos direitos do homem de 1791 e a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* da ONU de 1948.

Composta por um preâmbulo — dirigido a todo o mundo — e sete dispositivos, a Carta defende, dentre outros, direitos como: a vida e a igualdade (arts. 1 e 2); a solidariedade, o respeito aos pais e a educação dos filhos (art. 3); a segurança (art. 4); o combate à fome e a preservação da paz (art. 5); o fim da escravidão e das opressões (art. 6); a liberdade e o trabalho (art. 7) etc. Desde 2009 a Carta de Manden está registrada na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO (2009). A Carta de Manden já foi referenciada nos debates do Parlamento Europeu (2010) como tendo todas as qualidades necessárias para ser uma constituição, pois codificava a organização do poder, trazia a defesa dos direitos de todas as pessoas etc.

Os mais dogmáticos e escriptocentrados costumam atacar a Carta de Manden dizendo que seu conteúdo permaneceu, por muito tempo, apenas na oralidade. Ela não teria, portanto, a pompa e a formalidade de uma Constituição escrita. Esse argumento não se sustenta. Acaso a Constituição não é consuetudinária? Por que, então, os dogmáticos não estão atacando o constitucionalismo inglês?

O fato de a Carta de Manden ter sobrevivido ao longo dos séculos, sendo um elemento importante da cultura, orientando o comportamento das pessoas, permeando suas identidades e seus *habitus*<sup>6</sup>, lhe confere mais normatividade do que boa parte do texto escrito das constituições ocidentais. Se, como quer Friedrich Müller, “a escrita de uma regulamentação jurídica positiva é apenas a ‘ponta do Iceberg’”<sup>7</sup>, e a normatividade decorre do funcionamento real da ordem constitucional, se, como ele próprio observa, o direito consuetudinário é uma prova da não identidade entre o texto escrito e a norma jurídica real (Müller, 1977, p. 165-166), por que não haveríamos de considerar a normatividade da Carta de Manden?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas linhas anteriores abordamos a origem africana da filosofia e dos direitos humanos/fundamentais, questionando a concepção dominante de que esses conceitos seriam produtos da civilização ocidental. Iniciamos com considerações conceituais sobre a importância dos referidos direitos, apresentamos reflexões sobre a origem da filosofia, argumentando que sua raiz pode ser encontrada em Kemet (Egito) e abordamos a Carta de Manden de 1236 como uma declaração precursora dos direitos humanos, destacando sua aspiração universal e seus princípios de igualdade, liberdade e fraternidade.

Comparando a Carta de Manden com as “declarações burguesas” europeias, podemos constatar que a Carta africana contém toda a filosofia dos direitos humanos, antecipando em séculos documentos como a Declaração francesa dos direitos do homem e a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. Acreditamos que essas reflexões destacam a importância de reconhecer e estudar as contribuições africanas para a filosofia e os direitos humanos, desafiando narrativas eurocêntricas e promovendo uma compreensão mais ampla e inclusiva desses conceitos fundamentais.

A Carta de Manden não se destaca apenas por sua antiguidade, mas sobretudo pela profundidade e abrangência dos direitos que propunha. Em uma época em que muitas sociedades ao redor do mundo ainda lutavam com questões básicas de justiça e igualdade, o Império do Mali estabelecia um conjunto de princípios que promoviam a dignidade humana, a justiça social e a igualdade. Estes princípios eram aplicáveis a todos os cidadãos do império e tinham a ambição de abranger todas as pessoas do mundo.

Além de seus aspectos humanitários, a Carta de Manden também refletia organização política e administrativa do Império do Mali, podendo ser

---

6 Para uma discussão do conceito de *habitus* no Direito, veja-se Gonçalves, 2023.

7 “ist der Wortlaut einer positiven Rechtsvorschrift nur die ‚Spitze des Eisbergs‘”.

considerada uma precursora das constituições contemporâneas — ainda que estas não sejam uma *evolução* daquela. A capacidade de um líder como Sundjata Keita de articular e implementar tais ideias revela não apenas a grandeza cultural e intelectual do império, mas também a importância da liderança visionária na promoção de uma sociedade justa e equilibrada. A Carta de Manden, portanto, serve como um testemunho da rica herança africana em questões de direitos humanos e governança, lembrando-nos que os ideais de justiça e igualdade têm raízes profundas e diversificadas na história da humanidade.

Como dissemos, o presente trabalho é o relatório parcial de uma pesquisa ainda em andamento, esperamos, portanto, que ele possa contribuir para o debate em torno das questões aqui abordadas.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998.

ASANTE, Molefi Kete. *An african origin of philosophy: myth or reality?*

**Afrocentricity International**. Disponível em: <https://dyabukam.com/index.php/en/knowledge/philosophy/item/133-an-african-origin-of-philosophy-myth-or-reality>. Acesso em: 05 mai. 2024.

ASANTE, Molefi Kete; ABARRY, Abu Shardow. **African intellectual heritage: a book of sources**. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa; BENVENUTO, Jayme. *A proteção dos direitos da pessoa com deficiência na jurisprudência da Corte Interamericana e da Corte Europeia de Direitos Humanos*. In: Carolina Valença Ferraz; Glauber Salomão Leite; Glauco Salomão Leite; George Salomão Leite. (Orgs.). **Manual dos direitos da pessoa com deficiência**. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 463-477.

BONAVIDES, Paulo. *A nova universalidade dos direitos fundamentais*. In. **Nomos**. Vols. 9/10, jan/dez, p. 1-13, Fortaleza, 1990/91.

CASSIRER, Ernst. **Philosophie der symbolischen Formen - Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

CASSIRER, Ernst. **Substance and function and Einstein's theory of relativity**. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1923.

DIMOULIS, Dimitri; MARTINS, Leonardo. Teoria geral dos direitos fundamentais. São Paulo: **Revista dos Tribunais**, 2007.

DOUZINAS, Costas. **The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart Publishing, 2000.

DIOF, Cheikh Anta. *Origem dos antigos egípcios*. In: Gamal Mokhtar (org.). **História geral da África II: África antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

GALINDO, Antonella Bruna Machado Torres. **Direitos fundamentais: Análise de sua concretização constitucional.** Curitiba: Juruá, 2004.

GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa. *As origens latino-americanas do controle concentrado de constitucionalidade.* **Revista Direito GV**, v. 19, p. 1-35, 2023.

GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa. **O direito à educação das pessoas com deficiência:** uma abordagem dos processos de inclusão e (des) construção de estigmas. 2011. 277 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.

GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa. **Poder e Direito Administrativo:** repensando a administração a partir das teorias (pós)estruturalistas do poder. Itapiranga: Schreibern, 2022.

GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa **Possibilidades de uma ciência reflexiva no direito:** uma aproximação ao campo das Faculdades de Direito em Recife. 2017. 434 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

ISÓCRATES. *Busiris.* In: **Complete works of Isocrates.** Hastings: Delphi Classics, 2016.

MARMELSTEIN, George. **Curso de direitos fundamentais.** 7 ed. São Paulo: Atlas, 2018.

MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais.** 12 ed. São Paulo: Atlas, 2023.

MÜLLER, Friedrich. *Rechtsstaatliche Form - Demokratische Politik: Beitrage zu Öffentlichem Recht, Methodik, Rechts - und Staatstheorie.* Berlin: Duncker & Humblodt, 1977.

OBENGA, Théophile. *O Egipto na obra de Platão.* In: Babacar Mbaye Diop; Doudou Dieng. (Orgs.). **A consciência histórica africana.** Luanda: Pedagogo/Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

PARLAMENTO EUROPEU. **Sessão de terça-feira, 7 de setembro de 2010.** Disponível em [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-7-2010-09-07\\_PT.pdf](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-7-2010-09-07_PT.pdf). Acesso em: 24 jul. 2024.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. **Los derechos fundamentales.** 8. ed. Madrid: Tecnos, 2004.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates.* In: José Trindade Santos (Org.). **Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton.** Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

PLATÃO. **Fedro.** Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais.** 4 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

TEIXEIRA, João Paulo Allain; GONÇALVES, Francysco Pablo Feitosa.  
*As evoluções históricas e a 'historiografia' dos juristas: reflexões sobre o surgimento do  
judicial review*. **Revista de Informação Legislativa**, v. 52, p. 137-164, 2015.

UNESCO. **La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fougá**. 2009.  
Disponível em <https://ich.unesco.org/fr/RL/1a-charte-du-manden-proclamee-a-kouroukan-fouga-00290>. Acesso em: 24 jul. 2024.



## O “OUROBOROS” NO PROCESSO CIVIL BRASILEIRO

*Rodrigo Nery<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO: O SÍMBOLO DO OUROBOROS

Conforme nos explica Carl J. Jung, o que costumeiramente chamamos de símbolos são termos, nomes ou imagens que nos são familiares e que possuem conotações que ultrapassam o significado aferível imediatamente. Nesse sentido, “uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato”, trazendo o que se entende como “um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado”<sup>2</sup>.

A figura do ouroboros, ou ao menos o símbolo que ela representa, de tão fascinante que é, já foi abordada pela literatura mundial das mais diversas maneiras. Por exemplo, é possível ver referências explícitas e/ou implícitas em escritos de Henry Franklin<sup>3</sup>, Woody Clark<sup>4</sup>, Sebastian Kentor<sup>5</sup> e até mesmo na filosofia de Friedrich Nietzsche<sup>6</sup> e do próprio Jacques Derrida<sup>7</sup>. A título de demonstração da sua difusão, Ricardo Almeida, editor-chefe do portal online “Bienal dos Livros”

---

1 Doutorando e Mestre em Direito pela UnB, com ênfase em Direito Processual Civil. Pós-graduado em Direito Processual Civil pela Faculdade Baiana de Direito. Membro do Grupo de Estudos Processo Civil, Acesso à Justiça e Tutela dos Direitos – GEPC-UnB. Advogado. E-mail: rodrigonerycardoso@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4301688992880325>.

2 JUNG, Carl. G. Chegando ao Inconsciente. Trad. Maria Lúcia Pinho. In: JUNG, Carl G. (org.). O homem e seus Símbolos. 3ª ed. especial brasileira. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2023, p. 18-19.

3 FRANKLIN, Henry. Ouroboros. Yardley: 45 RPM Books, 2024.

4 CLARK, Woody. The ouroboros: time cure all ills. 2023.

5 KENTOR, Sebastian. The ouroboros seed. 2024.

6 Sobre o tema, cf. NEVES, Sérgio Valadas das. Ouroboros: uma figura poética. Revista do programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP. N° 32, julho de 2024, p.140.

7 Idem.

chegou a listar mais de vinte obras que se relacionam à ideia que o ouroboros representa<sup>8</sup>. Da mesma forma, essa imagem ou símbolo é utilizada como ponto de partida para uma série de reflexões acadêmicas aprofundadas<sup>9</sup>.

De maneira resumida, um dos significados mais difundidos da palavra “ouroboros” é o da figura de uma serpente, ou um dragão, que devora o próprio corpo, começando por sua cauda. Essa representação é objeto de diversas interpretações, tanto positivas (entendendo que a imagem indica mudança, renovação) quanto negativas (por reconhecerem que ela faz referência à desordem, à incoerência).

Nesse contexto, por meio do significado acima positivado, o presente texto visa a refletir sobre algumas tendências acadêmicas que vêm se difundindo no Brasil, com foco no campo do direito processual civil.

À luz da figura do ouroboros, o objetivo aqui pretendido é o de refletir sobre as consequências que uma determinada tendência de compreensão do Direito está gerando para o próprio Direito brasileiro. Não se busca aqui afastar ou negar todo o fenômeno que contribui para algumas posições criticadas neste escrito. Uma coisa é o próprio fenômeno, outra é o conjunto de conclusões que são obtidas da análise desse fenômeno.

## UM RELATIVISMO INTERPRETATIVO QUE DEVORA CONSTRUÇÕES QUE SERVIRIAM PARA POSSIBILITAR ALGUM CONTROLE

Em razão da óbvia possibilidade de haver variadas interpretações a respeito de um determinado texto legal, uma descoberta que é relativamente antiga (talvez até muito mais antiga do que se possa pensar)<sup>10</sup>, surgiu uma

8 ALMEIDA, Ricardo. 21 fascinantes histórias de ouroboros na literatura mundial. **Bienal dos livros**. 05 de outubro de 2023. Disponível em: <https://bienaldoslivros.com.br/21-fascinantes-historias-de-ouroboros-na-literatura-mundial/>.

9 Por exemplo: MACHADO, Janer Cristina. O ouroboros de Caim: um estudo das representações de mito e história no romance de Saramago. *Revista Estação Literária*. Londrina, Volume 10c, p. 260-276, fev. 2013, passim; OLIVEIRA, Tehofilo Moreira Barreto de. O ouroboros da Medusa ou o devir como tragédia. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2018, passim.

10 Citando várias obras do início do século passado, vale a pena a leitura de Pontes de Miranda, autor que afirma de maneira enfática, com base em Sternberg, que “não existe diferença material entre interpretação e legislação”. Da mesma forma, é relevante destacar também a expressão transcrita pelo referido jurista alagoano em nota de rodapé, citando Rumpf: “*Der Richter subsumiert nicht bloss, er fällt auch Werturteile*” (para tudo, cf. MIRANDA, Pontes de. Sistema de Ciência Positiva do Direito. Tomo II. Introdução à ciência do direito. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972, p. 201 a 205, especialmente o rodapé nº 21, que traz como referência a seguinte obra: “M. RUMPF, Volk und Recht, Oldenburg, 1910, 22”). Também essa compreensão já estava presente nos teóricos realistas, conforme relata Tarello: TARELLO, Giovanni. Il realismo giuridico americano. Milano: Dott. A. Giuffrè,

certa tendência no Brasil, consolidada nas quatro últimas décadas, de construir perspectivas teóricas que buscam se amoldar a essa suposta constatação, como se ela fosse uma incrível novidade.

Nesse sentido, tendo em vista a compreensão de que a “norma” supostamente seria o resultado de uma interpretação do texto legal, costuma-se adotar a premissa de que seria impossível controlar qual será o produto normativo produzido pela interpretação do magistrado, inclusive dos magistrados dos tribunais superiores. Em outras palavras, é como se parcela da doutrina partisse da seguinte premissa (muitas vezes adotada implicitamente): como é literalmente impossível controlar o que será decidido pelo magistrado, pois se ele não quiser seguir os caminhos teóricos adequados, a decisão será proferida mesmo assim; o único caminho é o de presumir que a norma jurídica é objeto da vontade desse julgador, e disso retirar diversas consequências para modificar a doutrina do passado<sup>11-12</sup>.

---

1962, passim. Para um aprofundamento em uma perspectiva realista oriunda do direito estadunidense, cf. COHEN, Felix S. *The Legal Conscience: selected papers of Felix S. Cohen*. New Haven: Yale University Press, 1960, passim. Além do campo jurídico, já se percebe uma preocupação contra um certo ceticismo em trabalho anteriores ao fenômeno da virada linguística no século XX, tal como se observa da obra de Dilthey, segundo pontua Henrique Abel em ABEL, Henrique. *Jurisceticismo: implicações da negação da possibilidade de respostas corretas no Direito*. **Conjur**, 24 de agosto de 2024. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-ago-24/jurisceticismo-implicacoes-da-negacao-da-possibilidade-de-respostas-corretas-no-direito/>.

- 11 Seria uma certa deturpação do chamado realismo americano, tendo em vista que não necessariamente o magistrado estaria isento de um norte para decidir. Embora, de fato, os realistas entendam que a argumentação jurídica tradicional seria supérflua e arbitrária, ainda assim é possível dizer que há um parâmetro na percepção deles, que é o dos efeitos empíricos (TARELLO, Giovanni. *Il realismo giuridico americano*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1962, p. 161-162 e 241-247), considerando que, para os realistas (ao menos os americanos), “*i giudici (ed i funzionari amministrativi) decidessero ed agissero tenendo conto dei risultati della decisione*” (Ibidem, p. 239). Em outras palavras, a argumentação jurídica, para os realistas, deve ser aquela que se volta aos resultados desejados pelo operador jurídico (Ibidem, p. 241). Obviamente que o próprio realismo, ainda que interpretado corretamente, pode ser objeto de críticas, pois leva a ferro e a fogo uma realidade que, a meu ver, deve ser confrontada pelo próprio Direito, ainda que de maneira imperfeita. Isso se observa pelo fato de que tal corrente (que, em verdade, é composta por várias subcorrentes) “aposta no ativismo judicial por meio de uma crença no protagonismo dos juízes”. Ademais, não se pode negar que os “fundamentos pragmaticistas” do realismo inevitavelmente “favorecem o agir de predadores externos (ética, moral, economia, política) sobre a formulação do Direito”, gerando um “estado de exceção hermenêutico”, conforme nos explica Lênio Streck (para tudo o que foi dito, bem como as transcrições, cf. STRECK, Lenio Luiz. *Dicionário de Hermenêutica: 50 verbetes fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito*. 2. Ed. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2020, p. 378).
- 12 A respeito desse tema, as reflexões de Henrique Abel, para o que ele chama de Jurisceticismo, são pertinentes: “No plano teórico, o jurisceticismo traz consigo problemas de difícil contorno. Primeiro: se o Direito não assenta sua razão sobre um paradigma epistemológico, o que restará será tão somente o seu assentamento sobre um *paradigma de autoridade* — o que vem a configurar precisamente aquilo que Geoffrey Samuel denomina *falência epistemológica* do Direito. Assim, se não existem respostas corretas no Direito, o ato de distinguir proposições jurídicas verdadeiras das falsas passa a ser única e exclusivamente uma questão de *exercício*

Ao longo dos anos, esse tipo de visão tem gerado frutos. Eis alguns deles:

- (i) o entendimento de que o Supremo Tribunal Federal literalmente produz norma jurídica com força de lei no âmbito da declaração positiva de constitucionalidade, a acarretar, entre outros resultados, a ineficácia de decisões que produziram coisa julgada (Temas 881 e 885 do STF)<sup>13</sup>;
- (ii) o entendimento de que os Tribunais Superiores, por supostamente terem a última palavra, encerrariam a discussão e produziriam, de fato, o que efetivamente seria a norma jurídica, a vincular os demais juízes, tal como se fossem meros aplicadores (agora não mais da “lei”; mas de “precedentes”<sup>14</sup>);
- (iii) permitir (e considerar constitucional) a possibilidade de rescisão de decisão judicial que produziu coisa julgada, mesmo após o prazo de dois anos da ação rescisória, caso haja decisão do Supremo Tribunal Federal em sentido oposto (art. 525, §§ 12 c/c 15, do CPC)<sup>15</sup>;
- (iv) o entendimento de que é cabível ação rescisória por violação de precedente, em detrimento da interpretação do próprio judiciário, isso quando se constata o amplo relativismo até mesmo na definição do que seria um precedente<sup>16</sup>;

---

*de poder.* Em segundo lugar, como corolário lógico de tal axioma, teríamos que admitir a impossibilidade de dar resposta para qualquer questionamento jurídico em abstrato. Questões jurídicas só poderiam ser consideradas ‘certas’, ‘erradas’, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’ após submetidas ao Poder Judiciário e respondidas na forma de um *pronunciamento judicial*. Em tal cenário, seria correto dizer que apenas autoridades judiciais estariam capacitadas a dar *respostas* no Direito – todos os demais intérpretes do ordenamento jurídico seriam capazes de, no máximo, dar *palpites*.” (ABEL, Henrique. Jurisceticismo: implicações da negação da possibilidade de respostas corretas no Direito. *Conjur*, 24 de agosto de 2024. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-ago-24/jurisceticismo-implicacoes-da-negacao-da-possibilidade-de-respostas-correctas-no-direito/> ).

13 Para uma perspectiva crítica a respeito desse entendimento, cf. NERY, Rodrigo; DUARTE, Rodrigo. STF, Coisa julgada, relações jurídicas de trato continuado e anacronismo (?): reflexões críticas sobre o julgamento do RE 955227 (Tema 885) e do RE 949297 (Tema 881). *Revista de Processo*, vol. 340/2023, p. 127-145, junho, 2023, *passim*.

14 Fazendo essa crítica: STRECK, Lenio Luiz; RAATZ, Igor. A teoria dos precedentes à brasileira entre o solipsismo judicial e o positivismo jurisprudencialista ou “de como o mundo (não) é um brechó”. *Revista de Processo*, vol. 262, p. 379-411, dez., 2016, p. 10-11 e *passim*. Numa perspectiva realista, Felix S. Cohen evidencia que até a escolha do precedente envolve um julgamento de valor, especialmente no que concerne às análises de similaridade a respeito da aplicação de um precedente a um outro caso. Há, portanto, sempre um processo de seleção e discriminação, e a seleção realizada por um sujeito, com base em suas convicções, não se dá da mesma forma que outro realiza (COHEN, Felix S. *Field Theory and Judicial Logic*. In: *The Legal Conscience: selected papres of Felix S. Cohen*. New Haven: Yale University Press, 1960, p.128-132).

15 Para uma interessante perspectiva crítica dessa possibilidade, considerando a jurisprudência do STF, cf. PETIZ, Martins Magnus. Análise da inconstitucionalidade do artigo 525, § 15, do CPC/15, diante do princípio constitucional da segurança jurídica. *Revista de Processo*, vol. 325, p. 71-100, março, 2022, p. 13-14. Ainda para uma perspectiva crítica, numa exposição ampla, cf. MARINONI, Luiz Guilherme. *Coisa julgada inconstitucional: rescindibilidade vs. Eficácia temporal*. 5. ed. em e-book baseada na 5. ed. impressa. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2024, RB-1.25.

16 Para compreender essa possibilidade, sem óbice das nossas críticas a ela, cf. SANTOS,

- (v) mitigar os efeitos retroativos de decisões jurisdicionais, sob a premissa de que o produto da interpretação, por supostamente ser sempre algo que surge do ato de interpretar o texto, não pode reconstruir fielmente o passado. Logo, conceber a retroatividade hermenêutica como uma espécie de “revelação” do sentido legal seria um equívoco.

O que me chama a atenção, dos exemplos acima, é que todos derivam da desconsideração da função que o próprio Direito, inclusive o processual, deve exercer sobre os agentes jurisdicionais. Disso alguns antigos doutrinadores tinham plena noção, mesmo vivendo em períodos de ampla possibilidade fática de desrespeito do Direito pelo Poder Judiciário (ditaduras, guerras, graves crises políticas e sociais etc.). Mesmo nesses contextos, havia a preocupação com a elaboração de sólidas construções teóricas, que visavam justamente ao exercício de controle, mediante o argumento jurídico, do agir jurisdicional.

Um exemplo claro é a reverberação das concepções que defendiam a existência de um efeito declaratório e de sua retroatividade. A declaração jurisdicional retroage por referir-se ao passado, a ser mais coerente à luz de um procedimento que funciona, como regra, para referir-se a situações jurídicas atuais ou pretéritas<sup>17</sup>. Ainda que seja impossível voltar no tempo, todo o processo judicial tem como característica marcante a reconstrução (ainda que imperfeita) de acontecimentos. Até mesmo a título de requisitos processuais para prosseguir com a demanda, exige-se a demonstração de circunstâncias fáticas passadas que façam ser útil a tutela jurisdicional.

Essa questão da declaração é tão sensível que, no ápice da sua maturidade acadêmica, na década de 1980, Enrico Tullio Liebman afirmou claramente a

---

Welder Queiroz dos. Ação rescisória por violação a precedente. 1. ed. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2021, p. RB-4.2. A respeito da dificuldade de se identificar um precedente e do relativismo interpretativo no próprio precedente, cf., respectivamente, PEREIRA FILHO, Benedito Cerezo; NERY, Rodrigo; ROCHA CORRÊA, Luísa; MAZARELLO NÓBREGA DE SANTANA, Guilherme. De polissemia a metonímia: a incerteza sobre o que é um precedente no Direito brasileiro. *Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 201–227, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/43119>. Acesso em: 20 ago. 2024; e STRECK, Lenio Luiz; RAATZ, Igor. A teoria dos precedentes à brasileira entre o solipsismo judicial e o positivismo jurisprudencialista ou “de como o mundo (não) é um brechó”. *Revista de Processo*, vol. 262, p. 379-411, dez., 2016, passim.*

<sup>17</sup> Nas palavras de Pontes de Miranda: “O que se colima, com a ação declarativa, é estabelecer-se a certeza no mundo jurídico, ou para se dar por certa a existência da relação jurídica ou a autenticidade do documento, o que se mostra no mundo jurídico; ou para se dar por certo que a relação jurídica não existe, ou que é falso o documento. Afastam-se dúvidas, de modo que há sempre o enunciado existencial: é, ou não é” (MIRANDA, Pontes de. *Tratado das ações*. Tomo II. *Ações declarativas*. Atual. Nelson Nery Jr. e Georges Abboud. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016, p. 37). Nas palavras de Liebman, “A ação declaratória tem o escopo de eliminar a incerteza quanto à existência, inexistência ou modo-de-ser [modalità] de uma relação jurídica” (LIEBMAN, Enrico. *Manual de direito processual civil*. trad. da 4ª ed. italiana, de 1980. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 232-233).

relação desse instituto com o princípio da legalidade. Com efeito, é óbvio que a interpretação judicial traz algo a mais, fruto de quem interpreta. Entretanto, a noção de declaração (“*L’efficacia puramente dichiarativa*”) é, nas palavras do professor italiano, “*la conseguenza naturale del fatto che la legge è efficace ed obbligatoria indipendentemente della sentenza che le danno attuazione*”<sup>18</sup>.

Portanto, assim como há livros antes que a história nele escrita passe a ser contada oralmente, assim como há filme antes da perspectiva emanada por quem a ele assiste, há lei (e também norma, em um sentido geral) antes de o Poder Judiciário interpretá-la.

No contexto doutrinário brasileiro, como um verdadeiro símbolo de um movimento contrário à corrente aqui criticada, posso destacar a obra de Thomé Sabbag Neto, intitulada de “Juízes criam normas?”. Nesse livro, o aludido autor literalmente submete a diversos “testes” (formais: semânticos e lógicos; bem como também materiais: epistêmicos, fenomenológicos e pragmáticos) as perspectivas que, de maneira geral, entendem que a norma é somente o produto da interpretação<sup>19</sup>.

Com efeito, Sabbag nos traz uma dissertação voltada não à exposição de ideias de um compilado de juristas, mas sim ao questionamento da consistência das perspectivas que ele objetiva criticar. O mais interessante não é a pesquisa em si (que também é excelente), mas a argumentação trazida pelo autor, que funciona como se fosse uma bola de demolição contra os fundamentos daqueles que entendem que só há norma após a interpretação.

Tanto é assim que a sua conclusão foi a de que “a noção de que os Juízes criam normas gerais quando interpretam textos normativos subdeterminados não é apenas indesejável ou arriscada do ponto de vista descritivo, por razões pragmáticas, mas inclusive inexata do ponto de vista puramente descritivo, por razões lógicas, epistêmicas e fenomenológicas”<sup>20</sup>. Ou seja, além de ser indesejada, por razões óbvias, tal visão pecaria também por inexatidão, e uma das razões seria justamente a sua incoerência.

Antes de Sabbag, Marcelo Neves, em aprofundada reflexão, definiu de forma clara a suposta relação entre enunciado legal e norma jurídica, afirmando que, contudo, não se trata de uma relação entre “dois polos”, ou seja, “o da disposição e o da norma”, mas sim, “no mínimo, um processo quadrangular entre disposição normativa, norma, enunciado normativo e proposição

18 LIEBMAN, Enrico Tullio. “Giudici Legislatori?”. *Rivista di Diritto Processuale*. Padova: CEDAM, 1984, p. 760.

19 SABBAG NETO, Thomé. *Juízes criam normas? Objeções à tese de que não há normas antes da interpretação da lei*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2024, p. 257.

20 SABBAG NETO, Thomé. *Juízes criam normas? Objeções à tese de que não há normas antes da interpretação da lei*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2024, p. 257.

normativa”<sup>21</sup>. A norma, para esse autor, expressa-se no direito positivo mediante o texto normativo, e a relação entre esses dois elementos é muito mais complexa do que se costuma afirmar contemporaneamente.

Por exemplo, considerando a dupla contingência existente na interpretação, entre legislador e magistrado, “a imputação de um conteúdo ao texto normativo (assim como a um texto literário) não significa que eu seja autor da respectiva norma (ou livro)”. Eis a sua explicação:

(...)Nesse sentido, cabe distinguir dois níveis: o da *produção* institucional (inclusive não organizada no caso dos costumes jurídicos) da norma e a *construção* hermenêutica da norma no processo de concretização. Supõe-se uma dação de sentido *prima facie* pelo órgão de produção normativa, que, no processo concretizador, é complementada ou transformada por uma dação de sentido em caráter definitivo. Mas permanece a alteridade: a construção hermenêutica (no sentido amplo deste termo) parte da produção institucional da norma, sendo controlada socialmente no decurso do processamento da dupla contingência e, portanto, criticável como incorreta ou inadequada às condições do presente<sup>22</sup>.

A respeito da dupla contingência, o seguinte trecho é relevante:

(...) Se afirmarmos que a produção da norma só ocorre no processo concretizador, persistirá a questão de se os juizes e órgãos para a concretização normativa não estariam subordinados a normas antes de cada solução de caso. Pode-se cair em um realismo decisionista, se esses modelos não forem tratados com os devidos cuidados e, eu diria, com certas resições.

A relação entre aquele que expede o texto normativo e aquele que o interpreta e aplica em casos determinados, ou, de maneira mais simples, entre legislador (inclusive o constitucional) e juiz, importa a dupla contingência. Em princípio, o problema da dupla contingência está na relação de observação recíproca entre *ego* e *alter* na interação. Mas a questão da dupla contingência não se restringe à interação, na qual os polos *ego* e *alter* remetem a (embora não se confundam com) pessoas, tendo em vista que *alter* e *ego* podem remeter a sistemas sociais e, portanto, também a dimensões (subsistemas) deles; aqui, à legislação (ou ao legislativo), primariamente política, e à jurisdição (ou ao judiciário), primariamente jurídica.

A dupla contingência implica que *ego* conta com a possibilidade de que a ação de *alter* seja diversa daquela que ele projetou e vice-versa. Embora não possa persistir uma “pura dupla contingência” – pois há os condicionamentos da interação e a “absorção da insegurança” mediante a estabilização de expectativas” - , “a tentativa de prever precisamente o outro fracassaria inevitavelmente”. Isso importa a suposição mútua de “graus de liberdade”

21 Para todas as citações deste parágrafo, cf NEVES, Marcelo. Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como deferência paradoxal do sistema jurídico. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 2-3.

22 NEVES, Marcelo. Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como deferência paradoxal do sistema jurídico. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 11, inclusive a citação anterior ao texto aqui transcrito.

(a ação do *alter* pode ser bem diversa da projetada no vivenciar de *ego* e vice-versa), que converte o comportamento em ação “O comportamento torna-se ação no espaço de liberdade de outras possibilidades de determinação.” Disso decorre que a dupla contingência envolve uma combinação de não identidade e identidade: “*Ego* evidencia *alter* como *alter ego*. Ao mesmo tempo que tem a experiência com a *não identidade das perspectivas*, *ego* vivencia a *identidade dessa experiência de ambos os lados*”.

(...) Ao fazer referência ao legislador (...), o intérprete-aplicador atribui-lhe uma dação de sentido para o respectivo texto normativo. Isso não significa que essa atribuição importe que este substitua aquele como produtor da respectiva norma. A situação aponta para uma pretensão limitada de estrutura a dupla contingência e determinar o conteúdo de uma comunicação (o que é que *alter* quis dizer?). A mensagem do legislador ou constituinte (*alter*) carrega um conteúdo informativo que precisa ser compreendido por *ego* (juiz), que poderá equivocar-se. Essa alteridade é análoga a todo processo social, inclusive os mais simples do cotidiano: “eu digo que tu disseste isso quando falaste naquela oportunidade”. Nesse caso, *ego* não está dizendo que o conteúdo da fala seja sua. Ele atribui um sentido à fala de *alter*, conforme com conteúdo informativo que compreendeu na mensagem. Essa relação de mensagem, informação e compreensão, ínsita a qualquer comunicação, também se aplica na macroescala dos sistemas sociais (...) <sup>23</sup>

Basta “parar” para fazer uma singela reflexão. Em se constatando que não há norma (ou fenômeno normativo) antes da interpretação, deveríamos então acabar com o Direito Penal e os demais ramos sancionadores, ante o desrespeito a uma das garantias mais basilares desses ramos, que é o da necessidade de haver previsão legal para punir. Da mesma forma, se não houvesse norma antes da análise do juiz, o próprio acesso à jurisdição seria tolhido de maneira inaceitável, visto que para adentrar efetivamente no judiciário é necessário ingressar por diversas vias procedimentais existentes previamente, muitas delas com clara previsão legal. Se apenas há norma após a interpretação, não haverá que se falar em lei que cria um procedimento novo, assim como também não será possível falar em garantia legal alguma. Em verdade, em se prevalecendo tal perspectiva, sequer será possível se falar em Constituição (norma constitucional).

Ademais, retornando ao argumento desenvolvido anteriormente, parece que há uma certa desconsideração generalizada do fato de que a concepção processual de declaração jurisdicional é justamente uma forma jurídica de se entender que a pronúncia do magistrado visa a concretizar o que está na própria lei ou até no ordenamento jurídico. É uma noção “formalista” (num sentido positivo do termo) pautada no princípio da legalidade (inclusive constitucional), que serve exatamente para impedir arbitrariedades<sup>24</sup>. A incerteza (natural)

23 NEVES, Marcelo. Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como deferência paradoxal do sistema jurídico. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 8-11.

24 Nas palavras de Liebman, a revolta contra o “formalismo”: “*È sempre stato un tipico*



de alguns campos, e posso citar aqui o dos direitos fundamentais, não pode servir para afastar a noção técnica de declaração retroativa, ao menos para fins jurídicos. Dizer que alguém é punido por uma interpretação posterior decorrente do caso concreto é reverberar, além de um autoritarismo absurdo, a persistência de noções monistas de ordenamento jurídico que até então não prevaleceram no cenário jurídico nacional.

O cidadão deve ser punido pelo que fez, isso se tal ato tiver a aptidão para violar o ordenamento e/ou direitos. Propor que a noção constitutiva de pronunciamento é o que deve imperar, em detrimento da ideia de retroatividade da declaração, até mesmo no campo dos direitos fundamentais, dá ensejo a uma separação do Direito em relação ao seu elemento fundamental, que é o o fato. Numa análise de um ponto de vista externo, meramente descritivo, até poderíamos cogitar tal perspectiva. Mas o Direito é, entre inúmeras outras coisas, fonte de técnicas, criações humanas. Essas técnicas (por serem criações humanas) jamais serão perfeitas. Até porque, se assim fossem, não precisaríamos de juristas, advogados, ou até mesmo juizes.

Adentrando em outro exemplo, destaca-se que, há algumas décadas, difundia-se a ideia de que a jurisprudência e os precedentes não eram considerados como uma nova “norma” equivalente à lei, justamente porque, numa separação de poderes, quem deve legislar, como regra, tendo tal prática como função essencial (sem óbice de variações pontuais, considerando a complexidade da sociedade contemporânea), é o Poder Legislativo, e não o Poder Judiciário.

Logo, se uma decisão transita em julgado à luz de uma interpretação válida do próprio Poder Judiciário, não será cabível considerar que a lei que foi interpretada pela decisão sofreu modificações em razão de uma outra interpretação posterior (declaração positiva de constitucionalidade), de qualquer tribunal que seja (ainda que superior). Essa nova interpretação pode afetar outros casos (algo que ainda precisa ser objeto de reflexões), mas não o que já foi objeto de decisão que produziu coisa julgada.

Com efeito, argumentos de “supremacia da Constituição” caem por terra quando concebemos que a coisa julgada está resguardada constitucionalmente e, outrossim, a vontade do julgador não se confunde com a vontade do ordenamento jurídico, pois nem o Direito e nem a Constituição configuram-se como reflexo estrito do que diz o Poder Judiciário<sup>25</sup>.

---

*atteggiamento delle dittature, insofferenti del freno e del limite che la legge pone al loro arbitrio”* (LIEBMAN, Enrico Tullio. “Giudici Legislatori?”. *Rivista di Diritto Processuale*. Padova: CEDAM, 1984, p. 760).

25 HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional*. trad. Héctor Fix-Fierro. DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 150-151, isso não obstante algumas premissas desse autor não serem objeto de concordância da minha parte.

Mas para quem entende que a norma é fruto da interpretação, a crítica feita no parágrafo anterior, de fato, não fará sentido algum. Possivelmente o autor desta crítica (quem ora escreve o presente texto) será taxado de ingênuo. Seguindo a lógica aqui combatida, quando ocorrer uma declaração positiva de constitucionalidade por parte do Supremo Tribunal Federal, a decisão dessa Corte passará a ter força normativa equiparada à de uma nova lei, “modificando” o ordenamento jurídico. Ao fazer essa modificação, ativa-se a cláusula *rebus sic stantibus* das decisões transitadas em julgado, tornando-as ineficazes em relações jurídicas de trato continuado, tal como se tivesse sido editado um novo ato normativo geral sobre o tema que tinha sido objeto de decisão<sup>26</sup>.

## CONCLUSÃO

À luz do que foi exposto até aqui, entendo que, no caso do Direito Processual brasileiro, a difusão de perspectivas hermenêuticas relativistas de forma desenfreada, ainda que sob o falso pretexto de aprimoramento da compreensão jurídica (como se os antigos não tivessem noção desse relativismo interpretativo, e como se grandes juristas atuais fossem ingênuos e não percebessem as possibilidades hermenêuticas em relação a um texto legal), acaba afetando funções elementares da teoria processual, especialmente a de servir como barreira para a atuação arbitrária dos agentes jurisdicionais (tanto magistrados quanto partes, advogados etc.). Nesse sentido, as ideias aqui expostas teriam mais relação com a interpretação pessimista da figura do “ouroboros” do que com a interpretação positiva.

O Direito, ao fim e ao cabo, é uma criação que se impõe (sempre de forma imperfeita) por meio da generalização congruente de expectativas normativas<sup>27</sup>, mas que, conforme penso, é pautado em abstrações, exatamente para que se configure como um sistema coerente, especialmente no contexto das sociedades modernas. Tentar estabelecer perspectivas teóricas que reflitam sem a devida cautela o verdadeiro fenômeno por trás do Direito (como o das variadas interpretações que ocorrem em relação a um texto legal, por exemplo) levará a uma simples descrição de algo que não pode ser explicado de maneira unívoca e simplificada, por não ter base no mundo fenomênico natural e,

---

26 A respeito dessa lógica e também da minha perspectiva crítica sobre esse entendimento, cf. NERY, Rodrigo; DUARTE, Rodrigo. STF, coisa julgada, relações jurídicas de trato continuado e anacronismo (?): reflexões críticas sobre o julgamento do RE 955227 (Tema 885) e do RE 949297 (Tema 881). Revista de Processo, vol. 340, 2023, p. 127-145, jun., 2023, passim.

27 LUHMANN, Niklas. Sociologia do Direito. Trad. Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, p. 121 e também 127.

ademais, por ostentar uma complexidade mastodôntica. Para compreender tal complexidade, basta ler a relevantíssima obra de Bruno Latour, que busca, sob um olhar de fora do Direito, definir o que efetivamente fazemos nesse nosso ramo. As conclusões desse autor são bastante curiosas, diria até peculiares<sup>28</sup>.

Não há normas jurídicas no mundo natural. A norma é um fenômeno existente, mas de cunho social. É, em verdade, um fenômeno abstrato que não possui a mesma essência dos fenômenos da natureza, não obstante ser igualmente um fato verificável<sup>29</sup>, comprovável, existente, a meu ver.

Especialmente no campo da interpretação, sem desconsiderar aqui sua relevância para estabelecer algumas cautelas legais, tais como (i) a do juiz de garantias, que presume a possibilidade de mácula na interpretação; (ii) as do impedimento e da suspeição; etc.; não devemos nos ater somente ao campo do mundo fenomênico natural, que, de tão caótico que é, nos remete a um relativismo desordenado e extremamente danoso, a validar arbitrariedades sob a premissa de que seria impossível exercer algum controle. Tal como disse Liebman, aqui citado mais uma vez, a revolta contra o formalismo é sempre uma atitude comum das ditaduras, que não aceitam os freios e os limites que a lei impõe às suas arbitrariedades<sup>30</sup>.

Portanto, longe aqui de negar a complexidade do fenômeno jurídico, fruto de construções abstratas e concretas, das mais variadas, o que se defende neste escrito, a título de conclusão, é a necessidade de uma conscientização dos juristas a respeito do papel do Direito.

As construções abstratas servem (ou deveriam servir) justamente para o cumprimento de finalidades específicas. Presunção de inocência, devido processo legal, direito à jurisdição, dever de fundamentação, técnica processual e tutela dos direitos, coisa julgada, limites interpretativos, tudo isso tem uma finalidade que reside no campo do dever ser e num contexto de abstração, lidando, portanto, com a ágil e sensível realidade do nosso mundo atual.

Considerando que, segundo foi dito por uma das personagens de George R.R. Martin, um leitor vive 1000 (mil) vidas antes de morrer<sup>31</sup>, talvez

---

28 LATOUR, Bruno. *A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica*. Trad. Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp, 2019, passim.

29 Atestando a natureza fática do Direito, cf. PARDO, Miachel S; ALLEN, Ronald J. *The Myth of the Law-Fact Distinction*. *Northwestern University Law Review*, vol. 97, n. 4, 2003, p. 1806.

30 Eis o trecho original, que foi devidamente adaptado: “La rivolta contro il formalismo? È sempre stato un tipico atteggiamento delle dittature, insofferenti del freno e del limite che la legge pone al loro arbitrio” (LIEBMAN, Enrico Tullio. “Giudici Legislatori?”. *Rivista di Diritto Processuale*. Padova: CEDAM, 1984, p. 760).

31 MARTIN, George. R. R. *A dance with dragons*. Ebook. New York: Bantam Books, 2011, p. 526.

uma referência à literatura possa ajudar 1000 (mil) vezes mais a compreender a mensagem que aqui se busca passar. As estruturas conceituais servem para reduzir a complexidade e permitir que o Direito seja operacional. Embora não sejam perfeitas, elas têm uma função. Nesse sentido, caso desconsideremos tal realidade, passaremos a percorrer o caminho formado pelo ouroboros, numa constante busca para obter resultados que serão impossíveis.

Inclusive, diferente de um círculo, o ouroboros pode sim ter um fim. Será o próprio estreitamento do espaço interno, ante o fato de o corpo acabar sendo devorado pela boca, algo que gera uma deformação gradual da própria figura, a estabelecer uma situação de desordem.

## REFERÊNCIAS

ABEL, Henrique. Jurisceticismo: implicações da negação da possibilidade de respostas corretas no Direito. **Conjur**. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-ago-24/jurisceticismo-implicacoes-da-negacao-da-possibilidade-de-respostas-corretas-no-direito/> Acesso em: 24 ago. 2024.

ALMEIDA, Ricardo. 21 fascinantes histórias de ouroboros na literatura mundial. **Bienal dos livros**. Disponível em: <https://bienaldoslivros.com.br/21-fascinantes-historias-de-ouroboros-na-literatura-mundial/> Acesso em: 05 out. 2023.

CLARK, Woody. **The ouroboros: time cure all ills**. 2023.

COHEN, Felix S. **The Legal Conscience: selected papers of Felix S. Cohen**. New Haven: Yale University Press, 1960.

FRANKLIN, Henry. **Ouroboros**. Yardley: 45 RPM Books, 2024.

HÄBERLE, Peter. **El Estado Constitucional**. trad. Héctor Fix-Fierro. DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

JUNG, Carl G. Chegando ao Inconsciente. Trad. Maria Lúcia Pinho. In: JUNG, Carl G. (org.). **O homem e seus Símbolos**. 3ª ed. especial brasileira. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2023;

KENTOR, Sebastian. **The ouroboros seed**. 2024.

LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: um estudo de etnologia jurídica**. Trad. Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp, 2019;

LIEBMAN, Enrico Tullio. “Giudici Legislatori?”. **Rivista di Diritto Processuale**. Padova: CEDAM, 1984.

LIEBMAN, Enrico. **Manual de direito processual civil**. trad. da 4ª ed. italiana, de 1980. São Paulo: Malheiros, 2005.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito**. Trad. Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

MACHADO, Janer Cristina. O ouroboros de Caim: um estudo das representações de mito e história no romance de Saramago. **Revista Estação Literária**. Londrina, Volume 10c, p. 260-276, fev. 2013.

MARTIN, Geroge. R. R. **A dance with dragons**. Ebook. New York: Bantam Books, 2011;

MARINONI, Luiz Guilherme. **Coisa julgada inconstitucional: rescindibilidade vs. Eficácia temporal**. 5. ed. em e-book baseada na 5. ed. impressa. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2024.

MIRANDA, Pontes de. **Sistema de Ciência Positiva do Direito. Tomo II. Introdução à ciência do direito**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972.

MIRANDA, Pontes de. **Tratado das ações**. Tomo II. Ações declarativas. Atual. Nelson Nery Jr. e Georges Abboud. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016.

NERY, Rodrigo; DUARTE, Rodrigo. STF, Coisa julgada, relações jurídicas de trato continuado e anacronismo (?): reflexões críticas sobre o julgamento do RE 955227 (Tema 885) e do RE 949297 (Tema 881). **Revista de Processo**, vol. 340/2023, p. 127-145, junho, 2023.

NEVES, Marcelo. **Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como deferência paradoxal do sistema jurídico**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013;

NEVES, Sérgio Valadas das. **Ouroboros: uma figura poética**. Revista do programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP. Nº 32, julho de 2024.

OLIVEIRA, Tehofilo Moreira Barreto de. **O ouroboros da Medusa ou o devir como tragédia**. Imprensa da Universidade de Coimbra. 2018.

PARDO, Miachel S; ALLEN, Ronald J. The Myth of the Law-Fact Distinction. **Northwestern University Law Review**, vol. 97, n. 4, 2003;

PEREIRA FILHO, Benedito Cerezzo; NERY, Rodrigo; ROCHA CORRÊA, Luísa; MAZARELLO NÓBREGA DE SANTANA, Guilherme. De polissemia a metonímia: a incerteza sobre o que é um precedente no Direito brasileiro. **Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 201–227, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/43119>. Acesso em: 20 ago. 2024.

PETIZ, Martins Magnus. Análise da inconstitucionalidade do artigo 525, § 15, do CPC/15, diante do princípio constitucional da segurança jurídica. **Revista de Processo**, vol. 325, p. 71-100, março, 2022.

SABBAG NETO, Thomé. **Juízes criam normas? Objeções à tese de que não há normas antes da interpretação da lei**. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2024.

SANTOS, Welder Queiroz dos. **Ação rescisória por violação a precedente**. 1. ed. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2021.

STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica: 50 verbetes fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito**. 2. Ed. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2020.

STRECK, Lenio Luiz; RAATZ, Igor. A teoria dos precedentes à brasileira entre o solipsismo judicial e o positivismo jurisprudencialista ou “de como o mundo (não) é um brechó”. **Revista de Processo**, vol. 262, p. 379-411, dez., 2016.

TARELLO, Giovanni. **Il realismo giuridico americano**. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1962.

## - CAPÍTULO 10 -

# PROTEÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM: UM PROBLEMA POLÍTICO

*Cláudia Mota*<sup>1</sup>

*Os homens normais não sabem que tudo é possível.*

**David Rousset.**

*A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos.  
Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe,  
jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe  
de caminhar.*

**Eduardo Galeano.**

## INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é refletir sobre a proteção dos direitos do homem a partir da análise de Norberto Bobbio (2004, p. 23): “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”; e de Hannah Arendt (1950, p. 324): “a declaração dos direitos humanos destinava-se [...] a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido [...]”.

Quando falamos em proteção dos direitos humanos, pensamos sobre as regras positivadas e sobre a função do Estado frente aos problemas enfrentados pelos cidadãos. Diante de fatos conhecidos e noticiados pela mídia, questionamos: o Brasil tem se posicionado frente à violação de direitos humanos? Será a proteção dos direitos humanos uma utopia que só compreende os discursos políticos?

Para melhor analisar esses questionamentos (e me utilizo do verbo “analisar”, porque talvez este estudo não consiga alcançar respostas para as

---

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP/SP. Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Estudos sobre a Violência, na linha de pesquisa em Estado, Políticas Públicas e Cidadania, pelo Centro Universitário UNIEURO/Brasília/DF. TJDFT. E-mail: claudiamartins.mota@tjdf.jus.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0380892768890916>.

referidas perguntas), proponho um estudo dirigido, correlacionando partes do texto de Norberto Bobbio (*A Era dos Direitos*) com o de Hannah Arendt (*As origens do totalitarismo*) e citando um projeto implementado em 2023 ligado à minha pesquisa de doutorado (exploração sexual contra crianças e adolescentes).

Em face da convicção de que os acontecimentos no mundo devem ser compreendidos, é necessário resgatar a história para entender fatos históricos e isso não significa negar o que é chocante, eliminar o inaudito ou utilizar analogias para diminuir o impacto da realidade (Arendt, 1950, p. 7). Compreender consiste em conhecer, perceber e entender o que é bom, o que é ruim e, principalmente, o que não se deve repetir.

A partir dos pensamentos de Bobbio e de Arendt, que se cruzam de certa maneira, analisamos a crítica de ambos em relação à inefetividade das regras protetivas. No sentido sociológico, se não há aplicação efetiva das leis, de nada adianta ter regras escritas, afinal, a Constituição real do país, segundo Ferdinand Lassalle, é determinada e formada pela correlação de forças resultantes dos reais fatores de poder e, portanto, sua natureza não é jurídica e sim política (Cademartori, 2009, p. 7-8).

É preciso concretizar a proteção desses direitos para que a democracia se consolide, afinal, os discursos acerca dos direitos humanos têm força persuasiva, todavia sem a prática efetiva são apenas falações.

## DESENVOLVIMENTO

Norberto Bobbio (1909-2004), além de um grande filósofo que estudou a história do pensamento político contemporâneo, foi escritor, senador e tornou-se conhecido por sua capacidade de produzir textos qualificados, concisos e lógicos. Defensor da democracia social-liberal e do positivismo jurídico, ele foi responsável por diversas discussões acerca do jusnaturalismo e do juspositivismo, mas esse ponto é tema para outro artigo.

Dentre as suas obras, destaca-se *A Era dos Direitos*, dividida em quatro partes que cercam a temática dos fundamentos dos direitos do homem; da Revolução Francesa e os direitos do homem; da resistência à opressão; da pena de morte; e dos direitos do homem hoje. Ele apresenta algumas preocupações com a sociedade, com a humanidade como um todo.

Bobbio destacou as variadas perspectivas dos direitos humanos: filosófica, histórica, ética, jurídica, política. Cada uma dessas ligadas a todas as outras. Mas diante do estudo aqui proposto, apresentaremos a visão política, já que a proteção dos direitos humanos se efetiva por meio de políticas públicas (Bobbio, 2004, p. 46-61).



De mesma importância para a história e para as ciências sociais, Hannah Arendt (1906-1975), filósofa política alemã de origem judaica, era daquelas mulheres que nós, entusiastas/feministas, gostaríamos de ser amigas/admiradoras e ficaríamos horas ouvindo seus ensinamentos sobre amor, política e Heidegger. Estudou política, totalitarismo, educação, violência, condição feminina, dentre outros temas. Trabalhou como jornalista, professora universitária e publicou obras importantes como: *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Da revolução* (1963), *Eichmann em Jerusalém* (1963), dentre outras.

No livro *As origens do totalitarismo*, além de analisar o totalitarismo como uma nova forma de governo, verificou que o terror foi a essência do domínio totalitário (1950, p. 395). Arendt tratou o antisemitismo para além do ódio aos judeus, o imperialismo para além da conquista, examinou o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, explicando como os campos de concentração foram seu modelo de análise das sociedades sem classes.

O seu fundamento se encontra na ideia de que para o totalitarismo os seres humanos são inimigos e, mais que isso, são vistos como supérfluos e descartáveis para a sociedade. Uma afronta à dignidade da pessoa humana (expressada por meio dos direitos humanos), à cidadania (o direito a ter direitos) e à igualdade (construída da convivência coletiva por intermédio de um direito de pertencer a uma sociedade).

Sobre direitos humanos, a crítica da referida autora está na ausência de concretização da proteção, pois esses direitos nunca foram eficazes para resguardar nem apátridas nem refugiados, ou seja, os direitos humanos não passavam de uma retórica vazia. “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda” (Arendt, 1950, p. 325).

Bobbio também pensava assim. Para ele, mais que reconhecer, era preciso concretizar os direitos humanos pois o fundamento já existe no papel (Declarações, Convenções e Tratados). Bobbio debatia e propunha que parássemos de pensar nos direitos humanos como algo abstrato, porque a expressão “direitos do homem”, por ser enfática, pode resultar equívocos, “já que faz pensar na existência de direitos que pertencem a um homem abstrato e, como tal, subtraídos ao fluxo da história, a um homem essencial e eterno, de cuja contemplação derivaríamos o conhecimento infalível dos seus direitos e deveres” (Bobbio, 2004, p. 32).

Noutro giro, destaca-se que foi somente após a Segunda Guerra Mundial que a questão dos direitos humanos passou a ser debatido nas esferas interna e externa, resultando em variadas perspectivas (Bobbio, 2004, p. 46).

Solenemente, a Declaração dos Direitos do Homem foi proclamada pelas revoluções francesa e americana como fundamento das sociedades civilizadas e, independente dos privilégios de determinadas classes sociais, a Declaração

surgiu como uma mostra de que o homem se libertaria de crueldades e selvagerias de governos totalitários (Arendt, 1950, p 324).

O indivíduo deveria invocá-la sempre que precisasse de proteção contra a nova soberania estatal e a arbitrariedade da sociedade. Seu advento no século XVIII marcou a história (Arendt, 1950), mas seu objetivo, qual seja, proteger efetivamente os homens de atrocidades como o holocausto, até hoje não foi atingido e, segundo o estudo dos filósofos em referência assemelha-se a um desígnio utópico. De fato, a Declaração nasceu quando os indivíduos já não eram mais protegidos pelo seu Estado originário, pois,

Na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam de ordem política, garantidos [...] pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos (Arendt, 1950, p. 324).

Nesse contexto, vale mencionar a compreensão de Arendt:

O conceito dos direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis — isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país — supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade. Todos os seres humanos eram cidadãos de algum tipo de comunidade política: se as leis do seu país não atendiam às exigências dos Direitos do Homem, esperava-se que nos países democráticos eles as mudassem através da legislação, e nos despóticos, por meio da ação revolucionária (Arendt, 1950, p. 326-327).

Ao buscar o conceito de direitos humanos, verifica-se aquele estabelecido pela Organização das Nações Unidas (ONU):

Os direitos humanos são os direitos essenciais a todos os seres humanos, para que não haja discriminação por raça, cor, gênero, idioma, nacionalidade ou por qualquer outro motivo. Esses direitos podem ser civis ou políticos, como o direito à vida, à igualdade perante a lei e à liberdade de expressão. Podem também ser econômicos, sociais e culturais, como o direito ao trabalho e à educação e coletivos, como o direito ao desenvolvimento. (Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br>>. Acesso: fev. 2024)

As convenções e tratados internacionais sobre direitos humanos ingressam na ordem interna por meio dos direitos fundamentais, que além de previstos na Constituição, são parte de um ordenamento jurídico supraconstitucional<sup>2</sup>.

---

2 Tratados e convenções internacionais de Direitos Humanos aprovados com quórum de Emenda Constitucional, os quais compõem o chamado bloco de constitucionalidade (Lenza, 2021, p. 715).

São fontes do Direito que têm papel de princípios que fundamentam às normas constitucionais e norteiam os dispositivos infraconstitucionais<sup>3</sup> na ordem jurídica interna:

Os direitos humanos passaram por importantes mudanças ao longo da década de 1990, em termos de sua estrutura conceitual e da ampliação do papel das instituições internacionais. No entanto, estudos jurídicos e políticos continuam a tratá-los a partir de uma analogia com os direitos fundamentais da Constituição (Koerner, 2003).

Cabe ao Estado interpretar e implementar os direitos humanos e, a partir disso, promover a proteção em âmbito doméstico como pressuposto da democracia e resultado da atividade estatal (Lenza, 2021, p. 715).

Para Bobbio, os “direitos humanos são coisas desejáveis” que mesmo almejadas, ainda não foram reconhecidas por toda parte e em igual medida. Ele entendia que a proteção dos direitos humanos é ferramenta de garantia de direitos fundamentais. Esta serviria para que a história nunca mais contasse sobre episódios como aquele registrado durante a segunda guerra mundial.

Nesse ponto, Bobbio pontua que os direitos humanos vão se modificando (2004, p. 23), e assim, sendo incorporados com o decorrer do tempo, de acordo com condições históricas, com interesses, com classes que estão no poder, com os meios disponíveis e com as mudanças técnicas que ocorreram: “o que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas” (2004, p. 18).

Segundo Arendt (1950, p. 324), os direitos do homem, inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outras leis, teriam sua origem e seu objetivo no próprio homem. Quando voltamos à história, verificamos como se iniciou a luta em face do reconhecimento dos direitos do homem. Estes eram declarados “inalienáveis” porque supostamente independiam de todos os governos soberanos.

Ocorre que, somente quando surgiram povos desamparados pelo Estado, e não restavam instituições para protegê-los, compreendeu-se isso. Contudo, entre a compreensão e a efetividade há um abismo (Arendt, 1950, p. 326).

A exemplo dos apátridas e dos refugiados que deveriam estar a salvo pelas regras da Declaração, pelo contrário, tiveram direitos fundamentais negados. Talvez por isso, tentaram durante um tempo reintegrar-se a uma comunidade nacional, a fim de manter a consciência grupal e minimizar o desdém e a indiferença das autoridades (Arendt, 1950, p. 326).

Sobre essa indiferença, Arendt destaca que:

---

3 Leis inferiores à Constituição Federal, por exemplo, Código do Consumidor.

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bençãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer (Arendt, 1950, p. 330).

Arendt era judia e vivenciou os horrores da perseguição nazista, fugindo em 1933 para Paris, em decorrência da segunda guerra mundial (1950, p. 503). Ela sabia como era se sentir excluída:

[...] A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana [...]. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento da sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. [...] (Arendt, 1950, p. 320).

Com um olhar no contexto atual, poderíamos exemplificar, a partir dos trechos supracitados, o mesmo questionamento a um morador de rua (que não tem um lugar para tomar banho e dormir, não tem alimento, dentre outras necessidades). Talvez este entendesse que praticar um delito e ser recolhido à prisão lhe trouxesse algum direito. Ao menos na carceragem, ele seria tratado como os outros presos, de modo que haveria certa “igualdade”. Isso demonstra que o problema do reconhecimento dos direitos do homem acompanha todas as fases de construção das sociedades, confirmando o que a autora explicou há tantos anos sobre os apátridas e os refugiados (Arendt, 1950, p. 326).

Nessa linha de raciocínio sobre direitos humanos violados, faço uma conexão com a minha pesquisa de doutorado que se refere à violência sexual contra crianças e adolescentes. Esta é uma espécie de violação tão bárbara, que mesmo nas discussões científicas é assunto evitado. Costumo dizer que é um tipo de temática do silêncio e do segredo. Todavia, devemos pesquisar, debater e conjecturar possibilidades de proteção.

E, nesse ponto, retomo a pergunta sobre se o Brasil tem se posicionado frente à violação de direitos humanos. De fato, devemos ser otimistas em face da missão do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), uma vez que algo tem sido feito em prol da proteção dos direitos do homem.

Em consulta ao site do MDHC, pode-se verificar que, em maio de 2023, o Programa Cidadania Marajó<sup>4</sup> foi instituído como política pública do governo federal para o Arquipélago do Marajó – PA que conta com o apoio das forças de segurança federais - Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Ministério da Defesa, Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social do Pará.

Ressalte-se que as experiências das populações tradicionais do Marajó não se referem apenas à exploração sexual. Trata-se de uma comunidade cheia de diversidades, potente em termos socioambientais, que precisa de políticas públicas estruturantes em face da realidade e dos modos de vida. Contudo, detive-me a esse Programa como referência para afirmar que nem tudo está perdido. Temos esperança na proteção efetiva dos direitos humanos.

Coordenado pelo referido Ministério, o Programa tem por objetivo enfrentar situações de abuso e exploração sexual contra crianças e adolescentes, promovendo a proteção dos direitos humanos e a garantia de acesso às políticas públicas.

Essa política pública do MDHC prioriza a proteção de crianças e adolescentes em contexto de exploração sexual, dando voz à população marajoara. Ressalta o compromisso do MDHC, visto que a realidade de exploração sexual na região é preocupante. O Programa foi criado para desarticular as redes de exploração, abuso e violência sexual e erradicar todas as espécies de violência, por meio de ações e parcerias com outras instituições.

Ademais, o referido Programa pretende implementar a Escola de Conselhos no Pará, que atenderá conselheiros tutelares e os conselheiros de direitos do Marajó, incluindo redes do Sistema de Garantia de Direitos da região. A Secretaria Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente do MDHC iniciou tratativas com o governo do Pará, para formalizar convênios que permitirão, com investimentos de quinhentos mil reais, equipar dois centros de atendimento integrados de crianças e adolescentes vítimas ou testemunhas de violências.

Esse Programa é uma política pública que tem por foco o indivíduo, no caso, crianças e adolescentes. Nesse sentido, insere-se a concepção individualista que Bobbio explicava: a sociedade como algo existente em prol do indivíduo. O Estado não existe por si só, e sim por causa e para o indivíduo. Então, é preciso garantir a esse indivíduo determinados direitos humanos e estes vão se tornar um dos principais indicadores do progresso histórico (Bobbio, 2004, p. 56).

---

4 Portaria n.º 292 de 17 de maio de 2023 – MDHC.

Indagado sobre questões que despertam preocupação para o futuro da humanidade (aumento da população, da degradação do ambiente, do poder destrutivo dos armamentos), Bobbio respondeu: o problema do reconhecimento dos direitos do homem (Bobbio, 2004, p. 46). Alguns conceitos são tão retóricos e amplos que na prática não se concretizam. Assim, a resposta sobre o Brasil estar ou não combatendo a violação de direitos humanos é positiva sob a ótica prospectiva (algo tem sido projetado). Esperamos ver por meio do Programa Cidadania Marajó resultados eficazes, como, por exemplo, baixa do índice de casos de exploração sexual de crianças e adolescentes.

Sobre a visão de Bobbio, reafirmamos que é preciso, mais que reconhecer, concretizar os direitos humanos. De fato, as crianças e adolescentes tem direitos de proteção escritos no Estatuto da Criança e do Adolescente, na Convenção sobre os Direitos da Criança, Declaração de Genebra, Declaração Universal dos Direitos Humanos. A questão “não é a sua falta de fundamento, mas a sua inexequibilidade” (Bobbio, 2004, p. 23).

Sem direitos humanos reconhecidos e protegidos não há democracia. Confirma-se isso pelo inciso XI, artigo 5º da Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988 (CF/1988): a busca e apreensão domiciliar pode ser realizada em apenas algumas hipóteses sem mandado (flagrante, desastre, necessidade de socorro). Esse direito fundamental reconhecido é pressuposto da democracia. Validamente, a Constituição traz uma lista de direitos e garantias, dentre eles, encontra-se o referido inciso que prevê a casa como asilo inviolável do indivíduo nela ninguém podendo entrar sem o consentimento. O respeito a esse dispositivo estabiliza as relações sociais e consolida o Estado Democrático de Direito.

Pelo exposto, “é inegável que existe uma crise dos fundamentos” (Bobbio, 2004, p. 23), que fere a conceitualização dos direitos do homem em uma perspectiva política, fragilizando a democracia e impedindo o exercício pleno dos direitos de cidadania. Portanto, as ações do Estado Democrático devem se submeter aos direitos humanos, de modo a atender elementos que promovam a dignidade da pessoa humana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletir sobre a proteção dos direitos do homem a partir da compreensão de Norberto Bobbio e de Hannah Arendt, chegamos à conclusão de que o problema está na inexequibilidade. Na sociedade atual, sendo a proteção desses direitos um pressuposto da democracia, depreende-se que este é um problema político e se refere ao futuro da humanidade.

Na concepção de Bobbio e de Arendt, a questão é não deixar que a proteção dos direitos humanos faça parte apenas dos discursos políticos. A sociedade contemporânea precisa se conscientizar do papel do Estado, e este deve promover políticas públicas que garantam os direitos de cidadania.

O Estado brasileiro tem se posicionado frente à violação de direitos humanos de forma positiva (a exemplo do Programa Cidadania Marajó instituído pelo governo federal para o Arquipélago do Marajó – PA), entretanto há muito a ser feito para atingirmos a estabilidade da democracia.

Neste breve estudo, foi possível pensar algumas perspectivas e, como descrito na introdução, não há respostas precisas para as perguntas iniciais. Mas a partir da compreensão de fatos históricos relevantes à construção dos fundamentos dos direitos humanos, debatemos a necessidade de progredir e de nos conscientizarmos de que os direitos do homem devem ser prioridade da sociedade.

O debate sobre a concretização dos direitos humanos se faz necessário em face das transformações sociais do Estado Democrático de Direito, principalmente, porque a ampliação desses direitos é imprescindível à implementação de políticas públicas que assegurem o pleno exercício da cidadania.

Nesse ponto, reitera-se o sentido sociológico analisado por Ferdinand Lassale: “os fatores reais do poder são a força ativa e eficaz que informa todas as leis [...]”, sendo assim, “a constituição não passa de uma mera folha de papel [...]” se não houver aplicação efetiva.

Logo, a igualdade é o ponto de partida para a manutenção do Estado de Democrático de Direito. Para que os direitos humanos não sejam considerados uma utopia, as declarações, as convenções, os tratados e a própria Constituição devem livrar o homem efetivamente de todas as arbitrariedades da sociedade.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1950.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart. **Hermenêutica e argumentação neoconstitucional**. São Paulo: Atlas, 2009.

KOERNER, Andrei. O papel dos direitos humanos na política democrática: uma análise preliminar. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 18 n°. 53 outubro/2003.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional**. 25. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

MDHC. Disponível em: < [www.gov.br](http://www.gov.br) >. Acesso em: 10 fev. 2024.

ONU. **Organização das Nações Unidas**. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br>>. Acesso: 11 fev. 2024.



EIXO TEMÁTICO 3



**IDENTIDADE,  
GÊNERO E EDUCAÇÃO**

## AFROGOIANIDADE E ROMARIA ANCESTRAL NA GEOPOESIA KALUNGA

*Augusto Rodrigues da Silva Junior<sup>1</sup>*

*Alex Canuto de Melo<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

Este texto propõe debater a geopoesia quilombola Kalunga. Nosso objetivo é trazer as contribuições e perspectivas das literaturas produzidas a partir do Centro-Oeste, sobretudo nas áreas de enfrentamento (empoderamento pela consciência do espaço), privilegiando as manifestações expressas nas localidades/oralidades (Zumthor). Convocando o estudo da geopoesia enquanto teoria do literário, abordamos as variantes Kalunga, perscrutando na perspectiva das performances culturais os versos coletados no território quilombola.

Do conteúdo simbólico e social, histórico e geopoético pretendemos colher as vozes que “de tão longe vem vindo” (Brandão, 2004). Nossa travessia é identificar os passos de romarias ancestrais, com seus rastros deixados pelos “pula-pula”, pelos resíduos espalhados pelos Vãos e as imagens de uma África que *existe* na confluência diaspórica sempre em busca da liberdade, dos direitos e da transformação.

### DESENVOLVIMENTO

Partindo da compreensão da Geopoesia enquanto teoria do literário que contempla os fazeres literários não-canônicos, as poéticas emergentes das espacialidades invisíveis, poéticas estas que expressam a cosmovisão e as narrativas dos territórios do qual emergem, é que erigimos nossa pesquisa de campo. Na condição de pesquisador e geopoeta, realizamos nossas primeiras

---

1 Professor Associado III de Literatura Brasileira. Professor e Pesquisador no POSLIT/UnB – PPGLA/UEA/Manaus. E-mail: [augustorodriguesdr@gmail.com](mailto:augustorodriguesdr@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6208952301327343>.

2 Mestrando no programa de pós-graduação em literatura pela Universidade de Brasília. E-mail: [sabiadocordel@gmail.com](mailto:sabiadocordel@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7171816611779602>.

pesquisas de campo no território Kalunga, mais precisamente nas comunidades do Vão de Almas e Vão do Moleque entre os anos 2022 e 2024. Colhemos material poético para dar início ao desenvolvimento deste estudo, como também tivemos a oportunidade de experienciar no corpo e na presença dos sentidos, as vozes, cordas e batuques das folhas, o sabor dos alimentos, o banho nos rios Capivara e Paranã, o suor das longas caminhadas, na colheita do caju vermelho, no desconforto da caçamba de caminhão – lotado de gente, bagagem, bruacas – nos transportando por sobre as serras. Na textura e no sentimento de cada história, nas horas vivas da prosa com os nativos deste grande sertão cerradeiro, nos óleos de Fiota, na sanfona do folião:

A geopoesia aproxima o pesquisador da literatura de campo da prática do *etnoflâneur*. Deslocar anotando, coletando, dialogando, ouvindo, movimentando-se entre performances culturais e artísticas e deslocar-se para estar, observar, anotar e colher a palavra viva do outro (Silva Junior, 2021, p. 14).

Assumindo a postura do *etnoflâneur*, me implico ao mesmo tempo enquanto pesquisador e sujeito de recepção, de escuta sensível, corpo em trânsito, que absorve, assimila e perscruta o mundo com base nas vivências, repertórios, e vozes “que de tão longe vem vindo” (Brandão, 2004). No diálogo com as pessoas do território, entendemos que somos – os não nativos – o “povo da rua”, e é desse lugar, de quem se deixa encharcar pela vida e pela alteridade (Bakhtin, 2018) dos encontros, que parte a nossa pesquisa: “Se o crítico escolhe “responder” à sua realidade pela análise e pelo ensaio, essa tarefa não pode estar descolada daquilo que ele realmente efetiva como transeunte que existe e reexiste para escrever” (Silva Junior, 2021, p. 14).

Essa hipótese nos guia na seleção de nosso material de análise; o registro escrito das manifestações poéticas da oralidade – sussa, curraleira, alvorada – obtemos por meio da pesquisa de campo, anotando, gravando, entrevistando e de coletas anteriores de antropólogos, sociólogos, etnógrafos, foliões. Cabe investigar, em escala mais ampla, de que maneira essa poesia ou *vocalidades* traçadas nas performances culturais do povo Kalunga – com seus festejos, ritos, folhas – reafirmam cotidianamente a reexistência de uma africanidade que atravessou e segue atravessando velhas estruturas coloniais, forjando ao longo de séculos de diáspora por terras goianas o que entendemos por afrogoianidade.

## ANÁLISE DOS VERSOS KALUNGA

Realizaremos, pois, nossa análise por meio de *sussas* que coletamos em entrevista com dona Persília dos Santos Rosa, nativa do Vão de Almas, que se reconhece, antes de tudo, como lavradora, mas que aprecia dançar e cantar a *sussa*, manifestação cultural presente desde a sua infância e tempos imemoriais. Começamos pela cantiga “*Eu vou sabiá*” e, na sequência, em uma análise mais pormenorizada, a cantiga do “*Boi baiano*”. O que pretendemos, nessa perspectiva, é ilustrar, de maneira sucinta, o padrão de análise que vamos adotar na construção da pesquisa geopoética aqui proposta:

### **Eu vou sabiá**

#### **(versão 1)**

Eu gosto de você  
 Por duas coisas que tem  
 Tem a boca pequenina  
 Não fala mal de ninguém.

*Eu vou sabiá*  
*Sabiá eu vou*  
*Você vai mais eu, sabiá*  
*Eu vou sabiá*  
*Sabiá eu vou.*  
 (cantiga de *sussa*)

Em nossas andanças verificamos que a *sussa* – *Eu vou sabiá* – é conhecida praticamente em todos os cantos do território Kalunga. Verificamos, também, que a mesma é cantada em uma gama de variações, nas quais se preserva, em cada uma delas, uma estrofe fixa, com estrutura invariável. Como exemplo dessas observações, lanço aqui uma variante cantada na mesma toada, colhida na localidade da Maiadinha, com o seu Emilverton, mais conhecido como seu Ni, coletor de sementes do Vão do Moleque:

#### **versão 2**

Trepei no pau mais alto  
 Pra ver a porta do céu  
 Eu enxergo o meu amor  
 Pela copa do chapéu.

*Eu vou sabiá*  
*Sabiá eu vou*  
 (cantiga de *sussa*)

*Você vai mais eu, sabiá*  
*Eu vou sabiá*  
*Sabiá eu vou.*

Por meio desse exemplo, certos padrões se apresentam em nossa análise. O mais evidente, em uma breve leitura, é que a primeira estrofe é uma variação em torno de uma estrofe fixa, invariável, que se revela para nós como o refrão da cantiga. Em uma pesquisa de campo mais aprofundada, pretendemos coletar outras estrofes que se estruturam em torno desse refrão.

Até este ponto, sabemos que a sussa, enquanto modalidade musical, possui uma rica diversidade de formas melódicas, que vamos chamar aqui de toadas. Temos a percepção de que não podemos analisar o texto destas cantigas fora da métrica melódica da toada, uma vez que é ela, a extensão melódica, quem delinea e determina a extensão métrica dos versos.

Vamos, pois, analisar o texto poético nas seguintes estruturas: toada, estrofe, métrica e rima. Toada é o conteúdo *vocal* das cantigas, um desenho melódico. Vocalidade enquanto categoria que emerge de uma voz, através de um corpo ou instrumento (Zumthor, 2007). No sertão Kalunga encontramos um sem número de toadas, é toada de curraleira, de sussa, de alvorada, de cantigas de reza, de romaria. Na sussa apresentada acima, a métrica melódica determina a extensão do verso. Nota-se que a estrofe se estrutura em um quarteto, ou simplesmente quadra, quadrinha.

Vale destacar, também, a enorme quantidade de cantigas do sertão Kalunga onde identificamos a ocorrência da quadra: estrofe presente nas toadas da *formiga jiquitaia*, da *caçada da rainha*, do *boi baiano*. E nessas ocorrências, assim como nas duas variações da toada exemplificada de “*Eu vou sabiá*”, a quadra se estrutura com as rimas no 2º e no 4º verso – constituindo a sequência de rimas A, B, C, B – disposição geopoética muito comum nas modalidades encontradas nas cantigas Kalunga e, para além do território, ocorrência muito comum nas cantigas populares do Brasil. Aliás, caberá investigar, numa pesquisa de mestrado, as origens desse tipo de quadra e como se constituíram na confluência diaspórica quilombola cerradeira.

Nessa variação de letras apresentadas, as quais não analisaremos de modo aprofundado por falta de espaço no projeto, identificamos que as quadras seguem o mesmo padrão métrico – primeiro verso com 6 sílabas e os demais na redondilha maior, 7 sílabas. O que se comprova aqui é uma influência da métrica melódica (toada), determinando a extensão da métrica dos versos. Essa ocorrência decorre do fato de que estamos analisando um texto de natureza musical, originado da cantiga, e que não pode ser analisado sem que consideremos a toada como estrutura determinante na composição do todo. Realizada essa primeira análise, vamos investigar os versos de outra toada de sussa, a cantiga do *Boi baiano*. Nosso objetivo nessa cantiga é, por meio da análise estrutural dos elementos textuais, vislumbrar suas possíveis significações poéticas. Segue a cantiga:

**Boi baiano**

Sucupira fulô roxa

*Fala meu boi baiano*

Cabo de Boa Esperança

*Fala meu boi baiano*

O amor que eu te amei

*Fala meu boi baiano*

Mandou foi muita lembrança.

*Fala meu boi baianá.*

(cantiga popular/Sussa).

Analisando os versos da toada do *Boi baiano*, por meio da escansão, identificaremos uma regularidade na sua extensão, em que todos os versos se ajustam em 7 sílabas (redondilha maior). E se em um primeiro lance de vista não pareça ser uma quadra, por repetir e intercalar o verso “*Fala meu boi baiano*”, basta-nos a oportunidade de ouvir o verso sendo cantado, que logo constatamos que o verso repetido é aquilo que conhecemos como sendo o coro, conjunto de vozes que se intercalam nos versos da quadra.

Atentando-se à estrofe, penetremos nos significados que as imagens da geopoética podem produzir. A começar pelo 1º verso, “Sucupira fulô roxa”. Temos a imagem de uma árvore nativa do Cerrado, abundante no território Kalunga, com ocorrência em praticamente todo o estado do Goiás. A sucupira ou sicupira, do tupi *suku'pira*, (*pterodon emarginatus*) é uma árvore da família das fabáceas. A frutificação ocorre de setembro até a próxima floração, com picos de frutos maduros em junho e julho.

O óleo do fruto, extensamente usado no território – coletado e comercializado pelas mulheres do empreendimento Mãe de Óleos Kalunga – serve de remédio no combate a inflamação da garganta, reumatismo e diabetes. Suas flores exuberantes são de coloração roxa, que embelezam ainda mais a deslumbrante paisagem destes Vãos. Na pesquisa de campo enquanto *etnoflâneur*, denunciemos não só o apagamento de diversos sistemas literários em formação e continuação nas *espacialidades* invisíveis (Silva Jr, 2021), como também denunciemos a destruição de vários ecossistemas: “Há um longo percurso para a super-habitação da porção central do Brasil e, conseqüentemente, para a destruição do Bioma Cerrado” (Silva Jr, 2021, p. 4).

Passemos adiante e analisemos o 2º verso que nos remete a uma imagem que salta aos olhos de qualquer historiador: “*Cabo da Boa Esperança*”. Sabemos, pesquisando o processo de exploração e expansão colonial pelo Oceano Atlântico encabeçado pelos portugueses a partir do século XV, que o Cabo da Boa Esperança, antes conhecido Cabo das Tormentas, se referia a uma região localizada a sul da

Cidade do Cabo e a oeste da baía Falsa, na província do Cabo Ocidental, África do Sul. Mencionado nas crônicas dos navegantes, temido e pintado como uma zona quase intransponível, conta-se que foi dobrado pela primeira vez, após incontáveis naufrágios, pelo navegador português Bartolomeu Dias. Com o sucesso da travessia, o navegante retornou a Portugal e ao chegar, com as boas notícias, o rei D. João II mudou-lhe o nome de Cabo das Tormentas para Cabo da Boa Esperança – ligando o oceano Atlântico e o Oceano Índico, abrindo caminho para a Índia.

O que nos intriga nesse verso – “*Cabo da Boa Esperança*” - se formula na seguinte pergunta: como essa informação se perpetuou na oralidade durante séculos de colonização e de confluência diaspórica – tráfico negreiro, escravidão, formações quilombolas – e sobrevive até os dias de hoje na geopoética (*sussa*) Kalunga? Esse verso, em especial, abre mais um horizonte para nossa pesquisa: investigar os resíduos, rastros e as imagens de uma África secular que ecoa e sobrevive nos versos do cancionário Kalunga.

Assim sendo, uma forma de resistência africana em Goiás, forjando o que foi conceituado como afrogoianidade, fusão de elementos culturais do território goiano em formação com os elementos culturais de ascendência africana em movimentos diaspóricos: “Os processos culturais brasileiros se deram sempre em deslocamentos (...) Há um país que se redescobre no interior do país”. (Silva Junior, 2018, p. 55-56).

Nesse sentido, enquanto *etnoflâneur*, concluímos que qualquer análise dos versos Kalunga deve passar pela compreensão de que são resultados de um construto social e cultural em deslocamento. A própria evocação da imagem de um boi baiano, por si só, nos remete ao empreendimento pecuário nos sertões das caatingas e cerrados, empreendimento propulsor da interiorização do Brasil pelo Centro-Oeste adentro. Sabemos, por meio de relatos dos mais velhos, da escassez do sal e a necessidade que havia, em tempos pretéritos, de buscar o sal em regiões para além das fronteiras do quilombo Kalunga. Os relatos descrevem as chamadas rotas do sal, sendo Barreiras-BA e Formosa-GO, as mais mencionadas.

Nessas rotas, os antigos quilombolas, no lombo de suas mulas, enchiam suas bruacas com mantimentos e objetos para o escambo e rompiam por sobre as serras, percorrendo léguas em busca do sal. É justamente nesse constante deslocamento, costurando, ocupando e transpondo fronteiras de um Brasil central, cerratense, que se constituem as poéticas sobre as quais se debruça nosso interesse.

Finalizando a análise da quadra *Boi baiano*, investiguemos os dois versos finais que dizem: *O amor que eu te amei/Mandou foi muita lembrança*. Aqui percebemos, além do registro prosódico na expressão “O amor que eu te amei”, a ocorrência de uma prosopopeia, ao atribuir ao “amor”, substantivo abstrato, a

qualidade de sujeito que “manda muita lembrança”. Após essas considerações, o que depreendemos no aprofundamento da análise literária da quadra *Boi Baiano*, é a sobreposição de três imagens aparentemente desconexas, a sucupira com suas flores roxas, o Cabo da Boa Esperança e, por fim, a imagem de um amor que mandou muitas lembranças, num verdadeiro *ritual da linguagem* (Zumthor, 2007).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além das toadas aqui analisadas, cito também as toadas *menina solta o cabelo*, *a formiga jiquitaia* e *gavião roxo*, cantigas que se relacionam intimamente com danças coreografadas, onde a geopoética, em música e corporeidade dialogam numa performance cultural que reivindica, em última escala, a libertação dos corpos. Atentamo-nos ao fato de que são sobretudo as mulheres, tão sobrecarregadas pelos fastidiosos trabalhos na roça, na casa e no exercício da maternidade, que se lançam na dança, como se buscassem através dela, além da simples diversão, uma espécie de representação, de transe, de revelação identitária.

Nos festejos do Império do Divino Espírito Santo, quando giram as suas saias e o corpo em profusão, fazendo-nos perguntar se não seria o giro um resíduo cultural oriundo do candomblé ou de tantas outras danças de matrizes africanas, forjando assim, mais uma vez, na confluência dos sincretismos culturais, um catolicismo afro-diaspórico, carnavalizado (Bakhtin), naquilo que entendemos como uma grande romaria ancestral. Ancestralidade que, nas romarias dos santos, comunica seu ideal de liberdade quando se transveste na figura do Imperador.

No cerimonial das festas, o poder masculino, reproduz-se simbolicamente na sacralização da figura do Imperador. Nesse ritual processa-se a legitimação do clã a que ele pertence, da linhagem Quilombola vinculada aos escravos que teriam fugido das Minas e habitado aquela região. Nas festas, recordar a fundação dos Quilombos é “presentar” a ideia de liberdade, sempre maior que a de escravidão. Isso significa dizer, sutilmente, que eles não são exatamente herdeiros de escravo, mas herdeiros de homens livres (Silva Junior, 2008, p. 5).

Com base no aprofundamento da pesquisa de campo, munido de referenciais e com as ferramentas de análise aqui apontadas, poderemos descrever, mapear e visibilizar muito do conteúdo poético e simbólico que emerge na confluência das vocalidades em trânsito no Sertão Kalunga, a *resistência* de sua romaria ancestral.



## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Annablume Editora, 2002.
- BAIOCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga: Povo da Terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado e dos Direitos Humanos, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2004.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: FAPESP, 2009.
- CARVALHAL, Tânia Franco.
- CANDIDO, Antonio. **Na Sala de Aula: Caderno de Análise Literária**. São Paulo: ed. Ática. 1986.
- ORTÊNCIO, Bariani. **Dicionário do Brasil Central**. Goiânia: Casa Brasil, 2009.
- SERAFIM, Maria Helena. **Mulheres que são Tuya: histórias de luta e resistência feminina no quilombo Kalunga**. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Mestrado profissional de desenvolvimento sustentável junto a povos e territórios tradicionais. UnB. 2023
- SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da; BOLLE, Stefan Wilhelm. **Geopoesia e Literatura de Campo Centroestina: Etnoflâneries por Goiás e Brasília**. Programa de Pós Doutorado. USP. São Paulo, 2021.
- SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. **Global e Desglobal na Geopoesia quilombola Kalunga: crítica polifônica em diálogo com a geocrítica**. 2023.
- SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues da. **Festejo Quilombola: o Kalunga, o Divino, o Verso**. VI ENECULT, UFBA, 2008.
- SOUZA, Bárbara O. **Aquilombar-se: panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro**. Curitiba: Appris, 2016.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

## - CAPÍTULO 12 -

# A REPRESENTAÇÃO DO AMOR NA LITERATURA: *CARTAS PORTUGUESAS E MARÍLIA DE DIRCEU*

*José Vicente Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

A obra *Cartas Portuguesas*, de autoria da Sórora portuguesa Mariana Alcoforado, está entre os importantes legados da literatura amorosa mundial, mas, em especial, a de língua portuguesa, seja pela exploração da forma epistolar, seja pelo lirismo apaixonado. Mais do que isso, a obra figura como o primeiro registro da voz feminina na literatura lusitana. É, sem dúvida, nas cartas da monja de Beja que a Literatura Portuguesa encontra a semente da representação da voz feminina.

Real ou fictícia – a par da polêmica sobre a autoria das cartas (se concernente à literatura francesa ou à portuguesa; ou mesmo sobre a existência histórica do Conde de Chamilly), a importância da obra de Mariana Alcoforado reside na forma como ela representa o amor, e nas razões que a levam a falar sobre esse amor. Ao falar sobre ele, ela também denuncia a repressão contra a figura feminina, a educação para a submissão e as rígidas leis portuguesas de opressão à mulher. O tom utilizado no desabafo da Monja obedece aos altos e baixos, aos conflitos típicos do homem no período barroco, lembrando que a obra foi publicada em 1669, período em que a sociedade portuguesa e mundial vivenciava o espírito histórico e conturbado dos conflitos religiosos gerados pela tensão entre a Reforma Protestante e a Contrarreforma da Igreja Católica.

Em oposição aos contrastes vividos pelo homem do Barroco, o homem árcaico vai buscar o equilíbrio e a contemplação da natureza como forma de representar essa vida idílica, ideal. O amor evocado na obra *Marília de Dirceu*, considerada a obra de maior representação do poeta brasileiro Tomás Antônio

---

1 José Vicente Rodrigues da Silva é estudante de doutorado em Literatura – Departamento de Teoria Literária e Literatura – TEL – UnB; Mestre em Literatura pela UnB. E-mail: professor.vicente@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0782432274192735>.

Gonzaga e do Arcadismo, também mostra a solidão do exílio, já que o autor esteve envolvido na Inconfidência Mineira e, delatado, foi enviado para o exílio na África. Trata-se de um amor que não se pode concretizar materialmente, e que é representado de forma ideal, pelo amor entre dois pastores, onde o culto à natureza e à simplicidade, buscados com inspiração na Grécia Antiga, compõem a tônica da obra.

Nosso trabalho pretende, portanto, através da representação do amor na literatura, resgatar aspectos do cenário histórico em que se desenvolveu a escola barroca e a árcade, em perspectiva comparatista, adotando o contexto cultural de língua portuguesa, nomeadamente, o de Portugal e Brasil, através dos seus expoentes literários de cada período citado.

## DESENVOLVIMENTO - CONTEXTUALIZAÇÃO

Ao analisar a representação do amor expressa nas obras literárias *Cartas Portuguesas*, da Soror Mariana Alcoforado, e *Marília de Dirceu*, de Tomás António Gonzaga. Ambas as obras estão ancoradas na tentativa do eu-lírico (ou do narrador) de preencher a ausência do ser amado por meio da escrita, que, de uma forma ou de outra, captura todo o sentimento doloroso de amar sem ser correspondido. Na primeira obra, o amor é representado de forma carnal, vivida; enquanto na segunda, o é de forma idealizada, contemplativa. Em qualquer dos casos, os autores/narradores enfrentam uma série de problemas, de natureza moral e social, além da convicção do abandono. Pretendemos estabelecer, portanto, uma análise sucinta das representações do amor nas escolas barroca e árcade, evocando aquela que é considerada, a par de toda a polêmica que a envolve, a primeira obra de escrita feminina na literatura em língua portuguesa.

### *Características Gerais da Escola Barroca e da Árcade*

O surgimento de uma nova escola literária se dá em oposição - porém não aniquilamento - da escola anterior, procurando opor-se a uma dada visão de mundo. No caso em questão, por ser o barroco um período histórico marcado pela oposição entre a reforma protestante de Martinho Lutero e a contrarreforma religiosa, ou seja, a tentativa da Igreja Católica em voltar a fazer valer a sua moral, o conflito vivenciado pelo homem desse período abarca as duas concepções, entre o sagrado e o profano, as coisas de Deus e as coisas dos homens, a luz e a escuridão, o bem e o mal. Por isso, ao representar esses conflitos, usa-se o preenchimento dos espaços como uma forma de demonstrar o horror ao vazio, característica observada, por exemplo, nos excessos de detalhes da arte rococó.

Para Afrânio Coutinho, não se pode afirmar que a Contrarreforma criou o estilo Barroco, pois este seguiu uma evolução própria das estéticas, mas é

certo afirmar que o movimento religioso moldou-lhe o espírito. Como é comum observar nas estéticas, em geral, o contexto histórico e suas peculiaridades influenciam as tendências de uma forma, mais ou menos, abrangente. Ou seja, o conjunto dos homens de um dado período será influenciado por elas, mas não a sua totalidade. Nas palavras de Coutinho:

A Contra Reforma opôs-se a concepção do “homem aberto”, voltado para o céu, à idéia renascentista do “homem fechado”, limitado à Terra, ao que correspondem, em artes e letras, as formas abertas e fechadas da teoria wolffliniana. O racionalismo renascentista interceptara a escada de Jacó que une o homem a Deus. A Contra Reforma retorna à “linha vertical do medievalismo”, como diz Stephen Gilman, reafirmando a ligação do homem com o divino rompida pelo Renascimento. O homem barroco é um saudoso da religiosidade, que a Igreja logrou reinspirar nele pelos artificios artísticos e pela revanche dinâmica da Contra Reforma, redespertando os terrores do Inferno e as ânsias da eternidade. Mas é, ao mesmo tempo, um seduzido pelas solicitações terrenas e pelos valores do mundo – amor, dinheiro, luxo, posição, aventura, que a Renascença, o Humanismo e as descobertas marítimas e invenções modernas puseram em relevo. Desse conflito, desse dualismo é impregnada a arte barroca (Coutinho, 1988, p. 99-100).

Da mesma forma, esse drama também foi representado na literatura. No caso da Sórora portuguesa Mariana Alcoforado, objeto do nosso estudo, essa angústia aparece quando ela muda, ao longo das cinco cartas que escreve ao seu amor - o Conde de Chamilly - a modulação do tom com que fala e a intensidade do sentimento que expressa. O tom do lamento, às vezes, mostra a monja à beira do desespero, às vezes aparece como conformada com a sua sorte. Às vezes ela se apresenta tomada pelo amor, outras, pelo ódio. Embora, obviamente, não se possa afirmar que a escrita é de tal ou qual forma em função de uma dada escola – uma vez que qualquer obra literária pode conter características para além (ou aquém) do seu tempo de escrita -, as particularidades atribuídas ao homem que vivencia o período Barroco se fazem presente sobremaneira na obra citada.

Por sua vez, o Arcadismo surge em reação a esse exagero e a essa instabilidade vivenciada no período Barroco e procura restabelecer o equilíbrio e a simplicidade que havia sido rompido, objetivando, portanto, acabar com os conflitos através da busca pela inspiração nos princípios iluministas que pregavam a razão acima de tudo, e privilegiavam o contato com a natureza, uma vez que esta representaria a harmonia.

A escola é também conhecida como Neoclássica, já que busca na antiguidade greco-latina a sua inspiração. A própria denominação de Arcádia remete a uma região campestre do Peloponeso, na Grécia Antiga. Segundo Alfredo Bosi:

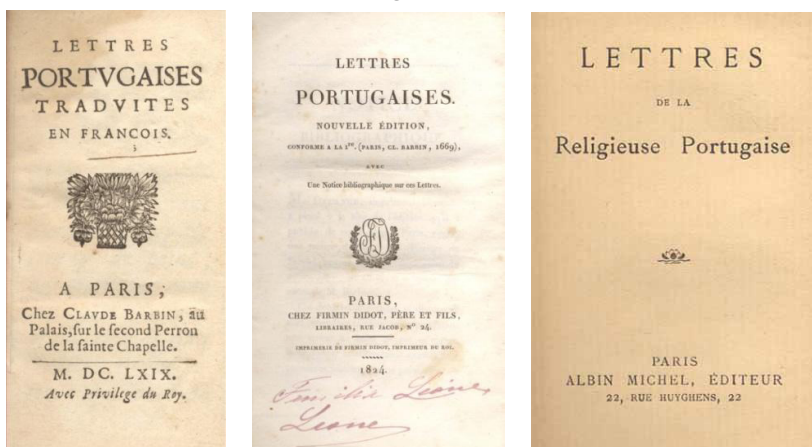
denominador comum das tendências arcádicas é a procura do verossímil. O conceito, herdado da poética renascentista, tem por fundamentos a noção de arte como cópia da natureza e a ideia de que tal mimese se pode fazer por graus: de onde, o matiz idealizante que esbate qualquer pretensão de um realismo absoluto. Já os primeiros teóricos da Arcádia propunham mediações entre o natural e o ideal nas suas fórmulas áureas de bom gosto (Bosi, 2000, p. 56).

Tomás Antonio Gonzaga representa muito bem a escola árcade, pois ao relatar seu amor por Marília, na obra *Marília de Dirceu* o faz com toda leveza, harmonia e simplicidade. A situação de prisão e exílio sofrida pelo autor permitiu que Dirceu, o personagem, oscilasse entre o amor da mulher idealizada e a dor de não a ter.

## MARIANA ALCOFORADO E O CONFLITO DO HOMEM BARROCO

O historiador da literatura portuguesa, Fidelino de Figueiredo, foi um entusiasta da obra de Mariana Alcoforado, destacando-a como uma obra influenciadora da literatura europeia do período. O autor destaca, inclusive, as polêmicas sobre a qual a obra esteve envolvida, sobretudo a questão relacionada à língua de origem da escrita. Uma vez que Sórora Mariana Alcoforado pertencia a uma família abastada de Beja, tendo sido encontrado entre o seu acervo, na época, cerca de 200 livros em língua francesa – o que mostra o cultivo da família pelo idioma -, alguns críticos ponderam que as cartas, porventura, possam ter sido escritas originariamente em francês, já que os originais portugueses “se perderam” e o registro que se tem é uma tradução do original publicado em França, em 1669, pelo editor Claude Barbin, sob o título *Lettres Portugaises*.

Figura 1



Fonte: Google. Domínio Público.

Fidelino de Figueiredo destaca, igualmente, a figura histórica do Conde de Chamilly, um oficial francês que esteve em Portugal a serviço da armada francesa entre os anos de 1663 ou 1644 e 1667 a 1668, período este em que teria acontecido o romance com Mariana. Tendo retornado, posteriormente, ao seu país, casou com uma francesa e rompeu relações com Mariana. Desse rompimento e do silêncio a que seguiu após uma tórrida paixão é que nascem as famosas e imortais cartas da religiosa portuguesa.

Conforme Figueiredo:

a paixão deu ao natural talento desta mulher o dom excepcional de expressar com relevo e emoção cálida o mundo revolto da sua alma. Uma sensibilidade profunda e um poder excepcional para traduzir estes requintes de vibração e sentimento fizeram destas cartas uma obra duradoura, em que se contém uma das mais poderosas análises introspectivas do delírio do amor (Figueiredo, 1963, p. 291).

Imersa, portanto, no mais absoluto silêncio, abandono e clausura, Mariana encontra na escrita das cartas uma forma de extravasar o seu sentimento e todo o arrebatamento que sofreu, sentindo-se profundamente traída.

### *Primeira Carta*

Na primeira carta, Mariana, inicia lamentando ter dedicado seu amor a alguém que a enganou e a fez alimentar esperanças. Sua condição atual é a de desespero e angústia, não mais podendo nutrir e ser nutrida pelo prazer e a satisfação que marcou o início da relação. Na clausura onde se encontra, Mariana não pode olhar os olhos do ser amado, que a faziam saborear emoções que a cumulavam de imensa alegria. Diante da privação do ser amado, Mariana suspira e diz que seus olhos estão privados da única luz que a animava, restando-lhe apenas lágrimas ao saber do afastamento de Chamilly. No entanto, ela diz não ser capaz de suportar essa dor e que morrerá em pouco tempo se tal distanciamento, de fato, ocorrer. Na sequência, a autora menciona que seus suspiros diários são dedicados ao ser amado e, no meio de tanta inquietação, há sempre uma voz que diz “basta de te consumires por alguém que partiu e atravessou o mar e que não voltará”.

Com o tempo, as lembranças de Mariana, que antes eram agradáveis, tornaram-se cruéis. Ela demonstra certo receio de que seu amor se torne tirano, destacando que a última carta recebida a deixou tão arrasada, devido à dor que sentia pela sua ausência do seu amor. Diante das palavras duras que foram lidas, Mariana sentiu que seu corpo desfaleceu por, no mínimo, três horas, e sua vontade era a de ir ao encontro do amado, onde quer que ele estivesse, ainda que soubesse ser impossível encontrá-lo.

Mariana vai conformando-se e menciona que Chamilly será o seu amor por toda sua vida. Na sequência, recebe de seu irmão (colega do Conde de Chamilly) a oportunidade de escrever uma carta ao homem amado lhe proporcionou terna alegria. Este sentimento lhe encheu de esperança e foi capaz até mesmo de suspender o imenso desespero que a consumia momentos antes.

Mariana roga ao ser amado que lhe diga o porquê de tanto empenho em fazê-la acreditar num amor se depois ele a abandonaria. Também pede perdão e destaca que não o culpa de nada e que a única culpada é sua própria sorte. Mariana súplica ao amado que se ele tiver algum interesse pela sua vida, que lhe escreva mais vezes, pois ela merece saber o que se passa em torno do ser amado, e súplica a ele que venha vê-la, que a ame e que a faça sofrer.

### *Segunda Carta*

Mariana reflete acerca da afronta que ela imputa ao próprio sentimento ao expô-lo por meio de cartas ao seu amado. A autora revela que tinha o amado em melhor juízo e que se enganou ao julgar que ele procederia de forma diferente da que era costume na época, e que supunha que seu amor mereceria maior fidelidade e respeito. Revela ainda que não deixaria de ser infeliz se acaso soubesse que o amado a ama apenas porque ela o ama, chegando à conclusão de que isso não procede, tendo em vista que não recebe carta do homem amado há cerca de, mais ou menos, seis meses. Mariana atribui esse fato à cegueira com que se dedicou a tal amor. Ela se pergunta se podia esperar que o amado ficasse para sempre em Portugal, renunciasse a sua fortuna e a sua pátria em prol desse amor.

Para Mariana, suas dores já não podem encontrar consolo, e as lembranças das alegrias passadas enchem-na de desespero. A ausência do amado não será capaz de diminuir seu amor, ressalta o desejo de fazer com que todos saibam de seu amor, não se importando com questões morais. Deixa claro que não faz todas essas coisas apenas para que ele retorne às suas cartas, diz que quer do amado apenas o ver espontaneamente, nada mais do que isso, pois não deseja um amor constrangido.

Mariana relata sua conversa com um oficial francês. Segundo ela, foi-lhe relatado que a França estava em tempos de paz; dessa forma, questiona se o amado não poderia vir vê-la e levá-la para a França. Em meio à desilusão, Mariana chega a pensar que não o merece, e que, por tal motivo, é melhor o amado fazer o que quiser, e que seu amor independe de condicionantes ou do modo como é tratada.

Declara que desde a partida do ser amado não teve um só momento de saúde, e o único prazer é murmurar seu nome muitas e muitas vezes ao dia, destaca que seus pensamentos lhe causam alegria, mas também provocam sofrimentos, pois pode ser que jamais retorne a vê-lo e por isso se desespera.

### *Terceira Carta*

Na terceira carta Mariana faz o seguinte questionamento: “o queres que faça?” e analisa o quanto está distante do que havia planejado para sua vida, pois havia pensado que receberia cartas do amado de todos os lugares por onde ele passasse. A desilusão de Mariana é tamanha que chega a dizer que não sabe o porquê continua a escrever ao amado, e que talvez a única coisa que ele sinta por ela seja compaixão. No entanto, tal sentimento ela não aceita. Imersa em sua própria fúria, Mariana narra e lamenta que tenha perdido sua reputação e que tenha se exposto a raiva de seus familiares e ao rigor das leis de Portugal, mas reconhece que tal sentimento não é verdadeiro, uma vez que tem a plena convicção que desejaria ter corrido todo esse risco por amor do amado, ainda assim, a autora demonstra não estar satisfeita nem com suas dores, nem com o excesso do seu amor. Ao mencionar que gostaria de nunca tê-lo conhecido, no mesmo rompante a autora deixa claro qual falso é este sentimento. E reverbera que gosta mais de ser desgraçada pelo fato de amá-lo, do que de nunca tê-lo visto.

Mariana agradece ao amado pelo desespero causado ao seu coração e destaca que detestava a tranquilidade que sentia antes de conhecê-lo. E diz que seu amor aumenta a cada instante.

### *Quarta Carta*

Mariana fala da partida do amado para a França, destaca que teria sido feliz se tivesse passado a vida junto dele. Mas se a ausência seria inevitável, então, sentir-se-ia satisfeita por ter sido fiel ao seu amor que a fez prisioneira. Mariana lamenta que seu amado tenha preferido encarar quinhentas léguas e a expor-se a naufrágios para assim afastar-se dela, e relata que não esperava tal comportamento de ninguém, muito menos de seu amor. Lamenta não ter nascido em outro país e diz não ousar pedir que o amado a ame. Mariana deixa transparecer toda angústia e o sofrimento que a ausência e a indiferença do amado causaram em seu coração.

### *Quinta Carta*

Na quinta carta Mariana relata que escreve ao amado pela última vez e que finalmente ele conseguiu persuadi-la a deixar de amá-lo. Decide que vai encaminhar tudo que ainda resta dele (faz menção a objetos) pelo primeiro portador. A autora analisa que só conheceu seus excessos de amor quando tentou se livrar dele. E que a maneira como ele, Chamilly, lidou com a situação o tornaram odioso aos seus olhos. Mariana fala claramente que o que não pôde suportar foi a indiferença dele para com ela, e que seria capaz de aguentar até mesmo a presença de outra mulher ao seu lado, mas a indiferença, não. Para



Mariana, a última carta do seu amado a fez perceber que ele lera todas as outras cartas que ela escreveu, e que nenhuma delas foi capaz de provocar qualquer emoção em seu peito, e que se sente tão desesperada por já não poder pensar que a sua ausência se deva ao fato dele não ter recebido ou lido as cartas anteriores.

Mariana descreve que teria feito qualquer coisa se tivesse tido alguma prova de que era amada por Chamilly, contudo, se depois de ter feito tantas loucuras descobrisse que não era amada, pergunta-se como teria sido e lamenta a vergonha que teria passado, sobretudo, por parte de sua família que lhe era tão cara. Mariana se sente culpada por toda sua desgraça e deixa claro que o amor por si só não é capaz de gerar amor.

Pelo exposto acima, percebemos, desde a primeira carta, a instabilidade representada no discurso de Mariana Alcoforado. A autora elege a escrita como forma de autoconhecimento e de preenchimento do vazio e da solidão. Conforme o seu fluxo de consciência permite, vamos observando a instalação do conflito e da instabilidade emocional por que passa a narradora das cartas no momento da escrita: Mariana oscila, assim, entre o amor e o ódio, os prazeres e a culpa, o aconchego e o abandono, a ilusão e a desilusão, a verdade e a mentira, a presença e a ausência, o choro e o silêncio. Vemos, portanto, que o amor representado nessa obra, que, historicamente, decorre dentro do período barroco português, é feito em toda a sua intensidade de amor vivido, negado, correspondido e findo. Fica claro, igualmente, que a solidão a qual se encontra Mariana, fruto da condição de ser mulher, é-lhe imposta, pois ao homem, Chamilly (voz que não ouvimos) é dada a condição de liberdade e de escolha.

## **MARILIA DE DIRCEU E A BUSCA PELO EQUILIBRIO DO HOMEM ÁRCADÉ**

O poema *Marília de Dirceu* é composto por 3 partes, cada uma contendo 33, 38 e 9 versos, respectivamente. A obra foi lançada em 1792, em Lisboa, mesmo ano em que o autor, o inconfidente Tomás António Gonzaga, foi para o exílio em Moçambique. Muitos críticos e historiadores da literatura consideram esta a obra máxima do arcadismo brasileiro, comparada somente, em importância, a *Os Lusíadas*, de Camões.

Representando o homem do período que vivencia o arcadismo, Gonzaga também busca sua inspiração na literatura clássica grego-latina, adotando para si o pseudônimo do Pastor Dirceu, conduta comum a esta época denominada também de neoclássica. O retorno ao imaginário grego deve-se ao ideal de equilíbrio, contemplação da natureza e a simplicidade cultivado pelos antigos, e que o homem busca nesse período, para ultrapassar o que considera os excessos da tendência estética anterior.

A obra *Marília de Dirceu* contempla, igualmente, outro tema comum à época: o discorrer sobre o lamento de um poeta, abandonado ou distante da mulher amada. Assim, compõe o poema em homenagem à Maria Dorotea Joaquina de Seixas, conhecida pelo pseudônimo de Marília, e de quem foi noivo. Consta que, no dia do noivado, Gonzaga teria sido delatado e preso por ter tomado parte na Inconfidência Mineira. Mesmo distante, Gonzaga segue escrevendo seus poemas para a Marília Bela, mas, no exílio e impedido de retornar ao país, casa-se na África. Marília-Dorotea, entretanto, aguarda por seu amado até a morte, aos 85 anos, mesmo sem saber que Tomás Antônio Gonzaga havia já morrido vinte anos antes.

Figura 2



Fonte: Google. Domínio Público

É interessante notar que na primeira parte da obra *Marília de Dirceu* o autor privilegia o tema da liberdade, do amor exagerado e da simplicidade. A partir da leitura das liras é possível dizer que Dirceu exalta a beleza e a riqueza de Marília. Por vezes, o autor apresenta Marília loira, outras vezes ela é morena, não importando a forma que a amada Marília tenha/apresente, ela será sempre bela, como descrito pelo poeta na lira XVII: “Quando apareces / Na madrugada, / Mal embrulhada Na larga roupa, / E desgrenhada sem fita, ou flor; (...) / A natureza! / Então se mostra Tua beleza inda maior” (Gonzaga, 1997, p. 58).

Na lira II, na segunda parte do livro *Marília de Dirceu*, deparamo-nos com uma declaração de amor extremo/exagerado à amada, quando o poeta fala: “Eu tenho um coração maior que o mundo! / Tu, formosa Marília, bem o sabes: / Um coração... e basta, / Onde tu mesma cabes” (Gonzaga, 1997, p. 93).

Esse trecho nos permite refletir que, apesar de estarmos vivenciando um momento privilegiado do iluminismo, com destaque para a razão, ainda assim

o amor e o sentimentalismo parecem transcender tudo a sua volta. Portanto, é possível afirmar que isso faz com que a obra de Gonzaga seja considerada diferente, antecipando características românticas, bem como retomando conflitos passados.

Em algumas liras podemos verificar que o autor confessa seu amor a própria Marília, em outras revela esse amor para seu amigo Alceu, como na lira XV: “A minha bela Marília tem de seu um bom tesouro; / Não é, doce Alceu, formado / Do buscado Metal louro” (Gonzaga, 1997, p. 52).

Na segunda parte da obra, o autor encontra-se prisioneiro, e, por isso, é tomado pela melancolia devido à saudade de sua Marília. Na lira XIX, Gonzaga declara: “Se queres ser piedoso, / Procura o sítio em que Marília mora, / Pinta-lhe o meu estrago, e vê, / Amor, se chora. Se lágrimas verter, se a dor a arrasta, / Uma delas me traz sobre as penas, / E para alívio meu só isto basta” (Gonzaga, 1997, p. 129).

Pela leitura dessa parte, Dirceu parece conversar com alguém, um viajante, talvez, que de alguma forma poderia levar suas notícias e trazer-lhe notícias de sua doce Marília. O autor diz que ficaria aliviado se o informante pudesse trazer ao menos uma lágrima da amada. Dirceu declara à Marília que está no inferno e que pretende voar cedo à glória dos seus braços.

Na terceira parte da obra, Dirceu encontra-se exilado em Moçambique, onde casa-se com dona Juliana de Sousa. Mesmo casado, não deixa de escrever seus poemas inspirado na saudade que tem da bela Marília. Assim, em toda a obra de Gonzaga o amor e a dor são características sempre presentes.

### ***Semelhanças e Contrates da Representação do Amor nas Duas Escolas***

A poesia de Tomás Antônio Gonzaga preza pela simplicidade como elemento que alia o homem à natureza, de forma que o ser humano conviva de maneira harmoniosa com o campo e com o que dele emana. Assim, na obra de Gonzaga, temos a paisagem como um dos elementos que promove a relação do homem com a natureza, por outro lado, os versos do poeta denunciam o processo de exploração dos rios e matas, além de denunciar o trabalho escravo que era tido como base da economia de produção da época.

Já Sórora Mariana, em suas *Cartas portuguesas* lamenta seu amor dedicado a alguém que foi embora e que jamais retornara, a realidade desse pensamento causa desespero em seu coração à medida que o tempo passa e a realidade dos fatos vão se revelando, a partir dos questionamentos que a própria autora vai fazendo ao escrever as cartas.

Assim como Tomás Antônio Gonzaga, Mariana se vê agora privada de olhar os olhos do ser amado que a fazia saborear emoções que a cumulavam

de imensa alegria que basta para viver. E diante da privação do ser amado, Mariana suspira e diz que seus olhos estão privados da única luz que a animava restando-lhe apenas lágrimas ao saber que o amado está ausente/distante.

Ambos os autores julgam-se incapazes de suportar a ausência do ser amado e idealizado. Na obra de Sórora Mariana, ela demonstra certo receio de que seu amor se torne tirano, já na obra de Tomás Antônio Gonzaga, a figura amada, ou seja, Marília, é descrita como tirana.

Mariana conforma-se e menciona que vai amar o Conde de Chamilly por toda sua vida. Da mesma forma, Gonzaga também relata que amará Marília por toda a vida.

Mariana súplica ao amado que, se ele tiver algum interesse por sua vida, que lhe escreva mais vezes, pois ela merece saber do que se passa em torno do ser amado e súplica a ele que possas vir vê-la e que a ame e que a faça sofrer. No mesmo sentido, Gonzaga implora para que alguém leve suas notícias à amada Marília e que possa trazer ao menos uma lágrima dela para si.

Uma contradição que pode ser destacada entre os narradores é o fato de que Mariana é fiel ao seu amado até o fim, por outro lado, Dirceu, apesar de continuar a pensar e a escrever pensando em Marília, acaba se casando com outra pessoa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao relacionarmos comparativamente a obra de Sórora Mariana e de Tomás Antônio Gonzaga, nosso objetivo principal foi encontrar semelhanças e contrastes presente nas duas escolas: barroca e árcade. Começamos com uma exposição das características gerais das escolas barroca e árcade, norteadora de nossa exposição, mostrando o conflito do homem barroco na obra de Sórora Mariana e a busca pelo equilíbrio do homem árcade, em Tomás Antônio Gonzaga.

Em ambas as obras o amor idealizado esteve presente e, por vezes, assumiu forma estremada e tirana.

Na obra de Tomás Antônio Gonzaga, os versos tratam do amor de Dirceu por Marília, que a idealiza de tal maneira que, mesmo tendo sido preso e exilado em Moçambique, não consegue deixar de pensar na amada. No entanto, Dirceu contrai matrimônio com outra mulher durante o exílio.

As *Cartas Portuguesas*, por sua vez, versam sobre o amor de Mariana pelo conde de Chamilly, que parte de Portugal rumo à França para participar da guerra, ao descobrir que a guerra em França havia terminado, a narradora questiona o porquê do seu amado não retornar para vê-la. Mariana percebe que, sendo mulher, seu amor foi capaz de enfrentar preconceitos morais e sociais da

época, e reflete que por seu amado conseguiria passar por situações ainda piores, pois seu amor é fiel e leal.

Todavia, a autora sucumbe ao peso social e histórico, uma vez que ela, a narradora, está enclausurada e, assim, impedida de ir ver o seu amor. No caso de Dirceu, é ele que, involuntariamente, não pode retornar a mulher amada que, assim sendo, permanece idealizada. É possível verificar que, mesmo versando sobre o amor e sendo um narrador feminino e o outro, masculino, os poemas possuem suas semelhanças e singularidades.

## REFERÊNCIAS

ALCOFORADO, Mariana. **Cartas Portuguesas**. Porto Alegre: L&PM, 2007. 80 p.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2000.

COUTINHO, Afrânio. **Introdução à literatura no Brasil**. 13. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988.

FIGUEIREDO, Fidelino de. **História Literária de Portugal (século XII ao XX)**. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1963.

GONZAGA, Tomás Antônio; PROENÇA, Manuel Cavalcanti. **Marília de Dirceu**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. 190 p.

SARAIVA, A. J.; LOPES, O. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 2005.

SARAIVA, A. J.; LOPES, O. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 2005.

## - CAPÍTULO 13 -

# O EMPODERAMENTO PELA PALAVRA: EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E A MEDIÇÃO DA LEITURA DE LITERATURA INFANTOJUVENIL

*Antônio César Nascimento de Brito<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Refletir sobre a emancipação do sujeito implica considerar a centralidade dos Direitos Humanos, pois a consciência e o exercício desses direitos possibilitam ao indivíduo afirmar-se como cidadão pleno. Da mesma maneira, estabelecer intersecções entre a Educação em Direitos Humanos, por meio da qual busca-se a emancipação do sujeito, e a literatura infantil e juvenil, muitas vezes vista por parte da crítica literária e da própria academia como uma subliteratura ou uma literatura incapacitada de incorporar as contradições históricas devido ao caráter educativo que muitas vezes acompanha o processo de criação literária destinado ao público infantojuvenil, parece algo impensável e com improváveis resultados.

O que nos motiva a tentar uma aproximação entre essas três áreas é o fato de que, primeiramente, entendemos a literatura infantojuvenil como representação, ou seja, o texto literário originalmente destinado a esse público extrapola os limites que identificam como seus destinatários a criança e o adolescente, pois, como nos mostra Coelho, a literatura infantil é, antes de tudo, arte: “[...] fenômeno de criatividade que representa o mundo, o homem, a vida, através da palavra. Funde os sonhos e a vida prática; o imaginário e o real; os ideais e sua possível/impossível realização” (Coelho, 2000, p. 27).

Nesse sentido, a literatura infantojuvenil, ao constituir-se como representação, re-apresenta, não necessariamente o mundo infantil e juvenil, mas *o mundo*, internalizando em sua estrutura as complexidades e contradições históricas e sociais. O segundo fato que motiva essa reflexão é a percepção

---

1 Doutorando em Literatura pela Universidade de Brasília. Mestre em Literatura pela mesma instituição. E-mail: antoniocezarbrito@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1014658406175220>.

de que, se a literatura é capaz oportunizar ao leitor o autoconhecimento e o reconhecimento de seu papel no mundo, pode atuar também na emancipação desse sujeito e na afirmação da democracia, princípios básicos da Educação em Direitos Humanos. Além disso, pensamos que o professor desempenha um papel fundamental nesse processo, pois, por meio da mediação da leitura literária, pode auxiliar na prática do reconhecimento do sujeito como portador de direitos e na construção de uma sociedade mais justa e democrática.

Tendo em vista esses pressupostos, dividimos este texto em duas partes. Na primeira seção discutiremos sobre a Educação em Direitos Humanos, a relação entre literatura e Direitos Humanos e sobre a mediação literária. Na segunda seção, Analisaremos as obras *A Menina que bordava bilhetes* e *A grande fábrica de palavras*, procurando perceber de que maneira a literatura infantojuvenil pode ser vista como representação do mundo, procurando relacionar as discussões teóricas sobre Educação em Direitos Humanos com os dois textos literários, refletindo sobre a forma estética e sobre a mediação de leitura como fatores de emancipação do sujeito.

## **A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E LITERATURA**

A noção de sujeito como portador de direitos é algo relativamente recente na História da humanidade. Além disso, a tensão entre os direitos individuais e coletivos estabelece uma série de discussões e eventos que dão origem ao que se entende hoje como Direitos Humanos.

Santos (2013) aponta que a Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas, promulgada no século XX e que dá origem a diversas outras declarações, só reconhece dois sujeitos de direito: o indivíduo e o Estado. À época em que foi publicada, em 1948, havia muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Como pensar, então, em uma igualdade perante o direito, sendo que em diversos lugares do mundo os sujeitos individuais não eram reconhecidos como portadores de direito devido ao fato de que estavam sujeitos a uma dominação coletiva, como aponta Santos, e que por isso os direitos individuais não lhes ofereciam proteção?

De acordo com Santos, isso não foi contemplado na declaração, visto que o sexismo, por exemplo, fazia parte do senso comum, a orientação sexual era vista como tabu e a dominação classista era assunto interno de cada país. À medida que essas questões eram reconhecidas, davam motivo à violação dos direitos humanos:

Porque os direitos coletivos não entram no cânone originário dos direitos humanos, a tensão entre os direitos individuais e direitos coletivos decorre da luta histórica dos grupos sociais que, por serem excluídos ou discriminados enquanto grupos, não podiam ser adequadamente protegidos por direitos humanos individuais. A luta das mulheres, dos povos indígenas, dos povos afrodescendentes, dos grupos vitimizados pelo racismo, dos *gays* e das lésbicas marcaram os últimos cinquenta anos do processo de reconhecimento dos direitos coletivos, um reconhecimento sempre muito contestado e sempre em vias de ser revertido. Não existe necessariamente uma contradição entre direitos individuais e coletivos, mais que não seja pelo fato de não existirem muitos tipos de direitos coletivos (Santos, 2103, pp. 62-63).

Esses fatos apontam para uma contradição presente atualmente, não apenas no Brasil, mas no cenário político internacional, ao demonstrar que à medida que os direitos individuais são reconhecidos, por outro lado grupos sociais e culturais, muitas vezes considerados “diferentes” porque destoam do que é considerado padrão pela sociedade, são excluídos e têm seus direitos negados:

Globalização, políticas neoliberais, segurança global, essas são realidades que estão acentuando a exclusão, em suas diferentes formas e manifestações. No entanto, não afetam, igualmente, a todos os grupos sociais e culturais, nem a todos os países e, dentro de cada país, às diferentes regiões e pessoas. São os considerados “diferentes”, aqueles que, por suas características sociais e/ou étnicas, por serem pessoas com “necessidades especiais”, por não se adequarem a uma sociedade cada vez mais marcada pela competitividade e pela lógica do mercado, os “perdedores”, os “descartáveis”, que vêm, a cada dia, negado o seu “direito a ter direitos” (Candau, 2007, p. 399).

Assim, a busca por uma educação que privilegie a afirmação dos direitos do sujeito e o reconhecimento das diferenças é um desafio imposto aos educadores, pois o que se percebe é que, nas últimas décadas, as violações desses direitos foram acentuadas sobremaneira, primeiro porque, de acordo com a autora, ao se referir à configuração de uma Educação em Direitos Humanos na América Latina, a maior parte dos cidadãos latino-americanos não tem consciência de si mesmos como sujeitos portadores de direitos. A autora alerta que isso se deve ao fato de que, para essas pessoas, os direitos são vistos como dádivas, citando o exemplo de que, muitas vezes, as férias do trabalho, muitas vezes, são vistas como uma forma de generosidade do patrão.

Nesse sentido, uma educação que possa contribuir para o processo de empoderamento dessas pessoas para se afirmarem como sujeitos portadores de direitos deve favorecer também a autoconsciência dessas pessoas como cidadãos que têm um papel primordial na transformação da realidade:



O “empoderamento” começa por liberar a possibilidade, o poder, a potência que cada pessoa tem para que ela possa ser sujeito de sua vida e ator social. O “empoderamento” tem, também, uma dimensão coletiva, trabalha com grupos sociais minoritários, discriminados, marginalizados, etc, favorecendo sua organização e participação ativa na sociedade civil (Candau, 2007, pp. 404-405).

Dessa maneira, como afirma Candau (2013), uma Educação em Direitos Humanos pressupõe que o educador deve estar aberto e apto para promover uma pedagogia do empoderamento, ou seja, uma educação crítica e democrática orientada para a transformação social e pessoal, o que será possível se houver uma formação do sujeito capaz de reconhecer e reivindicar seus direitos e atuar na transformação social.

Evidentemente, essa prática pedagógica não é tão simples, já que impõe que um educador que se identifique com a Educação em Direitos Humanos e como agente sociocultural e político situe-se em uma ótica contra-hegemônica, pois objetiva uma formação de sujeitos críticos, capazes de compreender e atuar na realidade em que se encontram. Além disso, os cursos de licenciaturas raras vezes contribuem para a formação de professores empenhados nessa maneira de educar:

Na sociedade atual capitalista, marcada pelas políticas neoliberais, muitos dos espaços de formação de educadores (as) são concebidos para criar profissionais que atuem na reprodução do sistema, legitimando o status quo, reforçando assim a visão mercantilista da educação, com acentuado corte tecnicista (Candau, 2013, p. 35).

Sendo assim, ao optar por trabalhar com uma educação pautada na afirmação dos Direitos Humanos, é necessário que se perceba que essa prática pedagógica deve estar embasada na ressignificação do sujeito como cidadão pleno de direitos, os quais são elementos fundamentais para a afirmação dos processos democráticos.

Antonio Candido (2006), ao discorrer a respeito da relação entre a literatura e os Direitos Humanos, inicia sua reflexão apontando que a racionalidade e o domínio sobre a natureza a que o ser humano chegou, comparado a outros tempos, permitem que hoje diversos problemas sociais possam ser resolvidos. No entanto, em sentido oposto, a mesma capacidade que o homem alcançou para resolver essas questões fez com que a irracionalidade o levasse a atitudes opostas, como a criação da bomba atômica, capaz de destruir milhares de vidas de uma só vez, dentre outras atitudes que mais causam desgraças que benefícios.

De maneira análoga, o progresso, que permite que alcancemos um conforto nunca antes imaginado, faz também com que grande parcela da população seja excluída dele e condenada à miséria. Aponta também que a ideia iluminista que

previa que a instrução e o conhecimento, aliados à queda dos governos despóticos, poderiam levar à resolução de tais problemas, gerando uma felicidade coletiva, o que não ocorreu, mas que, hoje, por mais que atitudes para minimizar as diferenças sociais não sejam efetivadas de fato, discursos que afirmavam que ser considerado miserável era uma vontade divina é, no mínimo, inapropriado.

Isso se deve ao fato de que, segundo Candido, reconhecer que aquilo que consideramos como um direito indispensável para nós também deve ser visto como um direito do outro. Nesse sentido, se um sujeito entende que é seu direito ter acesso à moradia, ao trabalho, à saúde, à educação, dentre outros direitos considerados essenciais, outras pessoas também devem ter garantidos esses direitos. Da mesma forma, se alguém que se considera mais culto ou com maior nível de instrução que determinada parcela da população pressupõe que é seu direito ter acesso a grandes autores de literatura, como Dostoievski, Machado de Assis e Guimarães Rosa, todas as demais pessoas também devem ter direito a lê-los.

Essa relação entre a literatura e os Direitos Humanos é feita pelo crítico a partir da definição do que são “bens compressíveis” e “bens incompressíveis”, sendo considerados os primeiros aqueles bens que podemos ter acesso, como uma joia, um perfume, um cosmético, os quais são considerados supérfluos e que não interferem em nossa humanidade, caso não tenhamos acesso a eles. Já os bens incompressíveis são definidos como aqueles que não podem ser negados a ninguém, como o alimento, a moradia e a roupa. Ocorre que, para o crítico, a arte e a literatura devem ser vistas como um bem incompressível, que correspondem a uma necessidade profunda do ser humano, que não pode deixar de ser satisfeita sob a necessidade de uma frustração mutiladora.

Para Candido, a literatura pode ser entendida como o sonho acordado da civilização. Essa comparação se dá pelo fato de que, durante o sono, por meio do sonho e do devaneio o ser humano pode equilibrar as tensões do cotidiano. Da mesma forma, a literatura pode atuar como fator de equilíbrio social. Além disso, “[...] é fator de humanização e, sendo assim, confirma o homem na sua humanidade, inclusive porque atua em grande parte no subconsciente e no inconsciente” (Candido, 2004, p. 175).

Para o crítico, a literatura não tem uma função utilitária, como geralmente se espera dela, e se tiver, essa função é psicológica, de auxiliar o homem a sair da alienação em que se encontra e afirmar a sua identidade enquanto ser humano. No entanto, como observa Candido, isso só é possível se o texto for esteticamente construído:

A função da literatura está ligada à complexidade da sua natureza, que explica inclusive o papel contraditório mas humanizador (talvez humanizador porque contraditório). Analisando-a, podemos distinguir pelo menos três faces: (1) ela é uma construção de objetos autônomos com estrutura e significado; (2) ela é uma forma de expressão, isto é, manifesta emoções e a visão do mundo dos indivíduos e dos grupos; (3) ela é uma forma de conhecimento, inclusive como incorporação difusa e inconsciente (Candido, 2004, p. 176).

Ressalta o crítico que costuma-se pensar que a literatura atua sobre as pessoas devido aos terceiro item, ou seja, porque transmite uma forma de conhecimento, mas que, na verdade, ela atua no inconsciente do leitor justamente porque, sendo um objeto esteticamente construído, em que o escritor escolhe inicialmente a matéria com que vai trabalhar e vai organizando-a como os tijolos em uma construção, assim também o leitor, ao ler o texto literário, tem a possibilidade de se organizar para em seguida organizar o mundo.

A relação entre esses três fatores é que pode afirmar a humanidade do ser humano, expressando a sua importância e colocando-a como um bem incompressível e como direito humano:

Entendo aqui por humanização (já que tenho falado tanto nela) o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante (Candido, 2004, p. 180).

Dessa maneira, por meio da leitura, o ser humano, além de aprofundar o seu conhecimento de mundo e da realidade que o cerca, pode conhecer melhor a si mesmo e ao outro, reafirmando, assim, a sua humanidade. Nesse sentido é que a literatura deve ser vista como uma necessidade fundamental de todas as pessoas, devendo ser satisfeita, sob pena de mutilar a personalidade do ser humano:

Negar a fruição da literatura é mutilar a nossa humanidade. Em segundo lugar a literatura pode ser um instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual. Tanto num nível quanto no outro ela tem muito a ver com a luta pelos direitos humanos (Candido, 2004, p. 186).

## LITERATURA INFANTOJUVENIL E O EMPODERAMENTO PELA PALAVRA

Entendemos a literatura infantojuvenil como processo de criação estética que tem como objetivo principal a representação do mundo por meio da palavra. Ao representar o mundo infantil e juvenil, o artista encontra limites oriundos, inicialmente, da especificidade do público a quem a obra literária se destina originalmente. Sabe-se que quem escreve para a criança e o adolescente é o escritor adulto. Assim, o distanciamento entre o produtor literário e o mundo a ser representado pode fazer com que o processo de criação artística incorpore determinadas particularidades que são próprias do mundo adulto, o que faz com que, muitas vezes, o texto literário infantojuvenil seja caracterizado com determinados objetivos “pedagógicos”.

As duas obras sobre as quais refletiremos procuram romper com esses limites, escapando da armadilha de estereotipar os personagens representados e, ao mesmo tempo em que representam o mundo infantojuvenil, extrapolam a generalidade de uma literatura que se propõe simplesmente a entreter o leitor, levando-o a refletir acerca de sua posição no mundo e do poder da palavra como forma de empoderamento do sujeito.

*A menina que bordava bilhetes*, escrito por Lenice Gomes e ilustrado por Ellen Pestili, narra a história de Margarida, uma menina que vivia em uma cidade tipicamente interiorana que, com a chegada de um parque de diversões, passa a escrever bilhetes plenos de poesia, que são doados aos moradores da cidade:

“Ela era bordadeira  
E tinha nome de flor.  
Em meio a gestos, palavras e afetos,  
Sua cor,  
Sua força  
Incandesciam os tecidos.  
Os sonhos eram longos.  
As meadas coloridas invadiam  
Os desenhos dos bilhetes de Margarida” (Gomes, 2008, p. 5).

Já no início da narrativa, ao apresentar a personagem, o narrador destaca a relação entre o trabalho da personagem, atuando como bordadeira, e a literatura, percebida como o trabalho estético de tecer/bordar palavras que, ao mesmo tempo em que traz o afeto por meio da palavra, também traz a luta e a força na emancipação do sujeito.

No decorrer da narrativa, a personagem, junto com outras crianças e outros moradores, sai pela cidade ao som de uma banda de música popular,

enquanto vai anunciando os bilhetes que seriam bordados e compostos por musicalidade, poesia e resgate de cantigas de roda:

*“- Hoje os bilhetes bordados serão dados  
Feito bandeiras estreladas!”* (AMQBB<sup>2</sup>, p. 6)

Observa-se que, ao mesmo tempo em que o narrador garante que os bilhetes bordados por Margarida são doados, trazendo alegria e afeto às pessoas, ela também reafirmava o seu repertório poético e artístico, como se vê na fala da florista que, encantada com o trabalho desenvolvido por Margarida, diz:

*“- Quero enfeitar-lhe os cabelos  
Com fitas e rosas,  
Para perfumar tua vida  
Neste tempo de palavras raras”* (AMQBB, p. 7).

Quais seriam as palavras raras mencionadas pela florista e que viriam a perfumar a vida da bordadeira? Sem dúvida são palavras que formariam, junto com o arcabouço lexical de Margarida, um repertório poético, de doação ao outro e também de luta por si e pelo outro. A narrativa transcorre imbricada pelos bilhetes bordados pela personagem, assim como pelas cantigas de roda entoadas pelas crianças que a acompanhavam e mesmo os adultos resgatavam memórias entremeadas de ritos e mitos presentificados pelos bilhetes bordados:

Os mais velhos  
Na canção viajavam:  
Seus ritmos  
Ritos  
Mitos – melodias  
Se juntaram às crianças.  
  
Esquindô-lê-lê,  
Esquindô-lê-lê, lá-lá...  
  
Tecendo um só bordado.  
  
Em seguida, se ouviu:  
- Assim acontece  
Quando a fantasia bate à porta  
Tomando conta de nós (AMQBB, p.12).

A literatura, e a poesia em especial, tem a capacidade de resgatar o ser mito-poético, descrito por Glória Kirinus (1998) como o ser mágico-poético que

---

2 Utilizaremos a sigla AMQBB para nos referirmos à obra A menina que bordava bilhetes.

acompanha o ser humano desde os tempos primitivos, para o qual não havia a dicotomia, a fragmentação e a separação dos contrários. Para ela, o pensamento, ao fazer-se linguagem, cobria o mundo de metáforas, na tentativa de nomear, de comparar, de descrever o mundo de maneira mítica.

Com o passar do tempo e o progresso da História, o homem foi obrigado a abandonar a capacidade de ser mito-poético, sendo compelido a separar e a fragmentar sua própria visão do mundo e da realidade. No entanto, por meio da poesia, essa dicotomia pode ser rompida, pois, por meio do texto poético, das cantigas de roda, dos ritos e dos mitos, o ser humano, e em especial a criança, pode trazer de volta a capacidade de ver o mundo de maneira unívoca:

Chamamos de *ser poético*, ou melhor, de *ser mito-poético*, ao homem integrador e integrado com e na sua ambiência. Este homem é capaz de aceitar com naturalidade a con-fusão dos contrários e de criar o novo a partir do caos con-fusional. O ser mito-poético, apesar dos degraus entre tantas outras sinalizações impostas pela sociedade pós-industrial, sabe integrar-se na invisível corrente semiológica do universo, conjugando-se com ele. A existência do pseudo-homem, gerado com base nos artificios mecanicistas e reducionistas da corrente positivista-racionalista, constitui uma falha antinatural. O homem que sujeita-se à fragmentação, divisão e subdivisão é o tal “macaco” petrificado nos seus correspondentes “galhos”. Este ser, que se anulou pela metade, por desprezar, desconhecer ou ignorar a quintessência da sua humanidade, não comunga da poeticidade da sua “ambiência”. Falta-lhe a outra parte: ou o *isto* ou o *aquilo* (Kirinus, 1998, pp. 74-75).

Nesse sentido, tendo que optar entre o *isto* e o *aquilo*, o ser humano está indo contra sua própria natureza globalizante. Ressalta-se, ainda, que é na infância e na poesia que essa articulação entre contrários é possível de ser concretizada, visto que o olhar poético da criança já traz em si essa analogia entre isto e aquilo e a metáfora própria do texto poético:

Brincar de esconde-esconde  
 Onde canta a voz do vento.  
 Depois, escolha onde guardar  
 Os seus segredos (AMQBB, p. 25).

No bilhete bordado por Margarida a voz do vento recupera e materializa a figura mito-poética do ser humano presente na criança que, ao encantar-se com o devaneio, assombra-se diante da metáfora e da concretude da palavra:

- A voz do vento?!  
 - Gracejaram as crianças.  
 - E o vento tem voz, Margarida?  
 Quem já ouviu? Quem já brincou? (AMQBB, p. 26).

E assim, entre cantos, brincadeiras, bilhetes bordados que remetem ao próprio fazer poético-literário, as palavras soltam-se da boca e das mãos da menina para tornarem-se autônomas, ao mesmo tempo em que a personagem, nutrindo-se desse arcabouço poético, reafirma sua identidade e, por meio da linguagem, se empodera como sujeito.

A outra obra que escolhemos para analisar é *A grande fábrica de palavras*, escrito por Agnès de Lestrade e ilustrado por Valeria Docampo. Escrito também em forma de prosa poética e ilustrado por belos desenhos em que a apresentação gráfica predomina na composição estrutural do livro, a força poética do texto escrito, desde a apresentação do enredo, arrasta o leitor para o interior da narrativa:

Existe um país  
Onde as pessoas quase não falam.  
É o país da grande  
Fábrica de palavras.  
Nesse estranho país, é preciso comprar as palavras e engoli-las  
Para poder pronunciá-las (Lestrade<sup>3</sup>).

Percebe-se, desde o título da obra e da apresentação do enredo, que a palavra tem um valor muito grande, inclusive sendo contabilizada financeiramente, visto que as pessoas tinham que comprar as palavras para poder pronunciá-las e, por isso, quase não falavam. O tema central da narrativa é o amor secreto do personagem Philéas, um menino de origem humilde, que não tinha dinheiro para comprar palavras, por Cibelle, caracterizada, aparentemente, como da mesma classe social de Philéas. Embora essa seja a temática central, percebe-se a diferença de classes entre os personagens em que a palavra, por meio do discurso, ou de sua negação, pode ser uma forma de representar a relação entre dominante e dominado, explorador e explorado.

Sabe-se que é por meio da linguagem que o ser humano se constitui como sujeito. Assim, ao serem impossibilitados de utilizar as palavras, os personagens dessa narrativa também são incapacitados de se reconhecerem como sujeitos e, nesse sentido, de se reconhecerem como portadores de direito:

A grande fábrica de palavras funciona dia e noite. As palavras que saem de suas máquinas são tão variadas quanto a própria linguagem. Existem palavras que custam mais caro do que outras. As pessoas falam muito pouco essas palavras, a menos que sejam muito ricas. No país da grande fábrica, falar custa caro (AGFDP).

---

3 Utilizaremos a sigla AGFDP para nos referirmos à obra *A grande fábrica de palavras*. Na edição que analisamos, não consta o número de páginas, motivo pelo qual esses números são suprimidos nas citações.

A narrativa é construída relatando que as pessoas que não têm dinheiro catam palavras que, devido a sua pouca utilidade, são descartadas nas latas de lixo, ou então esperam a primavera para poderem comprar palavras em promoção, as quais também não servem muito, devido ao caráter antigo que possuem, como os vocábulos *filodendro* e *ventríloquo*. Também é narrado que, algumas vezes, os meninos catam palavras no ar e, nesse dia, Philéas pegou três palavras e decidiu guardá-las para falar para Cibelle, por quem era apaixonado. O narrador ainda explica que Philéas preferia dizer “Eu te amo”, mas como não tinha dinheiro para poder comprá-las, iria oferecer a ela as palavras que encontrou: “cereja, poeira, cadeira”.

Ao bater na porta da amada, sem poder cumprimentá-la, Philéas apenas sorri para Cibelle, que está com um vestido vermelho cor de cereja, mas ao receber como retribuição o sorriso de Cibelle, percebe que, atrás dela, Oscar, seu maior inimigo, fala para Cibelle:

Eu te amo com todo o meu coração, minha Cibelle. No futuro, tenho certeza, nós vamos nos casar.”

Ao ouvir todas essas palavras proferidas por Oscar, Philéas pensa que aquele discurso devia ter custado muito dinheiro e que as palavras que possui são muito pequenas diante de tudo o que foi dito por seu inimigo:

“Minhas palavras são muito pequenas!” pensa Philéas. Ele inspira profundamente e, sobretudo, pensa em todo o amor que tem no seu coração. Em seguida, fala as palavras que pegou em sua rede.

As palavras voam para Cibelle: elas são como pedras preciosas.

Cereja! Poeira! Cadeira!

Cibelle não sorri mais, apenas olha para Philéas.

Ela não tem palavras guardadas. Então chega devagarzinho perto dele e dá um beijo doce em seu rosto.

Philéas tem apenas uma palavra a mais para dizer. Ele a encontrou há muito tempo, em uma lata de lixo, entre centenas de cocozinhos de cabrito e puns de coelho.

Ele ama muito essa palavra, pois isso a guardava para um grande dia. Esse grande dia chegou!

Olhando nos olhos de Cibelle, ele diz:

Mais! (AGFDP)

Ao narrar que o personagem infere que o discurso proferido por Oscar teria custado muito dinheiro e que suas palavras seriam muito pequenas diante do que foi proferido pelo oponente, o próprio narrador dá a ver que a relação entre dominante e dominado é materializada na forma do discurso, ou seja, aquele que detém o discurso detém o poder.

No entanto, quando “inspira profundamente e, sobretudo, pensa em todo o amor que tem no seu coração.”, as palavras que havia catado para dar de presente a Cibelle ganham outros sentidos. A elas são atribuídos significados que extrapolam o sentido literal da palavra, convertendo-as em palavras de



encantamento e de conquista. A esse respeito, Kirinus (1998) aponta que, na boca da criança, as palavras ganham concretude, tornam-se palavras-coisas. Por meio da metáfora, a criança, tal como o poeta, resignifica a palavra:

Ensaia, assim, uma práxis lúdica no momento da criação, tendo poder e oferecendo poder ao universo que a rodeia; ela, como o divino adivinhador, no ato de nomear, domina o nomeado. Desvela o velado suplementada pelo seu imaginário.

É neste domínio do seu objeto-brinquedo (a palavra) que se instala a «insurreição poética» do poeta quando este diz “a lua ruava”, “a rua luava” e, como a criança, subverte a ordem e a simetria linguística. Intuitivamente organiza, de maneira original, do caos seu próprio cosmo (Kirinus, 1998, 45).

Assim, ao metaforizar as palavras “cereja”, “poeira” e “cadeira”, transgredindo o seu sentido literal, o personagem passa a ser detentor do discurso, reconhecendo-se e afirmando-se como sujeito de sua própria história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos perceber, nas duas obras analisadas, que o processo de criação estética para crianças e jovens procura representar, na estrutura do texto literário, questões que dizem respeito ao subjetivo, aos conflitos pelos quais esse público passa em determinado momento, mas também diz respeito a questões que extrapolam o sentido subjetivo, alcançando uma maneira de representar questões histórias e sociais que, quando bem elaboradas, não interferem na qualidade da literatura. Pelo contrário, ao representar essas contradições, a literatura questiona seus próprios limites e seu papel de representar aqueles que não podem se autorepresentar.

Nesse sentido, a literatura infantojuvenil pode trazer para o leitor um certo tipo de consciência de si e do mundo, como aponta Coelho:

Da mesma forma, toda *leitura* que, consciente ou inconscientemente, se faça em sintonia com a essencialidade do texto lido, resultará na formação de determinada consciência de mundo no espírito do leitor; resultará na *representação* de determinada realidade ou valores que tomam corpo em sua mente. Daí se deduz o poder de fecundação e de propagação de ideias, padrões ou valores que é inerente ao fenômeno literário, e que através dos tempos tem servido à humanidade engajada no infindável processo de evolução que a faz avançar sempre e sempre... (Coelho, 2000, p. 50, *grifos da autora*).

Assim, a leitura de literatura, enquanto representação do mundo, de suas contradições históricas, pode auxiliar o sujeito a tomar consciência de si, do outro e de sua participação no mundo. Além disso, afirma no sujeito, nas palavras de Candido, a sua humanidade, empoderando-o, fazendo com que se perceba como sujeito geograficamente situado e historicamente constituído.

## REFERÊNCIAS

- CANDIDO, Antonio. “O direito à literatura”. In: **Vários Escritos**. 4 ed. São Paulo: Duas Cidades; Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2004.
- CANDAU, Vera Maria. “A configuração de uma educação em Direitos Humanos”. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et all. **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos Teórico- Metodológicos**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- COELHO, Nelly Novaes. **Literatura infantil: Teoria, análise, didática**. São Paulo: Moderna, 2000.
- GOMES, Lenice. **A menina que bordava bilhetes**. São Paulo: Cortez, 2008.
- KIRINUS, GLÓRIA. **Criança e poesia na pedagogia Freinet**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- LESTRADE, Agnès de. **A grande fábrica de palavras**. Trad. AURÉLIO, Carlos; GAMIN, Isabelle. Belo Horizonte: Aletria, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **“Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento”**. São Paulo: Cortez, 2013.

## - CAPÍTULO 14 -

# MÁRCIA KAMBEBA: VOZ POÉTICA DE RESISTÊNCIA E ESPIRITUALIDADE

*Cynthia Almeida de Souza<sup>1</sup>*

*E o “indígena” se pergunta: sem mata, água, terra, para onde eu vou?  
Se até meu solo sagrado o “progresso” tomou.  
Márcia Kambeba, “Mãe Natureza”.*

## INTRODUÇÃO

Márcia Wayna Kambeba, escritora e ativista indígena, é graduada em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e, atualmente, Doutoranda em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Possui 9 livros publicados: *Ay kakyri Tama - Eu moro na cidade*, *O lugar do Saber Ancestral*, *Saberes da Floresta*, *Kumiça Jenó: narrativas poéticas dos seres da floresta*, *O povo Kambeba e a gota D’água*, *Infância na aldeia*, *O curumim Wirá e os encantados*, *De almas e águas Kunhãs*, *Cocar*, e participação em coletâneas. Da etnia Omágua Kambeba, do Amazonas, é poeta, compositora de música indígena em tupi e em português, cantora, faz contação de história e fotografia etnográfica, palestrante com atuação no Brasil e exterior, atriz. Em 2020, entrou para a Academia Internacional de Literatura Brasileira (AILB) nos EUA, é membro da Academia Formiguense de Letras (AFL), em Formiga-MG.

Com sua escrita política faz resistência por meio da literatura. A palavra é arma na defesa do território. Assim, aborda a identidade dos povos indígenas, territorialidade e a questão da mulher nas aldeias. Exercita também o olhar crítico sobre preconceitos e a desconstrução de estereótipos, como a visão da

---

<sup>1</sup> Mestra em Letras pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM, 2023). Especialista em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e Estrangeira pela Faculdade Internacional de Curitiba (FACINTER, 2012). Graduada em Letras/Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 2008). E-mail: [cynthiaalmeida@ufam.edu.br](mailto:cynthiaalmeida@ufam.edu.br)  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2334534284245867>.

literatura indígena como algo homogêneo. Nesse sentido, aborda a diversidade cultural dos povos indígenas (como os *Kambebe*, *Patakó*, *Guarani*, *Tikuna*, *entre outros*) e questiona a visão romantizada do “índio”. Discute, inclusive, a mudança no uso desse termo, preferindo “indígena”, e destaca o protagonismo atual, exemplificado pela criação do Ministério dos Povos Indígenas.

As obras da autora refletem uma espiritualidade indígena profunda, explorando a importância da ancestralidade e a conexão vital entre a floresta, seus habitantes e as comunidades que nela vivem. Ela introduz ao leitor os “encantados,” que são seres espirituais fundamentais na cultura indígena, não como figuras folclóricas, mas como integrantes essenciais da visão de mundo indígena. Esses encantados e outros elementos da natureza, como o solo, a água, o corpo, o cocar, os rituais, e até os pássaros, são apresentados como sagrados, enraizados em tradições que conferem sentido à vida e ao ambiente. A autora, portanto, oferece uma perspectiva que vê a natureza e os elementos ao seu redor como partes inseparáveis e respeitadas de uma espiritualidade viva e profundamente conectada à identidade indígena.

A etnopoesia, Márcia Kambebe se destaca ainda por seus poemas bilíngues, um registro que busca um reparo pela violência que dizimou indígenas e sucumbiu as línguas por eles faladas, bem como a tradição oral de suas cosmovisões. Sua voz é ao mesmo tempo individual e coletiva (do povo Kambebe), vinculando-se a dezenas de autores que lutam por um maior espaço para os povos originários na literatura brasileira. Celebrada no meio literário, recebeu a Comenda “Seu Duca” por mérito cultural, duas comendas de luta por direitos humanos.

Sua voz ecoa nas redes sociais e em todas as formas de mídia para promover lugares de fala e acesso a todos os espaços, seja na aldeia, seja na cidade. Ressalta que, mesmo morando na cidade, o indígena não perde a sua essência, os seus valores e saberes ancestrais. Sua obra, além de movimentar o direito por território, encoraja representatividade para que cada vez mais indígenas ocupem espaços de poder. A autora foi a primeira indígena no Brasil a ocupar um cargo de Ouvidora Geral atuando no Município de Belém-PA, no período de 2021 a 2023.

Outrossim, fomenta o direito à educação, reforçando a ideia de que o estudo é um direito universal e fortalecendo a luta por acesso às vagas nas universidades. A autora também se pronuncia sobre o ensino de literatura nas escolas e universidades, destacando a necessidade de maior valorização. Ela critica, por exemplo, a abordagem de duas datas comemorativas: o 19 de abril, antes conhecido como “Dia do Índio,” agora oficializado como “Dia dos Povos Indígenas” pela Lei 14.402/22 (Brasil, 2022); e o 22 de abril, tradicionalmente o “Descobrimento do Brasil,” que alguns historiadores chamam de “Dia da

chegada dos portugueses” e os intelectuais indígenas preferem denominar “dia da invasão”— uma expressão contundente, porém, mais fiel aos fatos históricos.

Devido ao caráter de luta que une sua poética aos direitos dos povos originários, a lírica de Márcia Kambeba tem atraído a atenção de pesquisadores, resultando em diversos artigos, ensaios, dissertações e teses. No entanto, esses estudos geralmente não enfatizam a relação entre o Direito e a literatura de Kambeba, sem considerar também o aspecto da espiritualidade. Assim, proponho analisar alguns poemas do livro *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* para investigar como a área Direito se relaciona com a espiritualidade em sua obra, que se manifesta de maneira explícita ao longo do texto.

Os poemas rompem fronteiras na medida em que refletem e entrelaçam essas temáticas. Uma vez que o pensamento colonial tem a marca de tirar a subjetividade, saúdo uma indígena que fala de si mesma e do branco sob a sua ótica e, por isso, re(conta) a história. Márcia Kambeba traz e potencializa a noção de cosmovisão indígena para de fato evidenciar a sua existência e convidar-nos a conhecer um pouco da cultura brasileira pela poesia indígena.

## CONCEITUAÇÕES

Para entender melhor a trama de assuntos, comecemos pelo conceito de religião. O termo “religião” etimologicamente deriva do latim *religio* e admite duas possibilidades semânticas, de origens distintas: pagã e cristã (Amaro, 2023, p. 02). “Espiritualidade”, por sua vez, deriva do termo latino *spiritualis* que advém da palavra grega *pneuma* (espírito). Revez (2022, p. 01) ressalta que “estas expressões não são antônimas de físico ou material, mas de carne, exprimindo uma atitude ou um estilo de vida: uma pessoa espiritual é alguém que vive sob a influência do espírito de Deus...”. Para A. Vauchez (1995), a espiritualidade é um conceito moderno que denota a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, condutora da instauração de relações pessoais com Deus.

Portanto, religião e espiritualidade são conceitos relacionados, mas possuem distinções importantes, principalmente em relação à experiência pessoal. A religião é organizada e estruturada em torno de crenças, práticas, rituais e códigos compartilhados dentro de uma comunidade. Ela oferece um caminho específico para a conexão com o divino. A espiritualidade, por outro lado, é mais individual e pode ser uma busca pessoal de significado, propósito e conexão com algo maior do que si mesmo. A religião cria uma comunidade, a espiritualidade é mais solitária. Contudo, ambas buscam um sentido para a vida e podem se complementar.

Dessa forma, atribuídas as devidas definições para religiosidade e espiritualidade, Márcia Kambeba apresenta uma relação mais profunda com

a última, pois ela explora a conexão com a terra, com os ancestrais e com os elementos da natureza, refletindo a cosmovisão indígena. Embora essa espiritualidade não seja necessariamente ligada a uma religião institucionalizada, ela incorpora elementos sagrados que incluem a reverência à natureza e aos espíritos ancestrais.

Em relação ao Direito, em sua acepção mais restrita em sentido objetivo, é o sistema de normas que regula as condutas humanas por meio de direitos e deveres. “Direito e Literatura se inter-relacionam no instante em que ambos têm como foco a realidade: a Literatura permite refletir acerca de fenômeno social a partir da verossimilhança, enquanto o Direito postula disciplinar as ações em sociedade” (Santos, 2012, p. 01). Dessa forma, essa interrelação favorece a compreensão das normas sociais, mostrando como as narrativas literárias podem refletir e influenciar as dinâmicas do Direito.

Tanto o Direito quanto a Literatura são comunicações que se efetivam por meio da linguagem. Enquanto discursos, instauram prerrogativas (no Direito) e possibilidades (na Literatura) que coadunam com a realidade social. Posto isso, os fenômenos jurídicos compreendidos de modo transdisciplinar serão vivenciados em outras temporalidades, outros contextos próprios do texto literário que suscitarão, dentre outras importâncias, o sentimento de humanidade (Santos, 2012, p. 33).

Assim, direito e literatura têm uma relação próxima e complexa, pois ambos lidam com questões fundamentais da experiência humana, como justiça, ética, poder e sociedade. Ademais, essa intersecção permite a análise crítica de cada campo, instaurando um diálogo contínuo entre eles. Trata-se de uma conexão que nos convida a explorar como as histórias e narrativas moldam nossas percepções de justiça e direitos, ressaltando a importância de uma abordagem interdisciplinar para compreender plenamente a realidade social, especialmente a de povos cujas culturas, como a dos povos originários, ainda são pouco conhecidas no contexto atual.

A obra literária de Márcia Kambeba, em especial, tem uma forte relação com o Direito, porque sua temática aborda os direitos dos povos indígenas, explorando questões que ecoam a busca por justiça e direitos humanos, demonstrando sua voz na luta por poder de resistência. A respeito disso, Ventura (2009, p. 05) diz:

Alargando a interpretação dominante da noção de resistência na obra freudiana, esse paradoxo apontou que, além de ser meio através do qual a mudança é capaz de se processar, a resistência em si pode também ser considerada uma força de mudança subjetiva. (...) De acordo com o Novíssimo Dicionário Latino Português (1993), etimologicamente o verbo resistir vem do latim *resistere*, cuja raiz - *sistere* - também está presente nas palavras: desistência, insistência, persistência e existência.

Logo, resistir também pode apontar para insistir, persistir e existir. Ao reinventar a própria vida nos arranjos pulsionais inéditos que a compulsão à repetição é capaz de produzir, resistir pode ser re-existir, ou melhor, existir de formas novas e diferentes (Ventura, 2009, p. 160).

Ventura (2009, p. 153) destaca que uma frase Foucault que evidencia essa força interior que torna o ser humano capaz de atos extraordinários diante da sobrevivência: “Não se sabe do que o homem é capaz ‘enquanto ser vivo’, como conjunto de forças que resistem”. Isto posto, exploraremos na próxima seção a resiliência indígena iluminada por Márcia Kambeba.

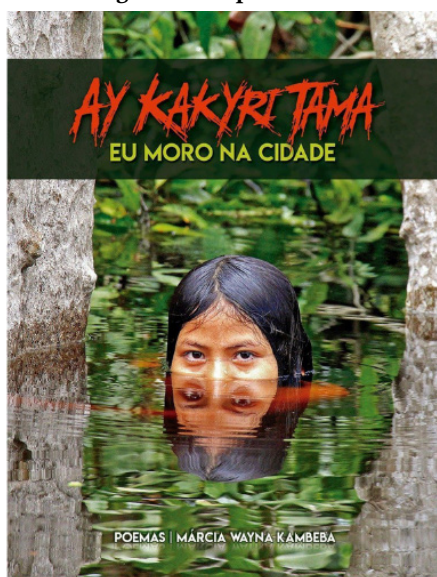
## ANÁLISE DOS POEMAS

Neste capítulo apresento análises de poemas do livro *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade*. A seleção dos poemas justifica-se pela necessidade de ilustrar a temática, mantendo foco e profundidade, para facilitar uma leitura mais coesa e captar as nuances de alguns poemas-chave.

Vamos começar pela análise da capa do livro, porque representa a primeira interação do leitor. Os elementos visuais, como imagens e tipografia, refletem os temas centrais da obra e comunicam a mensagem do autor. Além disso, a capa estabelece expectativas sobre o conteúdo, enriquecendo a compreensão.

A Figura 1 mostra o primeiro livro publicado por Márcia Kambeba em 2013, com edições lançadas em 2018 e 2020:

Figura 1 – Capa do livro.



Fonte: Kambeba (2020)

O tipo de letra, as cores e a imagem da jovem são paratextos provocativos. A língua nativa destacada em vermelho faz referência ao grafismo de urucum e, por outro lado, expressa a História escrita com sangue indígena. A água retoma a cosmologia do povo kambeba, o povo das águas. Parcialmente ocultada, a presença da menina é marcante. Espelha um olhar firme que crava como flecha dupla as duas identidades. O visual, ao mesmo tempo belo e silencioso parece sinalizar, metaforicamente, a integração entre humano e natureza, atribuindo à água uma qualidade humana maternal, como mostra o poema *Mergulho Fundo* (p. 28):

Mergulhei no rio profundo  
 Rio de espiritualidade  
 Rio que me traz esperança  
 Rio de ancestralidade.  
 Nas profundezas ouvi  
 O canto dos pajés  
 A beleza da mãe d'água  
 Nas águas escuras  
 dos igarapés.

Mergulho no rio e vou fundo  
 Em busca do meu sagrado  
 E vejo no rio espelhado  
 A imagem do meu eu.

Sem pressa voltarei  
 Sou filha da mãe mata  
 Minha pele retrata  
 A cor que dela peguei

Pachamama!  
 Com a lama me abracei.

O texto expressa um encontro com o sagrado. Trata-se de uma jornada interior em busca de identidade e ancestralidade. Através das imagens do rio e da terra, o eu-lírico descobre seu vínculo com as Mães: Mãe D'água e Mãe Mata, e consigo mesmo. A poeta mostra que o rio é um corpo d'água, personificado como um doador de “esperança” e “ancestralidade”, além de ser um espelho para o autoconhecimento do eu-lírico. Trata-se de um transmissor de sabedoria pretérita, um caminho para acessar os ensinamentos de seus ancestrais. Mergulhar “no rio profundo” é entrar nas profundezas do eu espiritual. O “canto dos pajés” que é ouvido nas águas representa o encontro com as raízes. Esse mergulho não é apenas físico, é uma metáfora da descida ao íntimo. Com a “beleza da mãe d'água nas águas escuras” a escritora cria uma imagem mística, reforçando o caráter enigmático dessa experiência, num lugar onde o visível e o invisível se encontram. Os versos “E vejo no rio espelhado a imagem do meu



eu” indica um processo de autoconhecimento, onde o rio torna-se espelho para a alma. Há uma conexão física também sugerida no trecho: a “pele retrata a cor que dela peguei”. Nos versos finais, temos a entrega total à terra e ao clamar na língua original “Pachamama”, a deusa da terra, Márcia Kambeba demonstra reverência profunda com a terra e reafirma sua ligação com a natureza de forma pura e respeitosa.

Amaro (2023, p. 12) alerta que o sentimento religioso não pode ser negligenciado, pois

seu papel é fundamental; ele atua no sentido de conferir sentidos e significados relevantes à postura do sujeito diante da sociedade. É preciso, portanto, reconhecer a influência do amor e do terror - ou melhor dizendo, do componente afetivo e/ou repulsivo relativo à percepção do sagrado e do reflexo dessa interpretação subjetiva na conformação de cosmovisões particulares e coletivas.

Diante dessa recomendação, admite-se que o sentimento religioso é a base da formação de como o indivíduo atua no seu meio, com base nessa cosmovisão, isto é, a maneira como cada pessoa percebe e entende a realidade.

Nesse contexto, esse sentimento de amor e repulsa indicam as escolhas, os valores e a compreensão sobre o mundo e representam a experiência espiritual pessoal nesse coletivo compartilhado que resiste em meio a imposições de outras realidades. “Eu não tenho que ir a um templo, não tenho que ir a uma missa. Eu me relaciono com o meu criador; me relaciono com a natureza e com os fundamentos da tradição do meu povo.” (Krenak, 2015, p. 83). Assim, a realização espiritual, então, dá-se pela conexão com a natureza em vez da religião do colonizador.

Vejamos como essa relação entre a cosmovisão de seu povo e a religião do colonizador ressoa com Kambeba. O livro inicia com “Agradecimento a Nhanderú”, conforme o glossário: “Grande espírito” (ou Deus, na cultura do não-indígena). A autora assim se pronuncia: “A Nhanderú, que nos orienta na caminhada”. Kambeba, sem negar a existência de Deus, o chama de outro nome correspondente em sua cultura, demonstrando reconhecimento do outro, mas também de si. Celdo Braga, com participação no livro de Márcia Kambeba (2013) escreve o poema Kambeba em que um dos trechos expressa:

Eu sonho que um dia,  
A cultura do branco,  
Entenda que em Deus, nossa pele é irmã  
Não nego Javé porque sempre soube  
Que em minha maloca  
Seu nome, é Tupã!  
(Braga, 2013, p. 67).

A estrofe promove a ideia de que a verdadeira espiritualidade acolhe a diversidade, pois a essência divina é a mesma. Tupã, divindade associada aos povos indígenas sul-americanos é Deus do branco. Assim, o texto mostra a equivalência “Javé” e “Tupã”. A imagem de irmandade sugere que a espiritualidade transcende a cor da pele e a origem cultural.

Outros poemas como *Ser Indígena*, *Ser Omágua* (p. 26) confirmam essa fala:

Sou filha da selva, minha fala é Tupi.  
 (...)  
 Sou Kambeba e existo, sim.  
 No toque de todos tambores  
 na força de todos os arcos  
 no sangue derramado que ainda colore  
 essa terra que é nossa.  
 Nossa dança guerreira tem começo, mas não tem fim!

Que o nosso canto ecoe pelos ares  
 como um grito de clamor a Tupã  
 em ritos sagrados  
 em templos erguidos  
 em todas as manhãs!

Esse poema celebra a resistência dos Kambeba. A frase enfática “Sou Kambeba e existo, sim” é uma resposta firme contra o apagamento. A expressão “no sangue derramado” lembra o histórico de violência, trazendo a memória de um passado doloroso vinculado à luta contínua pela preservação do território e da cultura. A poeta apresenta o tambor como símbolo de conexão, trazendo o poder da música e da dança que conectam o corpo, a alma e o território. Os tambores são como batidas do coração da comunidade indígena e representam resistência e união. O poema encerra com o desejo de ecoar o canto, mantendo viva as tradições e os “templos erguidos em todas as manhãs” representam uma oposição a estagnação, pois cada amanhecer pede movimento.

Essas marcas de espiritualidade estão presentes em toda a obra, explorando ao máximo o sincretismo religioso. É o que se pode observar no poema *O Mar de Ajuruteua* (p. 51), o qual faz homenagem à beleza do mar:

O dia desponta brilhante  
 Saudando a mãe Iemanjá  
 Sua magia se vê florescer  
 Nas ondas que vem me abraçar.  
 (...)  
 No murmúrio do vento escuto  
 A mensagem do Deus criador  
 Me dizendo que o dom mais profundo  
 É a vida que nos deu por amor.

O texto mostra uma saudação à orixá das águas da cultura africana (Iemanjá) ao amanhecer, referência que simboliza um novo começo e positividade. O abraço representa o toque sagrado daquela que é vista como mãe acolhedora. O “murmúrio do vento” revela que a natureza é um canal de comunicação espiritual, mostrando que a vida ao redor tem voz. Os versos finais nos dizem que a vida é um presente do Criador e que esse “amor” é um ato de bondade, logo, é digno de gratidão. Consoante Capelli (2022, p. 305-318): “Poesia e mística se aproximam [...] por serem formas de “exercícios espirituais” [...] que têm por objetivo uma “religação” com a nudez da vida [...]”

A poesia se configura como um exercício espiritual ao buscar expressar algo singular sobre o mundo da vida, em confronto com os limites impostos pela própria linguagem e ciente de sua contingência. Nesse sentido, ela se apresenta como uma alternativa ao esgotamento de discursos que pretendem capturar a realidade de modo pretensioso. Assim, essa poesia explora o subjetivo e o simbólico; em vez de capturar a realidade com uma ambição de totalidade e precisão, proporciona uma visão mais aberta e criativa do mundo.

No poema *São Paulo De Olivença – Presença Kambeba* (p. 52), composto em homenagem ao povo de São Paulo de Olivença e a todos os indígenas Omágua/Kambeba, o tom crítico abre o ensejo para refletir sobre a catequização:

Enterradas em teu rico solo  
Estão as urnas de nossos ancestrais  
Daí a importância de nossos sítios arqueológicos  
Neles encontramos vestígios de cerimoniais.

Dos Kambeba, e de tantos povos  
Que de braços abertos recebestes para morar  
Trazidos de outras aldeias  
Pelas mãos dos que buscavam “catequizar”.

A autora denuncia como a catequização muitas vezes foi acompanhada de violência e coerção, exacerbando a marginalização dos povos indígenas. Através da evocação de imagens, como as urnas de ancestrais enterradas no solo, a autora destaca a importância dos sítios arqueológicos como testemunhos da rica herança cultural e dos cerimoniais que marcaram a vida dos Kambeba e de outros povos indígenas.

Ao afirmar que “dos Kambeba, e de tantos povos / Que de braços abertos recebestes para morar / Trazidos de outras aldeias / Pelas mãos dos que buscavam ‘catequizar’”, a poetisa não apenas celebra a diversidade cultural, mas também critica a hipocrisia de um processo que, sob o pretexto de salvar almas, frequentemente resultou em violência, despojo e coerção. A catequização, muitas vezes, não se limitou a um simples ato de fé; foi um mecanismo de controle que

deslegitimou as culturas originárias, impôs novas normas e, em muitos casos, resultou na destruição de identidades.

No poema *Ritual indígena* (p. 33), a autora também expõe a prática religiosa católica:

Iapã iapuraxi o ritual!  
[tradução]  
Vamos dançar o ritual!

Em noite de yaci-tua  
O pajé convoca a nação  
Tambores ecoam na aldeia  
Começa a celebração.  
Dentro da Uka sagrada  
O pajé inala o tawari  
E no transe evoca os seres da mata  
Vem o mapyritua, o curupira e o mapinguari.  
A metamorfose anuncia  
A presença do sobrenatural  
Na sua forma se vê a magia  
Hora awa, hora animal.

O que era um culto sagrado  
Guardado como ouro ancestral  
O branco achou que era pecado  
Invadiu meu ser espiritual.

Deixei de ser filha de euaracy  
A cruz se tornou meu sinal  
Proibiram minha dança dizendo:  
Não existe mais o teu ritual.

O poema evoca os encantados — “mapyritua, o curupira e o mapinguari” — seres da espiritualidade indígena que habitam a natureza, incluindo florestas, rios, montanhas e animais. Esses seres são os guardiões e protetores da terra e das comunidades, e os indígenas costumam realizar rituais para agradá-los. Os encantados não são meras lendas; são entidades sobrenaturais que simbolizam uma relação sagrada. A poeta cria versos contundentes sobre a invasão dessa relação, destacando que, enquanto algumas comunidades podem ter encontrado novas formas de adaptação nos aspectos da fé cristã, muitas outras sofreram perdas significativas de suas tradições, línguas e identidades culturais. A fala da autora visa promover a reparação dessas injustiças.

A “Uka” (casa) também é sagrada, pois representa um espaço de proteção e acolhimento, onde os laços familiares e comunitários são fortalecidos. A poeta ensina uma lição importante sobre a forma como as casas estão ordenadas, conforme as estrofes do poema *Aldeia Tururucari-Uka* (p. 34):

Euaracy quando desperta  
 Seus raios vem nos saudar  
 Mostrando que o dia começa  
 É hora de trabalhar.  
 (...)  
 Na aldeia Tururucari-Uka,  
 As casas representam união  
 Ordenadas em forma de círculo  
 Facilitam a comunicação  
 Feitas de madeira e palha  
 Mantendo a antiga tradição.

O poema destaca o papel de Euaracy, o sol, como marcador natural do tempo. Ao despertar e lançar seus raios, Euaracy anuncia o início do dia e o momento de iniciar as atividades, revelando uma visão de tempo diferente da concepção ocidental, que é regulada pelo relógio. No entanto, muitas vezes, essa organização de tempo baseada na natureza é interpretada erroneamente como preguiça pelos não indígenas. Na realidade, comunidades indígenas, como a da aldeia Tururucari-Uka, valorizam práticas sustentáveis que refletem uma relação profunda e harmoniosa com o meio ambiente. As casas, organizadas em círculos e feitas de madeira e palha, representam um sentido de união e continuidade com as tradições ancestrais, contrastando com o individualismo predominante na cultura não indígena. Assim, através dos poemas, compreendemos que o modo de vida indígena é pautado pela harmonia com a natureza e respeito às tradições, em vez de pela pressa ou acumulação de trabalho.

Nessa relação, se alinha algo que é mais do que um hábito, é um valor da tradição indígena: o silêncio. No poema *Silêncio Guerreiro* (p. 29) eis a constatação:

No território indígena  
 O silêncio é sabedoria milenar  
 Aprendemos com os mais velhos  
 A ouvir, mais que falar.  
  
 No silêncio da minha flecha  
 Resisti, não fui vencido  
 Fiz do silêncio a minha arma  
 Pra lutar contra o inimigo.  
  
 Silenciar é preciso,  
 Pra ouvir com o coração  
 A voz da Natureza,  
 O choro do nosso chão.

O poema evidencia o valor profundo do silêncio como forma de comunicação e resistência. O “silêncio que respeita,” expressão de Cora Coralina, reflete a prática do povo Kambeba, que vê no silêncio uma forma de reverência e sabedoria, especialmente ao ouvir os mais velhos. Esse silêncio,

muitas vezes desvalorizado por culturas externas, é essencial na visão indígena para preservar tradições e aprender com aqueles que carregam o saber ancestral. A autora sugere que a sobrevivência e a resistência estão profundamente ligadas às “fontes de vida”: o coração, a tradição e a Natureza.

Na última estrofe, a poetisa atribui humanidade e espiritualidade à terra, expressando a dor e o “choro do nosso chão.” Aqui, ela denuncia o distanciamento imposto pelo colonialismo, que separa a humanidade da natureza. O chão, tratado como um ser espiritual que sofre, simboliza a luta por um modo de vida ameaçado pela dominação e exploração externas.

Dessa forma, o silêncio para o povo Kambeba é tanto uma arma quanto um ato de resistência e respeito, representando uma luta contínua para preservar seu território e cultura. Nessa batalha, as doenças têm sido utilizadas como armas contra os indígenas. Doenças como gripes e varíola durante a época da colonização, assim como a Covid-19 recentemente, são exemplos disso. Em janeiro de 2023, ocorreu uma emergência em saúde pública no território yanomami, onde, segundo dados oficiais, 363 indígenas morreram, com desnutrição e malária como principais causas.

Pela primeira vez em cinco séculos, o Brasil conta com um Ministério dos Povos Indígenas. A ministra Sonia Guajajara enfatizou que as dificuldades logísticas para acessar a região e o histórico descaso do poder público impõem sérios obstáculos: “São anos de descaso do poder público. A invasão de garimpeiros no território é uma situação de décadas, que se intensificou muito nos últimos anos. Hoje, temos o compromisso de tirar o povo Yanomami dessa situação” (Lacerda, 2024). Segundo Corrêa (2019, p. 309):

A ocupação e demarcação de terras indígenas são problemas bastante contemporâneos, e que foram se renovando ao longo do processo histórico. Os corpos e as terras indígenas continuam sendo de interesse para fazendeiros, borracheiros, latifundiários e políticos brasileiros. O conflito e a violência são ainda maiores, quando se entende que, para as culturas dos povos originários, a mulher indígena está intimamente relacionada ao meio ambiente e à terra.

Logo, esses problemas não são apenas questões do passado, mas que continuam a ser temas urgentes na atualidade e são intensificados pela violência de gênero, uma vez que as mulheres desempenham papéis fundamentais na vida comunitária, incluindo a gestão dos recursos naturais e a transmissão dos saberes tradicionais, elas não são apenas cuidadoras, mas guardiãs da terra e do meio ambiente. No entanto, seus corpos são hipersexualizados por estereótipos alimentados por uma visão distorcida, em que as mulheres são vistas como sensuais e são objetificadas. Sobre esse assunto, em entrevista a Silva e Testa (2022, p. 301), Márcia Kambeba pontua:

Ainda sofremos ao ver invasões nas aldeias, mulheres ameaçadas por serem lideranças fortes e potentes de seu povo porque se passaram séculos, mas a ganância do capitalismo ainda nos vitimiza e quer exterminar. Estamos na cidade, precisamos que os governantes nos olhem não como mulheres que vivem nas periferias das cidades, mas como mulheres-mãe de um país chamado Brasil, que se forjou na dor de um estupro.

O poema de Márcia Kambeba ilustra resistência pacífica, no qual o eu-lírico enumera os valores que lhe foram transmitidos: silenciar, ouvir, resistir, lutar. É uma resiliência cultural marcada por uma noção essencial de direito: “Ocupando, por direito ancestral e por direito civil, a dicotomia aldeia-cidade, Márcia Kambeba é um corpo político em trânsito (Rêgo; Oliveira; Tomelei, 2022, p. 02-08). As referidas autoras assinalam ainda que

Em 1988, quando a pequena Márcia alcançava seus 9 anos de idade, a Constituição Federal do Brasil foi promulgada, passando a reconhecer aos povos indígenas ‘sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens’ [...] Noutro giro, existir em sua língua materna é ato político de suma importância aos povos indígenas [...] No âmbito da querela instalada no STF, o voto paradigma... entendeu que os “direitos territoriais indígenas consistem em direito fundamental dos povos indígenas e se concretizam no direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam.’ Esse aporte legal é essencial. Mas, ‘Dizer o direito’ sem olhar a quem é convalidar a opressão do mais forte – no caso do Brasil, do mais branco, do mais rico e do mais macho [...] Na poesia de Márcia Kambeba, a convocação à luta é uma constante [...] (Rêgo; Oliveira; Tomelei, 2022, p.10).

A união também é um valor recorrente nos poemas, como vemos no poema *União dos povos* (p. 16) a seguir:

Nós, povos indígenas  
Habitantes do solo sagrado  
Mesmo sem nossa aldeia  
Somos herdeiros de um passado.

Buscamos manter nossa cultura  
Vivendo com dignidade  
Exigimos nosso respeito  
Também vivendo na cidade.  
(...)

Pela defesa do que é nosso  
Todos os povos devem se unir  
Relembrando a bravura  
Dos Kambeba, dos Macuxi  
Dos Tembê e dos Kocama  
Dos valentes Tupi-Guarani.

Assim, os povos da Amazônia  
Em uma grande celebração

Danças o orgulho de serem  
 Representantes de uma nação  
 Com seu canto vêm dizer:  
 Formamos uma aldeia de irmãos.

O poema *União dos Povos* expressa a união como um valor fundamental na identidade e na resistência dos povos indígenas. A primeira estrofe apresenta uma afirmação coletiva de pertencimento: mesmo fora de suas aldeias, os povos indígenas carregam consigo a herança de um passado e uma cultura sagrada, reforçando o vínculo indissociável com sua ancestralidade. Esse verso inicial destaca a continuidade histórica, revelando que a identidade indígena transcende os limites geográficos, permanecendo viva tanto no ambiente urbano quanto nas aldeias.

A segunda estrofe enfatiza a dignidade como um princípio para essa resistência cultural. Aqui, o eu-lírico reivindica respeito, apontando que, mesmo na cidade, os indígenas buscam preservar sua cultura e seus valores. Essa ideia de dignidade e resistência ressalta a dualidade entre adaptação e preservação da identidade, evidenciando que a migração para o espaço urbano não apaga o compromisso com suas raízes.

A terceira estrofe convoca todos os povos indígenas a se unirem na defesa dos direitos e da cultura comum, evocando a bravura de diferentes etnias como os Kambeba, Macuxi, Tembê, Kocama e Tupi-Guarani. Esse apelo à união sublinha a coletividade e o espírito de irmandade entre os povos, fundamentais para resistirem às pressões externas e ao histórico de marginalização.

No poema *Pintura Sagrada* (p. 45), encontra-se outro elemento sagrado, cuja vivência é, também de resistência: o grafismo indígena.

‘A árvore me pintou’  
 Vermelha e preta  
 Minha pele ficou.

(...)

Meu ser é do mato  
 Eu sou o retrato  
 Do povo que um dia  
 Nesse Brasil pisou.

‘A árvore me pintou’  
 Grafismo de alma  
 De quem tem no peito  
 A cor do respeito  
 Que o branco manchou.

Esse poema mostra o protagonismo da natureza. O verso “A árvore me pintou” indica que a natureza tem um papel ativo na formação da identidade



indígena e “Grafismo de alma” sugere uma marca muito pessoal e essa influência é uma manifestação espiritual. O texto traz uma crítica social sutil à imposição cultural do homem branco. Para isso, um recurso utilizado pela poeta é contraste das cores. “A cor do respeito”, que poderia ser qualquer cor representa autenticidade, o respeito à diversidade, enquanto o “branco” não pode ser interpretado como pureza, representa a mancha causada pela opressão e desrespeito histórico, o apagamento cultural.

Outro poema que destaca a pintura sagrada é *Urucum* (p. 61):

(...)  
 Fruto vermelho  
 Da árvore brotou.  
 Diz a pajé  
 O urucum assobiou.  
  
 Dá força ao indígena  
 Faz a alegria brotar  
 Curumin, tua cara  
 Vermelhou meu sonhar.  
  
 Vermelho  
 É a cor da cunhã.  
 Urucum  
 Tem cheiro de aldeia  
 Pintura do amanhã.

Esse poema é carregado de imagens sensoriais. Kambeba realça o urucum, planta de grande valor cultural e espiritual para sua cultura por evocar a identidade indígena. Novamente, vemos a personificação e voz da natureza “O urucum assobiou”, como se a planta fosse um guia espiritual e tivesse uma mensagem a transmitir e assobiar é o sinal. Já a figura da pajé homenageia a liderança feminina - é ela a capaz de interpretar a voz da natureza. O “cheiro de aldeia” evoca sensação de intimidade que o fruto provoca. O vermelho, cor simbólica associada à vitalidade e proteção nas figuras da criança e da mulher, também remete ao sangue indígena que pulsa com força e orgulho e tem uma dimensão de esperança no futuro e continuidade cultural na expressão “pintura do amanhã”. Especialmente o verso “Faz a alegria brotar” é uma verbalização de resistência. É uma forma de dizer do seu orgulho, pois o indígena celebra a vida e preserva as raízes, apesar das dificuldades.

No que tange à violência histórica que alcança a natureza, temos poema *Natureza em Chama* (p. 57):

Na terra sagrada  
 Que Tupã criou,  
 Do seio materno  
 Se ouve o clamor,  
 Da mãe natureza  
 Sofrendo de dor.  
 O fogo ardente,  
 Ao longe se vê,  
 Queimando a mata  
 Sem quê, nem por quê,  
 As folhas se torcem  
 Querendo viver.

No solo desnudo,  
 Os restos mortais,  
 Do verde da vida  
 E dos animais,  
 Queimados, sofridos  
 Em cinzas reais.

Esse poema evoca um lamento. Nele, a poeta combina crítica ambiental e denúncia, criando um cenário trágico e doloroso. Trata-se de uma denúncia poética especificamente sobre as queimadas. A menção a Tupã estabelece o tom sagrado ao texto. A “terra sagrada” sugere que esse local não é apenas físico, mas carregado de espiritualidade, logo, precisa ser preservado. As qualidades humanas atribuídas à natureza reforçam a ideia de que a natureza é um organismo vivo e sensível. A sua dor reflete o impacto da destruição ambiental. O fogo enfatiza a violência do ato das queimadas, especialmente a destruição gratuita “Sem quê, nem por quê”. A engenhosa metáfora das folhas se torcendo querendo viver mostra o sofrimento da vegetação, seres vivos que também lutam pela sobrevivência. A devastação atinge também a fauna e corrobora o massacre. As cinzas são como símbolo de perda e a poeta evidencia com a palavra “reais”, mostrando a seriedade da destruição e a profundidade do sofrimento decorrente dela.

Por fim, o poema *Primeira Amazônia* (p. 69):

(...)  
 Bate o pé  
 Com a cuia na mão  
 Bebida sagrada  
 Caiçuma de união.

Vivi no tempo dos ancestrais  
 A Amazônia que tinha lá reconto para ti  
 Não é mentira, acredite  
 A Amazônia vive em mim.  
 (p. 69)

Os versos iniciais trazem uma cena ritualística “bate o pé com a cuia na mão”. Bater o pé reforça o contato com a terra, simbolizando a união física e espiritual com o solo. A “cuia” representa um elo entre o corpo e o espírito. A “Caiçuma” tem o papel de comunhão. O texto é uma declaração de pertencimento e resistência cultural mais uma vez. O primeiro verso da segunda estrofe evoca um sentimento de atemporalidade que mantém a Amazônia presente na memória da poeta. A Amazônia pode ser interpretada como lar espiritual e, possivelmente em resposta à descrença, faz um apelo para o reconhecimento e a valorização dessa realidade na expressão “Não é mentira, acredite”. O final com a afirmação “A Amazônia vive em mim” acrescenta que a cultura amazônica está enraizada em seu ser, não se limitando apenas a uma região geográfica, mas parte fundamental da alma e de sua cosmovisão, carregando consigo a essência da floresta.

A partir dessas observações e fara finalizar, observa-se que são muitos os elementos sagrados para os indígenas. Além disso, afirmamos que há variação entre as diferentes etnias, mas alguns elementos comuns incluem: (a) Terra, considerada a mãe que sustenta a vida e também onde nascem, crescem e enterram seus mortos; (b) Água: fonte de vida; (c) A pintura: simboliza proteção e energia, sendo utilizado em rituais e celebrações; (d) Ar: representa a comunicação e conexão entre os seres vivos, associado ao sopro da vida; (e) Flora e Fauna: plantas e animais são respeitados como parte da rede da vida e considerados irmãos; (f) Espíritos ancestrais: os espíritos dos que se foram, essa conexão com os antepassados é fundamental, são honrados em rituais.; as forças da natureza comandadas por espíritos e deuses. A presença desses elementos no texto de Kambeba expressa não apenas a espiritualidade, mas o respeito e os direitos indígenas a esses valores culturais, ligando, assim, sua obra ao campo do Direito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Márcia Kambeba, uma das vozes mais relevantes da literatura indígena, afirma que a escrita é o desenho do pensamento. Ao mergulhar em sua poesia, é possível perceber que seu trabalho destaca a espiritualidade indígena como um valor central de identidade e resistência cultural, superando a religiosidade no sentido ocidental. Essa espiritualidade é expressa através de uma cosmovisão que interliga diversos elementos sagrados, enfatizando a harmonia e o respeito pela natureza.

Na cosmovisão indígena apresentada por Kambeba, a espiritualidade reverencia tanto figuras maternas quanto paternas, simbolizadas pela Mãe Terra, como fonte de vida e proteção, e pelo Pai Nhanderú, o grande espírito, orientador e protetor. Essa relação com o divino, que se desenvolve sem a figura de um “Filho”, é uma distinção em relação à Trindade ocidental e reflete uma

espiritualidade que se conecta diretamente com a Terra e os ancestrais, sem intermediações. O solo, como parte essencial da Mãe Terra, é sagrado, assim como os encantados e o cocar, que concentra energia e é considerado um símbolo de sacralidade. O corpo, adornado com pinturas que também possuem um caráter sagrado, e os ritos, fundamentais para a cultura indígena, reforçam essa conexão. Além disso, o território é visto como sagrado, e os pássaros são interpretados como espíritos de luz que habitam o manto sagrado da natureza.

A análise proposta conecta-se com o Direito por meio de várias dimensões jurídicas e culturais que abrangem os direitos humanos e territoriais, e especificamente os direitos das mulheres e dos povos indígenas. Primeiramente, a Constituição Federal de 1988 reconhece explicitamente os direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras, além de suas crenças, costumes e organização social, obrigando o Estado a demarcá-las e protegê-las (Brasil, 1988, art. 231). Isso está associado ao direito fundamental de existir e resistir culturalmente e territorialmente, aspectos que o poema de Márcia Kambeba destaca ao abordar a dualidade entre tradição e adaptação urbana.

A poesia também aborda a violência de gênero como parte do contexto jurídico, pois revela o papel central das mulheres indígenas na preservação da cultura e do meio ambiente, e as agressões que sofrem como líderes comunitárias em um sistema que continua a favorecer a hegemonia do “branco, rico e macho.” Nesse sentido, as falas e versos de Kambeba expressam resistência e dignidade enquanto direitos fundamentais que o Direito deve garantir, mas que são frequentemente violados.

Além disso, a literatura e a voz de resistência de Márcia Kambeba podem ser vistas como uma forma de exercício do direito à memória e ao discurso. Sua poesia não é apenas uma manifestação artística, mas um ato de reivindicação de direitos, refletindo o papel que o Direito pode (e deve) ter na proteção dos saberes e das identidades culturais indígenas. Isso inclui tanto o direito ancestral quanto o direito civil, pois, como afirmado, a luta pela preservação cultural dos povos indígenas é também uma luta pelo reconhecimento do seu direito ao território e à vida digna na cidade. Essa relação com o Direito, então, não se limita à letra da lei, mas é expandida para abarcar o direito de existir e resistir, respeitando-se a multiplicidade cultural.

Por fim, a obra de Kambeba também aborda temas como desmatamento, invasão de terras, marginalização e violência cultural, centralizando a reivindicação de direitos fundamentais como o direito à terra, à cultura e à proteção ambiental. Sua poesia destaca o direito à identidade e à cultura, em que a língua e os modos de vida se conectam à autodeterminação dos povos, como previsto em legislações nacionais e internacionais. Nesse contexto,

territorialidade e soberania emergem como aspectos fundamentais e caros, com a terra vista como parte indissociável da identidade e da espiritualidade indígena. A obra de Kambeba reivindica a terra como um espaço sagrado, defendendo a soberania territorial em consonância com a Convenção 169 da OIT.

Além disso, a autora promove uma educação e uma consciência jurídica que visam despertar uma reflexão coletiva sobre a necessidade de proteção e reconhecimento dos direitos humanos, territoriais, linguísticos e culturais dos povos indígenas. Sua obra contribui para expor essas demandas, enriquecendo a visão crítica do Direito e incentivando uma interpretação mais inclusiva e justa das leis. Kambeba ensina sobre geografia, história, sincretismo religioso e, principalmente, sobre respeito e resiliência cultural, proporcionando uma compreensão mais profunda das experiências indígenas.

Não se trata de um livro para passar o tempo, mas sim para provocar reflexão. O gênero escolhido pela escritora, a poesia, cumpre a função de revelar subjetividades historicamente silenciadas. Certamente, ainda há muito a explorar no universo poético de Márcia Kambeba, mas, por ora, cabe ansiar que seu direito de crer e de ser seja, enfim, respeitado.

## REFERÊNCIAS

AMARO, Flávia Ribeiro. **O sagrado sentido da religião**: cosmovisão e sentimento religioso. Reflexão, Campinas, 48, 2023.

BRAGA, Celdo. **Kambeba**. In: KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakuyri Tama, eu moro na cidade*. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 25 out. 2024.

BRASIL. **Lei nº 14.402, de 8 de julho de 2022**. Institui o Dia dos Povos Indígenas e revoga o Decreto-Lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2022/lei/L14402.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/lei/L14402.htm). Acesso em: 25 out. 2024.

CAPPELLI, Marcio. Nenhum nome serve para dizer o fogo: espiritualidade e poesia em José Tolentino Mendonça. **Teoliterária**, v. 12, n. 27 – 2022.

CORRÊA, Adriana de Oliveira Alves. **Márcia Wayna Kambeba**: Um Mergulho entre as Margens do Rio. *Muitas Vozes* 289, Ponta Grossa, v. 8, n.2, p. 289-311, UFJF, 2019.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakuyri Tama, eu moro na cidade**. 2ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. **Índios do Brasil**. Sérgio Conh (Org.). Rio

de Janeiro: Azougue, 2015.

LACERDA, Nara. Sonia Guajajara faz balanço de ações na TI Yanomami e cita 'descaso histórico' como obstáculo para superar crise. **Brasil de Fato**, 16 jan. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/01/16/sonia-guajajara-faz-balanco-de-acoes-na-ti-yanomami-e-cita-descaso-historico-como-obstaculo-para-superar-crise>. Acesso em: 28 out. 2024.

RÊGO, Angela Bárbara Lima Saldanha; OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim; TOLOMEI, Cristiane Navarrete. Ay Kakuyri Tama, eu moro na cidade: a poesia filosófica indígena de Márcia Kambeba no contexto do Estado-nação brasileiro. **Estud. lit. bras. contemp.**, Brasília, n. 65, 2022.

REVEZ, J. **Espiritualidade**. Repositório da Universidade de Lisboa, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt>. Acesso em: 28 out. 2024.

SANTOS, Silvana Maria Pantoja dos. Direito e Literatura: perspectiva transdisciplinar na abordagem de temas sociais e jurídicos. **Interfaces Científicas – Direito**. Aracaju, v. 0, n.01, p. 27-34, 2012.

SILVA, Maria José Pereira da; TESTA, Eliane Cristina. Muito além da floresta - entrevista com Márcia Wayna Kambeba. **Revista Letras Raras**, v. 11, n. 2, p. 296-301, jul. 2022.

VENTURA, Rodrigo. Os paradoxos do conceito de resistência: do mesmo à diferença. **Estud. psicanal.** n.32 Belo Horizonte nov. 2009.

## GÊNERO E RELIGIÃO: A(FÉ)TO E EDUCAÇÃO

*Lívia Barbosa Pacheco Souza<sup>1</sup>*

*Manuel Mfinda Pedro Marques<sup>2</sup>*

*Elizabeth Essamai Manga<sup>3</sup>*

### INTRODUÇÃO

Este artigo trata da Modernidade. Explica-se o seu início, o que representou e o seu desenvolvimento até ao século XVIII. As mudanças em relação à Idade Média são mostradas e as principais características são explicadas.

A modernidade foi um período novo, mas não apareceu em uma área específica; ao contrário, abrangia toda a estrutura social e cultural: política, religião, arte, arquitetura, filosofia, relações sociais e também educação. O ensino tem sido muitas vezes abordado como uma entidade fechada e isolada em si. Separado de tudo social e cultural. Esta pesquisa tem como objetivo imbricar a escola com a sociedade.

Cada momento histórico determina um modelo social e cultural e uma definição concreta de educação. A sociedade exige tarefas específicas da escola. Além disso, o professor deve transmitir certos conhecimentos, atitudes e valores aos alunos. A comunidade tem algumas expectativas e uma visão concreta da instituição de ensino.

---

1 Pedagoga (UNEB), Psicopedagoga Institucional e Clínica (Faculdade Iguacu), Especialista em Educação em Gênero e Direitos Humanos (NEIM UFBA), em Gênero e Sexualidade na Educação (NUCUS UFBA), em Educação para as Relações Étnico-Raciais (UNIAFRO UNILAB), e em História e Cultura Indígena e Afro-Brasileira (Faculdade Iguacu). - E-mail: adm.liviapacheco@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3148-5536>.

2 Licenciado em Sociologia e Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).- E-mail: mfinda2019@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-6753-2848> - E-mail: mfinda2019@gmail.com.

3 Bacharela Interdisciplinar em Humanidades pela UNILAB; e discente da Licenciatura em Pedagogia da UNILAB. - E-mail: essamaimangaelizabete@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-2928-0421>.

A modernidade representou uma fase de grande progresso técnico, organizações mais racionais e sensibilidade para melhorar a qualidade de vida dos cidadãos. Esses ideais progressistas tinham um olhar masculino e rejeitavam metade da população, as mulheres. A modernidade é considerada um período de evidentes avanços e progressos, mas apenas para eles. As realidades, necessidades, atitudes e características das mulheres não foram levadas em consideração. A modernidade foi um projeto incompleto e inacabado, pois não os acolheu, mas os rejeitou.

Para realizar este artigo, foram utilizadas diferentes fontes bibliográficas, que permitiram a construção da história como um todo. Um problema importante com todas as pesquisas, incluindo esta, é a subjetividade.

Todos nós interpretamos a realidade de nossa própria perspectiva. A subjetividade não é uma limitação e/ou parcialidade; pelo contrário, é um elemento próprio e interessante que enriquece o objeto de estudo. Deve-se notar que nem todos os dados são igualmente importantes.

O pesquisador deve triangular a informação: comparar, contrastar e pesar os dados. Esta pesquisa foi realizada a partir de diferentes documentos bibliográficos. Os dados foram triangulados e um relato coerente como um todo foi construído (ANDER EGG, 2000).

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O conceito “Era Moderna” tem relação direta com as novas ideias dos humanistas do século XV. Nestes anos abriu-se uma nova etapa, “o moderno”, o que está na moda e o que é atual foi superior, o que mais desejável. Ao contrário, a mentalidade medieval era considerada velha, rígida e estática e precisava ser substituída.

A Idade Moderna foi o período histórico após a Idade Média. Nisso, a religião abraçou a vida social e cultural dos países europeus, também na Espanha. Os historiadores o definiram como um palco escuro. O início da Idade Moderna é difícil de localizar e varia significativamente dependendo do país. Uns situam o início na Conquista de Constantinopla (1453), outros na chegada de Cristóvão Colombo à América (1492) como elemento fundamental de uma nova etapa. Dúvidas sobre a entrada, também são para localizar a conclusão. Alguns dizem que o evento chave foi a Revolução Francesa (1789). O momento que marcou o fim de um período e o início de outro, o Contemporâneo.

Na Espanha considera-se que a Idade Moderna durou até a morte do rei Fernando VII (1833) e então começou a Contemporânea. Pelo contrário, alguns autores consideram que a Modernidade começa no século XV e continua até aos dias de hoje.



Este artigo defende a ideia de que a Idade Média configuraria uma etapa específica, onde o fato religioso se situa no centro da vida social e cultural. A Idade Moderna inicia-se no século XV, início do XVI, devido a uma nova visão da ciência, da arte e da religião. Nesse sentido, constrói-se uma nova visão do homem, ele se relaciona de forma diferente e interpreta o mundo com parâmetros diferentes. Esta forma de compreender o indivíduo e observar a realidade será fundamental para a compreensão dos séculos seguintes, pois há uma continuidade que chega aos nossos dias, sobre a qual se pode traçar uma linha que se inicia no final do século XV e continua até o presente, com algumas características significativas que evoluíram, mas seguindo a continuidade indicada; Também em um período tão longo há retrocessos, como a Contra-Reforma. O fato religioso voltou a estar no centro da vida social e cultural.

A modernidade foi interpretada de forma diferente dependendo dos países. Um aspecto importante da mudança de paradigma foi a cultura, na medida em que surge uma nova valorização da Antiguidade clássica, um renascimento de autores gregos e romanos. A Idade Média foi caracterizada pela relevância da religião, elemento que moldou a visão de mundo da sociedade, portanto, neste contexto social e cultural, as mudanças não eram aceitas, e era a Bíblia que inspirava os indivíduos em todos os aspectos da vida. Seguindo a ideia anterior, a Idade Média foi um período de estagnação, pois a verdade havia sido revelada aos homens, e aqueles indivíduos criativos e inovadores foram acusados de hereges.

Pelo contrário, a Idade Moderna rompe com a relevância da religião e introduz elementos pagãos esquecidos; A sociedade europeia foi transformada de um modelo teocêntrico para um modelo antropocêntrico em que o centro não era mais Deus.

## **MUDANÇA DE PARADIGMA DA IDADE MÉDIA À MODERNIDADE**

Na Idade Média, a razão era interpretada como um elemento subversivo, que permitia interpretações diferentes das aceitas, enquanto o indivíduo não deveria pensar por si mesmo, pois a religião o fazia. Mas a mudança na Modernidade é que a razão tem papel prioritário. A reafirmação do homem como elemento supremo determina que ele disponha dos instrumentos adequados para interpretar o mundo; a razão é o elemento ideal para conhecê-la e descrevê-la.

A ciência também participou da mudança de paradigma. Passou de uma visão de mundo onde a verdade estava presente e apenas a máxima fidelidade era exigida, para uma situação onde a verdade era uma busca. Foi necessário um processo longo, doloroso e difícil para acessá-lo, o pesquisador teve que seguir um método rigoroso para garantir a validade dos resultados, pois o método científico não aceita nenhuma verdade óbvia, tudo deve ser demonstrado. Não

aceita o critério de autoridade do emissor, pelo contrário, na Idade Média a verdade foi determinada pelo emissor, enquanto o método científico rompe essa relação entre verdade e autoridade (religiosa...) e o Conhecimento deve ser demonstrado racional e/ou cientificamente.

Na Modernidade, os Estados também se formaram e representaram a ascensão social da burguesia, assim, o Estado moderno surgiu entre os séculos XIV e XV, enquanto os monarcas aproveitavam a conjuntura política e social para expandir seu poder. Até então havia o feudalismo, que era um sistema econômico discriminatório.

O senhor tinha a propriedade da terra, por outro lado, os servos, os trabalhadores estavam em estado de escravidão. O primeiro tinha poder e o outro nada. A situação era muito desigual. Com a chegada da Modernidade, o Feudalismo entrou em crise e os reis aproveitaram para unificar territórios e criar Estados modernos. Estes tinham uma identidade mais clara, eram mais organizados e estruturados. Passou da fragmentação para a unificação. Nos séculos XIV e XV iniciou-se um progressivo processo de construção dos estados europeus.

A burguesia apoiou os monarcas na construção dos diferentes estados. Esse grupo, representado principalmente por artesãos, comerciantes e trabalhadores de diversas áreas, considerou que os benefícios deveriam estar relacionados ao trabalho. A sociedade medieval era estruturada de forma piramidal e rígida.

Os privilégios não eram determinados pelas próprias habilidades, pelo esforço, mas pelo a priori da posição social. Esses grupos queriam quebrar estruturas sociais estagnadas e optaram pela mudança, por uma sociedade mais aberta e dinâmica. O elemento principal foi a unificação do território, através da criação de instituições políticas, econômicas e militares. Os estados modernos contaram com diferentes organizações para a construção do aparato estatal.

Por exemplo, implementou-se uma justiça única, universal e uniforme. Eram necessários funcionários públicos disciplinados, capazes e treinados. Eles precisavam ter conhecimentos precisos e específicos para desenvolver suas tarefas. A economia também foi elemento fundamental na construção do Estado moderno.

A ascensão da burguesia configurou uma nova classe social mais dinâmica. O comércio aumentou a riqueza das nações. Os monarcas buscavam a independência econômica de seus países. Surgiram sistemas de arrecadação de impostos: tarifas, controle de fronteiras e um complexo sistema de tributação promovido por burocratas, aplicando a racionalidade na economia. Os impostos aumentaram em todos os países e conseqüentemente os estados tiveram mais recursos. A questão militar também foi um elemento chave na configuração do Estado moderno. O comando do exército passou do senhor feudal, nível local,

para o Estado (mais amplo e racional). O exército era responsável por garantir a ordem e a disciplina em todo o país. Buscava-se estabilidade dentro e hegemonia no exterior.

A modernidade não representou uma mudança abrupta de paradigma. O fenômeno foi ganhando força progressivamente. A introdução de novos elementos foi gradual. Na Modernidade, a religião perdeu importância; embora sua relevância ainda durasse séculos. No campo educacional, a religião teve um peso considerável. A secularização moderna foi um processo de contínua perda de influência. Essas transformações não foram as mesmas em todos os países europeus. Nas nações mediterrâneas: Espanha, Portugal e Itália foram mais lentos; por outro lado, na Inglaterra, França e Holanda a evolução foi muito rápida. A Idade Moderna representou uma mudança fundamental em relação à cosmovisão anterior. O homem estava no centro do sistema social e cultural. Pico della Mirandola (2000) expressa:

Eu não te criei celestial, nem terrestre, nem mortal, nem imortal para que, como criador soberano e responsável de si mesmo, você possa modelar-se da maneira que preferir. Você poderá degenerar nas criaturas inferiores que são os animais brutos; você poderá, se o julgamento de seu espírito assim o decidir, tornar-se os superiores que são seres divinos (p. 98).

Pico della Mirandola apresenta uma nova e diferente forma de interpretar o ser humano. Libertou-se da repressão religiosa e tem autonomia. Agora é o centro do universo. Ele alcançou altos níveis de liberdade e pode se tornar divino; mas essa liberdade pode representar que é o animal mais vil.

Além disso, pode se tornar o ser mais elevado. Neste ponto a educação é muito importante, a escola humanista educa as crianças para gerir a liberdade. Incentiva o ensino mais individual, direto e pessoal. A formação é menos religiosa e mais humana. Os alunos recebem conhecimento prático para prepará-los para a vida.

Com a introdução do Humanismo, o homem goza de mais liberdade, mas aparece o perigo do uso indevido e da deriva para a licenciosidade. Este elemento será de análise e reflexão. Diferentes autores teorizam sobre a liberdade e consideram a educação uma área fundamental para socializar adequadamente as crianças. O humanismo deposita grandes esperanças no desenvolvimento intelectual para educar em valores. Vives (1943) considera que:

Com efeito, a vontade nada persegue ou evita senão o que o juízo previamente declarou ser bom ou mau; nem estabelece nenhum juízo sem que a razão o tenha formado, nem a razão o forma antes de tê-lo comparado, nem é possível compará-lo antes de ser refletido e reproduzido pela memória, nem será apreendido e gravado na memória se for não eram previamente conhecidos e compreendidos (p. 1183).

Vives destaca a relevância da formação da moralidade. O último elemento, “o que é conhecido e compreendido” nos permite fazer boas pessoas. Sem essa cadeia de eventos, o assunto será ruim. O humanismo deposita grande esperança no conhecimento, pois construirá indivíduos e comunidades mais valiosos. Progressivamente, a sociedade será mais perfeita, devido ao aumento do conhecimento. O conhecimento faz a virtude.

Para os humanistas, os pobres também deveriam receber educação. Seu analfabetismo se sobrepõe à ociosidade e à perversidade. Sua má formação leva a graves conflitos sociais, como: brigas, roubos, estupros e existe uma estreita relação entre degeneração moral e ignorância. Os humanistas querem intervir nesses grupos e dignificar suas condições de vida. A sensibilização dos mais necessitados foi um processo lento. Vives analisa as causas da pobreza e cobra do poder público uma profunda reforma social para conter e reduzir a marginalização social.

São implementadas ações planejadas e coordenadas de assistência e caridade. Leis, tratados, sermões, iniciativas privadas e públicas refletem e tentam influenciar positivamente as causas da pobreza. Estas crianças devem ter acesso à escola para ultrapassar situações crônicas de exclusão social (REDONDO, 2001, p. 412). Algumas propostas defendem a educação pública gratuita e de qualidade para todos. Bodin (1951) destaca a importância das políticas contra as desigualdades sociais:

Há tanta diversidade entre os homens que é difícil avaliar os méritos de cada um no que diz respeito aos filhos: já os ricos educam os filhos no luxo e na malícia; os pobres lhes dão uma educação mesquinha e iliberal e um número muito pequeno os educa perfeitamente e que ninguém segue princípios bem definidos a esse respeito, gostaria que os filhos de todos os cidadãos pertencessem à categoria a que pertencem, se parecem dotados para as letras, recebem desde já uma educação e uma instrução ministradas segundo método oficial em escola pública (p. 57).

Para a autora, poucas famílias educam bem seus filhos. Os ricos são crianças mimadas; em vez disso, os pobres, maus. Uma educação pública e igualitária, formada por profissionais competentes e rigorosos, compensaria as deficiências dos pais. Além disso, ter oportunidades de estudar e progredir socialmente legítima as instituições. Nessas circunstâncias, os indivíduos sabem que o status, a origem, a condição econômica, não fecha totalmente as portas da ascensão social. Eles podem ver como o esforço é recompensado. Essas dinâmicas sociais legitimam o modelo e o tornam mais aceitável e tolerável (BODIN, 1951, p. 59).

Nesse contexto, os professores foram progressivamente adquirindo importância e relevância social. A educação foi interpretada como um instrumento de mudança, progresso e melhoria social. Os professores eram

os responsáveis por transmitir essas novas ideias. Progressivamente, eles se profissionalizaram e, em alguns casos, foram figuras quase sagradas.

Muitos ainda eram influenciados pela religião cristã; mas também explicaram conceitos humanistas e práticos, conhecimentos, atitudes e valores. Exigia-se vocação, amor e dedicação ao trabalho. Eles deveriam ser um exemplo de virtude. O professor aos poucos foi ganhando prestígio social.

## **SÉCULO XVIII, O IMPULSO FINAL PARA A EDUCAÇÃO**

No século XVIII, a educação recebeu um impulso definitivo, passou do Disciplinarismo Pedagógico para a Pedagogia Esclarecida. Nesse período, o movimento cultural chave foi o Iluminismo. Consideravam que a razão iluminava a humanidade e anulava as trevas da ignorância. O homem teve que transformar a realidade e inovar por meio da razão. Este século também ficou conhecido como o Iluminismo, embora ainda houvesse muitos analfabetos. Uma parte importante da população espanhola não sabia ler nem escrever. Uma consciência pública apareceu para lutar contra a ignorância e abrir o conhecimento a todos os homens.

Eles realmente queriam melhorar as condições de vida dos seres humanos. A técnica e a ciência permitiriam aumentar significativamente os recursos e aplicar políticas públicas progressistas. A sociedade tinha que ser planejada, racional e ordenada. Havia o desejo de aprender, ampliar o conhecimento e estendê-lo a todos os grupos sociais.

Diderot e d’Alembert escreveram a Enciclopédia, o objetivo era disseminar e aproximar o conhecimento de todos. O homem tinha a ilusão de dominar e transformar o mundo para adequá-lo às suas características. O século XVIII teve certas características. As reformas religiosas anteriores colocaram a religião no centro da vida social nos países ocidentais; por outro lado, os ilustrados voltaram a situar o homem como elemento prioritário. A sociedade se secularizou, a religião e a noção de Deus perderam relevância. Desenvolveu-se uma cultura laica e até, em muitos casos, antirreligiosa e anticlerical. O antropocentrismo do século está relacionado com o racionalismo. O conhecimento se concentra na razão e na experiência sensorial. Os dogmas da fé perdem relevância. O conhecimento deve ser demonstrado por meio da razão ou da ciência; caso contrário, é dogma, superstição, engano. O conhecimento tinha que ser demonstrado; não de

Sendo apenas erudição, tinha que ter capacidade de transformar o mundo, para ser útil. O conhecimento deve melhorar a vida individual e social e construir um mundo melhor e sujeitos mais felizes.

O século XVIII desenvolveu e aprofundou elementos do XVI. O Iluminismo representou um retorno à Modernidade inicial, embora tenha sido

no século XIX que ela foi mais radical e intensa. Essas mudanças sociais e culturais também tiveram influência na escola e na profissão docente.

O Iluminismo precisava de uma instituição para divulgar seus ideais. A escola cumpriu essa tarefa e transmitiu e ampliou as teses modernas de bem-estar e progresso. O século XVIII também foi chamado de “Século Pedagógico” ou “Século da Educação”<sup>19</sup>. Os principais elementos sociais e culturais foram: racionalismo, reformismo, secularização, imanência e autonomia. Estes também foram incorporados nas escolas.

A propagação dos ideais iluministas deparou-se com dificuldades orçamentárias. Durante os séculos XVII e XVIII, os investimentos em escolas eram baixos. As salas de aula não eram adequadas; em alguns casos, não havia vagas e as aulas aconteciam em qualquer lugar.

A situação material dos centros educativos era má. O Estado não tinha condições de fazer investimentos adequados ou pagar um salário justo aos professores. Muitas vezes eles foram pagos com atraso e mal. Apesar dessas dificuldades, os esclarecidos tinham real interesse pela educação.

O processo de racionalização tinha relação direta com a organização do tempo. Dois elementos condicionam a escola: o horário e o calendário anual. A organização temporal, até ao século XVIII, era irregular. Muitas famílias não aceitavam algumas regras básicas dos centros educativos. O momento não estava claro. O início do curso foi interpretado de forma diferente por pais e professores.

Durante os séculos XVI, XVII e XVIII muitas escolas espanholas não eram organizadas por cursos. Não havia idade específica para iniciar as aulas, nem para terminar. Não havia período do ano para iniciar o curso específico, nem para terminar.

Dependia principalmente do interesse e da situação financeira da família. As crianças entravam e saíam continuamente da escola ao longo do ano. O professor não conseguiu seguir um ritmo regular ao longo do curso. Eu continuamente tive que voltar e repetir o conteúdo. Em última análise, os pais decidiam quanto tempo seus filhos passariam na escola. Este fato determinou radicalmente a educação. Não foi possível seguir um programa de aprendizado comum. Cada aluno progrediu individualmente (LASPALAS, 1993, p. 248).

## RESULTADOS E DISCUSSÕES

A relação entre professor e alunos também foi um elemento relevante. Durante esses anos, diferentes estudos mostram como o número de alunos por turma era altamente variável. Podia variar entre 30-40 e 150-200 alunos (VEGA GIL, 1984, p. 566). Nem sempre todas as crianças iam à aula, havia muita variabilidade, mesmo assim as turmas eram muito grandes. Segundo alguns

educadores, não era possível uma educação de qualidade com tantas crianças em sala de aula. A proporção ideal com um único professor não poderia ultrapassar 40 alunos em sala de aula; por outro lado, com um professor- assistente pode haver até 70 crianças. As salas de aula eram organizadas em grupos homogêneos, por idade e capacidade acadêmica, e ensinavam a todos o mesmo currículo (TORIO DE LA RIBA, 1802).

A educação do século XVIII deu muita importância ao método. Nos séculos anteriores, a escola era dominada pelo acaso e pela improvisação. O Iluminismo coloca a organização e o planejamento das instituições como elemento central. Comenio (1986) relacionou o planejamento escolar com os resultados educacionais. O objetivo era planejar e organizar a educação e assim ter melhores resultados e estendê-los a todas as crianças.

O planejamento foi um elemento fundamental da mudança de paradigma. No século XVIII, eram utilizadas duas metodologias educativas distintas: individual e simultânea. Na primeira, a professora chamou individualmente cada criança para sua mesa e fez com que lesse. Os outros alunos não fizeram nada. Eles estavam ociosos e perdendo tempo. Nas aulas havia muita desordem. Este método era o mais antigo e tradicional.

O simultâneo ficou mais moderno e eficaz. As diferentes etapas de aprendizagem foram sequenciadas detalhadamente e atividades para grandes grupos foram planejadas. Todos os alunos realizaram as mesmas tarefas e a turma foi compreendida como um todo. A máxima esclarecida de educar o maior número possível de crianças foi alcançada (LASPALAS, 1993, p. 257).

A limitação do Iluminismo era não aplicar políticas de igualdade de gênero claras e contundentes. Melhorias substanciais no bem-estar e na educação não chegaram às mulheres e elas continuaram em situação de precariedade e subordinação. As novas metodologias educacionais não foram aplicadas a elas, não foram consideradas necessárias. Não podemos concordar mais com Pérez Molina (1994) ao definir a situação da mulher no Iluminismo:

Até então, as mulheres eram invisíveis na história, marginalizadas pelas correntes tradicionais e conservadoras, cuja participação no desenvolvimento histórico era uma lacuna conscientemente omitida pelos grupos de poder. Essa marginalização, como grupo social específico, ganha relevo especial quando está intimamente ligada à moral e ao sexo (p.124).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade surgiu no final do século XV, início do século XVI, e se caracterizou por uma visão de mundo diferente. O monopólio religioso foi quebrado e surgiu uma sociedade mais secular, aberta e plural. A modernidade se caracteriza por ver e interpretar a realidade por meio da razão e da ciência. O moderno não se fixou em uma área, mas sim em toda a estrutura social e cultural. Todos os setores sociais foram influenciados pelas ideias modernas. A escola foi uma instituição especialmente importante para aprofundar e ampliar teses.

Este sector foi essencial para o desenvolvimento social pois permitiu a transmissão de novas ideias, valores, prioridades... aos mais novos. O desenvolvimento da Modernidade não foi constante e progressivo, teve significativos retrocessos e dificuldades. Destaque para a crise do século XVII com o retorno ao sagrado, por meio de reformas e contrarreformas religiosas. Os valores modernos não foram impostos de um dia para o outro, tiveram muitas dificuldades para se consolidarem. A modernidade não acabou no século XVIII, foi mais longe, chegando aos nossos dias. O ideal moderno ainda não está consolidado.

O artigo aponta a importância da escola para a mudança de paradigma. A educação tinha como prioridade a mudança de consciência e a construção de uma nova sociedade. Legitimar uma nova forma de interpretar o ser humano e a natureza. Eles querem atingir a todos, inclusive as crianças. A modernidade representou um lento processo de mudança social. Criar uma sociedade mais aberta, plural e feliz.

A pesquisa indica que as mudanças e melhorias foram significativas apenas para metade da população, os homens. O progresso e o bem-estar centraram-se sobretudo no género masculino, esquecendo-se de metade da população. As mulheres não podiam apreciá-los. Eles foram marginalizados e a perspectiva feminina não foi integrada. Ao longo dos três séculos que são analisados no artigo, eles foram relegados a um espaço secundário e periférico.

Meninas e mulheres foram educadas para serem rainhas da esfera privada e pouco mais, como refletiu Fray Luís de León (1992). A mulher foi invisível na história, cuja participação na evolução histórica foi uma lacuna conscientemente omitida pelos grupos de poder. Deverá se esperar anos, séculos, para que tudo o que a Modernidade representa possam viver normalmente. A modernidade era um projeto incompleto e inacabado.



## REFERÊNCIAS

- ANDER EGG, E. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. Buenos Aires: Lumen Humanitas.2000.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Fundo de Cultura Econômica, México. 2003.
- BAUMAN, Z.. **Els reptes de l'educació in liquid modernity**. Arcàdia, Barcelona. 2007.
- BAUMAN, Z. **vida útil do consumível**. Viena, Barcelona. 2008.
- BODIN, J. **Oeuvres philosophiques de Jean Bodin**. Editoras Universitárias Francesas, Paris. 1951.
- COMENIUS, JA . **Ótima didática**. Acal, Madri. 1986.
- DURKHEIM, E. **História da educação e doutrinas pedagógicas: evolução pedagógica na França**. Endymion, Madri. 1992.
- ERASMO, D.. **Trabalhos selecionados**. Aguilar, Madri. 1950.
- FINKIELKRAUT, A. **Nós, modernos: quatro lições**. Reunião, Barcelona. 2006.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico**. Século XXI, Madri.1975.
- FRAY LUIS DE LEON . **o casado perfeito Espasa-Calpe**, Madri.1992.
- GIDDENS, A. **Política, sociologia e teoria social: reflexões sobre o pensamento social clássico e contemporâneo**. Paidós, Barcelona. 1997.
- HUARTE DE SAN JUAN, J. **Exame de inteligência para as ciências**. Cadeira, Madri.1989.
- LASPALAS, FJ. A **“reinvenção” da escola: cinco estudos sobre o ensino fundamental na modernidade**. Edições Universidade de Navarra, Pamplona. 1993.
- MAYORDOMO, A. Et al. **Escritos pedagógicos do Iluminismo**. Ministério da Educação e Ciência. Centro de Publicações, Madrid. 1988.
- NAVA RODRÍGUEZ, MT. **Educação na Europa moderna**. Síntese, Madri. 1992.
- PÉREZ MOLINA, I. et al. **Mulheres no Antigo Regime**. Icaria, Barcelona. 1994.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Discurso sobre a dignidade do homem**. PCC, Barcelona. 2000.
- REDONDO, E. (ed.). **Introdução à história da educação**. Ariel, Barcelona.2001.
- RUBERT DE VENTOS, X. **Crítica da modernidade**. Anagrama, Barcelona. 1998.
- SNYDERS, G. **Pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Editoras Universitárias Francesas, Paris. 1965.

TAHULL, J. **L'autoritat a l'educació, entre a modernidade e a pós-modernidade.** Análise sociológica do conceito de autoria no Sistema Educacional Catalã. Estudo comparativo do modelo educativo franquista e atual (1939-2011). [em linha]. Tese de doutorado. Universidade de Lérida. 2012.

VEGA GIL, L. **Instrução elementar em Zamora durante o Iluminismo.** A Educação e o Iluminismo na Espanha. III Colóquio de História da Educação. Universidade de Barcelona. Páginas 564-575. 1984.

EIXO TEMÁTICO 4



**CULTURA,  
PSICOLOGIA E ARTE**

**A AUTENTICIDADE E O  
PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NOS  
FILMES “POBRES CRIATURAS”,  
“TIPOS DE GENTILEZA” E “O LAGOSTA”:  
UMA ANÁLISE JUNGUIANA**

*Amanda Cristina Camilo Murça<sup>1</sup>*

*Luiz Izaac dos Santos Ribeiro<sup>2</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Os filmes *Pobres criaturas* (2023), *Tipos de gentileza* (2024) e *O lagosta* (2015) – tradução - foram dirigidos por Yorgos Lanthimos, cineasta, produtor e roteirista grego. É comum nos filmes de Lanthimos a construção exagerada de símbolos que representam metáforas para conceitos essenciais ao entendimento das obras, como pode ser observado nos três filmes. Em *Pobres criaturas*, o contraste entre o preto e branco, em alguns momentos, e as cores vibrantes fazem parte do exagero. Em *tipos de gentileza*, na segunda narrativa, o corte do dedo e a retirada do fígado por parte de Liz também fazem parte desse exagero metafórico. Por fim, em *O lagosta*, a metáfora da transformação de seres humanos em animais por meio de cirurgia também representa o exagero simbólico da obra.

Os filmes *Tipos de gentileza* e *O lagosta* têm em comum a discussão complexa a respeito das formas de relacionamento e as consequências da falta de autenticidade dos personagens protagonistas, enquanto em *Pobres criaturas*, há uma discussão a respeito da necessidade da busca por essa autenticidade.

---

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura (PósLit) na Universidade de Brasília – UnB. Mestre em Estudos Literários - Universidade de Brasília, UnB. E-mail [amandamurcadv@gmail.com](mailto:amandamurcadv@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7391843957167239>.

2 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Literatura (PósLit) na Universidade de Brasília – UnB. Mestre Interdisciplinar em História e Letras – MIHL pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. **O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.** E-mail: [izaacribeiro@yahoo.com.br](mailto:izaacribeiro@yahoo.com.br) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3633235457505263>.

Jung, em sua teoria sobre o processo de individuação, aborda a respeito da autenticidade humana e sobre o imperativo de buscá-la. Para o autor, essa busca se impõe ao ser humano, ainda que ele rejeite buscar sua própria essência e sua individualidade. “O movimento para a individuação não é opcional, não é condicional, não está sujeito a caprichos de diferenças culturais. É um axioma.” (STEIN, 2020, p. 22). O processo de individuação é uma jornada pela qual o indivíduo pode descobrir sua própria essência, é um caminho em direção a si mesmo (*Self*) e à própria maturidade. Essa jornada, acontecendo de forma efetiva ou não pode ser relacionada aos filmes supracitados nessa discussão sobre a busca pela autenticidade.

Carl Gustav Jung foi psiquiatra, fundador da psicologia analítica, responsável por muitos conceitos hoje muito conhecidos e estudados na psicologia, como o processo de individuação e a teoria dos arquétipos. Foi o primeiro a explorar a existência de um inconsciente coletivo, diferente da psicanálise, que considerava a existência apenas de um inconsciente pessoal. Acreditava que a psique tem uma natureza simbólica e explorou ao máximo esse simbolismo. Assim, entende-se que há certa coerência entre alguns de seus conceitos e a simbologia dos filmes mencionados neste trabalho.

Todorov (1990) afirma que a análise da narrativa pode ser feita em suas diversas formas de estruturação. De todo modo, conforme Parente (2000), o entendimento da narrativa cinematográfica subordinou-se, inúmeras vezes, às concepções de narrativa de forma geral.

No entanto, é evidente que a análise narrativa feita a partir de um filme não será feita exatamente como se faz numa obra literária, embora se utilize os mesmos parâmetros conceituais da teoria da narrativa utilizados em obras exclusivamente verbais. Assim, objetiva-se, sobretudo, neste trabalho, relacionar a narrativa dos filmes mencionados com o processo de individuação, de Jung, e analisar separadamente de que forma esse processo se efetivou ou não nos personagens protagonistas de cada filme.

Dessa forma, pretende-se responder aos seguintes questionamentos: o que é o processo de individuação, para Carl Gustav Jung?; de que forma o processo de individuação se relaciona com os filmes *Pobres criaturas*, *Tipos de gentileza* e *O lagosta*?; de que forma os personagens protagonistas buscam a própria autenticidade/individualidade?; essa busca, em cada caso, foi falha ou efetiva?

Hipotetiza-se que, enquanto os personagens protagonistas de *Tipos de gentileza* e *O lagosta* falham em buscar a própria autenticidade, a protagonista, Bella Baxter, de *Pobres criaturas* efetiva seu processo de individuação, encontrando a maturidade e sua própria essência.

## O ENREDO DE CADA FILME

### *Pobres Criaturas*

O filme *Pobres criaturas* faz uma referência à obra *Frankenstein*, de Mary Shalley, uma vez que a história aborda um cientista que resolve reviver uma mulher utilizando como ferramenta o cérebro de um bebê. Bella Baxter, essa criatura de Godwin Baxter, torna-se sua filha, com corpo de adulto e comportamento de bebê. Assim, Bella, ainda que com corpo de mulher, precisa redescobrir o mundo reaprendendo a andar, a comer, a falar etc. À medida que se desenvolve, Bella resolve que precisa conhecer o mundo e embarca numa jornada de descobrimento em companhia do personagem Duncan Wedderburn – um galanteador que deseja conquistar Bella e, logo após, abandoná-la. Bella não se deixa levar por Duncan e aproveita a viagem para conhecer pessoas, lugares, costumes e outros elementos constitutivos do mundo, incluindo a desigualdade social, a pobreza e a tristeza. Além disso, Bella também explora a própria sexualidade, tornando-se prostituta como forma de descobrir-se e de analisar o humano. Ao fim de suas descobertas pelo mundo, Bella, já madura e desenvolvida, volta à casa de Godwin, tendo em vista sua morte iminente, e quase se casa com Max McCandles, jovem aprendiz de Dr. Godwin. Ao fim, Bella é encontrada por seu marido, com quem ela se casara antes de sua morte como Victória, e, assim, ela resolve ir para casa com ele, para descobrir sua verdadeira história, sua própria origem. Bella percebe que sua antiga realidade é triste e cruel e, ao dar um tiro no pé de seu marido, a fim de se libertar de sua crueldade, ela volta à casa de Godwin e assume sua identidade como Bella Baxter, cientista e médica, conforme ela acredita ser sua vocação.

## TIPOS DE GENTILEZA

### *Primeira estória*

A primeira parte de *Tipos de gentileza* aborda a história de um homem, Robert Fletcher, que é inteiramente controlado por Reymond, seu chefe. Reymond é um homem de muitas posses, que controla absolutamente tudo em Robert, sua alimentação, sua aparência, seu comportamento, sua família etc. Em um momento, Reymond pede que Robert provoque uma batida de carro em uma rua, causando ferimentos em si mesmo e em um homem contratado por Reymond, a ponto de ser internado e de matar o homem do outro carro. Robert se recusa e, assim, é demitido. Na tentativa de viver independentemente de Reymond, Robert sente muitas dificuldades, já que, anteriormente, ele tinha sua vida completamente controlada por Reymond e, agora, estando livre, não consegue lidar com sua própria liberdade. Robert perde a esposa, tenta arrumar

outro emprego, tenta se estruturar na ausência de Reymond, mas encontra apenas adversidades. Assim, sentindo muita falta de sua vida com Reymond, Robert atropela o homem contratado pelo chefe e o mata, como forma de restituir a sua vida e seu relacionamento com Reymond.

### *Segunda estória*

Daniel é um policial que, inicialmente, sofre pelo desaparecimento de sua esposa, Liz. Liz é encontrada em uma ilha, próximo à cidade e, após hospitalização, retorna para casa. Liz apresenta um comportamento um tanto diferente do comportamento anterior ao acontecido e Daniel começa a desconfiar que a mulher encontrada não é de fato sua esposa. Ao longo da narrativa, Daniel se convence de que a Liz encontrada é outra pessoa e, assim, começa a fazer pedidos estranhos a Liz. Um desses pedidos era o de que Liz cortasse seu polegar e o servisse como alimento. Sem questionar, Liz realiza o desejo do marido. A seguir, o marido pede que Liz arranque seu fígado para que ele comesse e Liz faz sem questionamento, causando, assim, sua própria morte.

### *Terceira estória*

Andrew e Emily estão em busca de uma mulher capaz de ressucitar os mortos. Essa busca é desejo de um líder religioso, Omi, que mantém uma ceita com a promessa de que essa mulher será encontrada e será a profetisa deles. A ceita requer algumas exigências específicas como, por exemplo, a pureza de seus constituintes, que consistia em manter relações sexuais apenas com seus líderes, Omi e Aka. Em um momento, Emily visita seu marido e sua filha e, como a filha estava dormindo, a mulher é embebedada e estuprada por seu marido. Assim, Emily é expulsa da ceita religiosa e, para retornar a ela, Emily decide procurar a mulher profetisa, capaz de ressucitar os mortos. Emily encontra essa mulher e, a caminho da ceita, bate o carro e mata a profetisa.

## **O LAGOSTA**

David é um homem solitário numa sociedade em que todos devem ter um(a) companheiro(a) obrigatoriamente. Caso contrário, os personagens são transformados em animais. David se instala num hotel, onde poderá ficar por 45 dias e, nesse tempo, ele precisará encontrar uma esposa, para não ser transformado em animal. Quando seu tempo está quase se esgotando, David encontra uma mulher cruel e tenta ser compatível com ela na crueldade para que ambos se casem. No entanto, a mulher descobre que David não é cruel como ela e desfaz o relacionamento. Sem perspectiva de encontrar alguém, David

embrenha-se nas matas próximo ao hotel e encontra um grupo de solitários que tenta a sobrevivência nas selvas, mas as regras desse grupo são tão rígidas quanto as regras da sociedade, tendo em vista que, para permanecer com os solitários, David não poderia, em hipótese alguma, flertar ou se relacionar com alguém. Não obstante, David se apaixona por uma mulher, que corresponde ao seu amor, e a mulher é severamente castigada pela líder, quando descoberta, ficando cega. Ao final, David e a mulher cega fogem para a cidade e, para que ambos tenham compatibilidade, David deixa a entender que furará os olhos para se igualar à sua companheira (o final não se efetiva, isto é, fica em aberto, sem que o espectador realmente saiba se David ficou cego também).

## O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Jung, após passar por uma crise de meia idade, refletiu sobre as intensas mudanças que ocorriam com ele (e com alguns de seus pacientes) até chegar à ideia de processo de individuação, conforme Motta e Paula (2005). Como parte desse processo, os sonhos são parte de uma única e grande teia de fatores psicológicos. Observando atentamente os temas dos sonhos de cada indivíduo, ao longo da vida, é possível perceber que há um esquema de temas e tendências que aparecem, somem e tornam a aparecer. O desenvolvimento desse esquema promove um desenvolvimento psíquico – lento e imperceptível – também chamado de processo de individuação. (JUNG, 2000)

Segundo Motta e Paula (2005), para Jung, um conflito pode ser ultrapassado, caso haja renúncia de um interesse em prol de um novo. Ultrapassa-se um nível, à medida que um interesse novo surge e inibe a urgência do último. O conflito se dissipa. Para essa ultrapassagem, o indivíduo precisa se desprender de certas emoções e por isso alcança um novo nível de consciência. A partir desse conflito de interesses e dessa ultrapassagem de nível, renunciando as emoções e tomando consciência delas, o processo de individuação se inicia. Para Jung, esse processo acontece apenas com pessoas em meia-idade, tendo em vista que, para passar pelo processo, a pessoa precisa conseguir suportar os conflitos de opostos em si e renunciar às emoções, o que não é possível sem certa experiência ou maturidade.

Tal como descrito por Jung, o processo de individuação envolve o sacrifício do herói, sua morte para o nascimento do velho ou velha sábia. Algumas interpretações, também, veem neste processo uma renúncia dos aspectos materiais da existência e das paixões, que prepara o indivíduo para o seu desligamento do mundo. A crise de meia-idade atinge o indivíduo justamente quando suas metas mundanas estão em questionamento e, para Jung, a superação deste conflito interno envolve uma atitude quase religiosa de aceitação das perdas e do porvir. Confrontado com sua Sombra, este



indivíduo também está buscando entender e aceitar aspectos negligenciados da sua personalidade. O arquétipo Sombra não afeta somente indivíduos passando pela meia-idade, sendo, em geral, responsável por uma variada gama de conflitos no âmbito das organizações, pois envolve, justamente, a tendência à crítica de características que não se aceita e a intolerância do reconhecimento destas mesmas características pelos pares. (Motta e Paula, 2005, p. 28)

Motta e Paula (2005) apontam que, na atualidade, o mundo exige muito que o indivíduo estabeleça-se sobre o mito do heroísmo, fazendo com que ele se distancie do *Self* na busca de afirmação de seu ego. O processo de individuação exige o caminho contrário: o distanciar-se do *ego* e o aproximar-se do *Self*, alcançando o lugar do velho sábio, em busca de uma psique centrada e equilibrada.

Para Stein (2020), o que somos é formado por uma complexa gama de elementos, reunidos em um “objeto” psicológico chamado *self*. Este possui uma quantidade de conteúdos inconscientes. Para o autor, o *opus* humano (obra humana) é, certamente, tomar consciência do que é dado ao ser humano, seja proveniente da biologia, da história pessoal ou coletiva, seja do criativo inconsciente, além de desenvolver da melhor forma possível o que foi recebido. O autor ainda acrescenta que, conforme Jung, essa tomada de consciência é a contribuição humana ao universo.

Dessa forma, Stein (2020) evidencia que o processo de individuação é uma ferramenta com duas funções essenciais: oferecer uma maneira “de compreender e interpretar mudanças na psique individual e coletiva” e sugerir “um método para aumentar e desenvolver a consciência humana ao seu máximo e pleno potencial.” (Stein, 2020, p. 12)

Como força dinâmica, a individuação remete à tendência inata – energia, um impulso ou, como direi em algumas passagens, um imperativo – de um ser vivo encarnar-se por completo, torna-se verdadeiramente ele mesmo no mundo empírico do tempo e do espaço e, no caso dos seres humanos, a tomar consciência de quem e do que são. (Stein, 2020, p. 12)

Assim, acrescenta Stein (2020) dizendo que a individuação é um processo psíquico pelo qual a pessoa necessita da participação integral da pessoa consciente para que a progressão aconteça. A individuação produz uma extensão da consciência que ultrapassa o pessoal e encontra o não pessoal. Isso acontece porque esse processo busca levar o ego-consciência para fora e para além de seus hábitos ou características pessoais e de atitudes culturais assimiladas, traçando como objetivo um horizonte muito mais amplo de autocompreensão e plenitude, um horizonte impessoal.

Stein (2020) evidencia que o processo de individuação é permanente e dinâmico. Destaca-se, ainda, que a individuação pode ser evitada, negada ou

reprimida. A negação desse processo tem, todavia, um preço. O autor supracitado afirma que o processo de individuação se fragmenta em dois movimentos principais: o primeiro tem como finalidade a decomposição do inconsciente por meio da análise e o segundo requer do indivíduo extrema atenção à emergência de imagens arquetípicas no inconsciente coletivo, sobretudo quando elas surgirem em sonhos, na imaginação ativa e em acontecimentos sincronísticos.

O primeiro movimento, para Stein (2020), inclui a diferenciação e separação de identidades criadas pelo indivíduo por meio de figuras e conteúdos pautados na realidade exterior à psique em relação às que já estão fixadas desde o início na psique. Para o autor, essa distinção e a separação cria uma consciência mais lúcida.

Qual é o dano, perguntareis, em não diferenciar a si mesmo? Se não nos diferenciarmos, vamos além da nossa natureza, afastamo-nos da criatura. Caímos em um estado de indiferenciação, que é a outra qualidade do plerome. Caímos no próprio pleroma e deixamos de ser criaturas. Entregamo-nos à dissolução do nada. O resultado é a morte da criatura. Morremos, portanto, na medida em que não nos diferenciamos. Daí o empenho natural da criatura em orientar-se para a diferenciação, em lutar contra o antigo e perigoso estado de igualdade. A isso dá-se o nome de PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS. Esse princípio é a essência da criatura. (Stein, 2020, p. 21)

Para o autor mencionado, portanto, a individuação é, em parte, diferenciar-se do que está ao redor. Ao tornar-se uma pessoa, o indivíduo precisa agir de forma a se distinguir ou se separar. O impulso para tornar-se o que é é natural e, dessa forma, a individuação é inerente à natureza humana. “O movimento para a individuação não é opcional, não é condicional, não está sujeito a caprichos de diferenças culturais. É um axioma.” (STEIN, 2020, p. 22)

O segundo movimento consiste na inserção de imagens arquetípicas nos padrões de funcionamento consciente do cotidiano. Tanto esse movimento quanto o primeiro são essenciais para o processo de individuação e não há formas de realizá-lo sem ambos os movimentos.

Jung (2016) utiliza o termo “individuação” para representar um processo que gera um “individuum” psicológico, isto é, uma unidade indivisível, uma totalidade. Esse é um processo que, segundo o autor, ao longo de uma vida toda, o indivíduo se torna aquilo que ele sempre foi. Esse processo nem sempre acontece sem dificuldades; ao contrário, é um processo difícil e complexo.

Stein (2020) prossegue seus estudos sobre o processo de individuação falando sobre a *persona*, um arquétipo importante para o entendimento da individuação. Segundo o autor, Jung considerava que a *persona* é construída de “porções do coletivo com as quais o ego se identifica e que funcionam para

facilitar a adaptação ao mundo social circundante” (Stein, 2020, p. 24). Jung (2000) detalha que a persona é a máscara que apresentamos publicamente, e quanto mais essa máscara atende às expectativas sociais e se alinha com ela, mais nos afastamos de outras partes intrínsecas de nós mesmos. Stein (2020) ainda afirma que, caso a persona não seja vista como uma máscara, ela se torna uma inimiga da individuação, já que se confunde com a individualidade. Dessa maneira, o autor acrescenta que o processo de individuação implica a remoção de diversas camadas da persona e o desmonte dessa identidade.

Por outro lado, tem-se uma estrutura capaz de se comunicar com o inconsciente coletivo interno, tal como a persona que se comunica com o coletivo social externo; a essa estrutura dá-se o nome de anima/animus. Jung previa que havia um perigo relacionado a essa estrutura, que é o de se identificar com as imagens oferecidas por ela e, assim, assumir um tipo de identidade ilusória, o que seria fatal para a individuação (Stein, 2020, p. 29).

Sendo assim, Jung conclui que, diante do imperativo da individuação, são necessários dois tipos de diferenciação: a que se refere à persona, o que exige do indivíduo se dissociar de sua identidade psicossocial que se formou ao longo do tempo na história pessoal; e a que se refere à(o) anima/animus, o que exige do indivíduo se diferenciar das “imagens e fantasias arquetípicas que emergem e propõem identificação grandiosa como compensação pelo que se perdeu com a análise da persona” (Stein, 2020, p. 30).

O ato de distinguir entre consciência e imagens oferecidas pela sizígia (anima/animus), por um lado, e identidade da persona social, por outro, dá origem a um espelho que pode refletir com mais precisão tudo o que passa diante dele. Como consequência, haverá muito menos projeção e distorção na consciência, sendo objetos vistos com mais clareza e as relações com eles definidas pelo que esses objetos são de fato. Relacionamentos íntimos autênticos, eu-tu, tornam-se então possíveis. (Stein, 2020, p. 31)

Assim, entende-se que, à medida que o indivíduo se liberta das identidades induzidas pela persona e pela(o) anima/animus, também se liberta da repetição compulsiva de padrões do passado (Stein, 2020, p. 33).

Jung teve um grande *insight* ao entender que o inconsciente não é a concentração de aspectos do passado, que espreita o presente, como pensava Freud (no que diz respeito aos traumas, às repressões, aos complexos etc). Jung percebeu a presença de um espírito vivo e em progressão no aqui e agora. Nesse ínterim, Stein (2020, p. 34) afirma que o inconsciente não é só moldado pelo passado, mas antecipa o futuro. “Ele é criador e ao mesmo tempo conservador. Esse equilíbrio, ou tensão, de forças expressa a complexidade central da individuação.”

Ademais, o complexo do ego é de suma importância para o entendimento da individuação. Ele consiste no centro do nosso mundo consciente, guardando

dados, reagindo a estímulos, agindo e contendo, calculando e planejando, alegrando-se e sofrendo etc. Jung denominava o ego de “personificação relativamente constante do inconsciente” (Stein, 2020, p. 45). Ele é o suporte do espelho. O fluxo da consciência, conforme William James, é constituído por expectativas, medos, pessoas, lembranças, pensamentos, acontecimentos e emoções – conteúdo guardado/registrado pelo ego, já que esse conteúdo identifica-se com ele (Stein, 2020).

Nesse sentido, para que ocorra a assimilação de conteúdos inconscientes, isto é, para que ocorra o processo de individuação de forma plena, o ego precisa renunciar ao controle dos conteúdos da consciência em favor de um outro processo:

A assimilação dos conteúdos inconscientes leva [...] a uma condição em que se exclui a intenção consciente, sendo esta suplantada por um processo de desenvolvimento que nos parece irracional. Esse processo por si só significa individuação, e seu produto é a individualidade [...] particular e universal ao mesmo tempo. Esse ato de transferência do controle para um processo irracional, portanto, é o grande passo seguinte no caminho da individuação. (Stein, 2020, p. 36)

A partir de então, é possível que surja a função transcendente, que origina-se da união de conteúdos conscientes e inconscientes, o que representa um quadro mais completo de toda psique e da própria individualidade, se comparado ao que é obtido pelo complexo do ego. Nesse sentido, Jung afirma que a individuação é um processo que advém do esforço cooperativo entre consciente e inconsciente. (Stein, 2020)

Com a solidificação da função transcendente, o indivíduo torna-se capaz de ser ele mesmo, de forma mais ampla e complexa do que antes.

## **ANÁLISE DA AUTENTICIDADE EM POBRES CRIATURAS, TIPOS DE GENTILEZA E O LAGOSTA - Pobres Criaturas**

Conforme o tópico anterior, a individuação é o processo pelo qual se pode alcançar o *self*, a essência própria do indivíduo, a maturidade. Segundo Stein (2006), Jung usa pela primeira vez o termo “integridade”, que, para Jung, é o mesmo que o si-mesmo. Na prática, a integridade é alcançada quando o si-mesmo é manifestado na consciência.

Jung argumenta que cada pessoa carrega dentro de si uma imagem divina - a marca do si-mesmo. Essa marca é do arquétipo: “typos” refere-se a um selo usado em moedas e “arche” indica a matriz ou molde original. Portanto, cada ser humano possui uma impressão inata do arquétipo do si-mesmo, algo que é inato e dado.

Ainda conforme Stein (2006), a finalidade do si-mesmo parece ser a de manter o sistema psíquico íntegro e equilibrado. Seu principal objetivo é a unidade e essa unidade é dinâmica, como pode ser verificado no capítulo sobre o processo de individuação desta pesquisa. “É possível demoniná-lo também de inventor, organizador ou fonte das imagens oníricas. Jung chamou esse centro o *Self* e o descreveu como a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do ego, que constitui apenas uma pequena parte dela”. (Jung, 2016, p. 212).

Assim, Jung entende o *Self* como sendo a totalidade da psique, já que abrange todas as faculdades e conteúdos dela, inclusive o consciente. E, da mesma forma que o Ego é o centro da consciência, o *Self* é, também, o centro da totalidade psíquica. O surgimento do si-mesmo na psique e na consciência é chamada, por Jung, de processo de individuação. (Stein, 2006, p. 153).

Dessa forma, para Stein (2020), o primeiro passo para imergir no processo de individuação é abster-se da persona. A palavra persona vem do grego e nos remete às máscaras utilizadas pelos atores de teatro para representarem o papel de cada um. Para Jung, a persona tem semelhança com a função dessas máscaras. A persona, segundo Hall e Norby (2000), dá ao indivíduo a possibilidade de ele ser aquilo que ele não é, de fato. Para Stein (2020), a persona se constrói como uma forma de negociação entre o indivíduo e o coletivo. “A persona é construída, diz Jung, de porções do coletivo com as quais o ego se identifica e que funcionam para facilitar a adaptação ao mundo social circundante.”

Assim, considera-se que a persona é um tipo de máscara que o indivíduo monta, segundo as normas sociais, para ser aceito pela sociedade, para se adequar ao meio. No filme *Pobres criaturas*, Bella Baxter parece não se importar com essa máscara, já que ela diz tudo o que pensa, da forma como pensa, e faz exatamente o que deseja. Em um momento do filme, Duncan a repreende, pelo fato de ela não conter filtros, sobretudo na fala, e pede que ela seja polida socialmente. Bella tenta, mas não se adequa à polidez social, persistindo em seu jeito autêntico de ser.

Percebe-se, portanto, que Bella se abstém de sua persona, a fim de buscar sua autenticidade e uma maneira mais genuína de existir. Bella visita todos os lugares que deseja, conversa com todas as pessoas com quem deseja conversar, bebe quando lhe apetece, dorme e faz sexo quando lhe apetece, vivendo da forma mais sincera possível, sem se importar com as convenções sociais.

Duncan tenta fazer Bella se encaixar nas regras sociais e fazê-la se comportar devidamente, como uma mulher apaixonada, que se envolve com ele da forma como outras mulheres se envolvem, pelo seu jeito galanteador. Observa-se que, ao longo do filme, Duncan chega ao enlouquecimento, ao perceber que Bella não se comporta como outras mulheres que ele conheceu, as

quais se apaixonam por ele rapidamente; o principal interesse de Bella ao viajar com Duncan é, na verdade, conhecer o mundo.

Ao se abster das convenções sociais em prol da própria jornada de autoconhecimento, Bella se aproxima cada vez mais de sua essência, seu *Self*, esse centro organizador da psique, essencial para seu pleno desenvolvimento e, ao final, definitivamente encontra seu próprio caminho. Bella entende, ao término da narrativa, que ela deve ser uma médica e prosseguir com os estudos científicos do pai, já que seu interesse, desde sempre, é possuir o máximo de conhecimento possível do mundo.

## TIPOS DE GENTILEZA

### *Parte I*

A personagem principal, Robert Fletcher, inicia o enredo demonstrando o quanto sua persona é importante para ele. Como visto no tópico anterior, a persona é uma máscara social adquirida pelo indivíduo para se adequar socialmente e ser aceito pelo outro. Robert adequa toda a sua vida em prol da vontade do outro, Reymond, que contém total domínio sobre cada detalhe da vida de Robert, como o que ele come, com quem ele se casa, onde ele mora, qual livro deve ler, que roupas usar, que corte de cabelo manter, entre outros hábitos que Robert tem ao longo do dia.

Há um momento em que Reymond decide que Robert deve matar uma pessoa, segundo sua vontade, e Robert se recusa. Nesse momento, Robert se abstém de sua máscara social, a qual deseja agradar Reymond nos mínimos detalhes, e dá início ao seu processo de individuação, em busca de si mesmo, da própria autenticidade.

Desse modo, Robert passa um tempo tentando buscar seu próprio caminho por si mesmo, sem a presença de Reymond, procurando um emprego novo, uma nova esposa e um novo estilo de vida. No entanto, Robert sente muita falta da vida que tinha com Reymond e, ao final, realiza do desejo de Reymond, matando o homem, a fim de voltar ao relacionamento dependente que mantinha com Reymond.

Houve, portanto, um breve momento em que Reymond buscou sua própria individualidade, seu *self*, seu centro organizador da psique, não obstante desperdiçou a oportunidade de efetivar seu processo de individuação ao retomar sua persona e reatar o relacionamento abusivo com Reymond.

## *Parte II*

A estória começa com Daniel, um policial, fazendo buscas incessantes para encontrar sua esposa, Liz, que desapareceu após alguns dias navegando. Liz passa alguns dias no mar fazendo uma pesquisa científica e se perde, ficando dias aprisionada numa ilha. Nesse momento a sós, Liz reflete sobre si mesma, sobre a própria vida, sobre sua sexualidade e sobre seus desejos, simbolizando um processo de autoconhecimento. Para Jung (2016), o processo de individuação acontece de forma individual, não há ninguém que possa fazê-lo pelo outro. Assim, Liz, distante e isolada do mundo, sem a necessidade do uso de sua persona, inicia seu processo de individuação.

Entretanto, Liz é encontrada e retoma seu relacionamento com Daniel. Daniel suspeita que Liz não é sua esposa, já que se mostra diferente do que era antes de se perder na ilha. Conforme Stein (2020), baseando-se em uma experiência que teve com sua paciente, Sara, afirma que à medida que o processo de individuação vai acontecendo, o posicionamento do indivíduo em relação ao mundo vai mudando, transformando esse ser que está passando por esse processo de individuação. Dessa forma, Liz não poderia se comportar da mesma maneira após iniciar seu processo de individuação.

Não obstante, ao imergir novamente em seu relacionamento com Daniel, Liz se abstém de sua própria vontade para realizar as vontades de Daniel, como forma de manter o relacionamento. Entre os desejos de Daniel está o pedido que ele faz para Liz de que ela corte o próprio dedo e sirva a ele. Mesmo estranhando o pedido de seu marido, Liz obedece sem questionar. A seguir, Daniel faz um pedido mais profundo e exige que Liz tire seu próprio fígado para que Daniel pudesse se alimentar. Sem questionar, Liz obedece e se aniquila. Dessa maneira, percebe-se que Liz lança mão de sua persona, a qual deseja se adequar aos desejos do marido e ignorar os próprios, interrompendo seu processo de individuação e comprometendo sua autenticidade.

## *Parte III*

Emilly faz parte de uma ceita que está em busca de uma profetisa. Conforme o regulamento dessa ceita, Emilly não pode estabelecer relações sexuais com ninguém, além dos chefes do grupo religioso. Emilly é obstinada e segue com fervor sua busca pela profetisa, junto a seu colega Andrew. Para fazer parte da ceita e seguir as regras desse grupo, Emilly forma sua persona, que se adequa às normas da ceita, a fim de ser aceita por esse grupo.

Em um momento, Emilly é estuprada pelo marido e, assim, rompe com as regras do grupo religioso, já que manteve relações sexuais com outra pessoa. Logo, Emilly é expulsa do grupo, tendo a oportunidade de seguir seu caminho

sozinha, sem vínculos com qualquer relacionamento que exija a sustentação da persona e, por isso, pode iniciar seu processo de individuação. No entanto, ao invés disso acontecer, Emilly busca reatar laços com o grupo religioso encontrando a profetisa que eles aguardavam.

Emily encontra a profetisa e, no caminho para a ceita, acidenta-se na rodovia e mata a profetisa, demonstrando, metaforicamente, que inevitável a tragicidade na dependência em relacionamento abusivos (assim como ocorre, também, na parte II de Tipos de gentileza).

## O LAGOSTA

Em O lagosta, a sociedade ditatorial insitui que todos precisam estar casados para viver em sociedade; do contrário, os solteiros devem se tornar animais e viver como selvagens na floresta. A estória fala sobre David, um solitário que passa 45 dias num hotel, disposto a encontrar alguém com quem se casar, mas se frustra e foge para a selva, onde encontra mais solitários fugitivos. Ele entra para o grupo e tenta sobreviver solitário a essa sociedade impositiva.

Ao longo do filme, é possível ver alguns animais que acabaram assim por não terem encontrado um(a) companheiro(a). Uma das leituras possíveis para esse fenômeno é que se tornar animal numa sociedade ditatorial como essa é uma forma de autenticidade, uma forma de sobreviver sem se submeter às imposições sociais.

Em um momento do filme, David finge ter pensamentos semelhantes a uma das personagens para forjar um casamento com ela. Assim, David veste-se de uma persona para ter a aprovação dela e para se salvar de se tornar um animal. No entanto, sua máscara cai, na convivência com sua parceira e, por isso, David se vê forçado a fugir do Hotel. Quando David foge do hotel, ele se recusa a cumprir o que foi instituído socialmente e, por isso, abre mão de sua persona.

Nesse momento, David pode iniciar seu processo de individuação, negando o social e vivendo sua individualidade. Não obstante, em prol da própria sobrevivência, David acaba entrando num grupo de solitários em meio à selva, grupo que tem suas próprias imposições tão violentas quanto a sociedade da qual David fugiu. Sendo assim, ele interrompe a possibilidade de desenvolver a própria autenticidade e submete-se às regras do novo grupo.

Ao final, David se envolve com uma mulher, um dos membros do grupo dos solitários, e foge com ela. No momento da fuga, a mulher está cega e, para igualar-se a ela, David alega que furará os olhos para também ficar cego. Logo, percebe-se que em todos os relacionamentos que David entra, ele se submete a circunstâncias que o impede de viver por si mesmo e de encontrar seu próprio caminho, isto é, ele não desenvolve-se em seu processo de individuação.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que o processo de individuação, segundo Stein (2020) tem por objetivo aproximar conteúdos inconscientes da consciência, em prol do autoconhecimento e do desenvolvimento do *self* – essência inata e transcendente do indivíduo. Assim, buscar sua própria jornada é parte do processo de individuação.

Observou-se, nesta pesquisa, que em Pobres criaturas esse processo foi vivido por Bella Baxter, que, libertando-se de sua persona, dá espaço para que o inconsciente interaja com a consciência e proporcione o autoconhecimento e a autenticidade.

Percebeu-se, também, que em Tipos de gentileza, nas três estórias abordadas pelo filme, os personagens tiveram a oportunidade de se aprofundarem em si mesmos, mas optaram por perpetuar certa dependência emocional em relacionamentos tóxicos e, assim, impediram que o processo de individuação se efetivasse, provocando finais de narrativa trágicos.

Ademais, notou-se que em O lagosta, David tinha a possibilidade de se aprofundar em si mesmo numa jornada solitária em meio à selva, tanto como animal (que, metaforicamente, no filme, eram seres livres de imposições sociais), quanto como homem solitário e, imergindo-se em relações impositivas, impede que seu processo de individuação se efetive, terminando a narrativa com uma possibilidade de se tornar cego (isto é, ele poderá não mais enxergar a própria realidade).

Assim, conclui-se que enquanto em Pobres criaturas o processo de individuação é levado adiante por Bella Baxter, isso não aconteceu nas outras narrativas abordadas por esta pesquisa, tendo em vista que os personagens, por quaisquer motivos, preferiram imergir em relacionamentos abusivos ao invés de buscarem a própria autenticidade, alimentando suas personas e desfazendo-se do processo de individuação.

## REFERÊNCIAS

HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Editora Harper Collins, Rio de Janeiro, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. [Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Perrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MOTTA, Fernando C. Prestes; PAULA, Ana Paula Paes de. **Meia-idade, individuação e organizações**, 2005.

PARENTE, André. **Narrativa e Modernidade**: os cinemas não-narrativos do pós-guerra. Campinas, SP: Papyrus, 2000.

STEIN, Murray. **Jung e o caminho da individuação**: uma introdução concisa. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2020.

TODOROV, Tzevan. **Os Gêneros do Discurso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

**A PSICOLOGIA SOCIAL DE  
DANIEL BAR-TAL E A VIOLÊNCIA  
LEGITIMADA NA SOCIEDADE BRASILEIRA:  
UMA ANÁLISE DE O MATADOR DE  
PATRÍCIA MELO**

*Marcelo Furtado Martins de Paula<sup>1</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

A violência urbana no Brasil é um fenômeno persistente e complexo que afeta profundamente a sociedade em múltiplas dimensões. Caracterizada por altos índices de criminalidade, desigualdade social e práticas institucionais questionáveis, a violência tornou-se um elemento quase inerente ao cotidiano de muitas comunidades brasileiras. Essa realidade tem sido objeto de diversas análises acadêmicas, políticas públicas e expressões artísticas, especialmente na literatura contemporânea, que frequentemente serve como um espelho crítico das dinâmicas sociais vigentes.

Obras literárias como *O Matador*, de Patrícia Melo, oferecem narrativas que não apenas retratam a violência urbana, mas também exploram as raízes socioculturais e psicossociais que a sustentam. Através da história de Máiquel, um homem comum que se transforma em assassino e justiceiro, a autora expõe as contradições de uma sociedade em que as fronteiras entre legalidade e ilegalidade, justiça e vingança, tornam-se cada vez mais tênues. Essa representação literária suscita reflexões profundas sobre os mecanismos que legitimam e perpetuam a violência no contexto brasileiro.

Para compreender esses mecanismos, é essencial recorrer a teorias que abordem os processos psicossociais subjacentes aos conflitos prolongados. Nesse sentido, a obra do psicólogo social Daniel Bar-Tal destaca-se por oferecer um arcabouço teórico robusto sobre como sistemas de crenças coletivas

---

<sup>1</sup> Mestre em Gestão e Resolução de Conflitos. Universidade Hebraica de Jerusalém. E-mail: marcelo.paulafurta@mail.huji.ac.il Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0207933486095431>.

— o que ele denomina Ethos de Conflito — influenciam comportamentos em sociedades envolvidas em conflitos intratáveis. Bar-Tal identifica oito temas centrais que compõem esse ethos: justificação dos próprios objetivos, deslegitimação do oponente, autoimagem positiva, vitimização, patriotismo, unidade, segurança e paz. Esses temas fornecem uma lente analítica para examinar como crenças e atitudes coletivas podem sustentar e justificar a continuidade de conflitos e violências.

Este estudo tem como objetivo principal analisar a presença e a manifestação dos oito temas do Ethos de Conflito de Daniel Bear-Tal na obra *O Matador*, de Patrícia Melo. Ao integrar a análise literária com reflexões sociológicas e psicológicas sobre a sociedade brasileira contemporânea, busca-se compreender como a narrativa de Máiquel reflete e dialoga com questões estruturais que perpetuam a violência e a desigualdade no país. Além disso, incorpora-se a perspectiva de Dulce Maurilia Ribeiro Borges, que, em seu estudo “A violência legitimada na ordem social: uma leitura de *O Matador*, de Patrícia Melo” (2021), aprofunda a discussão sobre a legitimação da violência na ordem social brasileira.

A literatura é reconhecida como um repositório valioso das crenças sociais que compõem o ethos de uma sociedade (Bar-Tal, 2013; Benziman, 2017). Por meio de personagens, enredos e narrativas, as obras literárias capturam e refletem percepções coletivas, valores e atitudes predominantes, especialmente em contextos marcados por conflitos e tensões sociais. A capacidade da literatura de expor justificativas utilizadas para legitimar ações violentas e de retratar processos de deslegitimação do “outro” oferece insights profundos sobre os mecanismos psicossociais que alimentam conflitos prolongados.

Além disso, a literatura pode revelar como memórias coletivas, emoções compartilhadas e processos de socialização contribuem para a formação e manutenção do Ethos de Conflito. Ao explorar temas como vitimização, patriotismo, unidade e segurança, as obras literárias iluminam como essas crenças são internalizadas pelos indivíduos e manifestadas nas interações sociais. Dessa forma, a literatura não apenas reflete a realidade social, mas também a questiona e critica, possibilitando a conscientização e a potencial transformação das crenças e atitudes que alimentam os conflitos em uma sociedade.

Para atingir os objetivos propostos, este capítulo está estruturado em cinco seções, além desta introdução e da conclusão. Na primeira parte, apresenta-se uma contextualização histórica e sociológica da violência no Brasil, explorando suas raízes coloniais, os processos de desumanização e os fatores que contribuíram para a formação de uma cultura da violência.

Em seguida, introduz-se a autora Patrícia Melo e oferece-se uma sinopse de *O Matador*, destacando os aspectos relevantes para a análise proposta. Inclui-se a

perspectiva de Dulce Maurília Ribeiro Borges, que aprofunda a discussão sobre a legitimação da violência na obra. Na terceira parte, identificam-se realiza-se uma análise aprofundada de como os oito temas do Ethos de Conflito se manifestam no romance, conectando-os com reflexões de cientistas sociais e psicólogos sobre a sociedade brasileira contemporânea. É então realizada uma discussão sobre as implicações dos achados, refletindo sobre como a integração entre teoria, literatura e realidade social contribui para a compreensão dos mecanismos que perpetuam a violência no Brasil. Abordam-se também possíveis caminhos para a transformação do Ethos de Conflito em um Ethos de Paz.

Na Conclusão, sintetizam-se os principais insights do estudo, destacando a importância de reconhecer e abordar os fatores psicossociais que sustentam a violência e a desigualdade no país. Enfatiza-se a relevância de intervenções que promovam mudanças nas crenças coletivas e incentivem a construção de uma sociedade mais justa e pacífica.

O estudo pretende oferecer uma análise abrangente e interdisciplinar, contribuindo para o entendimento das complexas interações entre literatura, psicologia social e realidade sociocultural brasileira. Espera-se que este estudo não apenas ilumine aspectos fundamentais da violência legitimada na sociedade, mas também inspire reflexões e ações que possam contribuir para a transformação social positiva.

## **CULTURA DA VIOLÊNCIA NO BRASIL**

A cultura da violência no Brasil é um fenômeno histórico. A mentalidade colonial foi construída sob uma ética corsária, com riquezas saqueadas através da violência. Povos ameríndios e, posteriormente, escravos africanos sofreram diversas formas de violência para sustentar o sistema colonial, produzindo uma cultura profundamente enraizada de desumanização (Almeida, 2019; Krenak, 2020; Rolim, 2016; Argolo; Duarte; Queiroz, 2016).

Soares (2019) descreve a guerra fratricida no Brasil, marcada por altos números de mortes tanto de civis pela polícia quanto de policiais por criminosos. As raízes da violência residem na profunda desigualdade, no racismo estrutural e na arquitetura da aplicação da lei, que visa manter a segurança do Estado, encarcerar jovens negros e pobres, travar uma guerra contra suspeitos de crimes (incluindo execuções extrajudiciais) e criminalizar movimentos sociais.

As organizações criminosas no Brasil cresceram nesse contexto. O Comando Vermelho (CV), com base no Rio de Janeiro, foi fundado em 1979 em uma prisão-ilha onde criminosos comuns eram mantidos com presos políticos. Isso levou a um ethos de resistência e a uma narrativa de contraposição às instituições estatais (Biondi, 2017). A ascensão do Primeiro Comando da

Capital (PCC) no final do século XX trouxe a violência a um novo patamar, com a organização expandindo-se nacional e internacionalmente (Biondi, 2017).

A intensificação do crime organizado levou a uma corrida armamentista com as forças policiais. Historicamente, a polícia brasileira tem sido seletiva no exercício do poder letal ou violento, mas o aumento do crime organizado legitimou desfechos mortais e até mesmo vítimas inocentes (Mattos, 2016; Gonçalves, 2018; Cano, 2010; Ceccato; Melo; Kahn, 2018). O medo do crime afeta as atitudes públicas em relação às políticas de segurança, tolerando o aumento da letalidade policial à medida que o número geral de homicídios diminui (Ceccato; Melo; Kahn, 2018).

Os policiais estão expostos à violência em taxas muito mais altas do que a população em geral. A taxa de mortes de policiais no estado de São Paulo foi de 50 por 100 mil em 2013 e 38,67 por 100 mil em 2014, em comparação com taxas gerais de mortes de 10,9 e 10,3, respectivamente (Fernandes, 2016). Essa exposição impacta significativamente seu comportamento e tomada de decisão em relação ao uso da força.

A preocupação com o crime e a violência levou à formação de uma coalizão no Congresso, a “Bancada da Bala”, composta majoritariamente por ex-policiais ou militares. Esse grupo defende o fortalecimento das agências de aplicação da lei, aumento de orçamentos, ampliação da posse de armas e leis penais mais severas (Macaulay, 2019; Romero, 2015).

Kovač e Bezerra (2020) argumentam que as narrativas de desigualdades sociais e econômicas, violência endêmica, crime e fraco estado de direito no Brasil estão interligadas e necessitam de uma abordagem conjunta para mudar o cenário. A injustiça social no Brasil decorre não apenas de legados coloniais, mas também de políticas criminais deficientes recentes.

Kaldor (2012) descreve as “novas guerras” como ocorrendo quando um Estado possui recursos em declínio devido à degeneração econômica, criminalidade, corrupção, privatização da violência e legitimidade política comprometida. Diferentemente das “velhas guerras” entre Estados ou entidades oficiais com campos de batalha bem definidos, as novas guerras envolvem violência organizada para fins políticos ou privados e violações de direitos humanos (Benziman, 2017; Kaldor, 2012).

No Brasil, facções criminosas como o PCC e o CV, juntamente com milícias, encaixam-se na descrição de Kaldor sobre as novas guerras. Esses grupos operam sem objetivos claros de vitória, funcionando como Estados paralelos e provedores de bem-estar para criminosos (Biondi, 2017; Souza Alves, 2008). Apesar das diferenças em relação às guerras tradicionais, a violência endêmica e as altas taxas de mortes justificam a análise do conflito brasileiro como um tipo de nova guerra (Kaldor, 2012).

## DANIEL BAR-TAL E O ETHOS DE CONFLITO

Daniel Bar-Tal é um psicólogo social israelense reconhecido por suas contribuições ao estudo de conflitos intratáveis e das dinâmicas psicossociais que os sustentam. Sua obra centra-se na compreensão de como sociedades envolvidas em conflitos prolongados desenvolvem sistemas de crenças coletivas que justificam e perpetuam a hostilidade (Bar-Tal, 2000).

O conceito de **Ethos de Conflito** é central em sua teoria. Trata-se de um sistema integrado de crenças, valores e atitudes que fornecem uma orientação interpretativa para os membros de sociedades em conflito. O Ethos de Conflito compreende oito temas principais, apresentados a seguir.

### *Justificação de seus objetivos*

A **Justificação dos Próprios Objetivos** refere-se à crença compartilhada de que os objetivos, ações e políticas do próprio grupo são legítimos, morais e necessários. Essa convicção fornece uma base ética para as ações do grupo, permitindo que os membros vejam suas iniciativas como justificadas, mesmo em face de adversidades ou críticas externas.

No contexto de um conflito prolongado, é crucial para o grupo acreditar na legitimidade de seus objetivos para manter a coesão interna e a motivação. Essa justificação é construída através de narrativas históricas, culturais e políticas que destacam a retidão das causas defendidas. O grupo pode recorrer a argumentos morais, legais ou religiosos para fundamentar suas ações.

A justificação dos próprios objetivos também serve para neutralizar dúvidas internas e críticas externas. Ao reforçar a moralidade de suas ações, o grupo minimiza o impacto de potenciais dilemas éticos que possam surgir devido às consequências negativas de suas ações no conflito.

### *Deslegitimação do Oponente*

A **Deslegitimação do Oponente** é o processo pelo qual o grupo percebe e retrata o adversário como ilegítimo, imoral, desumano ou indigno de consideração. Essa percepção negativa justifica ações hostis contra o oponente, facilitando a aceitação de medidas que, de outra forma, seriam moralmente questionáveis.

A deslegitimação é uma ferramenta poderosa que permite ao grupo desumanizar o oponente, reduzindo a empatia e a simpatia por ele. Isso é alcançado através de estereótipos negativos, propaganda e narrativas que enfatizam os aspectos mais desfavoráveis do adversário.

Esse processo cria uma dicotomia moral clara entre “nós” e “eles”, onde o oponente é visto como uma ameaça que deve ser combatida. A deslegitimação

pode levar à justificativa de ações extremas, incluindo violência, discriminação e violações dos direitos humanos, sob o pretexto de autoproteção ou defesa dos valores do grupo.

### *Autoimagem Positiva*

A **Autoimagem Positiva** é a crença compartilhada de que o próprio grupo possui valores morais superiores, é justo e age de maneira ética. Essa percepção reforça o orgulho coletivo e a identidade grupal, fortalecendo a coesão interna.

Manter uma autoimagem positiva é essencial para a autoestima coletiva e para a justificação das ações do grupo no conflito. Essa imagem é construída através da exaltação das virtudes do grupo, como coragem, resiliência, justiça e humanidade.

A autoimagem positiva também atua como um mecanismo de defesa psicológica, protegendo o grupo de sentimentos de culpa ou vergonha associados a ações prejudiciais cometidas durante o conflito. Ao enfatizar suas qualidades positivas, o grupo pode minimizar ou racionalizar comportamentos negativos.

### *Vitimização*

A **Vitimização** é a crença de que o próprio grupo é vítima das ações injustas, agressões ou opressão do oponente. Essa percepção alimenta sentimentos de injustiça, indignação e a necessidade de reparação ou defesa.

A vitimização serve para legitimar as ações do grupo como respostas necessárias às agressões sofridas. Ao se ver como vítima, o grupo justifica medidas defensivas ou retaliatórias, fortalecendo a solidariedade interna e a determinação em enfrentar o oponente.

Essa percepção pode ser alimentada por narrativas históricas de sofrimento, eventos traumáticos e memória coletiva de injustiças passadas. A vitimização pode também impedir a empatia em relação ao sofrimento do oponente, visto que o foco permanece nas próprias perdas e dores.

### *Patriotismo*

O **Patriotismo** no contexto do ethos de conflito refere-se ao forte sentimento de lealdade, orgulho e compromisso com o próprio grupo, nação ou comunidade. Esse sentimento une os membros em torno de objetivos comuns e motiva a defesa dos interesses coletivos.

O patriotismo fortalece a identidade coletiva e incentiva os indivíduos a colocarem os interesses do grupo acima dos pessoais. Em situações de conflito, esse sentimento pode ser intensificado, levando ao sacrifício pessoal em prol do bem comum.



No entanto, o patriotismo pode se transformar em nacionalismo exacerbado, onde a valorização extrema do próprio grupo resulta na desvalorização ou hostilidade em relação a outros grupos. Essa dinâmica pode agravar o conflito e dificultar a resolução pacífica.

Em uma análise de conflito interno, é possível transpor esse tema para a valorização dos símbolos de determinado grupo social em conflito.

### ***Unidade***

A **Unidade** é a ênfase na coesão interna e na solidariedade entre os membros do grupo para enfrentar ameaças externas. Essa coesão é considerada essencial para a sobrevivência e sucesso do grupo no conflito.

A promoção da unidade envolve a minimização de divisões internas e a promoção de valores e objetivos compartilhados. Lideranças e instituições podem desempenhar um papel crucial na manutenção da unidade, incentivando a conformidade e desencorajando dissidências.

A unidade fortalece a capacidade do grupo de mobilizar recursos e agir de forma coordenada. No entanto, pode também levar à supressão de vozes críticas e à intolerância em relação à diversidade interna, comprometendo a democracia interna e os direitos individuais.

### ***Segurança***

A **Segurança** é a prioridade dada à proteção e sobrevivência do grupo, frequentemente vista como ameaçada pelas ações do oponente. Essa preocupação justifica medidas defensivas e preventivas para garantir a integridade física e existencial do grupo.

Em contextos de conflito, a segurança torna-se um valor central, influenciando políticas e ações coletivas. O grupo pode adotar medidas como fortalecimento militar, vigilância, restrições de liberdades e outras práticas destinadas a neutralizar ameaças percebidas.

A ênfase na segurança pode levar a um estado de alerta constante e a uma percepção ampliada de risco. Isso pode justificar ações preventivas ou agressivas contra o oponente, mesmo quando a ameaça não é imediata, contribuindo para a escalada do conflito.

### ***Paz***

A **Paz** é o desejo coletivo de alcançar uma resolução para o conflito. No ethos de conflito, entretanto, esse desejo é frequentemente condicionado à realização dos próprios objetivos e termos favoráveis ao próprio grupo.

Embora a paz seja um objetivo declarado, no ethos de conflito ela é buscada de forma que não comprometa os interesses do grupo. A paz pode ser vista não como um fim em si mesmo, mas como um estado a ser alcançado após a vitória ou a submissão do oponente.

Essa visão condicionada da paz dificulta a abertura para negociações e compromissos. O grupo pode rejeitar propostas de paz que não atendam às suas exigências, prolongando o conflito. A educação para a paz, segundo Bar-Tal, requer a transformação dessas crenças, promovendo uma visão de paz baseada em mutualidade, reconciliação e reconhecimento das necessidades de ambos os lados.

Esses temas atuam conjuntamente para moldar a percepção coletiva, orientando atitudes e comportamentos que mantêm e justificam a continuidade do conflito (Bar-Tal, 2000; Bar-Tal *et al.*, 2012). A internalização dessas crenças é reforçada por mecanismos como a memória coletiva, as emoções compartilhadas e processos de socialização e educação.

Os oito temas do ethos de conflito de Daniel Bar-Tal fornecem um arcabouço teórico para compreender como crenças e atitudes coletivas sustentam conflitos prolongados. Cada tema contribui para a manutenção da hostilidade e dificulta a resolução pacífica, ao moldar percepções e justificar ações que perpetuam o ciclo de violência.

A análise aprofundada desses temas revela a complexidade dos processos psicossociais envolvidos nos conflitos. Compreender esses mecanismos é essencial para o desenvolvimento de intervenções que visem transformar o ethos de conflito em um ethos de paz, promovendo a reconciliação e a coexistência pacífica entre grupos adversários.

Bar-Tal também destaca a importância de transformar o Ethos de Conflito em um Ethos de Paz, promovendo valores de reconciliação, compreensão mútua e cooperação como forma de resolver conflitos e construir sociedades mais justas e pacíficas (Bar-Tal, 2013).

## **PATRÍCIA MELO E O MATADOR**

Patrícia Melo é uma escritora brasileira reconhecida por suas obras que exploram temas como violência urbana, criminalidade e marginalização social. Seu romance *O Matador* (1995) é uma narrativa que mergulha na realidade sombria das periferias brasileiras, retratando a ascensão de um homem comum ao mundo do crime. A história centra-se em Máiquel, um homem sem grandes perspectivas, cuja vida muda drasticamente após matar um homem chamado Suel em um ato impulsivo de defesa e orgulho ferido. O incidente ocorre após uma aposta que o leva a tingir o cabelo de loiro, provocando a zombaria de Suel. O assassinato, inicialmente um evento isolado, confere a Máiquel uma reputação de justiceiro na comunidade local.

Visto como alguém que faz o trabalho que a polícia não consegue ou não quer fazer, Máiquel começa a receber pedidos para eliminar outros criminosos, contando com o apoio de moradores e a conivência de autoridades corruptas. À medida que se aprofunda no mundo do crime, ele se distancia de sua antiga vida, mergulhando em uma espiral de violência e alienação.

Borges (2021) realiza uma análise crítica do romance, focalizando como a violência é legitimada dentro da ordem social brasileira contemporânea. Borges explora os mecanismos pelos quais a sociedade naturaliza e até incentiva a violência, especialmente em contextos urbanos marcados pela desigualdade social, corrupção e falta de oportunidades.

A autora argumenta que o romance expõe a banalização da violência e sua utilização como ferramenta de ascensão social e resolução de conflitos pessoais e coletivos. Através da trajetória de Máiquel, Borges evidencia como fatores socioeconômicos e culturais contribuem para a construção de uma identidade violenta, refletindo as contradições presentes na sociedade brasileira, onde a linha entre o legal e o ilegal é frequentemente borrada.

## **IDENTIFICAÇÃO DOS TEMAS BRASILEIROS DO ETHOS DE CONFLITO EM O MATADOR**

A seguir, analisam-se os oito temas do Ethos de Conflito de Bar-Tal presentes em *O Matador*, conectando-os com reflexões de cientistas sociais e psicólogos sociais sobre a sociedade brasileira.

### ***Justificação de seus objetivos***

Na sociedade brasileira, a justificativa de ações violentas como resposta a injustiças ou falta de oportunidades é um fenômeno presente em contextos de exclusão social. Jessé Souza (2017) analisa como as elites brasileiras legitimam a manutenção de privilégios sob o argumento de meritocracia, enquanto populações marginalizadas buscam na informalidade ou criminalidade meios de sobrevivência, justificando tais ações diante da ausência de alternativas.

Em *O Matador*, Máiquel justifica seu primeiro assassinato como defesa de sua honra. À medida que se torna um assassino de aluguel, racionaliza suas ações violentas como necessárias para limpar a sociedade de elementos indesejáveis. Essa justificativa pessoal permite que ele continue cometendo crimes sem remorso, acreditando estar contribuindo para um bem maior ou, pelo menos, para sua própria sobrevivência e prosperidade.

### *Deslegitimação do Oponente*

Observa-se a deslegitimação de oponentes na sociedade brasileira na polarização política e social. Grupos marginalizados são frequentemente estigmatizados e criminalizados. Roberto DaMatta (1984) discute como a categorização do “outro” é utilizada para justificar desigualdades e práticas excludentes, reforçando estruturas de poder e controle.

As vítimas de Máiquel são vistas como criminosos que merecem a morte. Ele desumaniza esses indivíduos, eliminando qualquer empatia. Essa visão simplificada do «outro» como inimigo legitima a violência e sustenta o ciclo de assassinatos.

### *Autoimagem Positiva*

Jorge Amado explorou em *Capitães da Areia* a imagem positiva do pequeno delinquente por meio da humanização dos personagens, da valorização de seus valores de solidariedade e resistência e da crítica às estruturas sociais opressivas. Amado oferece uma narrativa que desafia os estereótipos negativos, apresentando os menores de rua como um símbolo de luta, astúcia e capacidade de superar adversidades (Amado, 2012).

Em *O Matador*, Máiquel absorve a autoimagem positiva de justiceiro e recebe admiração e validação de parte da comunidade. Essa percepção reforçada encoraja sua trajetória violenta, convencido de que está no lado certo.

### *Vitimização*

As classes médias e altas no Brasil frequentemente percebem-se como vítimas da crescente criminalidade urbana. A sensação de insegurança e medo é amplificada por narrativas midiáticas que enfatizam a violência e os riscos associados à criminalidade, muitas vezes atribuída às classes mais pobres. Essa percepção de vitimização leva a um apoio significativo a políticas de segurança pública mais duras, incluindo o endurecimento das leis penais, o aumento do investimento em aparatos repressivos e a tolerância a práticas violentas por parte das forças policiais (Caldeira, 2000).

Por outro lado, as populações periféricas, compostas majoritariamente por negros e pobres, percebem-se como vítimas de um sistema estruturalmente desigual e opressor. O racismo estrutural, a falta de acesso a serviços básicos, a negligência estatal e a violência policial constante reforçam a sensação de vitimização coletiva (Almeida, 2019). Essa vitimização leva ao fortalecimento de identidades coletivas baseadas na resistência e na luta por direitos (Zaluar, 2007).

Em *O Matador*, Máiquel sente-se vítima de uma sociedade injusta que não lhe oferece oportunidades reais de ascensão social ou de realização pessoal.

Sua marginalização inicial, falta de perspectivas e experiências de humilhação alimentam a sensação de que está sendo continuamente prejudicado por um sistema que o exclui. Esse sentimento de vitimização pessoal justifica suas ações violentas como respostas necessárias às injustiças sofridas, permitindo-lhe racionalizar seus atos como legítimos e até mesmo morais.

### ***Patriotismo***

Em *O Matador*, embora não seja um patriotismo nacional, Máiquel desenvolve um senso de lealdade para com sua comunidade local. Ele assume a responsabilidade de proteger seu bairro, reforçando seu compromisso com o papel que adotou.

Esse aspecto é revelador de como segmentos da sociedade brasileira, que se percebem em conflito, desenvolvem sectarismos equipados com elementos de enaltecimento de seus símbolos.

### ***Unidade***

Máiquel estabelece alianças com figuras corruptas da polícia e do crime organizado, criando uma rede de proteção e recursos. Essa rede demanda uma unidade interna fundamental para enfrentar ameaças externas, reforçada pelos códigos de grupo.

Esses códigos são bem representados na forma como organizações criminosas como o PCC e o Comando Vermelho exigem um padrão de conduta, orientam posicionamentos e ações por meio de “salves” e normas sociais. O comprometimento da unidade é uma ameaça frequentemente combatida com violência.

### ***Segurança***

Em *O Matador*, a busca por segurança pessoal é uma motivação constante para Máiquel. Ele adota medidas drásticas para se proteger, justificando ações violentas como necessárias para sua sobrevivência. Um estudo da Ipsos (2023) realizado em 30 países apontou o Brasil como aquele em que as pessoas estão menos satisfeitas com sua segurança pessoal. A sociedade brasileira acostumou-se com a construção de altos muros, cercas eletrificadas, investimento em veículos blindados e controles de acesso cada vez mais sofisticados.

### ***Paz***

Máiquel deseja uma vida tranquila, mas percebe que a paz é inalcançável sem eliminar todas as ameaças ao seu redor. Desta maneira, sua abordagem em relação à paz se aproxima do caráter utópico deste tema como apresentado

por Bar-Tal: é um anseio profundo, mas gravemente impossibilitado pelas circunstâncias do conflito.

Abordagem similar à de Máiquel está refletida em diversas redações enviadas para o projeto “Imagine Redações” (2019). A paz é possível e permanece como o objetivo último da sociedade, mas o caminho até lá parece ser quase impossível, o que justifica a postura beligerante e violenta daqueles que a perseguem.

## CONCLUSÃO

A análise de *O Matador* à luz dos oito temas do Ethos de Conflito de Daniel Bar-Tal evidencia como a literatura pode servir como um espelho poderoso das dinâmicas sociais e psicossociais que permeiam a sociedade brasileira. A trajetória de Máiquel não é apenas a história individual de um homem que se transforma em assassino; ela simboliza processos coletivos de legitimação da violência, deslegitimação do outro e construção de identidades que reforçam e perpetuam conflitos internos.

A obra de Patrícia Melo destaca-se por expor as contradições e complexidades de uma sociedade marcada por desigualdades estruturais, racismo, corrupção e violência endêmica. Ao retratar um protagonista que se torna um “justiceiro” aclamado por sua comunidade, a autora questiona os limites entre o certo e o errado, o legal e o ilegal, o justo e o injusto. Essa ambiguidade moral reflete a realidade brasileira, onde, muitas vezes, a violência é vista como uma resposta legítima às falhas das instituições e à sensação de insegurança generalizada.

Os temas do Ethos de Conflito identificados na narrativa — desde a justificação dos próprios objetivos até a busca por uma paz condicionada — revelam como crenças e atitudes coletivas são internalizadas e manifestadas nas ações individuais e grupais. Máiquel, ao justificar seus crimes como necessários e moralmente corretos, exemplifica a maneira pela qual indivíduos podem racionalizar a violência em nome de objetivos superiores ou de uma suposta ordem social.

A deslegitimação do oponente, presente na forma como Máiquel e a sociedade ao seu redor enxergam suas vítimas, evidencia a desumanização e estigmatização de grupos marginalizados. Essa percepção impede a empatia e facilita a aceitação de medidas extremas, aprofundando o ciclo de violência. Da mesma forma, a construção de uma autoimagem positiva, tanto individual quanto coletiva, serve como mecanismo de defesa e reforço identitário, mascarando problemas estruturais e impedindo a autocrítica necessária para a mudança.

A vitimização mútua — das classes médias e altas que se sentem ameaçadas pela criminalidade e das populações periféricas que sofrem com a violência estatal e estrutural — alimenta ressentimentos e justifica ações hostis de ambos os lados. Esse fenômeno reforça barreiras ao diálogo e à cooperação, mantendo o conflito em um estado permanente.

A análise também evidencia como sentimentos de patriotismo e unidade podem ser direcionados para fortalecer coesões internas à custa da exclusão ou hostilidade em relação a outros grupos. No caso de Máiquel, sua lealdade à comunidade local e as alianças formadas com figuras corruptas reforçam um senso de pertencimento que legitima ações violentas.

A ênfase na segurança e a busca por uma paz condicionada revelam a dificuldade de se alcançar soluções pacíficas em um contexto onde a desconfiança e o medo prevalecem. A percepção de ameaças constantes leva à adoção de medidas preventivas e agressivas, muitas vezes exacerbando o conflito em vez de mitigá-lo.

Dessa forma, *O Matador* funciona não apenas como uma narrativa literária, mas como uma crítica social que ilumina as raízes profundas da violência na sociedade brasileira. Através da integração com a teoria de Daniel Bar-Tal e as reflexões de diversos cientistas sociais e psicólogos, fica evidente que os conflitos internos no Brasil são sustentados por crenças coletivas que precisam ser compreendidas e transformadas.

Para romper o ciclo de violência e construir uma sociedade mais justa e pacífica, é imperativo abordar os fatores psicossociais identificados. Isso envolve:

- 1. Educação e Conscientização:** Promover a educação para a paz, incentivando a reflexão crítica sobre as crenças e atitudes que perpetuam o conflito. Programas educacionais podem ajudar a desconstruir estereótipos, promover a empatia e fomentar o respeito à diversidade.
- 2. Reformas Institucionais:** Fortalecer as instituições democráticas, combatendo a corrupção e aumentando a transparência e a eficiência dos sistemas de justiça e segurança pública. Instituições confiáveis reduzem a sensação de impunidade e a necessidade percebida de justiça pelas próprias mãos.
- 3. Redução das Desigualdades:** Implementar políticas públicas que visem reduzir as desigualdades sociais e econômicas, ampliando o acesso a oportunidades e serviços básicos para populações marginalizadas. A inclusão social é fundamental para diminuir a sensação de vitimização e a legitimação da violência como meio de sobrevivência ou protesto.
- 4. Diálogo e Reconciliação:** Facilitar espaços de diálogo entre diferentes grupos sociais, promovendo a compreensão mútua e a cooperação.

Processos de reconciliação podem ajudar a curar feridas históricas e construir pontes para a paz duradoura.

5. **Promoção de Narrativas Alternativas:** Incentivar a produção e disseminação de narrativas que desafiem o Ethos de Conflito, valorizando histórias de coexistência pacífica, solidariedade e resolução não violenta de conflitos. A literatura, a mídia e as artes em geral desempenham um papel crucial na formação de percepções coletivas.
6. **Deslegitimação da Violência:** Trabalhar para deslegitimar a violência como meio aceitável de alcançar objetivos pessoais ou coletivos. Isso inclui a revisão de políticas de segurança que enfatizam o confronto e a repressão, em favor de abordagens baseadas em direitos humanos e prevenção.

Ao reconhecer e abordar os temas identificados por Bar-Tal, a sociedade brasileira pode iniciar um processo de transformação do Ethos de Conflito em um Ethos de Paz. Essa mudança requer esforço coletivo e comprometimento de todos os setores da sociedade — governo, organizações civis, comunidades e indivíduos.

A relevância de *O Matador* reside não apenas em sua capacidade de refletir a realidade social, mas também em seu potencial para provocar reflexão e debate. A obra convida os leitores a questionarem as estruturas que sustentam a violência e a considerarem seu papel na construção de uma sociedade mais equitativa.

Em última análise, a integração da teoria de Daniel Bar-Tal com a análise literária e as ciências sociais oferece um caminho promissor para compreender e enfrentar os desafios da violência e desigualdade no Brasil. Ao aprofundar-se nos mecanismos psicossociais que perpetuam o conflito, abre-se espaço para intervenções mais eficazes e para a esperança de um futuro mais pacífico e justo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- AMADO, Jorge. **Capitães da Areia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARGOLO, P.; DUARTE, E.; QUEIROZ, M. A hipótese colonial: um diálogo com Michel Foucault. **Universitas Jus**, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2016.
- BAR-TAL, Daniel. **Shared beliefs in a society: Social psychological analysis**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000.
- BAR-TAL, Daniel. **Intractable conflicts: Socio-psychological foundations and dynamics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BAR-TAL, Daniel; SHARVIT, Keren; HALPERIN, Eran; ZAFRAN, Efrat.



Ethos of conflict: The concept and its measurement. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, v. 18, n. 1, p. 40-61, 2012.

BENZIMAN, Y. Winning the battle and losing the war: Examining the impact of war metaphors on social solidarity during the COVID-19 pandemic. *Frontiers in Psychology*, v. 8, 2017.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

BORGES, Dulce Maurília Ribeiro. **A violência legitimada na ordem social: uma leitura de “O matador”, de Patrícia Melo**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 2000.

CANO, Ignacio. **Letalidade da ação policial no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: ISER, 2010.

CECCATO, Vania; MELO, Silvana; KAHN, Tamar. Crime in São Paulo metro line segments: An environmental design analysis. *Crime Science*, v. 7, n. 2, 2018.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

FERNANDES, Antonio. Vitimização policial: análise das mortes violentas sofridas por integrantes da Polícia Militar do Estado de São Paulo (2013-2014). *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 10, n. 2, p. 192-219, 2016.

GONÇALVES, Eduardo. **Milícias e o Estado brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2018.

IPSOS. Global Happiness 2023. Disponível em: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/publication/documents/2023-03/Ipsos-Brasil-happinessindex-2023.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2024.

KALDOR, Mary. *New and old wars: Organized violence in a global era*. 3. ed. Stanford: **Stanford University Press**, 2012.

KOVAČ, Mitja; BEZERRA, Marcos Alan Ferreira. Eroded rule of law, endemic violence, and social injustice in Brazil. *LeXonomica*, v. 12, n. 2, p. 211-242, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MACAULAY, Fiona. Bancada da bala: the growing influence of the security sector in Brazilian politics. In: FOLEY, C. (Ed.). **Apesar de você: The threat to Brazil's democracy**. New York: OR Books, 2019.

MATTOS, André Botelho de. Violência, instituições e poder no Brasil contemporâneo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 91, 2016.

MELO, Patrícia. **O matador**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROMERO, Simon. *'Bullet Caucus' in Brazil signals political shift to the right.*

The New York Times, 14 jan. 2015. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2015/01/15/world/americas/bullet-caucus-in-brazil-signals-a-shift-to-the-right.html>. Acesso em: 22 nov. 2024.

ROLIM, Marcos. **A síndrome da rainha vermelha: policiamento e segurança pública no século XXI.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SOARES, Luiz Eduardo. **Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos.** São Paulo: Boitempo, 2019.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato.** São Paulo: Leya, 2017.

SOUZA ALVES, José Cláudio. **Dos Barões ao Extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense.** Rio de Janeiro: APPH-CLIO, 2008.

ZALUAR, Alba. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007.

**ANÁLISE PSICANALÍTICO-LITERÁRIA  
SOBRE O LABORIOSO ENCANTO DA MORTE:  
A (IN)EFICÁCIA DO PERDÃO NO CONTO  
“UM HOMEM DE PRINCÍPIOS”,  
DE RUBEM FONSECA**

*Francisca Júlia da Silva Soares<sup>1</sup>*

*Vanalucia Soares da Silveira<sup>2</sup>*

**INTRODUÇÃO**

Na prática do perdão, ou na falta da mesma, ocorre uma diferença crucial na vida do sujeito, cooperando com sua formação e desenvolvimento, ou retardando seu processo. Segundo os preceitos religiosos estabelecidos nas normas cristãs, a reconciliação horizontal determina se a vertical, no eixo da religião, a apresentada por Deus, vai ser cultuada na vida do sujeito ou não. A palavra da figura de Deus é objetiva e trabalha com clareza. Em suas características apresenta a misericórdia, contudo, quando lida com o exemplo daquele que não perdoa a quem o ofende, então Deus também não exerce seu perdão. Isso é diagnosticado quando Jesus Cristo confirma por meio da oração do Pai-nosso: “Porque se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai Celeste vos perdoará; se, porém, não perdoardes aos homens as suas ofensas, tampouco vosso Pai vos perdoará as vossas ofensas” (Mateus, 6.14,15). Através das considerações cristãs, Deus permite seu perdão gratuitamente, excluindo a necessidade de merecimento, e aguarda que use do mesmo espírito misericordioso para com quem ofende.

Quando o sujeito interage com o pai celestial na mesma linha espirituosa de perdão, estabelece a reconciliação alcançada pela figura divina de Jesus.

---

1 Mestranda pelo programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5923664989248470> Email: [frjulias08@gmail.com](mailto:frjulias08@gmail.com).

2 Doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9037348488366834> Email: [vanalucia.silveira@ifpb.edu.br](mailto:vanalucia.silveira@ifpb.edu.br).

Ao lidar com um indivíduo que nega o perdão, ocorre a interrupção do fluxo da graça divina na vida do cristão, assim a reconciliação vertical é implicada pela ausência da horizontal. Também em uma das parábolas que envolve o perdão, são identificados um rei e dois tipos de devedores: “Por isso o reino dos céus é semelhante a um rei, que resolveu ajustar contas com os seus servos” (Mateus, 18.23-35). Ao ilustrar o reino de Deus, o rei figura o próprio Deus. O primeiro devedor tinha uma dívida impagável, que seguramente permitia ao rei o punir, contudo o rei é misericordioso e o perdoa: “Então o servo, prostrando-se reverente, rogou: Sê paciente comigo e tudo te pagarei. E o senhor daquele servo, compadecendo-se, mandou-o embora, e perdoou-lhe a dívida” (Mateus, 18.23-35). Enquanto que a do segundo estava ao seu alcance: “Então o seu conservo, caindo-lhe aos pés, lhe implorava: Sê paciente comigo e te pagarei. Ele, entretanto, não quis; antes, indo-se, o lançou na prisão, até que saldasse a dívida” (Mateus, 18.23-35).

O primeiro servo devia dez mil talentos da dívida, o equivalente a cerca de 200.000 dias de trabalho, por outro lado o conservo devia cem denários que era o equivalente a apenas cem dias de trabalho. Subjetivamente, a parábola apresenta a dimensão da dívida que os seres humanos possuem para com Deus, e que, sendo essa impagável, resultaria numa prisão punitiva. Contudo, sem necessitar de merecimento, Deus é marcado como uma figura bondosa que perdoa. E por isso, aguarda que seus filhos façam o mesmo. A bíblia revela como o cristão que foi perdoado de seus pecados e recusa-se a perdoar um irmão – seu conservo no evangelho – terá seu perdão retirado. “Servo malvado, perdoei-te aquela dívida toda porque me suplicaste; não devias tu, igualmente, compadecer-te do teu conservo, como também eu me compadeci de ti? E, indignando-se, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que pagasse toda a dívida” (Mateus, 18. 34). Eis que Jesus Cristo adverte: “Assim também o meu Pai celeste vos fará, se do íntimo não perdoardes cada um a seu irmão” (Mateus, 18.23-35).

## DESENVOLVIMENTO

### *O perdão bíblico percorre desde as sombras do profano as nuances do sagrado*

A religião cristã considera as ofensas das pessoas contra o outro uma ponte sombria e de esquecimento do exemplo divino retratado pela figura que desconsiderou as ofensas humanas. E a premissa bíblica é que como todos foram perdoados por Deus, o grande pai generoso, então, na perspectiva religiosa, também o ser humano deve perdoar a qualquer um que o ofenda, seguindo seu exemplo. Como é destacado em Mateus 18.34: “E, indignando-se, o seu senhor

o entregou aos verdugos, até que pagasse toda a dívida”, a palavra verdugo é conceituada como “torturador”. Além de preso, o servo seria torturado para ser punido. A prática religiosa destaca como Jesus revela em figura a partir da parábola uma realidade espiritual na vida do cristão que não perdoa, pois, a figura obscena dos demônios surge na vida daqueles que retém o perdão. O que para o cristianismo resulta em torturas como angústia e depressão, enfermidades, debilidade física, etc. Ao escolher o ressentimento, o filho pecador envenena-se desejando que o responsável pela sua mágoa seja envenenado. Desse modo, a falta de perdão resulta em um dano grave em quem está ferido.

Assim, a igreja prega como o perdão é benefício maior não ao que foi perdoado pela ofensa, mas a produção do perdão na vítima, no que sofre os seus ferimentos: “Entra em acordo sem demora com teu adversário, enquanto estás com ele a caminho, para que o adversário não te entregue ao juiz, o juiz ao oficial de justiça, e sejas recolhido à prisão. Em verdade te digo que não sairás dali, enquanto não pagares o último centavo” (Mateus 5.25,26). Apesar de ser uma meta complicada de ser atingida, o perdão deve ser oferecido diversas vezes seguindo os comportamentos pré-estabelecidos pela ordem sagrada: “Antes, sede uns para com os outros benignos, compassivos, perdoando-vos uns aos outros, como também Deus em Cristo vos perdoou” (Efésios 4.32). Como um ato de misericórdia e compaixão, o perdão é visto como fruto de um coração passivo e bondoso, que não se limita para perdoar. O apóstolo Pedro quis saber o limite de vezes que existe para perdoar alguém e Jesus o surpreendeu explicando um possível limite: “Então Pedro, aproximando-se, lhe perguntou: Senhor, até quantas vezes meu irmão pecará contra mim, que eu lhe perdoe? Até sete vezes? Respondeu-lhe Jesus: Não te digo que até sete vezes, mas até setenta vezes sete” (Mateus 18.21,22). Assim, Jesus demonstra um desejo de excluir um limite.

A falta do perdão, o apego ao ressentimento ocasiona uma retenção na vida do ser humano, mais precisamente sua comunicação com o demônio: “A quem perdoais alguma coisa, também eu perdôo; porque de fato o que tenho perdoado, se alguma coisa tenho perdoado, por causa de vós o fiz na presença de Cristo, para que Satanás não alcance vantagem sobre nós, pois não lhe ignoramos os desígnios” (Coríntios 2.10,11). Essa fabricação do ressentimento é vista como uma vantagem para o inimigo de Deus, o diabo, que se aproxima da alma humana e lucra com seu adoecimento na falta do perdão. Eis que a literatura bíblica explica e articula os componentes do perdão e seu alcance, bem como os resultados catastróficos na escassez do mesmo. Ao observar o culto ao não perdão, emergido em seus princípios, o presente trabalho articula observar os comportamentos do sujeito e analisar os efeitos psicológicos elucidados no conto “Um homem de princípios”, de Rubem Fonseca.

## *A teoria psicológica acerca do perdão*

Como uma remissão de pena, o ato de desculpar aparece no verbo *perdonare* do latim vulgar. O verbo perdoar absolve e remite uma dívida sentimental gerada, poupando e evitando confrontos com aquele que gerou as mágoas ofensivas e aceita a situação, concedendo perdão das falhas. O pesquisador McCullough<sup>1</sup>, possui um grupo de pesquisa em comportamento humano e já publicou vários estudos acerca do perdão e do ressentimento. O teórico explica o que é o perdão:

Um conjunto de mudanças motivacionais pelas quais alguém torna-se menos motivado a retaliar contra um parceiro [ou alguém próximo] que o ofendeu; menos motivado a manter-se afastado do ofensor; e mais motivado a conciliação e boa vontade pelo ofensor, apesar de suas ações que o magoaram (McCullough, 1997, p. 321-322).

Consequentemente, o perdão consiste na distribuição da inibição dos impulsos de retaliação, quando aquele que foi magoado investe numa ação que necessita desistir de ferir o outro, e procede de maneira construtiva para a relação. A acomodação está imbricada na satisfação e com o comprometimento do bem-estar da relação. Por esta razão, o perdão se articula como um elemento que resulta na harmonia nas relações interpessoais. A definição de perdão elucidada por McCullough tem sido empregada em estudos atrelados à interação interpessoal e à capacidade de uma boa relação entre ofensor e ofendido. O perdão depende das respostas pró-relações sociais e do nível de compromisso entre a pessoa ofendida e o ofensor. A influência do perdão de uma ofensa no comportamento recente da vítima em relação ao seu ofensor é algo ainda estudado. Desse modo, os atos empregados na manutenção e precaução das relações interpessoais, podem ser separados em três características: acomodação, disposição para sacrifícios pessoais e intenção de cooperar.

A primeira é a disponibilidade para os sacrifícios pessoais, de inibir os impulsos de retaliação mesmo após o investimento da ação que magoa e desconstrói a relação, criando a intenção de cooperação, sendo um elevado nível de compromisso entre as partes. O segundo é a disposição para sacrifícios pessoais que renuncia os exercícios de vingança desejados, pela bondade do parceiro e da relação que necessita de perdão, o que depende de um alto nível de compromisso pelas partes. O terceiro é justamente como o intento de cooperar; equivale a uma reação edificada no comportamento do ofensor, renunciando as imposições pessoais ao instituir o interesse no bem comum, o que levar em consideração dois entendimentos na relação e na comunicação entre os parceiros e com si próprio. O perdão se conjuga em níveis elevados de acomodação, sacrifício pessoal e cooperação, que rege um compromisso.

### *A psicanálise a seu olhar sobre o ressentimento*

A ausência de coordenação para o perdão descobre a combinação de causas como “o ressentimento, a amargura, a hostilidade e a raiva, que se desenvolvem após a ocorrência de uma ofensa e podem motivar desejos de retaliação ou evitação contra o agente da mágoa” (Wade, Worthington e Mayer, 2005, p. 423). Contudo, a paciência coopera na resiliência e impossibilita a mágoa e provoca danos profundos no indivíduo, a ausência de desejo para o perdão simula diretamente os três componentes do amor interpessoal: a paixão, a intimidade e o compromisso. Robert D. Enright e o Grupo de Estudos sobre o Desenvolvimento Humano (1991) definiram o perdão na Psicologia, a partir do ponto de vista das vítimas. O perdão é:

Uma atitude moral na qual uma pessoa considera abdicar do direito ao ressentimento, julgamentos negativos, e comportamentos negativos para com uma pessoa que ofendeu injustamente. E, ao mesmo tempo, nutrir a compaixão, a misericórdia e possivelmente o amor para com o outro que ofendeu (Enright, Freedman & Rique, 1998, p.46-47).

O estado mental do ressentido, na clínica psicanalítica, converge com uma extrema sensibilidade diante de uma frustração vivenciada; a reação de dor e raiva que o sujeito explica, em alguns casos, é desproporcional para a situação ocorrida. A desproporcionalidade acentua a lembrança de alguma ferida passada. “O ressentimento provoca uma deformação mais ou menos permanente, no que diz respeito aos valores do sujeito e à faculdade de julgamento” (Scheler, 1958, p. 14).

Quando o magoado não está cicatrizado, existe um desejo compulsivo para a repetição. “Reiterada e torturante; quase sempre, o ressentimento despertado é acompanhado por um desejo de vingança; por fim, pode ocorrer que o rancor seja cultivado ao longo de toda a vida” (Zimerman, 2010, p. 121). Ou seja, o ódio, a frustração da situação, a cólera da vingança não cometida, a indignação não obtida contra o agressor transforma-se em indignação contra o próprio magoado. Para Scheler, isso é considerado um “envenenamento psicológico”, definição para quem vive na situação de escravo (Scheler, 1958, p. 19). A perspectiva psicanalítica de Maria Rita Kehl, em seus trabalhos sobre ressentimento, desenvolve como o trabalho analítico com o ressentido é algo complicado:

Na clínica, o ressentido dirige ao analista um lamento monótono contra uma injustiça, um agravo, uma ofensa da qual teria sido a vítima inocente. Bem depressa o analista percebe a impossibilidade de conduzir uma análise com alguém que se instala nessa posição; ainda que a ofensa tenha realmente ocorrido, ainda que um outro tenha de fato responsabilidade quanto ao dano que o ressentido denuncia, a atitude queixosa conduz o processo analítico a um beco sem saída. Se o sujeito está convicto de que sofre porque não pode esquecer o mal que lhe fizeram nem apagar

as consequências do agravo, sua implicação no processo analítico fica comprometida. Isto é o que o ressentido quer, do ponto de vista das resistências próprias do narcisismo do eu. Mas não foi o que o conduziu a demandar a escuta de um analista (Kehl, 2004, p. 33-34).

Enquanto que para o ressentido quem está em pauta é sempre o responsável pela ofensa, ele cultua em si um desejo de vingança. A retaliação não é apenas o desejo de que o outro experimente o mal que lhe causou, mas também que o outro reconheça aquilo e saiba (não)conviver com seu erro. Analisando esse comportamento, fica visível que não anseia uma reparação do ato, não o quer, porque em sua vida interior existe uma fabricação da perpetuação de sua condição de vítima através da qual o outro é guardado na posição de algoz.

Como a estudiosa Kehl explica, o sujeito não abre mão da condição de vítima, pois isso acaba adiantando sua vingança, o caracterizando como alguém supostamente bom diante de outro que é mau. “No fundo o ressentido não quer que o outro não exista ou morra; quer que seja castigado, que sofra” (Kancyper, 1994, p. 14). Eis que a ideia de punição observada na religião tem seu vigor em outras esferas humanas, dentre elas a mente, que passa a manipular um sistema de revanche, como explica Kehl “Se não o vê sofrendo aqui, corre o risco de usar da religião para alimentar o desejo de que seja castigado na eternidade pela justiça divina” (Kehl, 2004, p. 21).

## ANÁLISE DO CONTO “UM HOMEM DE PRINCÍPIOS”

### *Sobre o autor*

Rubem Fonseca nasceu em Juiz de Fora, Minas Gerais, em 1925. Em 1952 iniciou sua carreira na polícia, como comissário, no 16º Distrito Policial, no Rio de Janeiro. Na Escola de Polícia destacou-se em Psicologia. Em 1964, apoiou o golpe militar e foi um dos roteiristas contratados pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais. As obras de Rubem Fonseca retratam, de modo objetivo e enxuto, a luxúria e a violência urbana, em um mundo onde marginais, assassinos, prostitutas, miseráveis e delegados se misturam. O livro *Calibre 22*, lançado em 2017, em que reúne uma série de contos, dentre eles “Um homem de princípios”, possibilita uma análise minuciosa do ressentimento humano. Rubem Fonseca apresenta em *Calibre 22* narrativas rápidas; submerso em um mundo policial e desajustado, as narrativas apresentam como as armas são obtidas com a mesma facilidade com que os seus narradores as usam para fazer justiça por conta própria ou para ganhar a vida no mundo do crime.

Os contos sempre puxam o gatilho a cada frase. Brevidade e rapidez não são, portanto, acidentes no conto “Um homem de princípios”, pois o narrador é também descrito como o agente da morte, apresenta, minuciosamente, como



ocorrem os assassinatos. O matador de aluguel inicia descrevendo os modelos vivos que não gosta de matar: “Não gosto de matar barata, nem piolho, nem seres humanos” (Fonseca, 2017, p. 13).

De maneira direta, o narrador explica como sentimentos conflitantes não permeiam sua vida, os seus motivos sucedem em mistério. Contudo, de modo claro a percepção e podridão do seu trabalho não o impedem de exercer o trabalho com compromisso, pois ele possui uma ética. A realidade social foge do normativo e plenamente aceito, pois o narrador-personagem é alguém que friamente mata.

Não gosto de matar barata, nem piolho, nem seres humanos. Não mato por ódio, ciúme, inveja, medo, casos em que o matador é também vítima desse sentimento, ou, se preferem, dessa percepção, ou noção, ou senso, ou consciência. Não conheço as pessoas que eu empacoto. Nada sinto por elas, mas tenho meus princípios”. O Despachante, que eu nunca via pessoalmente — não sabia se ele era branco ou preto, alto ou baixo, magro ou gordo —, enviou para mim do celular descartável uma foto com o nome e o endereço do freguês. O Despachante depositaria na minha conta metade do pagamento adiantado e a outra metade depois que eu fizesse o serviço (Fonseca, 2017, p. 13).

Ao afirmar uma honestidade dentro dos seus atos criminosos, defende sua atividade profissional de matador de aluguel, o narrador procura não estabelecer dicotomias entre bem e mal. Ao citar rapidamente a escassa relação com as sensações e sentimentos que a morte permeia, torna visível o primeiro indício de uma prática sem a necessidade do perdão, e com ligação no ressentimento. Para compreender o não perdão do matador, é necessário compreender que essa atitude representa atribuir a outrem a responsabilidade causadora de seu sofrimento. O ressentido condiz com o paradigma do neurótico “com sua servidão inconsciente e sua impossibilidade de implicar-se como sujeito do desejo” (Kehl, 2004, p. 11). É nessa linha psicanalítica que ele se caracteriza como o oposto do perdão, pois o ressentir apresenta o refluxo emocional, o retorno iterativo e interior da acidez afetiva, que não é assimilável pelo organismo e nem evacuado.

### *O ressentimento que domina o sujeito*

Na formação da palavra, temos o prefixo “re” que de modo simbólico realça os dois outros conceitos atrelados ao ressentimento: a reação não efetivada e o recalçamento. No conto, as referências culturais com as quais a narrativa dialoga são concretas e dão o caráter de seriedade e críticas aparentemente pretendidas, mas também dos modelos humanos e da fluidez das relações. O matador é meticuloso e descreve seus atos, o uso de um jargão característico descreve sua meta: “Resumindo: eu tinha que chumbar o freguês em outro local

que não fosse a sua casa” (Fonseca, 2017, p. 13-14), o que causa um humor cáustico, como também demonstra a falta de empatia ao tratar da vida humana. Os detalhes explicativos de como poderia assassinar o homem são ricos, e possibilitam averiguar a presença do ressentimento e do azedume ao tratar de mais um caso:

Resumindo: eu tinha que chumbar o freguês em outro local que não fosse a sua casa. Passei a ir bem cedo à loja de conveniência esperar o freguês. Ele chegava impreterivelmente às dez da manhã, ia direto para o balcão onde fabricava a máquina de fazer café e o forno que assava o pão de queijo, fazia o seu pedido e sentava numa mesa. Sempre a mesma mesa. A garçonete trazia o café, o pacotinho de açúcar e o de chocolate e quatro pães de queijo. Quatro! Barrigudo daquele jeito, ele certamente comia escondido da mulher (Fonseca, 2017, p. 13-14).

Sob olhar da psicanálise, a reação falida, ou seja, o impedimento da efetivação da morte e não resultante em ato, produz no narrador uma frustração e aponta para um impulso agressivo. Quando ele começa a perceber as impossibilidades, fica frustrado com a situação. Como não houve uma reação à altura do efeito causado, o assassino ressentido volta-se para as acusações do seu ofensor e reclama de Xavier, de como ele não facilita o seu trabalho, pois a invasão da sua casa é algo impossível graças à segurança do prédio, além do grande público que a cafeteria possui, havendo o risco de matar outras pessoas. Ao atribuir a culpa ao outro que lhe causou o impedimento de ser assassinado, ou seja, a Xavier, regressa para a ofensa, o eu das pulsões agressivas que, originalmente, progridem para o agressor em que se encontram o olhar magoado.

Portanto, cobrado pelo adoecimento psíquico com relação aos impedimentos da morte, o matador culpa Xavier pela demora na realização do ato, e volta seus instintos agressivos, de maneira velada, para o mesmo: “Meu desejo era que ele fosse para a praça do poeta, mas o freguês voltava para casa” (Fonseca, 2017, p.14). Ao não conseguir realizar a morte de Xavier na praça, o matador articula como provavelmente Xavier segue a mesma linha de comportamento de modo cotidiano por que a mulher tem ordens sobre ele, o que para o homem de princípios seria algo comum da humanidade, mas em seu caso, apenas a sua mãe não mandava em seu pai.

O recalamento indica o impulso que foi impedido de se efetivar e, portanto, designa a consequência da reação não realizada: o destaque das figuras paternas. O recalque surge como um passado mal integrado e processado, a relação com os pais não foi algo bem desenvolvido, isso torna-se claro quando ele se questiona: “Eu matei minha mãe?” (Fonseca, 2017, P.14). E como o inconsciente é atemporal, “o recalado permanece vivo, preservado na forma de representações psíquicas relacionadas indiretamente ao vivido por meio de

cadeias associativas” (Kehl, 2005, p. 170). O contato com aquela realidade de Xavier o recordou do passado (não) afetivo com os pais, que são figuras que ele perdeu ainda na infância e que de certo modo, também na falta reverberou na formação psíquica do matador.

Sempre levo comigo a minha ferramenta, uma Beretta M9 com carregador de quinze balas, num coldre especial colocado abaixo da axila, sob o blusão. A empunhadura da Beretta cava para baixo. Dentro da loja eu não podia chumbar o freguês. Meu desejo era que ele fosse para a praça do poeta, mas o freguês voltava para casa. A mulher desses caras gordos sempre manda neles. Aliás, todas as mulheres mandam no marido. Minha mãe não mandava no meu pai porque ela morreu no parto. Eu matei minha mãe? Meu pai também morreu cedo. Isso tudo eu conto algum dia (Fonseca, 2017, p. 14).

Eis que um outro ponto particular se destaca, sendo o retorno à repetição: no caso do personagem misterioso, ele retorna sempre para as mortes, de maneira simbólica. Após a morte da mãe, sua primeira quebra no contato com seu objeto de amor, ele encara a morte como uma possível ligação com aquilo que se foi e uma brecha para explicar sua conduta, visibilizando o modelo de vida adotado: a morte como suporte. Desse modo, permeado por um perdão inalcançável, pelo ressentimento das figuras familiares, o homem de princípios compactua com a ideia de tirar a vida daqueles que não conhece como algo que deve ser aceito porque foi o que ocorreu toda sua vida, como uma estrutura mecanizada psiquicamente que ultrapassa as paredes mentais e regem seu comportamento.

Esse regresso ao passado é marcado por mortes, ou seja, desde o nascimento do matador, ele tem contato com mortes. Novamente, algo em Xavier incita o incômodo, e assim o perdão novamente não é algo apreciado, pois perdoar seria renunciar ao prazer de vingar-se do que Xavier trouxe à tona. O filósofo Derrida afirma que o perdão é como instrumento de reflexão. Para ele, o perdão

Não é puro, nem o é o seu conceito. O perdão não é, não deveria ser, nem normal, nem normativo, nem normatizante. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, submetido à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica (Derrida, 2006, p. 12).

Desse modo, o perdão deve desatar-se, ou ser desligado, de dois componentes que o constituem: o primeiro é a procura pela reconciliação de uma totalidade perdida, pois Xavier desarticula seu plano de morte. E a segunda é a lógica econômica que o rege muitas vezes, lógica que impõe certas condições – arrependimento, promessa de regeneração, desejo de ser perdoado – o que é subentendido no diálogo que Xavier e o matador têm. O perdão permanece como um acontecimento abrupto e também imprevisível, uma irrupção

performática da linguagem estabelecida no diálogo dos dois, que mostra também as particularidades de um cenário conflitante, propício à narrativa. Além disso, Xavier é o resultado do passado apresentado e do momento de descobertas do conto; ele sabe que vai morrer, mas deseja trocar a esposa megera por ele.

‘Quero que você mate a minha mulher. Pago o dobro, o triplo do que você iria receber se me matasse.’ Ele agora já não me tratava mais de senhor, acreditava que como eu seria seu empregado, ou servidor, não precisava mais ter deferência, consideração por mim. “Quanto e onde?”, perguntei. Ele tirou um maço de notas de cem dólares do bolso. “Me paga depois. Onde será feito o serviço?” “Na minha casa. Vamos juntos, eu toco a campainha, ela espia pelo olho mágico, vê que sou eu e abre a porta. Ela não abre a porta para ninguém. O senhor mata a minha mulher. Sua arma tem silenciador?” “Evidentemente”, respondi. “Nós entramos, abrimos as gavetas e mexemos nos armários, para fingir que foi um assalto.” “Essa ideia é muito boa”, eu disse. “Depois eu te pago e vamos embora. Eu vou ao supermercado fazer umas compras, e você sai de novo escondido no carro. Quando eu voltar, vejo a minha mulher morta, chamo a polícia...” “Perfeito. Quando?” “Agora”, ele respondeu. “Vamos entrar pela garagem, o senhor fica escondido no banco de trás. O carro está aqui no posto. Já disse que vou ao supermercado e sempre volto carregado de compras, inutilidades que a megera me obriga a comprar” (Fonseca, 2017, p. 14).

O matador não se deixa capturar pelas malhas discursivas tradicionais, fundadas em torno das normas de estabilidade e comunicação estáveis e sempre idênticas a si mesma: “uma vida por outra!”. O assassino inicia o conto informando que não mata determinado tipo de ser humano, logo a esposa de Xavier era uma das pessoas evitadas. Nesse contexto de ação e discurso, o homem de princípios, permeado por uma certeza, traz consigo a capacidade de causar sofrimento. O mesmo deixa claro que é “puta velha”, ou seja, tem conhecimento de vários casos, entre esses o de Xavier, a figura não satisfeita com a esposa. Por mais que em nenhum momento ele narre os fatos, ele demonstra um alto grau de satisfação em controlar a situação a seu favor, contudo, o ser humano não é algo simples de comandar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e, hoje, sejam capazes até de destruir aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza da Terra – nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação (Arendt, 1993, p. 244).

Da impossibilidade de se desfazer os atos, sendo a ordem de acabar com a vida de alguém, a morte latente dos pais e a fortaleza que cercava a vida de Xavier impossibilita o matador de realizar sua atividade; não sabendo lidar com

a situação, produz, no diálogo dos dois, um momento de perdão, a única solução possível para o problema para uma ação irreversível. O homem de princípios ressalta no início do conto que não mata um conjunto específico de pessoas, mas ainda assim escuta a proposta porque ela de alguma forma possibilita que ele concretize seu trabalho: matar.

Megera. O cara não gostava mesmo da mulher. Entramos pela garagem, subimos, saltamos no hall do andar dele. Não sei se já disse, mas aquele prédio tinha apenas um apartamento por andar. Tirei a minha Beretta do coldre. “Um momento, não toca ainda a campainha”, eu disse, “espera eu colocar o silenciador”. Coloquei o silenciador, destravei a Beretta e dei um tiro na cabeça do Xavier. Eu sei o lugar na cabeça que apaga o freguês. Segurei-o para que não fizesse barulho ao cair. Saí pela garagem, usando os óculos escuros do morto. Os vidros escuros não deixavam ver direito quem dirigia o BMW. Esses ricos só usam carros bacanas. Deixei o carro perto do supermercado. Fui andando pela rua. Eu tenho os meus princípios, já disse. Não mato mulher, criança e anão. E sou honesto (Fonseca, 2017, p. 14-15).

Perdoar é, em certo sentido, esquecer. Esquecer a ofensa sofrida ao Xavier ser uma figura difícil de matar, a dor observada após a encomenda relembrar os pais, a humilhação experimentada ao perceber que o pacote o quer como empregado. Perdoar Xavier seria em função da vontade de reconciliação com seu cargo e apaziguamento da presença do passado. Perdoar, no entanto, para ele é também lembrar-se dos seus princípios, ter plena consciência do que foi experimentado com terror para que, desse modo, não se perca do que lhe rege: não matar mulheres, crianças e anão. Ao observar sob o ângulo psicanalítico, a carga de associações e lembranças relacionado a algo pequeno como o anão ou uma criança e tão simbólico como a mulher, refletem na vida do matador.

A disposição para perdoar Xavier, matando sua esposa em seu lugar, abre brechas para o conflito interno que se estabeleceria entre as cargas infantis do personagem homem de princípios e as figuras do presente. Assim, o ressentimento, o não perdão do assassino torna-se algo compreensível à medida que se entende que exterminá-lo não iria desarticular lacunas já instáveis. Por isso, é complicado estabelecer um caminho para o perdão quando o mesmo pede do sujeito algo como sua estabilidade psicológica.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rev. Téc. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

UTAH. **Bíblia Sagrada**. Publicada por: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias Salt Lake City, EUA: 2015.

FONSECA, Rubem. **Calibre 22**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ENRIGHT, R. D., & GROUP, T. H. D. S. Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. **Counseling and Values**, 40(2), 107–126. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1996.tb00844.x>. 1998.

DERRIDA, Jacques. **El siglo y el perdón** (seguido de Fe y saber). Trad. Cristina de Peretti & Paco Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, **grifo do autor**.

KANCYPER, L. Ressentimento e remorso. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.

KEHL, Maria Rita. **O ressentimento camuflado da sociedade brasileira**. *Novos Estudos*, v. 71, março, p. 163-180, 2005.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. Rio de Janeiro: Casa do Psicólogo, 2004.

MCCULLOUGH, M. E., WORTHINGTON, E. L., & RACHAL, K. Interpersonal forgiving in close relationships. **Journal of Personality and Social Psychology**, 1997.

SCHELER, M. *L'homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1958.

WADE, N. G., Worthington, E. L., & Meyer, J. E. But Do They Work? A Meta Analysis of Group Interventions to Promote Forgiveness. In E. Worthington Jr. (Org.), **Handbook of Forgiveness** (pp. 423-440). New York: Routledge, 2005.

ZIMERMAN, D. E. **Os quatro vínculos**: amor, ódio, conhecimento e reconhecimento na psicanálise e em nossas vidas. Porto Alegre: Artmed, 2010.

## ECOS DO INCONSCIENTE: A INTERSECÇÃO DO GÓTICO E DA PSICANÁLISE EM *MACBETH*

*Marcella de Melo Faria<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

A literatura Gótica engloba um fascínio pelo grotesco, o desconhecido, o assustador e o inexplicável. Esse subgênero do romance baseia-se principalmente na evocação do terror ou do horror e nas suas relações com o subconsciente, trauma e insanidade. Jerrold E. Hogle (2002) afirma que uma história gótica clássica geralmente se passa em um lugar antigo como um castelo, uma abadia ou uma velha mansão, por exemplo. Nesse cenário, provavelmente há segredos e mistérios do passado que assombram seus personagens, seja física ou psicologicamente. Esse assombramento normalmente assume a forma de fantasmas que buscam ressuscitar crimes ou conflitos não resolvidos. “É nesse nível que as ficções góticas geralmente brincam e oscilam entre as leis terrenas da realidade convencional e as possibilidades do sobrenatural” (Hogle, 2002, p. 2)<sup>2</sup>. Segundo esse mesmo autor, além da experiência de assombração, os protagonistas de ficções góticas também são assombrados por dilemas inconscientes que se tornam temíveis à medida que eles tentam encobri-los ou reconciliá-los sem resolvê-los de fato.

Fred Botting (2005), por sua vez, afirma que outra característica do Gótico é o poder e a violência ilegítimos que ameaçam consumir o mundo dos valores civilizados e domésticos. “Nos esqueletos que saltam dos armários familiares e nas tendências eróticas e muitas vezes incestuosas dos vilões góticos emerge o terrível espectro da completa desintegração social em que a virtude cede ao vício, a razão

---

1 Doutoranda em Literatura e Práticas Sociais pelo Pós-Lit/UnB - Universidade de Brasília. E-mail: marcella\_mmf@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9262822965599334>.

2 Todas as traduções foram feitas pela autora. “It is at this level that Gothic fictions generally play with and oscillate between the earthly laws of conventional reality and the possibilities of the supernatural” (Hogle, 2002, p. 2).

ao desejo e a lei à tirania” (Botting, 2005, p. 3)<sup>3</sup>. Ademais, outros elementos como usurpação, intriga, traição e assassinato nas tramas góticas estão associados ao comportamento criminoso de um vilão, bem como a sua ambição e “paixão voraz e representações licenciosas de desejo carnal” (Botting, 2005, p. 4)<sup>4</sup>.

O início da literatura Gótica é comumente atribuído a Horace Walpole, autor de *O castelo de Otranto: uma história gótica*, publicado em 1764. Isso porque essa obra foi inovadora ao exibir muitas características que posteriormente definiriam o gênero gótico como, por exemplo, cenários medievais, um castelo antigo e misterioso, fantasmas, acontecimentos misteriosos e um suspense capaz de provocar medo e desconforto em seus leitores.

E. J. Clery (2002) afirma que, para os contemporâneos de Walpole, a era gótica foi um longo período de barbárie, superstição e anarquia que se estendeu desde o século V, quando os Visigodos<sup>5</sup> precipitaram a queda do Império Romano, até ao Renascimento. Segundo ele, num contexto britânico, considerou-se até mesmo que esse período se estendia à Reforma no século XVI e à ruptura definitiva com o passado católico. Assim, o termo “gótico” passou a ser associado a qualquer coisa obsoleta, antiquada ou estranha. E, embora esse termo não tenha sido amplamente utilizado até o século XVIII, muitos elementos utilizados por escritores de romances góticos podem ser percebidos em diversas peças elisabetanas e jacobinas do final do século XVI e início do século XVII. Um exemplo disso pode ser encontrado em *Macbeth*, peça escrita por William Shakespeare por volta de 1606.

Sinteticamente, essa peça narra a ascensão e a queda de Macbeth, um nobre escocês que se torna rei, segundo a profecia de três bruxas. Encorajado por sua ambiciosa esposa, Lady Macbeth, ele assassina o rei Duncan para tomar o trono. Embora os sentimentos de culpa o atormentem, Macbeth recorre a outros atos de violência para garantir sua posição como rei. De acordo com Clark e Mason (2021), essa é a tragédia com mais fenômenos estranhos e perturbadores. Para eles, a peça “acumulou uma aura única de superstição e muitas vezes é referida apenas como ‘a peça escocesa’” (Clark; Mason, 2021, p. 2)<sup>6</sup>.

*Macbeth* é tida como uma tragédia jacobina, escrita após a Conspiração da Pólvora, uma tentativa de assassinato contra o rei James I da Inglaterra por

3 “In the skeletons that leap from family closets and the erotic and often incestuous tendencies of Gothic villains there emerges the awful spectre of complete social disintegration in which virtue cedes to vice, reason to desire, law to tyranny” (Botting, 2005, p. 3).

4 “voracious passion and licentious enactments of carnal desire” (Botting, 2005, p. 4).

5 Os Visigodos foram um povo germânico, originário do leste europeu. Eles foram responsáveis por diversas invasões bárbaras, também conhecidas como “grandes invasões”, que levaram à queda do Império Romano.

6 “has accrued a unique aura of superstition, and has often to be referred to as ‘the Scottish play’” (Clark; Mason, 2021, p. 2).



um grupo de católicos ingleses. Isso porque James era escocês e protestante, o que gerou grande descontentamento para muitos súditos ingleses e católicos. Na peça, há um protagonista que assassina o rei e usurpa o seu lugar. Dessa forma, ela retrata as inseguranças do reinado de James I, ao conter um aviso severo a todos os potenciais regicidas. Clark e Mason (2021) também afirmam que no ato 4, cena I, existe uma referência à união entre a Inglaterra e a Escócia, proporcionada pelo reinado de James I, quando Macbeth reitera: “Um espelho, que me mostra muitos outros, alguns dos quais tendo nas mãos dois orbes e três cetros” (Shakespeare, 1996, p. 81). Quando James I foi coroado rei James VI da Escócia, ele recebeu um orbe e um cetro. Posteriormente, quando foi coroado rei James I da Inglaterra, ele recebeu um orbe e dois cetros, representando as duas nações regidas por ele.

Outra relação entre *Macbeth* e o rei James I pode ser encontrada no personagem Fleance, filho de Banquo, um nobre escocês e amigo de Macbeth. Segundo uma das profecias das bruxas, os descendentes de Banquo se tornariam reis da Escócia. Macbeth tenta impedir que isso aconteça e ordena a morte de Banquo e de seu filho. Conseqüentemente, Banquo é morto, mas Fleance consegue escapar. Pode-se deduzir daí que a profecia se tornará realidade. James I, por sua vez, acreditava que descendia de Banquo. “A escolha de Shakespeare por um episódio da história escocesa apresentando o personagem Banquo, que James acreditava ser seu ancestral, dificilmente pode ser acidental” (Clark; Mason, 2021, p. 21)<sup>7</sup>. Dessa forma, Shakespeare estaria reafirmando a legitimidade de James I como rei.

Ademais, essa peça contém elementos sobrenaturais, como a presença de bruxas, por exemplo. Isso estava ligado às ideias do próprio rei James I, que acreditava em bruxaria e chegou até mesmo a publicar um tratado intitulado *Daemonologie* (1597), no qual ele aborda a existência de bruxas, a natureza da magia negra, as práticas associadas à bruxaria e métodos para aniquilar essas criaturas. Essa postura contribuiu para a caça às bruxas, na qual milhares de mulheres foram mortas após serem acusadas de bruxaria durante seu reinado e até mesmo ao longo dos anos posteriores.

Além das bruxas, *Macbeth* contém outras características da ficção gótica, tais como: cenários sombrios, ruínas, castelos, assassinatos, insanidade, fantasmas e visões anormais e perturbadoras. Segundo Clery (2002), por colocar elementos góticos em suas peças, Shakespeare teria servido de inspiração para muitos escritores desse tipo de literatura:

---

7 “Shakespeare’s choice of an episode from Scottish history featuring the character of Banquo whom James believed to be his ancestor can hardly be accidental” (Clark; Mason, 2021, p. 21).

Raspe a superfície de qualquer ficção gótica e a dívida para com Shakespeare estará lá. Para começar, há as cenas-chave do terror sobrenatural que são copiadas por Walpole e depois por muitos outros escritores de ficção: a cena do banquete, a visão da adaga e a visita à caverna das três bruxas em *Macbeth*; a fantasmagoria da cena da tenda em *Ricardo III*; e acima de tudo, as cenas de fantasmas de *Hamlet* (Clery, 2002, p. 30)<sup>8</sup>.

Andrew Green (2009), por sua vez, afirma que o envolvimento de *Macbeth* com o gótico vai além do uso do sobrenatural e do horror. Semelhante a inúmeras obras góticas, a peça explora extremos, investigando os limites da experiência humana e examinando dicotomias como o bem e o mal, inocência e culpa, liberdade e prisão, sanidade e insanidade, o natural e o sobrenatural, moralidade e imoralidade, humanidade e desumanidade, morte e vida. Sobre isso, A. C. Bradley (2009) acrescenta:

Shakespeare já não circunscreve a ação às influências puramente humanas, como nas duas tragédias precedentes [*Otelo* e *Rei Lear*]; o fantástico mais uma vez ocupa os espaços, fantasmas abandonam seus túmulos, um bruxuleio sobrenatural tremula sobre a frente do condenado. A especial popularidade de *Hamlet* e *Macbeth* deve-se em parte a algumas dessas características em comum, especialmente ao fascínio do sobrenatural, à inexistência de um espetáculo de sofrimento profundo e imerecido, à ausência de personagens que causam horror e repulsa e, não obstante, carecem de grandeza. O leitor que encara Iago<sup>9</sup> a contragosto vê Lady Macbeth com assombro e admiração, pois, embora torpe, ela é também sublime. Toda a tragédia é sublime (Bradley, 2009, p. 255).

O conceito de sublime refere-se a experiências que evocam medo, espanto e, ao mesmo tempo, admiração, o que muitas vezes ultrapassa os limites da compreensão humana. Na literatura gótica, o sublime está associado aos mistérios e à grandeza da natureza, ao sobrenatural e ao desconhecido. Essa ideia desempenha um papel significativo nesse tipo de literatura, uma vez que contribui para a sua intensidade emocional e para a exploração dos aspectos misteriosos, aterrorizantes e inspiradores da experiência humana. Em *Macbeth*, o sublime faz parte da trama e contribui para a exploração do sobrenatural. As profecias das bruxas e sua natureza misteriosa, por exemplo, evocam uma sensação de mistério. Além disso, o tormento de alguns dos personagens, as suas lutas internas e a culpa avassaladora que sentem criam uma sensação de horror psicológico. O tema do destino e as visões proféticas também contribuem para o sublime na peça, uma

8 “Scratch the surface of any Gothic fiction and the debt to Shakespeare will be there. To begin with there are the key scenes of supernatural terror that are plundered by Walpole and then by many other fiction writers: the banquet scene, the vision of the dagger, and the visit to the cave of the three witches in *Macbeth*; the phantasmagoria of the tent scene in *Richard III*; and above all, the ghost scenes from *Hamlet*” (Clery, 2002, p. 30).

9 Vilão da peça *Otelo: o mouro de Veneza*, escrita por Shakespeare por volta de 1603.

vez que a ideia de livre-arbítrio versus resultados pré-determinados são colocados em pauta. Dessa forma, a exploração desses elementos contribui para o sublime, criando uma experiência teatral assustadora e instigante.

Diante do exposto, percebe-se que os elementos góticos em *Macbeth* estão intrinsecamente relacionados à psicanálise, pois ambos se aprofundam nos aspectos mais obscuros da psique humana, explorando medos inconscientes, desejos e emoções reprimidas. Na peça, esses elementos refletem temas psicológicos de culpa, paranoia, loucura e decadência moral, criando uma atmosfera de medo, pavor e instabilidade mental que reflete a turbulência interna dos personagens.

Nessa perspectiva, o objetivo deste artigo é identificar os elementos góticos presentes na peça e analisá-los de acordo com os princípios da psicanálise. Como aporte teórico e metodológico, também utilizamos a *Close Reading*, técnica que permite examinar a complexidade de um texto de forma minuciosa. “Ler e reler para (se) obter um entendimento profundo e completo de um texto e compreender o modo como ele molda o nosso entendimento” (Hinchman; Moore, 2013, p. 443)<sup>10</sup>. Em complemento, serão utilizados textos críticos de estudiosos como, por exemplo, Sigmund Freud e A.C. Bradley.

### **O CENÁRIO DE *MACBETH*: “VEM, NOITE TENEBROSA, E TE REVESTE DO MAIS ESPESSO FUMO DOS INFERNOS”<sup>11</sup>**

Ambientada em uma época em que a Escócia era regida por um sistema feudal medieval e passava por conflitos entre seus clãs e outros reinos, *Macbeth* apresenta uma variedade de locais com influências góticas. Com castelos em Forres, Inverness, Fife e Dunsinane, a obra de Shakespeare estabelece uma atmosfera característica dos romances góticos posteriores. Sobre essa atmosfera, Clark e Mason (2021) afirmam que:

A Escócia da peça é ao mesmo tempo um mundo primitivo e pré-moderno e também um lugar onde as noções de parentesco e poder refletem reconhecidamente preocupações jacobinas. Os nomes na segunda cena estabelecem uma sensação de afastamento geográfico, pelo menos para o público londrino, e a natureza da ação sugere um reino violento e turbulento (Clark; Mason, 2021, p. 29)<sup>12</sup>.

---

10 “reading and rereading to obtain deep and thorough understandings of texts and to grasp the ways texts shape understandings (Hinchman; Moore, 2013, p. 443).

11 (Shakespeare, 1996, p. 25).

12 “The Scotland of the play is both a primitive, pre-modern world and also a place where notions of kinship and power reflect recognizably Jacobean concerns. The names in the second scene establish a sense of geographical remoteness, at least for a London audience, and the nature of the action suggests a violent and turbulent kingdom” (Clark; Mason, 2021, p. 29).

Muitas cenas da peça se passam no castelo de Macbeth. Trata-se de um cenário associado ao romance gótico que transmite uma aura de mistério e suspense, sendo frequentemente retratado como terreno fértil para acontecimentos sinistros. A residência do protagonista, na literatura gótica, geralmente serve como reflexo da constituição psicológica de seu proprietário e elementos como câmaras veladas, corredores sinuosos e passagens secretas podem simbolizar as profundezas ocultas da mente desse protagonista, representando aspectos da psique que escapam ao controle racional. Além disso, o fato de tantas cenas da peça se passarem no interior de um castelo facilita a emersão de elementos claustrofóbicos e de aprisionamento no leitor/espectador.

Em *Macbeth*, o castelo desempenha um papel crucial como cenário onde se desenrola a transformação de Macbeth em um assassino. A aparição inicial desse castelo coincide com Lady Macbeth lendo uma carta sobre a profecia que Macbeth recebeu das bruxas. Imediatamente, ela resolve cumprir a profecia e se prepara para o assassinato de Duncan, transformando o castelo na cena de um crime. Quando o rei Duncan chega ao castelo, ele elogia sua atmosfera agradável, notando a qualidade refrescante do ar, sem saber que esse cenário aparentemente pacífico testemunharia a sua própria morte: “Este castelo está em situação muito aprazível; o ar fino e macio refaz nossos sentidos fatigados” (Shakespeare, 1996, p. 27). Esse contraste no cenário também pode ser percebido na própria personalidade de Macbeth, que inicialmente era um súdito leal, mas que se transformou em um regicida.

Outro elemento que caracteriza o cenário da peça é a escuridão. A primeira fala da peça é proveniente de uma das três bruxas: “Quando novamente as três nos juntamos: No meio dos raios e trovões que amamos?” (Shakespeare, 1996, p. 9). Logo de início, o clima da peça é apresentado com tom ameaçador, uma vez que trovões e relâmpagos fazem sentir sua presença. Ao final dessa cena, as três bruxas afirmam que “o Bem, o Mal, - é tudo igual” (Shakespeare, 1996, p. 9). Dessa forma, além do ambiente de escuridão e malevolência, pode-se deduzir também que a história se passa em uma época de confusão entre o certo e o errado. Os trovões e relâmpagos que acompanham as aparições das bruxas servem como perturbações da ordem natural das coisas, refletindo a corrupção tanto no domínio moral como no político. Segundo Bradley (2009):

Sempre que as bruxas aparecem, vemos e ouvimos uma tempestade elétrica: quando não estão em cena, ouvimos falar de borrascas que causam naufrágios e de raios assustadores; de intempéries que põem abaixo árvores e igrejas, castelos, palácios e pirâmides; do temível furacão da noite em que Duncan é assassinado; do vento no qual a compaixão vem montada como recém-nascido nu, ou no qual querubins celestes cavalgam (Bradley, 2009, p. 259).

Bradley (2009) também afirma que a escuridão paira sobre toda a tragédia e ressalta que as cenas mais memoráveis como o assassinato do rei Duncan, o encontro das bruxas em uma caverna e o sonambulismo de Lady Macbeth, por exemplo, se passam à noite. Portanto, o breu da noite é motivo de medo. Segundo Li e Zhao (2016), a noite escura serve como cenário gótico por excelência na narrativa. Eventos cruciais como assassinatos, conspirações clandestinas e a aparição do fantasma de Banquo se desenrolam sob o manto da escuridão, envolvendo todo o drama em sua obscuridade. Li e Zhao (2016) também citam algumas cenas em que a escuridão está presente: Quando Macbeth descobre que Malcolm, filho do rei Duncan, tornou-se o Príncipe de Cumberland, ele percebe isso como um obstáculo em seu caminho, despertando o desejo de sua eliminação. Apesar disso, ele busca ocultar esse desejo desagradável, expressando: “estrelas, ocultai os vossos raios! Não veja a luz meus negros, meus profundos desejos” (Shakespeare, 1996, p. 22). Lady Macbeth também recorre à escuridão como uma auxiliar para sua trama assassina, instando que o céu não deveria “ver nada através do lençol da escuridade” (Shakespeare, 1996, p. 25-26). Ademais, quando ela escuta corvos coaxando nas ameias à noite, acredita que se trata de um prenúncio da morte de Duncan. Essas referências à escuridão ressaltam a noite escura como uma representação simbólica de malevolência e intriga. Como cenário principal, a escuridão vela continuamente o drama, criando uma atmosfera persistentemente sombria e arrepiante. Segundo Auden (2000):

A peça se passa em grande parte na escuridão física da natureza durante a noite, que para os bons é um momento de descanso e perigo, e para os culpados, um momento de esconderijo e pavor - e pesadelos. Há também a escuridão interna dos maliciosos, dos feridos, dos assustados, dos feridos (Auden, 2000, p. 216)<sup>13</sup>.

De acordo com Bradley (2009), o crepúsculo também é ameaçador: “trata-se da hora em que o viajante se apressa para ganhar a segurança da hospedaria e Banquo toma a direção de casa, onde encontrará seus assassinos; a hora quando [...] uiva o lobo e pia a coruja, e o mirrado assassínio esgueira-se para cumprir seu desígnio” (Bradley, 2009, p. 256). Além disso, quando Lady Macbeth passa a sentir remorso por ter incitado seu marido a assassinar o rei Duncan, esse remorso se caracteriza por seu medo da escuridão. Na cena em que o médico pergunta à sua dama de companhia o motivo pelo qual Lady Macbeth está sempre segurando uma vela, a dama responde: “Tem-na sempre a seu lado: nunca fica às escuras” (Shakespeare, 1996, p. 100). Bradley (2009) ainda acrescenta que

---

13 “The play takes place largely in the physical darkness of nature at night, which for the good is a time of rest and danger, and for the guilty a time of hiding and dread - and bad dreams. There is also the internal darkness of the malicious, the conscience-stricken, the frightened, the injured” (Auden, 2000, p. 216).

em “toda a peça, o sol parece brilhar apenas duas vezes: a primeira, na bela mais irônica passagem na qual Duncan vê as andorinhas voejando ao redor do macabro castelo; e, depois disso, quando, no final, o exército vândice se reúne para livrar a terra de sua vergonha” (Bradley, 2009, p. 256-257).

A literatura gótica geralmente relaciona a escuridão à mente inconsciente, onde, para Freud, residem os desejos reprimidos, os medos e a culpa. Nesse sentido, a escuridão em *Macbeth* pode simbolizar as forças desconhecidas e incontroláveis da mente, como os desejos reprimidos, a culpa e os medos que assombram seu protagonista. Suas ações são impulsionadas por desejos subconscientes que se manifestam por meio de imagens góticas, como o punhal que ele vê flutuando no ar quando está prestes a assassinar o rei Duncan. A escuridão ao seu redor espelha sua escuridão psicológica interna, sugerindo que os horrores que ele experimenta externamente refletem sua agitação interna reprimida.

Além do castelo e da escuridão, outro elemento característico do cenário da peça é a charneca desolada onde as bruxas se reúnem. Este local simboliza um cenário gótico, situado à parte da sociedade normal e das normas sociais convencionais, por ser misterioso e desolado. Li e Zhao (2016) afirmam que, na peça, o clima na charneca é inóspito para os humanos, descrito como “névoa e ar sujo” (Shakespeare, 1996, p. 9), sugerindo uma escuridão avassaladora e prenunciando os terríveis acontecimentos que virão. Após o assassinato do rei Duncan, por exemplo, Lennox e Ross, dois nobres da corte, relatam que coisas macabras aconteceram durante a noite, o que torna a atmosfera de *Macbeth* ainda mais horripilante. Eles afirmam respectivamente:

A noite foi horrível. Onde estávamos, as chaminés ruíram. Ao que dizem, foram ouvidos ais e estranhos gritos de morte e, predizendo com sinistros acentos os terríficos tumultos e confusos sucessos, incubados nesta funesta hora, a ave das trevas clamou a noite inteira. Parecia, dizem alguns, tremer febricitante a terra (Shakespeare, 1996, p. 43).

E, coisa muito estranha e certa, os dois corcéis de Duncan, soberbos e velozes, os mais belos de sua raça, enfurecidos subitamente, despedaçaram suas baías, lançaram-se ao ar livre, refugando toda obediência, como em declarada guerra ao gênero humano [...] e mutuamente se devoraram! (Shakespeare, 1996, p. 49).

Bradley (2009) registra que esses elementos - a escuridão, a tempestade, as imagens dramáticas - conspiram juntamente com a aparição das bruxas para instilar o horror e o medo sobrenatural. Ele ainda declara que outras cenas e referências também contribuem para esse efeito como, por exemplo, a menção do marinheiro enfeitado no meio da tempestade, exausto por nove vezes nove semanas, incapaz de ser visitado pelo sono; o da gota de veneno vaporoso pendendo da lua, que, antes de cair na terra, é coletada para fins nefastos; o

do veneno exsudado pelo sapo, do dedo de um recém-nascido trucidado pela própria mãe assim que veio à luz, e até mesmo do sebo coletado do cadafalso após a execução de um assassino. Para esse mesmo autor, condescendendo com a culpa dos mortais e favorecendo malefícios sobrenaturais, percebe-se também que algo da natureza está em ação.

Por fim, os elementos sobrenaturais em *Macbeth* se alinham ao conceito de Freud sobre o estranho, em que coisas familiares se tornam estranhas e inquietantes, muitas vezes emergindo de medos ou desejos reprimidos. Dessa forma, o cenário de *Macbeth* se insere nas tradições góticas, misturando terror sobrenatural, cenários sombrios, horror psicológico e temas de loucura e desgraça para criar uma atmosfera de inquietação e pavor.

### **AS BRUXAS DE MACBETH: “ESFRIAI COM O SANGUE DE UM SÍMIO, E EIS PRONTO O FEITIÇO EXÍMIO!”<sup>14</sup>**

Como dito, a primeira cena de *Macbeth* se passa na charneca e retrata o primeiro encontro das três bruxas, também conhecidas como “três irmãs”. Li e Zhao (2016) afirmam que, historicamente, por estarem fortemente associadas a demônios, as bruxas eram retratadas como pouco atraentes e muitas vezes transformavam-se em animais como gatos e sapos. Conseqüentemente, elas eram vistas como personificação do mal, bem como sinônimo de feiura, crueldade e ausentes de misericórdia. Na peça de Shakespeare, esse retrato não é diferente. As bruxas em *Macbeth* exibem uma propensão para o sangue e a morte, assombrando a charneca selvagem em meio a trovões e tempestades, simbolizando não apenas a malevolência interna de Macbeth, mas também refletindo o caos dentro da sociedade. Em sua segunda aparição, no mesmo local, elas aclamam ameaçadoramente Macbeth como Tane<sup>15</sup> de Glamis, Tane de Cawdor e futuro rei antes de desaparecerem rapidamente. Já a terceira aparição sinaliza o ápice perturbador na peça, no qual as bruxas, com seus corpos magros e trajas peculiares, cantam feitiços e manipulam poções mágicas, evocando extremo horror.

Devido à aparência grotesca das bruxas, Banquo nutre certa desconfiança e rejeita suas profecias. É interessante notar que ele chega até mesmo a questionar sua aparência murcha e selvagem, observando que elas não se parecem com os habitantes terrestres, expressando: “Quem são essas criaturas tão mirradas e estranhas? [...] Mulheres deveis ser, embora as vossas barbas me impeçam crer que sois mulheres” (Shakespeare, 1996, p. 15). Pode-se perceber que essas bruxas são retratadas como más, pouco atraentes e desprovidas de gênero, contribuindo

---

14 (Shakespeare, 1996, p. 76).

15 Título de um aristocrata que possuía muitas terras e que ocupava o lugar abaixo do rei e acima dos demais membros da aristocracia.

para a atmosfera sinistra da peça. Vale ressaltar que essa natureza maligna sem as características tradicionais de gênero se assemelha à Lady Macbeth, quando esta invoca forças malignas para dessexualizá-la a fim de que tenha coragem para praticar seus crimes.

Segundo Li e Zhao (2016), a imagem das bruxas é significativamente moldada pelas suas falas. Sua comunicação se diferencia das conversas humanas comuns, marcada pelo uso distinto da rima, que transmite uma sensação de encantamento. Além disso, o conteúdo de seus diálogos está imbuído de elementos sobrenaturais, intensificando a atmosfera misteriosa. Suas palavras transmitem as respectivas identidades como detentoras de um poder sombrio, capazes de subverter a ordem moral e semear o caos.

A inversão da ordem natural também é aparente na linguagem das bruxas como, por exemplo, quando dizem que “o Bem, o Mal, - é tudo igual” (Shakespeare, 1996, p. 9). Shakespeare emprega uma linguagem de contradição para as bruxas, contribuindo para o senso geral de perplexidade moral da peça ao sugerir que as aparências podem enganar. Inclusive, a frase inicial de Macbeth – “Um dia assim tão feio e tão bonito não vi jamais” (Shakespeare, 1996, p. 14) – faz eco nas palavras delas, estabelecendo uma conexão entre Macbeth e as bruxas<sup>16</sup>. Ademais, Clark e Mason (2021) afirmam que:

Embora as Irmãs sejam “murchas” e “selvagens em seus trajes”, como as velhas acusadas de bruxaria no início da Inglaterra moderna, e sua malícia, feitiços e cantos caninos sejam tão infantis quanto grotescos e assustadores, elas são também inegavelmente figuras de poder misterioso, operando fora da natureza e da sociedade, com algum parentesco com as moiras<sup>17</sup> (Clark; Mason, 2021, p. 6-7)<sup>18</sup>.

A caracterização de Shakespeare reforça a ideia de que as bruxas encarnam uma força sinistra, que se alinha às ambições e aos desejos reprimidos de Macbeth. Nessa perspectiva, sua presença pode estar associada ao conceito de Freud sobre o inconsciente e o estranho. Ao prever a ascensão de Macbeth ao trono, elas trazem à tona seus desejos latentes de domínio, desencadeando suas ações sem forçá-lo explicitamente a agir. Isso se alinha às ideias psicanalíticas

---

16 Em inglês, a fala original das bruxas é “fair is foul, and foul is fair” (Shakespeare, 2021, p. 129). “Fair” também pode ser traduzido para o português como “bonito” e “foul” como “feio”. De acordo com essa tradução, a primeira fala de Macbeth ecoa a fala das bruxas.

17 Na mitologia grega, as moiras eram as três irmãs que determinavam o destino dos deuses e dos seres humanos.

18 “While the Sisters are ‘withered’ and ‘wild in their attire’ (1.3.40) like the old women accused of witchcraft in early moderns England, and their malice, spells and doggerel chanting are as much childish as grotesque as frightening, they are also undeniably figures of mysterious power, operating outside of nature and society, with some kinship to the three Fates” (Clark; Mason, 2021, p. 6-7).



de que os impulsos inconscientes, quando não reconhecidos conscientemente, podem levar a um comportamento irracional e destrutivo, como visto na eventual queda de Macbeth.

**MACBETH: “SE A SORTE ME QUER REI, HÁ DE COROAR-ME SEM QUE EU ME MEXA”<sup>19</sup>**

Quando se trata de Macbeth, sua ascensão e queda passam por diversas etapas marcadas por elementos góticos. O primeiro é o encontro com as bruxas quando ele caminha pela charneca com seu amigo Banquo. Inicialmente, tanto Macbeth quanto Banquo ficam surpresos com a profecia das bruxas, mas suas reações subsequentes são diferentes. Enquanto Banquo atribui as palavras das bruxas à insanidade, Macbeth cria a esperança de que a profecia será cumprida. É interessante notar que após ler uma carta que Macbeth escreveu, Lady Macbeth revela que ele já possuía grandes ambições para si, ou seja, não foi um desejo criado pelas bruxas: “Quererias ser grande. És ambicioso. Mas te falta a malvadez que deve secundar-te. A grandeza a que aspiras, desejaras obtê-la santamente. Não quiseras trapacear, e entanto gostarias de ganhar deslealmente” (Shakespeare, 1996, p. 24). Ela reconhece a ambição dele, mas percebe que lhe falta a crueldade necessária para atingir seus objetivos. Logo, ela decide encorajá-lo a assassinar Duncan para usurpar o seu lugar. De acordo com Bradley (2009):

[...] apesar de a influência das profecias das bruxas sobre Macbeth ser imensa, é mostrado com muita clareza que se trata de influência e nada mais. Não existe na peça o menor sinal de que Shakespeare concebia os atos de Macbeth como fruto da imposição de forças externas (Bradley, 2009, p. 263).

Segundo Li e Zhao (2016), embora a ambição de Macbeth possa não evocar imediatamente o horror gótico, ela serve como o principal catalisador para os eventos horríveis subsequentes. Para atingir seu intento, Macbeth reconhece que assassinar Duncan é um passo necessário, apesar de sua relutância para cometer o crime. Eventualmente, ele supera sua hesitação graças ao encorajamento da esposa. Li e Zhao (2016) também afirmam que, nos contos góticos, os governantes opressores são personagens recorrentes, caracterizados pela sua natureza implacável e brutal, muitas vezes com sangue nas mãos. Macbeth segue esse padrão, uma vez que, após ascender ao trono, sua principal preocupação é eliminar Banquo, cujos descendentes foram profetizados pelas bruxas como futuros reis. Isso indica a completa crença de Macbeth nas profecias das bruxas, marcando o início de suas ações tirânicas. Quando questionado por Lady Macbeth sobre Banquo e seu filho, por exemplo, Macbeth responde:

---

19 (Shakespeare, 1996, p. 19).

São vulneráveis: há conforto nisto. Portanto, alegre-te. Antes que o morcego bata o vôo claustal, e que os apelos de Hécate<sup>20</sup> tenebrosa e estercoreário escaravelho com os seus sonolentos zumbidos faça ouvirem-se os bocejos da noite, um ato será perpetrado de sinistra memória. [...] Vem, ó tu, grande noite veladora, e o tenro olhar do compassivo dia venda; com as mãos sangrentas e invisíveis rompe, destrói o laço que me torna tão pálido (Shakespeare, 1996, p. 60).

Vários elementos góticos são empregados nessa passagem: o morcego e os apelos de Hécate compõem o cenário macabro, e termos como “noite” e “mãos sangrentas e invisíveis” refletem a trama de *Macbeth*, sugerindo o horror e intensificando a atmosfera gótica que envolve o personagem.

A derrocada de Macbeth é marcada por sua ambição desmedida, bem como pela influência manipuladora de Lady Macbeth e suas ações violentas, que o isolam progressivamente e o conduzem à ruína. O papel de Lady Macbeth se alinha à análise de Green (2009), que observa que, na literatura gótica, a queda do protagonista é frequentemente orquestrada por um “amante demoníaco”, atuando como um *doppelganger* ou *alter ego* do protagonista, conduzindo-o a transgressões que desafiam as normas morais e sociais. A seguir, exploraremos como Lady Macbeth encarna essa figura na peça.

### LADY MACBETH: “SÊ A INOCENTE FLOR DA APARÊNCIA, E NO ÍNTIMO – SERPENTE!”<sup>21</sup>

Em *Macbeth*, a violação das normas morais e sociais fica evidente na inversão dos papéis tradicionais de gênero que Lady Macbeth e Macbeth assumem. Após ler a carta de Macbeth, ela diz: “Vinde, espíritos sinistros que servis aos desígnios assassinos! Dessexuai-me” (Shakespeare, 1996, p. 10). Esse discurso revela seu desejo de se livrar de quaisquer qualidades femininas que, segundo ela, a impediriam de cometer atos violentos e impiedosos. Ela está determinada a fazer com que a profecia se torne realidade, mas reconhece que, para alcançar esse poder, precisa ir contra os papéis e as características tradicionais das mulheres, que geralmente eram vistas como carinhosas e compassivas.

Dessa forma, enquanto Macbeth hesita em matar Duncan, ela se mostra corajosa e proclama que a covardia de seu marido espelha a falta de masculinidade dele:

20 Na mitologia grega, Hécate era a deusa das terras selvagens e dos partos, sendo também associada à magia, bruxaria, fantasmas, necromancia e ao conhecimento de ervas.

21 (Shakespeare, 1996, p. 26).

Que bruto foi que te fez falar-me desta empresa? Quando a ousavas fazer, sim, eras homem! E querendo ser mais, serias por isso tanto mais homem. Nem local propício nem ocasião então se apresentavam. Mas tu os criaste a ambos. Ora existem, e o ensejo te apavora! Bem conheço as delícias de amar um tenro filho que se amamenta: embora! Eu lhe arrancara as gengivas sem dente, ainda quando vendo-o sorrir-se para mim, o bico de meu seio, e faria sem piedade saltarem-lhe os miolos, se tivesse jurado assim fazer, como juraste cumprir esta empreitada (Shakespeare, 1996, p. 30-31).

De acordo com Clark e Mason (2021), “o sucesso da esposa em fazê-lo mudar de ideia faz dela uma agente importante no trágico curso dos acontecimentos. Sua assustadora invocação dos espíritos a conecta com as Irmãs” (Clark; Mason, 2021, p. 10-11)<sup>22</sup>. Contudo, quando Macbeth está prestes a cometer o assassinato, ela afirma: “Se no seu sono não lembrasse tanto meu pai, tê-lo-ia eu mesma apunhalado!” (Shakespeare, 1996, p. 37) Nessa fala, Lady Macbeth admite que ela mesma poderia ter matado Duncan, mas a visão dele dormindo a faz lembrar de seu próprio pai, o que a faz hesitar. Esse momento de vulnerabilidade mostra uma rachadura em sua fachada implacável.

Após o assassinato, Macbeth luta contra o seu remorso. Lady Macbeth, por sua vez, zomba novamente do marido e, ao descobrir que Macbeth estava com as adagas sujas de sangue, ela o incentiva a devolvê-las à cena do crime. Porém, com medo de voltar, Macbeth hesita e é Lady Macbeth quem a devolve: “Vai e lava as mãos. Por que trouxeste para cá esses punhais? [...] Homem fraco! Dá-me os punhais. Aqueles que estão mortos ou dormem são pinturas apenas. As crianças é que temem ver o diabo pintado. [...] As minhas mãos estão da cor das tuas” (Shakespeare, 1996, p. 39-40). Embora ela não execute o assassinato diretamente, sua participação revela uma natureza impiedosa, pois Lady Macbeth não demonstra nenhum sinal de medo na presença do corpo sem vida.

Como planejado, Macbeth se torna rei. Tudo ocorre como Lady Macbeth desejara. No entanto, ela parece ficar desapontada: “Nada ganhamos, não, mas, ao contrário, tudo perdemos quando o que queríamos, obtemos sem nenhum contentamento: mais vale ser a vítima destruída do que, por a destruir, destruir com ela o gosto de viver” (Shakespeare, 1996, p. 58). Nota-se que a sua consciência a impede de se sentir feliz com a obtenção de algo pelo qual ela havia longamente ansiado. Segundo Freud (2010), “as pessoas adoecem justamente quando veio a se realizar um desejo profundamente arraigado e há muito tempo nutrido. É como se elas não aguentassem a sua felicidade, pois não há como questionar a relação causal entre o sucesso e a doença” (Freud, 2010, p. 196).

---

22 “his wife’s success in getting him to change his mind makes her a significant agent in the tragic course of events. Her frightening invocation of the spirits connects her with the Sisters” (Clark; Mason, 2021, p. 10-11).

Lady Macbeth reprime esse sentimento e tenta consolar Macbeth, que também se sente mal, aconselhando-o a não ceder à culpa, pois tais pensamentos, sentimentos e emoções podem levá-lo à loucura. Curiosamente, é justamente isso o que acontece com Lady Macbeth. Consumida pela culpa, ela sucumbe ao sonambulismo e desenvolve a crença delirante de que suas mãos estão sempre manchadas de sangue: “Vai-te, mancha maldita! [...] Mas quem poderia ter imaginado que o velho tivesse tanto sangue nas veias?” (Shakespeare, 1996, p. 100-101). Esse sonambulismo pode ser visto como um momento em que sua culpa e seus medos inconscientes vêm à tona na forma de um estado onírico, no qual ela reencena o assassinato de Duncan e tenta se livrar da culpa. A paranoia e a loucura crescentes podem ser o resultado da incapacidade de integrar os desejos reprimidos e a culpa ao consciente, levando a uma cisão na psique.

Apesar de lavar as mãos, a mancha de sangue que ela vê jamais é removida. Isso nos remete à uma de suas falas na cena em que Macbeth acabara de assassinar Duncan: “Convém nos recolhermos ao nosso quarto. Um pouco d’água limpa-nos deste ato: como é simples!” (Shakespeare, 1996, p. 40).

O sangue serve como um símbolo proeminente no romance gótico. Em *Macbeth*, ele se torna um tema recorrente, especialmente quando Macbeth e Lady Macbeth embarcam em sua vereda criminoso. À medida que suas ações se desenrolam, o sangue passa a simbolizar as respectivas culpas e eles sentem que as manchas dos seus crimes são indelévels. Enquanto Lady Macbeth delira ao ver sangue em suas mãos, Macbeth indaga: “Lavaria o grande oceano de Netuno<sup>23</sup> esta mão ensanguentada?” (Shakespeare, 1996, p. 39). Pode-se concluir que o sangue nas mãos desse casal simboliza a responsabilidade das ações negativas perpetradas, causadoras de dano, e a própria culpa que eles sentem por terem cometido tantos assassinatos. Ademais, o fantasma de Banquo que se encontra coberto de sangue e que vem atormentar seu assassino é mais uma característica da literatura gótica, sempre rica de visitas espectrais. A respeito desse sangue que permeia toda a peça, Bradley (2009) afirma:

Que tétrica imagem aquela com a qual Lady Macbeth se nos apresenta quase ao entrar, quando roga que os espíritos da crueldade lhe adensem o sangue de tal forma que a piedade não possa correr-lhe nas veias! Que imagens a do assassino surgindo à entrada do festim tendo de Banquo “sangue em seu rosto”; do próprio Banquo, “com vinte cortes fundos na cabeça” ou o “cabelo ensanguentado”, sorrindo com escárnio para o assassino; de Macbeth olhando fixamente a própria mão, a imaginá-la tingindo de rubro por todo o verde do oceano; de Lady Macbeth olhando fixamente a dela, afastando-a do rosto para não sentir o cheiro de sangue que todos os perfumes de Arábia não encobriram! As linhas mais brutais de toda a tragédia são aquelas de seu protesto trêmulo: “Mas quem

<sup>23</sup> Netuno é o deus romano do mar e das fontes de água.

haveria de imaginar que o velho tivesse tanto sangue?” E não é apenas em momentos assim que tais imagens aparecem. Mesmo na conversa tranquila entre Malcolm e Macduff, Macbeth é imaginado brandindo um cetro ensanguentado, e a Escócia como um país que sangra e recebe todos os dias um novo talho que se soma aos ferimentos antigos. É como se o poeta enxergasse toda a trama através de uma névoa sanguinosa, que tingisse a própria escuridão da noite (Bradley, 2009, p. 258).

Em relação a paranoia de Lady Macbeth, para os dias atuais, do ponto de vista psicológico-psiquiátrico, podemos inferir que ela poderia ser diagnosticada como portadora do Transtorno Obsessivo Compulsivo, por sua associação com comportamentos ou atividades compulsivas e impulsivas; pensamentos repetitivos, recorrentes e intrusivos; e personalidade obsessiva (com ideações fixas negativas, perversas e desvairadas). Tudo isso causando sofrimento significativo nela. Em termos transpessoais, poderíamos pensar numa excitação obsessiva crescente, sob forte indução inferior, logicamente, acolhida e valorizada por ela mesma, uma personalidade psicopática de caráter obsessivo com desestruturação dos componentes fisiológicos, psicológicos e emocionais.

Li e Zhao (2016) ainda afirmam que, quando nesse estado, a linguagem de Lady Macbeth torna-se errática, com mudanças abruptas de ideias, refletindo as flutuações do seu estado mental. Suas frases, antes compostas em pentâmetro iâmbico, passam a adotar uma forma prosaica, simbolizando sua descida de um estado nobre para um mais comum. Nesse estado de loucura, ela decide colocar fim à própria vida.

Sobre o casamento de Lady Macbeth e seu marido, Freud (2010) relacionou a união infrutífera do casal ao contexto de publicação da peça. Segundo ele, Shakespeare incorporou referências à rainha Elizabeth I, tida como a “rainha virgem”, por ela não ter tido filhos<sup>24</sup>. Para ele,

A subida ao trono de James I foi como que uma mostra da maldição da esterilidade e das bênçãos da contínua geração. E o desenvolvimento da ação, em *Macbeth*, regula-se por esse mesmo contraste. As bruxas predisseram que ele seria rei, mas que os filhos de Banquo herdariam o trono. Macbeth se irrita com esse decreto do destino, não se contenta com a satisfação da própria ambição, quer ser fundador de uma dinastia, e não haver cometido um assassinato em benefício de outros. Essa questão é ignorada, quando se vê na peça de Shakespeare somente a tragédia da ambição. É claro que, se Macbeth não pode viver eternamente, resta-lhe apenas uma maneira de invalidar a parte da profecia que lhe é desfavorável: tendo ele próprio filhos que o possam suceder (Freud, 2010, p. 201).

---

<sup>24</sup> Quando o filho de sua prima e rival, Mary Stuart, nasceu, Elizabeth teria se referido a si mesma como “um tronco seco”. Sua falta de herdeiros fez com que ela nomeasse esse filho, James, como seu sucessor, tornando-o rei James I da Inglaterra.

No início da peça, Macbeth parece ter esperanças de que será pai um dia, pois ele diz a sua esposa: “Não concebas nunca senão filhos varões; tua alma indomável o pede assim” (Shakespeare, 1996, p. 31). Freud explica que, caso essa expectativa não se concretize, Macbeth “deverá submeter-se ao destino, ou seus atos perderão toda finalidade e se transformarão na cega fúria de alguém condenado à destruição, que resolve antes destruir tudo o que esteja a seu alcance” (Freud, 2010, p. 201). Isso porque, caso Macbeth não tenha filhos (assim como Elizabeth I), todo o seu esforço terá sido em vão, uma vez que ninguém herdará seus frutos adquiridos à custa de múltiplos assassinatos. Curiosamente, no ápice da tragédia, quando Macduff descobre que Macbeth foi o responsável pela morte de seus filhos, ele exclama: “Ah, ele não tem filhos!” (Shakespeare, 1996, p. 97). Segundo Freud (2010), trata-se de uma afirmação ambígua, uma vez que ela pode significar:

“Apenas por causa disso ele pôde assassinar meus filhos”; mas também pode significar mais coisas, e sobretudo poderia revelar o motivo mais profundo que impele Macbeth muito além de sua natureza e que toca o duro caráter da esposa em seu único ponto fraco. Se abarcamos toda a peça a partir do cume que essas palavras de Macduff assinalam, vemos a permeada de referências à relação entre pai e filhos. O assassinato do bondoso Duncan é pouco menos que um parricídio; no caso de Banquo, Macbeth matou o pai, enquanto o filho conseguiu escapar; quanto a Macduff, mata os filhos porque o pai fugiu. Na cena da aparição, as bruxas lhe fazem ver uma criança ensanguentada e uma criança coroada; a cabeça armada que surgiu antes é provavelmente a do próprio Macbeth. Mas ao fundo se ergue a sombria figura do vingador Macduff, que é ele mesmo uma exceção às leis da geração, pois não nasceu de sua mãe, foi arrancado de seu ventre (Freud, 2010, p. 202).

Para Freud (2010), seria coerente com o conceito de justiça poética, baseado na lei de talião, que a falta de filhos de Macbeth e a esterilidade de sua esposa fossem uma punição por seus crimes contra a santidade da geração. Macbeth não poderia ser pai porque tirou os filhos de outros pais e separou pais de seus filhos, enquanto Lady Macbeth sofreria a desfeminização que havia pedido aos espíritos do assassinato. Não é difícil interpretar a doença de Lady Macbeth e a transformação de sua audácia em arrependimento como uma resposta à sua falta de filhos, através da qual ela se dá conta de sua impotência diante das leis da natureza. Ao mesmo tempo, ela é lembrada de que, por culpa própria, foi privada dos maiores benefícios que seu crime poderia ter trazido.

**FANTASMAS EM MACBETH: “NÃO PODES ACUSAR-ME DE TÊ-LO FEITO! NÃO SACUDAS DIANTE DE MIM TUA CABEÇA ENSANGUENTADA!”<sup>25</sup>**

Outro personagem que contribui para o gótico em *Macbeth* é o fantasma de Banquo. Após ser assassinado, ele entra no castelo de Macbeth durante um banquete, causando terror no anfitrião e confusão entre os convidados, sendo seu espectro percebido apenas por Macbeth. Em seguida, Macbeth afirma para a esposa: “Foram-se os tempos em que, aberto o crânio, o homem morria e pronto! tudo estava acabado. Hoje a vítima, com vinte ferimentos mortais, sai de seu túmulo, toma a nossa cadeira! É mais estranho do que o próprio homicídio” (Shakespeare, 1996, p. 67).

Consumido pelo medo e pela culpa, Macbeth passa a ter uma série de visões horríveis que o atormentam. Contudo, não fica claro se essas visões são reais ou sobrenaturais. Ele vê, por exemplo, a adaga flutuante quando ele está prestes a assassinar o rei Duncan e posteriormente descobre a sua incapacidade de pronunciar a palavra “amém” ao final de uma prece. Ele é atormentado por sonhos, símbolos, fantasias e visões que confundem os limites entre o imaginário e a realidade. A voz que proclama “Macbeth não dormirá mais nunca!” (Shakespeare, 1996, p. 39) prenuncia os sentimentos de culpa persistentes que o impede de encontrar consolo no sono inocente e tranquilo. Segundo Bradley (2009):

[...] alusões ao sono, essa estranha vida semiconsciente do homem; ao infortúnio de perdê-lo; aos sonhos implacáveis provocados pelo remorso; às ideias malditas das quais Banquo está livre durante o dia, mas que o tentam quando dorme; e novamente aos distúrbios e anomalias do sono; nos dois homens, dos quais um, durante o assassinato de Duncan, riu enquanto dormia, enquanto o outro deu o alarme de homicídio; e em Lady Macbeth, que se levanta para reproduzir no sonambulismo as cenas cuja lembrança arrasta-a para a loucura ou o suicídio. Tudo isso tem um único efeito, provocar tensão sobrenatural e, mais que isso, ojeriza ao mal não só em suas manifestações reconhecíveis, mas também sitiando e penetrando o mistério que envolve a nossa natureza (Bradley, 2009, p. 260).

Essas visões perturbadoras podem estar relacionadas à teoria da repressão de Freud, na qual experiências traumáticas são empurradas para a mente inconsciente, mas esses elementos reprimidos geralmente ressurgem em formas disfarçadas ou simbólicas. Na peça, tanto Macbeth quanto Lady Macbeth reprimem sua culpa após cometerem o assassinato, mas a culpa reprimida retorna de várias formas - alucinações, pesadelos e colapsos mentais. Assim como Lady Macbeth é atormentada pelas manchas de sangue em suas mãos, os fantasmas que Macbeth vê podem ser um reflexo de sua culpa, o que também representa um elemento gótico na peça: o terror psicológico.

<sup>25</sup> (Shakespeare, 1996, p. 65).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, a literatura gótica retrata a condição humana como uma mistura complexa de forças boas e más, ecoando novamente a fala das bruxas em *Macbeth*: “o Bem, o Mal, - é tudo igual” (Shakespeare, 1996, p. 9). Esse dilema maniqueísta faz com que os personagens lutem, no mundo e dentro de si, com forças conflituosas e antagônicas.

A peça apresenta uma interação entre elementos góticos e a teoria psicanalítica, especialmente através dos conceitos freudianos sobre o inconsciente, a repressão e o estranho. O cenário gótico — caracterizado pela escuridão e isolamento psicológico —, juntamente com suas manifestações sobrenaturais, como bruxas e fantasmas, cria um ambiente em que a paranoia prospera, evidenciando como o medo pode distorcer a realidade e induzir comportamentos irracionais. Essa atmosfera singular oferece uma oportunidade para explorar os desejos reprimidos, a culpa e a deterioração mental de Macbeth e Lady Macbeth, revelando a complexidade de suas psiques.

Pôde-se concluir que o sobrenatural representa os conflitos internos e as mentes perturbadas dos personagens. As alucinações de Macbeth, como ver o fantasma de Banquo e o punhal flutuante, podem ser interpretadas como manifestações de sua culpa e medo, ilustrando o impacto do estresse psicológico no seu estado mental. O sonambulismo e a lavagem compulsiva das mãos de Lady Macbeth, por sua vez, simbolizam o colapso da repressão, revelando como a culpa não resolvida se infiltra na consciência em comportamentos neuróticos.

Por meio dessas percepções psicanalíticas, *Macbeth* não apenas reflete o terror das forças externas, mas também o horror mais profundo da mente humana que luta com seus impulsos mais obscuros e ocultos. Assim, a peça serve como uma profunda exploração do horror gótico e da complexidade psicológica, revelando como o sobrenatural se torna um espelho dos estados psicológicos internos.

## REFERÊNCIAS

- AUDEN, W. H. **Lectures on Shakespeare**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- BOTTING, Fred. **Gothic**. New York: Routledge, 2005.
- BRADLEY, A. C. **A tragédia shakespeariana**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CLARK, Sandra; MASON, Pamela. **Introduction**. In SHAKESPEARE, William. (ed) **Macbeth**. London: Bloomsbury, The Arden Shakespeare, 2021.
- CLERY, E. J. **The genesis of “Gothic” fiction**. In HOGLE, Jerrold E. (ed) **The Cambridge companion to Gothic fiction**. New York: Cambridge



University Press, 2002.

FREUD, Sigmund. **Os que fracassam no triunfo**. In: **Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica (1916)**. Sigmund Freud: Obras completas, v. 12. São Paulo, Companhia das Letras, 2010, p. 195-212.

GREEN, Andrew. The Gothic in Macbeth. **Emagazine**. Dezembro de 2009. Vol 46.

HINCHMAN, Kathleen; MOORE, David W. Close Reading: a cautionary interpretation. **Journal of Adolescent & Adult Literacy**, v. 56, n. 6, p. 441-450, 2013.

HOGLE, Jerrold E. **Introduction: the Gothic in western culture**. In HOGLE, Jerrold E. (ed) **The Cambridge companion to Gothic fiction**. New York: Cambridge University Press, 2002.

LI, Bao-feng; ZHAO, Xu-liang. An Analysis of Gothic Features in Macbeth. **Sino-US English Teaching**. Dezembro de 2016, Vol. 13, n. 12, 971-976.

SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. London: Bloomsbury, The Arden Shakespeare, 2021.

SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. Tradução: Manuel Bandeira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

## NA SOMBRA DO INCONSCIENTE: NELSON RODRIGUES E AS COMPLEXIDADES DA ALMA HUMANA

*Andréa Pereira Cerqueira<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Nelson Rodrigues, um dos mais influentes escritores e dramaturgos brasileiros, explorou como poucos os aspectos mais sombrios e profundos da natureza humana, frequentemente revelando os conflitos psíquicos e emocionais de seus personagens. Na coluna *A vida como ela é...*, publicada no jornal *Última Hora*, Rodrigues criou narrativas curtas e impactantes que desnudam a hipocrisia social e os desejos reprimidos das classes médias urbanas. Entre esses contos, destacam-se os contos “A bondade patológica” e “Por causa de Freud”, que, apesar de diferentes em temática, são atravessados por alguns conceitos da psicanálise, especialmente as teorias de Sigmund Freud.

A teoria freudiana, que revolucionou a compreensão dos mecanismos psíquicos, propõe que o comportamento humano é amplamente influenciado por forças inconscientes, muitas vezes, ligadas a desejos reprimidos e traumas não resolvidos. No conto “A bondade patológica”, Rodrigues explora como um comportamento aparentemente altruísta pode ocultar compulsões neuróticas, levando à autodestruição e ao colapso das relações interpessoais. A generosidade extrema, em vez de ser uma virtude, revela-se um sintoma de desequilíbrio emocional e uma forma de imposição moral que desestabiliza quem a recebe, ecoando os conceitos freudianos sobre os impulsos inconscientes que desafiam a moralidade tradicional.

Já em “Por causa de Freud”, Rodrigues utiliza a figura de Freud de maneira irônica para explorar as complexidades de um triângulo amoroso. O conto gira em torno de um marido que, ao buscar uma explicação freudiana

---

<sup>1</sup> Mestranda em literatura na Universidade de Brasília. Pós-graduada em literatura contemporânea e cultura e história afro-brasileira. Email: prof.andreacerqueira@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0927406393454167>.

para as atitudes de sua esposa infiel, acaba expondo suas próprias fragilidades e a inevitabilidade do sofrimento nas relações humanas. Ao ironizar o uso popular das teorias freudianas, Rodrigues critica a superficialidade com que a psicanálise é interpretada no cotidiano e nos dramas amorosos. O presente artigo busca, portanto, analisar como Nelson Rodrigues, em ambos os contos, recorre às ideias freudianas para explorar os dilemas morais e psicológicos de seus personagens, revelando os conflitos entre o desejo e a repressão.

## O DRAMATURGO E SUA OBRA

Nelson Rodrigues foi um dos mais polêmicos e influentes dramaturgos brasileiros, autor de uma vasta obra que continua a desafiar o público e os estudiosos até os dias atuais. Sua produção literária é marcada por uma abordagem direta e provocativa dos aspectos mais sombrios e controversos da sociedade brasileira, especialmente no que diz respeito à vida familiar, aos desejos ocultos e às tensões morais que envolvem as relações humanas. Entre as suas temáticas recorrentes, destacam-se a representação da mulher, o comportamento sexual e os valores familiares.

As personagens femininas de Nelson Rodrigues ocupam um lugar central em sua dramaturgia. Elas não são meras coadjuvantes, mas figuras complexas e enigmáticas, capazes de desestabilizar o equilíbrio familiar e social. O dramaturgo não se esquiva de explorar o lado sombrio das relações humanas, revelando os desejos reprimidos, os adultérios e as traições que se escondem por trás da fachada de normalidade. Suas mulheres são frequentemente representadas como figuras ambíguas, ao mesmo tempo sedutoras e ameaçadoras, cujas ações e escolhas têm o poder de desencadear tragédias familiares.

Essa visão da mulher como força desestabilizadora é, para muitos, uma representação exagerada e estereotipada da figura feminina, vista sob a ótica do homem que teme e desconfia de seu poder. Críticas feministas apontam que as personagens femininas de Nelson Rodrigues são frequentemente reduzidas a estereótipos de sedução e manipulação, o que reforça uma visão patriarcal e limitante do papel da mulher na sociedade. No entanto, essa interpretação não esgota a riqueza de suas personagens, que também podem ser vistas como símbolos de resistência e autonomia em um contexto social repressivo.

A tensão entre moralidade e desejo é um tema recorrente na obra de Rodrigues e suas personagens femininas são frequentemente colocadas em situações que testam os limites da moralidade social. Em peças como *A Dama do Lotação* (1958), a mulher exerce seu desejo sexual de forma aberta, desafiando os padrões morais da época e provocando uma reflexão sobre seu papel social. A recepção dessas obras ao longo das décadas revela uma mudança gradual na

maneira como o público interpreta essas personagens e suas ações. O que antes era visto como escandaloso ou imoral, hoje pode ser interpretado como uma forma de resistência aos papéis de gênero impostos pela sociedade.

Nelson Rodrigues também é conhecido por suas crônicas e contos, em que o realismo de suas narrativas aproxima o leitor dos dilemas cotidianos de narrados. A vida familiar é exposta em toda a sua complexidade, e as relações de poder dentro do núcleo familiar são dissecadas de forma crua e, por vezes, cruel. Mais uma vez, a mulher emerge como uma figura central, frequentemente em conflito com as expectativas sociais e com as próprias limitações impostas por seu papel de mãe, esposa ou filha.

A questão da submissão feminina é outro tema importante na obra de Nelson Rodrigues. Em muitos de seus textos, a mulher é retratada como vítima de uma sociedade patriarcal que a controla e oprime, mas também como alguém que, por meio de sua sexualidade, encontra formas de exercer poder e influenciar o destino daqueles que a cercam. Essa ambiguidade em suas personagens femininas reflete a complexidade das relações de gênero e a dificuldade de se definir o papel da mulher em uma sociedade em transformação.

A crítica social presente na obra de Nelson Rodrigues não se restringe à figura da mulher, mas abrange também a hipocrisia e o conservadorismo da sociedade brasileira. Suas peças, contos e crônicas expõem as contradições de uma sociedade que, por um lado, prega a moralidade e os bons costumes, mas, por outro, vive imersa em desejos inconfessáveis e relações familiares disfuncionais. A partir dessa perspectiva, as personagens femininas de Nelson Rodrigues podem ser vistas como representações de um Brasil que vive à beira de um colapso moral, onde as aparências enganam e as verdadeiras motivações dos indivíduos estão sempre ocultas.

De fato, é importante destacar que a obra de Nelson Rodrigues continua a ser relevante e instigante para o público contemporâneo. Suas personagens, especialmente as femininas, desafiam o público a refletir sobre questões de gênero, moralidade e poder de forma atemporal. Ao explorar os dilemas morais e os desejos ocultos que permeiam a vida familiar, Nelson Rodrigues criou uma obra que transcende o tempo e o espaço, oferecendo uma visão única e perturbadora da condição humana. Mesmo passadas várias décadas, suas personagens continuam a ressoar nas discussões sobre o papel da mulher na sociedade, e suas peças e contos permanecem vivos na memória cultural brasileira.

## O DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE

A obra de Nelson Rodrigues possui uma forte conexão com diversos conceitos da psicanálise freudiana, especialmente no que se refere aos conflitos familiares, ao desejo reprimido e à sexualidade. Ao longo de suas peças e contos, o dramaturgo explora intensamente as zonas obscuras da mente humana, áreas que Freud também desbravou em seus estudos. Aqui estão algumas associações claras entre a obra de Nelson Rodrigues e os conceitos psicanalíticos de Sigmund Freud:

Um dos conceitos centrais da psicanálise freudiana, o Complexo de Édipo, é bastante presente na obra rodrigueana. Esse conceito se refere ao desejo inconsciente da criança pelo genitor do sexo oposto e ao sentimento de rivalidade com o genitor do mesmo sexo. Em várias histórias de Nelson, vemos personagens presas em relações familiares disfuncionais, em que o desejo reprimido, especialmente em relação à figura materna, se torna um conflito fundamental.

Por exemplo, na peça *Vestido de Noiva* (1943), a relação entre a protagonista Alaíde e sua mãe reflete essa dinâmica de submissão e disputa, em que a mãe, por vezes, aparece como uma figura dominante e controladora. O filho, por outro lado, demonstra fragilidade ou culpa, incapaz de se libertar do domínio materno. Esse tipo de relação reflete diretamente o Complexo de Édipo, no qual o desejo e a dependência do filho pela mãe se manifestam de maneira intensa.

O dramaturgo trabalha com a ideia de repressão de forma notável, um conceito chave na psicanálise freudiana. Freud acreditava que muitos dos desejos e impulsos humanos, especialmente os de natureza sexual, são reprimidos pelo ego para evitar o desconforto que esses desejos causariam ao consciente. No entanto, essa repressão não faz com que os desejos desapareçam, mas sim que eles ressurgam de maneiras indiretas, por meio de sintomas neuróticos ou lapsos.

No teatro de Rodrigues, a repressão de desejos sexuais, morais e familiares está no centro das tragédias que suas personagens vivem. O desejo reprimido frequentemente surge de forma distorcida, muitas vezes, levando a comportamentos destrutivos. Em suas peças, os personagens frequentemente agem de acordo com seus impulsos inconscientes, como adultérios, traições e vinganças. O pecado e a culpa são forças motrizes que atormentam suas personagens, sugerindo que o inconsciente está sempre à espreita, prestes a emergir de maneiras imprevisíveis.

Freud dedicou grande parte de seus estudos à questão da sexualidade e dos tabus, especialmente no que diz respeito aos desejos inaceitáveis que a sociedade reprime. Nelson Rodrigues, da mesma forma, explora os desejos sexuais reprimidos e os tabus em torno da sexualidade nas suas narrativas. Em suas obras, o sexo não é apenas uma fonte de prazer, mas também de conflito, culpa e destruição.

Por exemplo, a peça *A Dama do Lotação* (1958) lida diretamente com o desejo sexual feminino, tema que foi, por muito tempo, um tabu na sociedade

brasileira. A personagem principal, Solange, vive um casamento estável, mas esconde um desejo incontrolável por relações sexuais com desconhecidos. Esse desejo reprimido vem à tona de forma compulsiva, sugerindo um conflito entre o *id* (os impulsos inconscientes) e o superego (as normas sociais e morais internalizadas), conceito explorado profundamente por Freud.

Outro conceito introduzido por Freud diz respeito à pulsão de morte ou *Thanatos*, como uma força inconsciente que direciona o ser humano para comportamentos autodestrutivos e agressivos. Essa pulsão na obra do dramaturgo é identificada na recorrência de tragédias familiares, adultérios que levam a assassinatos, relações incestuosas e a obsessão pela culpa moral podem ser vistas como manifestações dessa pulsão de morte.

As personagens muitas vezes parecem ser impulsionadas por um desejo incontrolável de autodestruição, como se fossem incapazes de evitar o colapso de suas próprias vidas. Em *Álbum de Família* (1946), por exemplo, vemos uma família totalmente desintegrada por relações incestuosas e perversões, culminando em violência e morte. A pulsão de morte permeia a atmosfera de decadência que ronda muitas das suas narrativas.

Mais um conceito importante de Freud é o superego, que representa as normas e valores internalizados da sociedade e da família. O superego age como um juiz moral, reprimindo os impulsos do *id* e impondo sentimentos de culpa e vergonha. Nelson Rodrigues explora esse conflito entre o superego e os desejos do *id* em suas narrativas. Suas personagens frequentemente tentam se conformar às expectativas morais da sociedade, mas seus desejos inconscientes as levam a agir de maneiras que rompem com essas normas.

A forte presença do catolicismo na obra do escritor reflete essa tensão entre moralidade e desejo. A culpa religiosa, associada à repressão dos desejos sexuais, é um tema frequente em suas peças. As mulheres, em particular, são retratadas como figuras que carregam o fardo de um sistema moral que as oprime, enquanto os homens, muitas vezes, sucumbem ao desejo de forma trágica, presos entre o dever moral e suas paixões.

Freud também discutiu a neurose como um estado de conflito entre o consciente e o inconsciente, no qual os desejos reprimidos acabam por se manifestar em comportamentos repetitivos e destrutivos. Nas peças de Nelson Rodrigues, vemos personagens que parecem presas em padrões neuróticos de comportamento. Relações que começam com atração sexual culminam em destruição, e as tragédias familiares se repetem de forma cíclica, como se as personagens fossem incapazes de escapar de seu destino.

A compulsão à repetição, conceito freudiano que descreve o impulso inconsciente de repetir experiências traumáticas ou dolorosas, também está

presente nas tramas rodrigueanas. Seus personagens frequentemente retornam aos mesmos erros, revivendo padrões de traição, violência e autossabotagem. Esse ciclo de repetição revela uma profunda angústia psíquica que perpassa suas histórias, aproximando-as dos estudos freudianos sobre a neurose.

Partindo desses conceitos da psicanálise, sem a intenção de esgotá-los ou aprofundá-los, já que se trata sobretudo de uma análise literária, podemos perceber que eles ressoam na obra de Nelson Rodrigues, por meio da exploração dos desejos ocultos, dos conflitos familiares e das tensões sexuais. Através de personagens complexos e tramas provocativas, o dramaturgo expõe as profundezas do inconsciente humano, revelando a repressão, os tabus e os traumas que moldam a psique. Essa associação entre a dramaturgia de Nelson Rodrigues e a psicanálise enriquece ainda mais a interpretação de suas obras, tornando-as poderosos estudos sobre a condição humana.

## **RESUMO DO CONTO “A BONDADÉ PATOLÓGICA”, DE NELSON RODRIGUES**

O conto “A bondade patológica” (1959) aborda a mudança radical no comportamento de Alfredinho, que de um marido agressivo se transforma em alguém obcecado pela bondade. O vizinho Messias, preocupado com essa transformação, sugere à mãe de Alfredinho, D. Isaltina, que leve o filho a um psiquiatra, pois ele acredita que Alfredinho está ficando louco.

D. Isaltina lembra como Alfredinho tratava a esposa Rosinha com violência nos primeiros anos de casamento. No entanto, com o tempo, ele abandona essa agressividade e passa a demonstrar uma atitude de extrema indulgência e bondade, mesmo ao descobrir que Rosinha o estava traindo. Essa mudança de comportamento confunde a mãe e o vizinho, que esperavam uma reação violenta ao adultério. Alfredinho, porém, insiste que a bondade é a solução para tudo e recusa-se a tratar sua esposa com violência.

Convencida por Messias de que o comportamento do filho é anormal, D. Isaltina leva Alfredinho ao psiquiatra sob o pretexto de tratar sua asma. O médico, após ouvir as falas constantes de Alfredinho sobre a bondade, conclui que ele precisa ser internado. Apesar de Alfredinho demonstrar serenidade, aceitando sua internação com doçura e perdão, ele acaba sendo levado para um sanatório, onde passa seis meses.

Ao final desse período, Alfredinho retorna para casa e, inesperadamente, agride violentamente a esposa. D. Isaltina, eufórica, conta ao psiquiatra, que celebra a agressão como um sinal de cura, dizendo que ele está finalmente normal. O conto ironiza a ideia de cura associada à volta da agressividade e questiona a percepção de sanidade e loucura na sociedade.

### *Entendendo o conto*

Não há dúvidas de que o conto “A bondade patológica” está repleto de ironia e crítica social, elementos centrais do estilo do autor. O texto traz uma abordagem direta e brutal da hipocrisia moral e a visão distorcida de bondade, revelando aspectos profundos das relações humanas, principalmente familiares e conjugais. Ao explorar a transformação de Alfredinho e a forma como seu comportamento é percebido pela mãe, pelos vizinhos e pelo psiquiatra, temos uma narrativa que desconstrói as noções convencionais de sanidade e moralidade.

A partir de uma estrutura aparentemente simples, o conto desenvolve temas recorrentes na obra rodrigueana, como a tensão entre o desejo, a moral familiar e a repressão sexual. Alfredinho, inicialmente descrito como um marido violento, experimenta uma mudança drástica ao adotar a “bondade” como princípio absoluto, algo que é tratado com desconfiança e estranheza por aqueles ao seu redor. Sua nova postura – marcada por uma recusa de punir a esposa pelo adultério – é vista como patológica, em contraste com a aceitação social da violência doméstica. A ironia aqui é evidente: a agressão, no contexto do conto, é o que se espera e o que é considerado “normal” no comportamento de um marido traído, enquanto a bondade excessiva é vista como loucura.

Nelson Rodrigues utiliza uma linguagem coloquial e direta para criar uma atmosfera de crueza e realidade, típica de suas obras que retratam o cotidiano carioca e brasileiro de maneira visceral. Os diálogos são carregados de uma ironia mordaz, principalmente nas interações entre D. Isaltina e o vizinho Messias, que é uma espécie de “voz da razão” socialmente aceita. Ele aconselha a intervenção psiquiátrica e reage com perplexidade à transformação de Alfredinho, sugerindo que o retorno à agressividade seria a única solução viável.

[...] D. Isaltina não perdeu tempo. Correu para a casa do filho:  
 - Tua mulher te trai! Tua mulher te trai!  
 O rapaz, que era um colecionador de selos de fama interestadual, estava repassando o seu notabilíssimo álbum. Ergueu o rosto: - “Tem certeza?”  
 Só faltou jurar:  
 - “Absoluta!” E continuou:  
 - Eu sou contra tiro, por causa da polícia. Tiro é espeto, percebeu? Espeto!  
 Mas faz o seguinte: - pelo menos, uma surra! Dá-lhe uma surra!  
 Sempre fora uma irritada com a beleza da nora. Recomendava a surra com particular satisfação. O filho não se alterou:  
 - Mamãe, eu vou tomar as providências!  
 Ao sair, D. Isaltina ainda repetiu: - Mete-lhe a mão, meu filho! Mete-lhe a mão!  
 E partiu eufórica. (Rodrigues, 2008, p. 133)

O conto também lida com a questão da hipocrisia moral, presente na atitude de D. Isaltina. No início, ela incentiva a violência contra Rosinha,



revelando um senso distorcido de justiça baseado na manutenção de uma ordem patriarcal e violenta. Ao longo da narrativa, a mãe de Alfredinho se torna cada vez mais confusa diante da recusa do filho em punir a esposa, o que revela como a sociedade enxerga o papel masculino na família e como a agressão é vista como um elemento estabilizador, enquanto a bondade, quando fora de controle, é tratada como um distúrbio.

- Como é, meu filho? Então, com o olho rútilo, transfigurado, ele disse:

- Minha mãe, surra não é solução! A solução é a bondade!

No seu estupor, D. Isaltina balbucia: - “Mas é uma adúltera!” Respondeu, iluminado: - A senhora acha justo chamar uma adúltera de adúltera? Seria humilhar minha mulher! E, mamãe, não se humilha um ser humano!

Na maior confusão mental de sua vida, D. Isaltina não conseguia ligar duas ideias. O filho veio levá-la até o portão.

- Pode crer, minha mãe: - a solução é a bondade. Para tudo mamãe!

A partir de então, só falava em bondade e dizia aos amigos, numa espécie de apelo: - “É preciso ser bom!” (Rodrigues, 2008, p. 135)

Frequentemente, as personagens rodrigueanas representam tipos humanos presos em dilemas morais e sociais. Alfredinho, nesse sentido, encarna a figura do homem que, ao tentar romper com a expectativa de masculinidade violenta, acaba sendo marginalizado e rotulado como insano. Sua “cura”, que ocorre quando ele finalmente agride Rosinha, é tratada de maneira absurda e trágica pelo psiquiatra, que celebra a agressão como um retorno à normalidade.

Passou, na casa de saúde, uns seis meses. No fim do sexto mês, teve licença de ir em casa. Foi e, uma vez lá, vem-lhe uma fúria inesperada e incontrolável. Agarra a mulher e dá-lhe uma surra medonha. D. Isaltina, sôfrega, liga para o psiquiatra. Este exulta:

- Deu uma surra na mulher? Está curado, minha senhora, está curado! Meus parabéns! (Rodrigues, 2008, p. 137)

A crítica social que permeia o conto reflete a habilidade de Nelson Rodrigues de transformar tragédias pessoais em símbolos de um contexto mais amplo de repressão social. Em “A Bondade Patológica”, a bondade excessiva de Alfredinho é ridicularizada, mas o verdadeiro alvo do sarcasmo de Rodrigues é a sociedade que valoriza a violência e a agressão como soluções legítimas para os problemas conjugais. O psiquiatra, que deveria ser o agente da racionalidade, acaba endossando esse sistema falido de valores, transformando o final da história em uma sátira de padrões comportamentais e morais.

Do ponto de vista literário, a obra também se destaca pela construção psicológica das personagens. Alfredinho é um exemplo de como Nelson Rodrigues explora o lado sombrio da psique humana, jogando com conceitos freudianos, como o complexo de Édipo e a repressão do desejo. Alfredinho parece tentar se libertar de seu instinto violento por meio da bondade, mas

é tragado de volta ao ciclo de violência que sua mãe, sua sociedade e até o psiquiatra esperam dele.

Ao combinar ironia, crítica social e profundidade psicológica para retratar a hipocrisia e os dilemas da moralidade brasileira, a narrativa, com sua linguagem ácida e personagens multifacetados, expõe a fragilidade das convenções sociais e revela as contradições nas expectativas de comportamento humano. O conto, assim, permanece uma reflexão poderosa sobre a natureza do desejo, da culpa e da repressão, temas centrais na obra do autor.

## A PSICANÁLISE EM AÇÃO

Aqui se propõe a leitura do conto em um diálogo com a psicanálise, especialmente em relação a conceitos como repressão, pulsão de morte, e o complexo de Édipo. A obra explora como os personagens estão imersos em um ambiente de tensão psicológica, onde o desejo reprimido e as normas sociais são conflitantes, levando a comportamentos extremos.

A primeira noção freudiana evidente no conto é a repressão, que ocorre quando os desejos ou impulsos inaceitáveis do ego são mantidos no inconsciente para evitar o confronto com as normas sociais. Alfredinho, ao descobrir a traição da esposa Rosinha, ao invés de dar vazão à sua raiva e impulsos agressivos, ele reprime esse desejo, desenvolvendo um comportamento obsessivamente voltado à bondade.

Freud descreve a repressão como o processo pelo qual pensamentos inaceitáveis são mantidos fora da consciência, mas essa energia emocional, sem ser adequadamente expressa, retorna de maneira patológica. No caso de Alfredinho, sua repressão do instinto violento se manifesta de forma exagerada como “bondade”. Ele tenta lidar com o sofrimento e a humilhação de ser traído oferecendo perdão e recusando a violência, o que é visto por sua mãe e vizinhos como uma anomalia mental. O excesso de bondade é, portanto, um mecanismo de defesa que distorce seu comportamento, mostrando como a repressão pode levar à patologia.

Outro conceito psicanalítico presente é a pulsão de morte (ou *Thanatos*), que Freud descreve como o impulso humano para retornar ao estado inorgânico, uma força destrutiva que pode ser voltada contra o próprio sujeito ou contra os outros. O comportamento de Alfredinho se altera drasticamente no final do conto, quando ele, após meses de internação psiquiátrica, cede à pulsão destrutiva reprimida e agride violentamente sua esposa. Essa agressão repentina e incontrolável simboliza a liberação da energia psíquica reprimida, evidenciando a força da pulsão de morte. A violência que ele tenta conter com

bondade acaba explodindo, revelando a fragilidade dos mecanismos de controle que sua mente estabeleceu.

Além disso, a relação de Alfredinho com sua mãe, D. Isaltina, pode ser analisada através do Complexo de Édipo. No conto, a figura do pai é ausente, mas D. Isaltina é uma presença dominante e influente. Ela intervém diretamente na vida do filho, incentivando-o a punir a esposa e, posteriormente, tomando a iniciativa de procurar um psiquiatra. Sua obsessão em controlar as ações de Alfredinho reflete uma relação edipiana mal resolvida, onde a mãe exerce um papel autoritário, promovendo uma relação de dependência.

Freud sugere que o complexo de Édipo não resolvido pode levar à incapacidade do sujeito de desenvolver relacionamentos saudáveis e autônomos, o que pode explicar a apatia inicial de Alfredinho em relação à traição da esposa e sua eventual submissão ao conselho da mãe. Ele parece impotente diante da força da figura materna, incapaz de tomar decisões por si mesmo até que o controle da mãe e do psiquiatra seja imposto.

Por fim, o próprio título do conto, “A bondade patológica”, aponta para a maneira como Alfredinho desenvolve um comportamento excessivamente bondoso para compensar o sofrimento psíquico de ser traído e manipulado. No modelo freudiano, essa bondade extrema pode ser vista como uma forma de formação reativa, um mecanismo de defesa no qual a pessoa age de maneira oposta ao que realmente sente. Alfredinho, ao invés de expressar sua raiva e humilhação de forma aberta, adota uma postura de extrema bondade para evitar confrontar seus verdadeiros impulsos agressivos. Essa reação é uma forma de negar seus sentimentos inconscientes, o que resulta em uma postura que é, na verdade, uma máscara para seu verdadeiro estado psíquico.

Dessa forma, o conto “A Bondade Patológica” pode ser interpretado como um estudo literário dos mecanismos psíquicos freudianos, especialmente a repressão e a pulsão de morte. Alfredinho representa o indivíduo que, ao tentar suprimir seus desejos inconscientes e agir de acordo com ideais irrealistas de bondade, acaba sendo consumido pelos mesmos impulsos que tentou evitar. O conto oferece uma crítica à hipocrisia moral e aos comportamentos socialmente aceitos, revelando, pela ótica psicanalítica, como os desejos reprimidos podem levar a uma explosão destrutiva e inevitável.

## RESUMO DO CONTO “POR CAUSA DE FREUD”, DE NELSON RODRIGUES

O enredo gira em torno de Aluísio e sua obsessão por um sonho de sua esposa, Sueli. A narrativa começa quando Sueli conta ao marido que sonhou matando-o ao derramar água quente em seu ouvido. O sonho inicialmente parece uma curiosidade passageira, mas, no trabalho, o amigo de Aluísio, Orestes, sugere que, segundo Freud, o sonho revela um desejo reprimido da esposa de matar o marido.

A partir dessa interpretação dada pelo colega de repartição, Aluísio começa a brincar com a ideia de que Sueli realmente deseja sua morte. Embora inicialmente essa situação seja tratada com humor, a repetição obsessiva da brincadeira vai envenenando a mente de Sueli, que começa a se angustiar cada vez mais. Aluísio, no entanto, não consegue parar de alimentar essa obsessão, transformando o sonho em uma questão que domina suas interações diárias com a esposa.

Conforme a história avança, Aluísio se torna “escravo de uma piada”, utilizando a teoria freudiana de forma perversa para manipular Sueli e testar seus limites. O ápice da narrativa ocorre quando ele, em um ato de crueldade, entrega um revólver à esposa e a desafia a atirar nele, afirmando que isso provará se Freud estava certo ou não. Dominada pelo terror e pela pressão psicológica, Sueli acaba disparando várias vezes, matando o marido.

O conto é uma tragédia cômica, em que uma piada aparentemente inocente, embasada em uma interpretação totalmente superficial da psicanálise, se transforma em uma armadilha mortal. Nele, Nelson Rodrigues explora temas como a fragilidade das relações humanas, a influência do inconsciente, e o poder destrutivo da obsessão.

A obra marcada por várias das características centrais da estética rodriguiana: a ironia ácida, a tensão psicológica e o uso de elementos do cotidiano que evoluem para situações de extrema violência ou tragédia. Em termos literários, o conto pode ser lido como uma sátira do casamento burguês, em que a banalidade das interações diárias esconde forças destrutivas que acabam por corroer as relações.

*Entendendo o conto*

A narrativa é construída de forma linear, mas o tom da história vai se transformando à medida que a brincadeira de Aluísio se intensifica.

As sete da manhã, Sueli sacode o marido:

— Acorda, filhote! Acorda!

Aluísio vira de bruços, enterra o rosto no travesseiro. Sueli insiste:

— Olha a hora! Filhote!

Ele geme:

— Que horas são?

Disse: - Sete!

Então, vesgo de sono, Aluísio senta-se na cama. E Sueli, junto do camiseiro, apanhando a roupa interior do marido, vai falando:

- Filhote, imagina que eu tive, hoje, um sonho gozadíssimo. Sonhei, veja só: - que matava você! Bufa: - Isola!

E ela, voltando: - Pois é. No sonho, eu esperava que você dormisse e fazia sabe o quê? Derramava no teu ouvido água quente!

O marido levantou-se, foi escovar os dentes, fazer a barba. Sueli não parava de falar:

- Você não acha meio besta o sonho? O negócio é o seguinte: - eu dormi de barriga para cima. E quando durmo de barriga para cima, já sabe: - tenho pesadelo. Batata, meu filho, batata! (Rodrigues, 2009, p. 85)

No início, a trama flui de maneira leve, com a descrição de um diálogo trivial entre marido e mulher sobre um sonho. No entanto, essa leveza vai sendo corroída pelo crescente cinismo de Aluísio, até culminar em uma tragédia. Essa mudança gradual no tom é uma marca estilística de Nelson Rodrigues, que frequentemente subverte situações cotidianas, conduzindo-as para desfechos inesperados e perturbadores.

A estrutura do conto é simples, mas eficaz, com uma narrativa bem ritmada que alterna momentos de diálogo e reflexão. O diálogo é o principal meio pelo qual a psicologia dos personagens é revelada. As interações entre Aluísio e Sueli são tensas e, através das falas, vemos como ele manipula e intensifica a ansiedade da esposa, até que ela cede à pressão. Esse uso do diálogo como veículo de tensão é uma técnica que Nelson Rodrigues domina com maestria, criando uma atmosfera sufocante e claustrofóbica dentro do ambiente doméstico.

O tema central do conto é a obsessão, mas ele se desdobra em outros subtemas como o poder da sugestão e a fragilidade psicológica. Aluísio, a partir de uma interpretação superficial de Freud, se apropria dessa teoria como uma ferramenta de poder. Ele transforma uma interpretação do inconsciente — o desejo reprimido de Sueli — em uma arma psicológica contra ela. Nelson Rodrigues explora como o conhecimento - ou a sua interpretação distorcida - pode ser usado para manipular e destruir.

A presença da morte, de forma simbólica e literal, também é um tema recorrente na obra. O conto é marcado por uma atmosfera mórbida, em que a piada sobre a morte, alimentada pela obsessão com Freud, resulta no desfecho trágico. A narrativa joga com a linha tênue entre a vida e a morte, misturando o riso com o horror.

A menção a Freud e à psicanálise serve como catalisador da trama. No entanto, a forma como Aluísio interpreta as ideias freudianas é simplista e distorcida. Ele reduz o complexo campo dos sonhos e desejos inconscientes a uma brincadeira cruel, usando a interpretação freudiana como uma justificativa para seus jogos mentais com Sueli. A presença da psicanálise aqui não é uma análise profunda do inconsciente humano, mas sim um reflexo da superficialidade com que as pessoas, muitas vezes, lidam com conceitos psicológicos complexos.

E, nos dias que se seguiram, repetia, em casa, com um lúgubre descaso: — Ou Freud é uma besta ou eu estou frito! Aquilo foi, aos poucos, envenenando o espírito, a imaginação, toda a vida de Sueli. O marido a perseguia, até pelo telefone. Ligava da rua: - “A minha esperança é que Freud seja uma besta.” (Rodrigues, 2009, p. 87)

Aluísio utiliza o “desejo reprimido” de Sueli como um meio de subjugar-la emocionalmente. Ele se agarra à piada de maneira obsessiva, como se estivesse viciado na angústia que provoca em sua esposa.

Aluísio é um personagem marcado pela superficialidade, mas, ao mesmo tempo, pela astúcia cruel. Ele não parece entender profundamente as teorias freudianas, mas se agarra a uma versão simplificada para manipular a esposa. Essa superficialidade é comum nos personagens de Nelson Rodrigues, que, muitas vezes, são movidos por impulsos primitivos ou desejos inconscientes, sem ter plena consciência disso.

Sueli, por sua vez, é uma figura de fragilidade emocional. Inicialmente, sua participação no conto é passiva, e o sonho parece uma trivialidade, mas, ao longo da história, ela se transforma na vítima da obsessão do marido. A pressão psicológica que Aluísio exerce sobre ela acaba destruindo sua estabilidade emocional, o que culmina no ato final de violência. Nelson Rodrigues trabalha a dualidade dessa personagem, que começa como uma mulher inofensiva e termina como uma assassina, manipulada pelas circunstâncias.

Rodrigues é mestre em misturar humor com tragédia, e “Por Causa de Freud” é um exemplo clássico dessa técnica. O conto começa com um tom leve e quase cômico, com a descrição do sonho e a brincadeira inicial de Aluísio. Entretanto, esse humor vai se tornando cada vez mais sombrio à medida que a trama avança, até o ponto em que a piada se transforma em uma obsessão destrutiva. Esse tipo de transição do cômico ao trágico é uma de suas marcas e reflete sua visão pessimista das relações humanas.

De fato, “Por Causa de Freud” é uma narrativa que exemplifica a capacidade de Nelson Rodrigues de explorar a psicologia humana através de uma lente distorcida, misturando elementos do cotidiano com violência e tragédia. A apropriação superficial de conceitos freudianos é uma crítica à forma como as pessoas podem utilizar o conhecimento para manipular e prejudicar os outros. Em termos literários, o conto é uma obra densa, que lida com obsessão, poder, fragilidade e os limites do humor, demonstrando a habilidade de Rodrigues em criar histórias curtas com um impacto emocional e psicológico profundo.

## **POR QUE ISSO, FREUD?**

A análise do conto “Por Causa de Freud” em um breve diálogo com a psicanálise freudiana revela como os conceitos de desejo, repressão, e as dinâmicas de poder nas relações interpessoais são explorados de forma intensa e perturbadora. A narrativa, ao trazer à tona a temática do sonho e suas interpretações, permite uma análise rica e reveladora sobre a natureza humana e suas complexidades.

No início do conto, Sueli relata um sonho em que ela imagina matar o marido, Aluísio. Segundo Freud, os sonhos são uma manifestação dos desejos reprimidos e inconscientes. O fato de Sueli sonhar com a morte do marido pode ser interpretado como um reflexo de frustrações e tensões acumuladas na relação. A morte, neste contexto, pode simbolizar não apenas um desejo de livrar-se de um cônjuge que a oprime, mas também de libertar-se de expectativas e responsabilidades que sente sobre si mesma.

A interação entre Aluísio e Sueli ilustra a dinâmica de poder nas relações de casal. Aluísio, ao acreditar estar interpretando o sonho de sua mulher à luz da psicanálise, utiliza isso como uma forma de manipulação emocional. Ele se apropria da ideia de que “o sonho é um desejo não realizado” e começa a atormentar Sueli com a possibilidade de que ela realmente deseje sua morte. Essa distorção da teoria freudiana reflete um uso do conhecimento psicológico para controle, levando Sueli a um estado de angústia e insegurança.

A obsessão de Aluísio com a piada do sonho revela sua própria repressão. A ideia de que Sueli poderia querer matá-lo se torna um foco de sua atenção, a ponto de ele não conseguir se libertar dessa ideia. Freud fala sobre a natureza obsessiva dos desejos reprimidos e como eles podem tomar conta da mente, criando um ciclo de ansiedade e insegurança. A repetição de Aluísio sobre a possibilidade de ser assassinado gera um efeito hipnótico, tornando Sueli cada vez mais angustiada e propensa a agir de maneira extrema.

Viciara-se naquele jogo atroz. Sentia um deleite sinistro em lidar, dia a dia, hora a hora, com o terror da mulher. Uma noite, chega em casa e vai apanhar o revólver. Entrega-lhe a arma e baixa a voz: — Toma! Segura! Aponta para mim, aponta! Agora vamos ver se o Freud é uma besta ou não! Se for uma besta, você resistirá à tentação. Do contrário, sou homem morto. Durante alguns momentos, Sueli ficou lívida, de revólver apontado. Ele começou a dizer: — “Pelo visto, Freud era mesmo... “ Não chegou a dizer uma besta”. Sueli apertava o gatilho, uma, duas, três vezes. Com o peito varado, o marido caiu de joelhos. Sueli continuava atirando. Ele morreu aos seus pés. (Rodrigues, 2009, p. 89)

O clímax, momento em que Sueli efetivamente mata Aluísio, pode ser visto como a culminação da repressão e da tensão emocional acumulada. A violência aqui não é apenas um ato físico, mas uma explosão de desejos reprimidos e de uma dinâmica de poder disfuncional que se intensificou. Freud sugere que a repressão pode levar a manifestações extremas de comportamento, e o ato final de Sueli é uma trágica materialização dessa ideia.

Freud enfatiza a importância do inconsciente na formação da psique humana. Aluísio, ao se tornar obcecado pelo sonho de Sueli, desconsidera suas próprias inseguranças e o impacto que suas palavras têm sobre a mulher. O inconsciente de ambos os personagens está repleto de medos, desejos e conflitos não resolvidos, que acabam por se manifestar na narrativa de maneira dramática e trágica.

A ironia permeia a narrativa, especialmente na forma como Aluísio leva a questão do sonho de Sueli a sério em um primeiro momento e, em seguida, a transforma em um jogo cruel. Essa ironia, típica do estilo de Nelson Rodrigues, serve para evidenciar a fragilidade das relações humanas e como a superficialidade pode esconder profundidades sombrias. A transformação do humor em tragédia é um tema central que revela as complexidades da vida emocional dos personagens.

Através da dinâmica entre Aluísio e Sueli, o conto suscita um estudo sobre a natureza do desejo, da repressão e das consequências do poder na vida a dois. A obra não apenas ilustra os conceitos freudianos, mas também oferece uma crítica social sobre a maneira como os indivíduos se relacionam e se manipulam emocionalmente, culminando em uma tragédia que deixa o leitor refletindo sobre a complexidade da psique humana.



## O LUGAR DA MULHER NOS CONTOS

Em ambos os contos, o papel da mulher é significativo e multifacetado, refletindo as complexidades de suas relações com os homens e os conflitos internos que enfrentam. Os textos abordam o papel feminino em contextos sociais que revelam a dinâmica de poder, o amor, a manipulação, o desejo, a culpa, o medo e, em última instância, a busca por identidade.

Em “A bondade patológica”, D. Isaltina é uma figura central que representa o arquétipo da mãe protetora, cuja bondade se transforma em um complexo. A psicanálise pode sugerir que sua tentativa de proteger Alfredinho reflete uma forma de amor que, ao mesmo tempo, pode ser sufocante. Este amor excessivo pode ser visto como uma maneira de evitar a separação, um tema comum no Complexo de Édipo.

Freud, em *A Interpretação dos Sonhos*, explora o Complexo de Édipo e sua influência nas relações familiares: “O desejo incestuoso é muitas vezes reprimido e se torna a fonte de angústia e conflito interno. No entanto, ele pode se manifestar de outras formas, como nos sonhos, onde os desejos inconscientes se expressam de maneira simbólica. (Freud, 2011, p.89). Essa citação se relaciona com a dinâmica familiar em “A Bondade Patológica”, em que a figura da mãe é central e o filho, Alfredinho, não discute as ações da bondosa materna, refletindo um desejo infantil de proteção e amor.

Ainda em “A bondade patológica”, Rosinha, a esposa, pode ser vista como a figura que sofre as consequências das expectativas patriarcais. Ela é tratada como um objeto de desejo e compaixão, mas, ao mesmo tempo, como a vítima da bondade excessiva de Alfredinho. É possível interpretar sua submissão como uma internalização de normas sociais que a relegam a um papel passivo. O estado patológico da bondade de Alfredinho provoca um estado de subserviência em Rosinha, tornando-a refém de suas decisões.

Em “Por causa de Freud”, Sueli é vista como a provocadora do conflito psicológico em Aluísio. Em seu sonho, ela assume um papel agressivo, matando o marido. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud afirma que “os sonhos são a realização de desejos reprimidos. Aquilo que não podemos realizar na vida cotidiana pode aparecer em nossos sonhos como uma maneira de expressar desejos que permanecem ocultos” (FREUD, 2011, p.143). Isso ajuda a entender o papel do sonho de Sueli, em que seu desejo inconsciente se manifesta de forma simbólica e provoca a crise de seu marido.

É importante observar também que a paranoia de Aluísio é uma projeção de suas próprias inseguranças. Ele teme que a esposa possa desejar sua morte, mas isso é uma representação de seus próprios medos de perda de controle e de fraqueza. A relação do casal é uma manifestação de poder e submissão. A

insistência de Aluísio em rotular o sonho de Sueli como um desejo inconsciente de morte indica uma tentativa de controlar a dinâmica da relação. Já a resposta de Sueli ao comportamento de Aluísio, tentando desviar a conversa sobre o sonho, pode ser vista como uma busca por autonomia. Ela não se conforma facilmente ao papel de vilã, mas sim tenta redefinir sua identidade fora da narrativa que Aluísio tenta impor. O conflito revela a luta entre a busca por independência feminina e as tentativas de controle masculino.

É indiscutível complexidade feminina nos contos de Nelson Rodrigues, abordando as dinâmicas de desejo, controle e identidade. Em “A Bondade Patológica”, a mulher é uma figura sacrificial que se vê presa entre o amor e a proteção, enquanto em “Por Causa de Freud”, ela se torna um catalisador para os conflitos internos do homem, refletindo inseguranças e dinâmicas de poder. Ambos os contos exploram como as expectativas sociais e os medos inconscientes moldam as relações, evidenciando as tensões entre os papéis de gênero e as identidades pessoais.

## **É PRECISO SER EQUILIBRISTA, PORQUE EQUILIBRADO NINGUÉM É**

A literatura de Nelson Rodrigues e a psicanálise de Sigmund Freud têm em comum a capacidade de desnudar as camadas mais profundas e sombrias da condição humana, revelando o avesso das emoções e comportamentos que, à primeira vista, podem parecer cotidianos ou inofensivos. Ambos inovaram ao articular esse avesso, expondo aquilo que a sociedade tenta ocultar: o desejo reprimido, a culpa, o medo e a raiva que muitas vezes dominam as ações humanas.

Tanto Rodrigues quanto Freud denunciaram o lado oculto da alma humana. Para Freud, esse avesso se manifesta no inconsciente, onde as marcas do passado se atualizam constantemente no presente, gerando o que ele chamou de “doença das reminiscências”. Esse sofrimento não é causado apenas por eventos recentes, mas por traumas e experiências antigas que, não cicatrizadas, continuam a influenciar os pensamentos, emoções e comportamentos. Da mesma forma, as personagens de Nelson Rodrigues são marcadas por um passado que não passa, em que as feridas, ainda abertas, provocam sofrimento, vingança ou mesmo tragédia.

Nas histórias de Nelson Rodrigues, ele retrata personagens que sofrem por amor, que morrem por amor e, muitas vezes, matam por amor. Esses personagens são arrastados por raivas, culpas e mágoas profundas, cuja origem talvez seja difícil de identificar, mas cujas consequências são sempre catastróficas. Assim como Freud observou em seus pacientes, as marcas mnêmicas – as memórias traumáticas – continuam a assombrar o presente, criando um ciclo de dor e repetição.

A profundidade da literatura rodrigueana nos mostra que o sofrimento humano está presente muito antes de qualquer diagnóstico clínico. A literatura, com sua capacidade de penetrar no íntimo das personagens, já havia denunciado, de forma magistral, as neuroses, psicoses e compulsões que a psicanálise depois teoriza. Nelson Rodrigues foi um jornalista de porta de cadeia, habituado a lidar com histórias de homicídios, adultérios e tragédias cotidianas, mas sua genialidade foi conseguir transformar essas narrativas em reflexões profundas sobre o comportamento humano. Seus personagens são homens e mulheres que vivem nos extremos, equilibristas, lutando para manter o equilíbrio em um mundo que insiste em desequilibrá-los.

É preciso ter a humildade e a inteligência para reconhecer que, antes que os sofrimentos humanos chegassem às clínicas, a literatura já os havia explorado. Escritores como Nelson Rodrigues criaram personagens e enredos que expõem as raízes profundas do sofrimento, revelando a complexidade da psique humana. Se Freud trouxe à luz o inconsciente, Nelson Rodrigues o colocou no palco, mostrando ao público as batalhas internas de pessoas comuns, as quais, longe de serem equilibradas, tentam, como equilibristas, sobreviver às tensões e pressões emocionais que as cercam.

Em suma, o diálogo entre a literatura e a psicanálise é um encontro natural e frutífero. Ambos exploram o que está oculto no ser humano, revelando que, por trás de cada ação, há uma trama intrincada de desejos reprimidos, memórias dolorosas e medos profundos. Ao articular o avesso, Freud e Rodrigues nos lembram que o equilíbrio humano é uma luta constante, uma tensão entre o que somos e o que queremos ser, entre o que sentimos e o que mostramos ao mundo. E é nesse jogo de luz e sombra que a literatura e a psicanálise encontram seu campo comum de reflexão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos contos “A bondade patológica” e “Por causa de Freud” revela como Nelson Rodrigues, de alguma forma, dialoga com elementos da teoria psicanalítica de Freud para enriquecer suas narrativas, mesmo sem um domínio total dessas ideias. Ao explorar a complexidade das motivações humanas e as contradições morais, o autor revela um olhar crítico sobre a sociedade de sua época. Através de personagens que vivem à mercê de seus impulsos inconscientes, Rodrigues expõe a hipocrisia social e as fraquezas das relações interpessoais, apresentando uma visão profundamente ambivalente da natureza humana.

Além disso, o diálogo entre a obra de Rodrigues e a psicanálise serve como um meio para aprofundar a discussão sobre os dilemas existenciais e os

conflitos emocionais que permeiam a vida cotidiana. Ao misturar tragédia e uma interpretação superficial das ideias freudianas, o autor cria um espaço literário que não apenas retrata, mas também questiona as normas sociais vigentes. Dessa forma, o trabalho contribui para uma compreensão mais ampla do impacto da psicanálise na literatura rodriguiana, reforçando a relevância da análise literária na investigação das nuances da condição humana.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Ruy. **O anjo pornográfico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Tradução de J. B. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Escritores criativos e devaneios. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas e Completas de Sigmund Freud**. vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1999.

MAGALDI, Sábato. **Teatro da obsessão – Nelson Rodrigues**. São Paulo: Global Editora, 2004.

RODRIGUES, Nelson. **Não tenho culpa que a vida seja como ela é**. São Paulo: Agir, 2009.

RODRIGUES, Nelson. **O marido humilhado – Histórias inéditas da Vida Como Ela é**. São Paulo: Agir, 2008.

RODRIGUES, Nelson. **Teatro completo**: volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1993.

## CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA: RITUAIS, LENDAS E SÍMBOLOS

*Marina da Silveira Rodrigues Almeida<sup>1</sup>*

*“Façamos da interrupção um caminho novo. Da queda, um passo de dança, do medo uma escada, do sonho uma ponte, da procura um encontro!”*

**Fernando Sabino**

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, exploramos as questões sobre os mitos, símbolos e espiritualidade na prática de peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela. Nosso objetivo é compreender e registrar quais os elementos ritualísticos, simbólicos, culturais, mitológicos, psicológicos e espirituais têm ligação com essa rota de peregrinação e com a história de São Tiago Maior também chamado de Santiago.

O Caminho de Santiago de Compostela é mundialmente conhecido e percorrido por milhares de pessoas vindas de todas as partes do globo há séculos. Em 1987 foi declarado pelo Conselho da Europa “Primeiro Itinerário Cultural Europeu” e em 2004 “Grande Itinerário Cultural”. Em 1993 reconhecido como Patrimônio da Humanidade pela Unesco.

Na verdade, o Caminho de Santiago não se trata de um único caminho, mas de uma rede de caminhos que possuem pontos tradicionais de início – mas não fixos e muito menos obrigatórios – que convergem à cidade espanhola de Santiago de Compostela, na Galícia, mais especificamente, no memorial do Apóstolo Tiago, preservado em sua monumental Catedral de Santiago de Compostela.

Como toda regra tem exceção, aqui a ressalva vai para o Caminho de Finisterra e Muxia, que ao invés de terminar em Santiago, parte de lá em direção ao Cabo de Finisterra e a Muxia – na Costa da Morte – limite

---

<sup>1</sup> Psicóloga Clínica e Escolar pela Universidade UNISANTOS, Pós-Graduada em Psicopedagogia pela Universidade UNISANTOS, Psicanalista Psicodinâmica Contemporânea pela PUCRS, Terapeuta Cognitiva Comportamental e proprietária do consultório particular Instituto Inclusão Brasil em São Vicente-SP. E-mail: marinaalmeida@institutoinclusaobrasil.com.br.

ocidental da Europa, considerado o fim do mundo na antiguidade. O “epílogo do Caminho de Santiago”, portanto, pode ser visto como a continuação de uma das rotas que levam à capital galega. Atualmente é considerada a rota final dos peregrinos em Finisterra.

Segundo as estatísticas da Oficina de Acolhimento ao Peregrino, ainda que mais de 50% dos peregrinos escolham o Caminho Francês – rota mais popular e com a melhor infraestrutura de todas – apenas 9,5% começam sua jornada em seu ponto tradicional de início, na pequena cidade francesa de Saint-Jean-Pied-de Port, nos Pirineus, uma cordilheira no sudoeste da Europa cujos montes formam a fronteira natural entre a França e a Espanha.

Existem muitas controvérsias sobre quais realmente são os seus rituais e símbolos do Caminho de Santiago de Compostela, mas neste artigo vamos abordar alguns dos seus principais significados.

Para contextualizarmos a jornada dos peregrinos, com seus rituais, lendas e símbolos no Caminho de Santiago de Compostela, utilizaremos o conceito de “Jornada do Herói”, descrito por Campbell (2007), em seus livros “O herói das mil faces” e “O poder do mito”. O autor, é um renomado mitologista e estudioso comparativo da religião, explora o papel dos mitos na vida humana, argumentando que os mitos são expressões universais da busca humana por significado, transcendência e conexão com o divino.

A Jornada do Herói Mitológico será o eixo central para pensarmos a peregrinação no Caminho de Santiago de Compostela, pois, segundo Campbell (2007):

O herói, por conseguinte, é o homem ou mulher, que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas. As visões, ideias e inspirações dessas pessoas vêm diretamente das fontes primárias da vida e do pensamento humanos (Campbell, 2007, p. 28).

Assim, é preciso pensar que o sujeito peregrino, é um sujeito-herói marcado pelo desejo de transformação, pela espiritualidade ou religiosidade, pela dor da perda, pelo distanciamento social, pelas dificuldades financeiras, pelo adoecimento emocional, pela aventura, ou simplesmente por desejar viajar e conhecer outros locais, dentre outros.

A psicanálise nos mostra que o simbolismo religioso tem uma forte conexão com o inconsciente humano ou coletivo.

O inconsciente coletivo é um conceito desenvolvido por Jung (2002) que sugere a existência de uma camada da psique humana compartilhada por toda a humanidade. Esta camada contém memórias e experiências herdadas, que se manifestam através de arquétipos e símbolos universais.

Os símbolos presentes nas religiões muitas vezes representam desejos, medos e conflitos internos que estão além do nosso conhecimento consciente. Por exemplo, a cruz é um símbolo importante no cristianismo. Para os psicanalistas, a cruz pode representar o desejo de redenção ou a necessidade de enfrentar o sofrimento para alcançar uma transformação pessoal. Esses significados simbólicos podem ser diferentes para cada indivíduo, dependendo de sua história pessoal e contextos culturais.

## DESENVOLVIMENTO

### *Contextualização da Jornada do Herói no Caminho de Santiago*

A peregrinação caracteriza-se por uma viagem que é realizada por devoção a um local sagrado, contendo três elementos fundamentais: o peregrino, o local sagrado e o caminho que o leva até esse local. Porém, é relevante salientar que os motivos que levam os indivíduos realizarem a peregrinação são bastante diversos e não se restringem as questões religiosas, as atuais motivações contemporâneas são a espiritualidade e busca de transcendência.

A Jornada do Herói é um conceito desenvolvido por Campbell (2007) para descrever um padrão narrativo comum em mitos e histórias de diversas culturas ao redor do mundo. Este padrão, também conhecido como Monomito, consiste em uma série de etapas que o herói deve passar para completar sua jornada e alcançar a transformação pessoal.

Existem alguns elementos essenciais que compõem a narrativa da “Jornada do Herói”. O primeiro é a chamada à aventura, quando o herói recebe o chamado para iniciar sua jornada. Em seguida, ele passa por uma série de testes e proações, enfrentando inimigos e superando obstáculos. No ápice da sua história, o herói enfrenta seu maior desafio e alcança a vitória. Por fim, ele retorna ao seu mundo normal transformado pela experiência, com a sabedoria acumulada durante sua jornada (Campbell, 2007). Esta trajetória é a mesma desenvolvida pelos peregrinos que realizam o Caminho de Santiago de Compostela.

Campbell (2007) apresenta a ideia central de que os mitos são metáforas simbólicas que refletem as experiências e desafios fundamentais da condição humana. Ele examina mitos de diversas culturas e tradições, desde a mitologia grega até as histórias dos povos indígenas, encontrando padrões comuns que revelam a unidade subjacente da experiência humana. Nos apresenta a relação entre mitos e religiões, enfatizando que, embora os símbolos religiosos estejam ancorados nas tradições mitológicas, eles têm um significado mais profundo e espiritual.

Os mitos evoluem e se adaptam ao contexto cultural e histórico, respondendo às necessidades e desafios de cada sociedade específica ao longo do tempo.

Campbell (2009) aborda o complexo conceito de divindade interna, destacando a ideia de que cada indivíduo pode encontrar uma conexão com o divino dentro de si mesmo, em vez de buscar fora, expõe uma discussão sobre os mitos de criação e destruição em várias culturas, mostrando como eles ajudam a explicar as origens do mundo e os ciclos de vida e morte, além de examinar o papel do artista, do poeta e do contador de histórias como criadores e preservadores dos mitos. Podemos encontrar estas conexões no desejo do peregrino em busca de sua essência interior (divindade ou *self*), vencer os obstáculos do caminho, ouvir a contação de história nos vilarejos pelos anciãos que tentam manter a historicidade, os mitos e lendas do caminho ocorridos durante séculos.

Na “Jornada do Herói Mitológico” (Campbell, 2009) há um roteiro com etapas vividas pelo protagonista com narrativas diversas, onde existe um eixo central que as liga. Assim, todas narrativas, sejam mitológicas, de contos, epopeias, fábulas, contos de fadas, narrativas bíblicas, possuem as mesmas fases no desenrolar do seu enredo. Por estas etapas o peregrino irá inscrever sua epopeia única, viver por dias imerso numa jornada interior, numa trilha universal e ao mesmo tempo singular, solitário e em grupo, experimentar desafios e descobertas, compreender os significados simbólicos, vivenciar os rituais pelo caminho, e finalmente construir sua própria narrativa subjetiva da experiência.

A perspectiva psicanalítica corrobora para compreendermos as crenças religiosas através do estudo do inconsciente humano. Ela nos mostra como a religião influencia nossa identidade individual, como os símbolos religiosos estão conectados ao nosso inconsciente e como os rituais religiosos expressam nossos desejos e medos mais profundos. A fé desempenha um papel importante na busca por significado e propósito na vida, enquanto as possíveis interseções entre a psicanálise e as práticas religiosas podem ser exploradas no tratamento de problemas emocionais. Já a espiritualidade está relacionada à busca por um sentido maior na vida, conexão com algo além do material e desenvolvimento pessoal, independentemente de uma afiliação religiosa. Também, nos ajuda a compreender como fatores culturais, históricos e individuais influenciam nossa adesão a determinadas religiões.

Para Jung (2002), o inconsciente coletivo é um conceito desenvolvido que vai além do nosso inconsciente individual, existe um nível mais profundo e universal, compartilhado por toda a humanidade. Esse inconsciente coletivo é composto por padrões arquetípicos, símbolos e imagens que influenciam nossa forma de pensar, sentir e agir.

Jung (2002) faz a distinção entre o inconsciente pessoal que é representado pelos sentimentos e ideias reprimidas, desenvolvidas durante a vida de um indivíduo. Por outro lado, o inconsciente coletivo não se desenvolve



individualmente, ele é herdado. É um conjunto de sentimentos, pensamentos e lembranças compartilhadas por toda a humanidade. O inconsciente coletivo é um reservatório de imagens latentes, chamadas de arquétipos ou imagens primordiais, que cada pessoa herda de seus ancestrais. A pessoa não se lembra das imagens de forma consciente, porém, herda uma predisposição para reagir ao mundo da forma que seus ancestrais faziam. Sendo assim, a teoria estabelece que o ser humano nasce com muitas predisposições para pensar, entender e agir de certas formas. Podemos então afirmar, que os conteúdos do inconsciente coletivo são estimuladores do comportamento pessoal que cada ser humano carrega em si desde o dia de seu nascimento.

Jung (2002), explica que os arquétipos estão presentes neste nível da psique. Existe um arquétipo para todas as situações que ocorrem em nossa vida. Eles são formas sem conteúdo, que têm a função de registrar todas as percepções e comportamentos que temos diante das experiências vivenciadas. Ou seja, tudo aquilo que o ego não suporta é transferido da consciência para o inconsciente pessoal.

É desta forma que este nível da psique é comparado a um receptor, já ele tem a função de receber todas as atividades psicológicas e todos aqueles conteúdos que não conseguem se harmonizar com o processo de individuação e com o consciente. O inconsciente pessoal na concepção da Psicologia Junguiana desempenha um papel de fundamental importância na produção dos sonhos.

“Não há despertar da consciência sem dor. As pessoas farão de tudo, chegando aos limites do absurdo para evitar enfrentar a própria alma. Ninguém se torna iluminado por imaginar figuras de luz, mas sim por tornar consciente a escuridão” (Jung, 2002, p.101).

Portanto, é o sujeito que se identifica com o local de síntese, a partir de suas aproximações e afastamentos, escolhas e mediações, ao tentar incorporar suas diferentes experiências na busca constante de seu autoconhecimento, fazendo uniões e junções que aparentemente poderiam ser consideradas as mais disparatadas.

Isso posto, será importante explorar determinadas trajetórias de vida visando a reconstituição e o entendimento desse novo tipo de sincretismo em movimento na sociedade contemporânea (Amaral, 2010).

## O CAMINHO DE SANTIAGO - RITUAIS E LENDAS

Peregrinar é sobretudo buscar, movido pelo desejo de fazer realidade plena a existência humana. Neste sentido, ao que tudo indica a vivência é única e intransferível a cada peregrino.

O peregrino na jornada jacobina deverá cumprir uma sequência de rituais. O autor Kueli (2023) conceitua o ritual como um conjunto de práticas consagradas por tradições, costumes ou normas, que devem ser observadas de forma invariável em determinadas cerimônias. Também é uma cerimônia através da qual se atribuem virtudes ou poderes inerentes à maneira de agir, aos gestos, às fórmulas e aos símbolos usados, suscetíveis de produzirem determinados efeitos ou resultados. O ritual é um processo continuado de atividades organizadas cuja prática está relacionada a ritos, que envolvem cultos, doutrinas e seitas, encontrados não só na vida religiosa, mas em todas as esferas culturais.

O ritual também está associado às práticas religiosas ou místicas, criadas em torno da ideia de se estabelecer uma “relação entre os seres humanos e um ou vários seres sobrenaturais”. Uma série de doutrinas sobre os deveres e obrigações recíprocas entre a divindade e a humanidade, uma série de normas e rituais fazem parte das inúmeras religiões, com o objetivo de buscar uma interação dinâmica entre seus seguidores. No sentido figurado ritual é uma rotina, aquilo que habitualmente se pratica, é uma etiqueta, uma regra, um estilo usado no trato entre as pessoas.

Os principais rituais que o peregrino deverá realizar pelo Caminho de Santiago de Compostela são: 1) Passar pelo portal simboliza o início da peregrinação pelo Caminho Francês, partindo de Saint-Jean-Pied-de-Port, além disso, pedir por uma bênção na Igreja de Notre Dame. Depois, beber água direto da fonte ao lado da igreja simbolizando a partida da jornada - início do marco zero do caminho. 2) Assistir à missa na Igreja de Roncesvalles. Receber a bênção para a peregrinação que está por vir. 3) Circundar a Igreja de Santa Maria de Eunate.

O ritual consiste em dar três voltas no sentido anti-horário no caminho na parte gramada do lado externo da Igreja, e depois mais três voltas na parte de piso de pedras. O viajante deverá entrar na igreja para agradecer pelas coisas boas da vida e pela oportunidade de estar ali. 4) Empilhar pedras o longo do caminho. Diz a lenda que começou este ritual como uma forma de sinalizar o caminho para outros peregrinos. 5) Deixar uma cruz feita de galho na cerca. Fazer cruces com gravetos e deixar pendurada em grades ou alambrados de arame ao longo do caminho. Simboliza uma homenagem para pessoas que já morreram, além de marcar sua passagem por aquele lugar. 6) Beber vinho da fonte. Tomar o vinho direto da fonte de Irachetem simboliza um brinde à felicidade e um alívio ao viajante.

A Bodega Irachetem, fundada em 1891, fica perto do monastério na localidade de Ayegui. Esta construção foi o primeiro hospital para peregrinos do Caminho de Santiago. A fonte foi construída em 1991 e funciona 12 horas por dia. 7) Deixar uma pedra na Cruz de Ferro. O ritual exige que o peregrino leve uma (ou mais) pedra desde sua casa, deixando-a aos pés da Cruz de Ferro. Esta ação simboliza que o viajante abandonará o que há de negativo da sua vida, além de se livrar de maus hábitos, pecados e mágoas. 8) Bater a cabeça no mestre Mateo. Ao passar pelo Pórtico da Glória na Catedral de Santiago, o peregrino deverá bater com sua cabeça três vezes na estátua. Simboliza a esperança do peregrino em receber um pouco da sabedoria do escultor. 9) Abraçar a estátua de Santiago. O objetivo é agradecer a conclusão do caminho e pedir graças. Ao abraçar a estátua, o viajante deverá dizer: “Recomende-me a Deus, meu Amigo”. A estátua está no altar principal da Catedral de Santiago de Compostela. Também há diversas orações ritualísticas que podem ser feitas ao longo do caminho e que fazem parte da jornada.

A princípio, toda peregrinação implica numa tríplice estrutura: um homem que transita por uma rota; uma meta, escolhida por sua relação com o sagrado; e uma motivação para se encontrar com a realidade misteriosa e invisível. Inseparável da arte de viajar, está o anseio de romper com os hábitos da vida comum, e de se afastar pelo tempo necessário até ver realmente o mundo interno e o mundo ao seu redor (Frey, 1998).

A peregrinação é comumente vista como uma busca universal do eu. Embora a forma da trilha mude de cultura para cultura e das diferentes épocas da história, um elemento permanece o mesmo: a renovação da alma (Cousineau, 1999).

“(…) percebemos que a viagem é uma estrutura socioespacial percorrida pelo corpo lar do viajante. Nesse processo o viajante é um sujeito ativo em diálogo com a alteridade que o circunda e o perpassa, agindo e reagindo aos outros com os quais se depara” (Fois-Braga, 2017, p. 169).

A filosofia fundamental da peregrinação poderia assim ser resumida: o clímax do ritual é alcançado quando se descobre que “você não é você”, por identificação com o outro e não com o ego. Ou melhor, com uma natureza ainda não definida pelos códigos da cultura e da sociedade. Esta moralidade do constante “se tornar” como valor está sempre presente (Bowie, 2006).

A ideia da metáfora da peregrinação como sendo uma jornada com um propósito, também é recorrente nos discursos dos peregrinos. Além disso, se acredita que a “peregrinação celebra a identidade pessoal”, “conduz à definição de nós mesmos”. Tendo o chamado “efeito milagroso” de apagar pecados (Gomes, 2017).

A lendária hospitalidade espanhola e a reconhecida consideração conferidas aos peregrinos também contribuem para o sentimento de prazer e gratidão que cercam a aventura. Em toda parte, o caminho dos peregrinos é duplo, exterior e interior, contendo o movimento dos pés e da alma no tempo e no espaço.

O sentido do sagrado despertado no caminho revela a realidade que tem o poder de transformar as vidas. Podemos citar, a experiência de divindade, a base do ser, o vazio, o inconsciente, o *self*, a beleza da natureza e paisagens, o absoluto, a cadência do passo a passo, a dor física, o silêncio, os encontros com outros peregrinos, enfrentar intemperes climáticas, cumprir os rituais etc. Estes encontros libertam as concepções formuladas pelo ego. O despertar de um sentido de sagrado, torna as pessoas conscientes de uma realidade mais profunda e de uma vida mais significativa (Jung, 2002). Ajudando-os, a “varrer vários conceitos, valores e preconceitos”, “despertando novas percepções e obter uma nova consciência existencial”.

O indivíduo transformado em *self* desprezta fronteiras sociais e reencontra a sua própria humanidade. O círculo completo, uma mandala, é um símbolo da alma - uma imagem da totalidade - e o fim da jornada é tornar-se novamente um todo (Jung, 2001).

A arte da viagem de peregrinação é a arte de “ver o que é sagrado”. O importante da peregrinação “é aperfeiçoar a si mesmo enfrentando as dificuldades que surgem”. Desta maneira, todas as jornadas são rapsódias sob o mesmo tema da transformação e da descoberta do *self* (Cousineau, 1999).

Os peregrinos ao retornarem às suas vidas cotidianas, alguns podem apresentar a chamada “síndrome depressiva do caminho”, ao voltarem a realidade vivenciam o término da sua jornada pessoal – um sentimento de luto, contentamento e tristeza; outros despertam o desejo de tomarem uma decisão em sua vida, de agirem, ou de serem menos materialistas, de serem mais generosos com os outros, de trazer sua vida espiritual para a prática do dia a dia. Outros tomam decisões mais radicais, deixar o emprego, mudar de profissão, ou terminar uma relação afetiva etc.

A confiança e a força que vêm durante o percurso levam muitos a quererem levar estes sentimentos para a vida cotidiana. Muitos outros experimentam desapontamentos, contudo, todos se sentem tocados, ninguém sai da jornada jacobina indiferente à experiência vivida.

Nesta perspectiva os elementos de identidade com a peregrinação, frequentemente acionados pelos peregrinos, não são regidos somente pelo particularismo católico, mas, sobretudo, por valores e práticas centradas no compromisso social com o próximo, numa profissão de fé que é traduzida no *ethos* peregrino, no ser peregrino.

## A HISTÓRIA E OS SÍMBOLOS DO CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O Apóstolo Santiago (Tiago Maior), segundo a tradição, foi em Iria Flaviae, a cidade mais importante da região durante o período romano, situada a cerca de 20 km a sudoeste de Compostela, que o apóstolo pregou pela primeira vez durante a sua estadia de evangelização da Hispânia. O apóstolo chegou à região em 34 d.C. vindo da Terra Santa. Depois da sua morte por decapitação, em Jafa, na Judéia, o corpo e a cabeça do apóstolo foram transportados para a Galícia, pelos seus discípulos Teodoro e Atanásio numa barca de pedra, que aportou no local onde é hoje Padrón, então o porto de Iria Flávia, e que foi amarrada ao antigo altar de pedra que deu o nome à atual vila. Os discípulos depositaram os restos mortais de Santiago num local do monte Libredón, onde hoje se ergue a catedral. Depois de enterrarem o corpo do apóstolo, os dois discípulos ficaram pregando em Iria Flaviae. Num monte não muito distante do centro de Padrón, do outro lado do rio Sar, onde se encontra um outro lugar de culto a Santiago: a pedra em cima da qual, de acordo com a lenda, Santiago celebrou uma missa (Costa, 2015).

Em finais do século VIII difunde-se no noroeste da Península Ibérica a lenda de que Santiago Maior tinha sido enterrado nessas terras. Em 812 ou 813, um eremita chamado Pelágio avistou uma estrela pousada no bosque Libredón (local onde se situa atualmente a Igreja de São Félix de Solovio (*San Fiz*), sobre uma urna de mármore. O bispo Teodomiro de Iria Flaviae, que se deslocou ao local e ali identificou o achado como sendo o sepulcro de Santiago com o corpo decapitado do apóstolo, nos restos de uma antiga capela e de um antigo cemitério romano. Esta suposta descoberta coincide com a chegada ao reino asturiano de árabes fugidos das zonas dominadas pelos muçulmanos, que procuravam um local onde pudessem praticar as suas crenças religiosas cristãs (Costa, 2015).

A figura de Santiago está intimamente ligada à “Reconquista”, por isso foi transformado em padroeiro da Espanha. Sendo uma das representações mais comuns na Espanha do apóstolo é a de *Santiago Mata-mouros*, que representa a sua aparição milagrosa como combatente montado num cavalo branco na batalha de Clavijo, supostamente travada em 844, na qual Ramiro I das Astúrias, teria sido cercado por um grande exército muçulmano na sequência de se ter recusado a pagar tributo, conseguiu vencer os infiéis com a ajuda milagrosa de Santiago. A batalha de Clavijo, por muitos considerada uma lenda, é frequentemente apontada como uma das batalhas decisivas do início da reconquista cristã da Península Ibérica (Costa, 2015).

Os estudos histórico-arqueológicos levados a cabo no século XX na Catedral de Santiago revelaram que desde as épocas galaico-romanas, Compostela era

um lugar importante, onde eram sepultados altos dignitários civis ou religiosos, muito antes de 813. Isto pode corroborar com a opinião de diversos estudiosos de que foi Prisciliano, patriarca da igreja galega no século IV, e não Santiago, que foi enterrado no local. Prisciliano foi decapitado em Treveris, Alemanha, em 385, mas o seu corpo teria sido trazido para o norte da Península. Outros estudiosos propõem que Prisciliano teria sido enterrado perto de Astorga, outros estudiosos defendem o local de Os Mártires, em San Miguel de Valga (Costa, 2015). Segundo outra tradição, os restos mortais de Santiago Maior estão na Basílica Saint-Sernin, em Toulouse, para onde teriam sido levadas por Carlos Magno, vindas da Galícia durante uma campanha contra os Sarracenos.

O rei Afonso II das Astúrias (r. 791–842) teria também sido o primeiro peregrino de Santiago da história quando se deslocou ao local com a sua corte. Afonso II, o Casto mandou também construir uma igreja no local onde, segundo a lenda, repousam os restos do apóstolo Santiago, onde estabeleceu uma comunidade religiosa permanente. Com o passar dos anos, a Catedral de Santiago de Compostela se converteu num dos principais centros de peregrinação da cristandade e deu origem ao Caminho de Santiago, uma via pela qual se expandiram na Península Ibérica os novos estilos arquitetônicos que triunfaram na Europa.

O Caminho estendeu-se por toda a Europa cristã e o número de peregrinos aumentou consideravelmente graças aos contatos culturais entre as nações europeias, tendo o recorde de visitas no ano de 2023, segundo dados estatísticos do Centro de Acolhimento ao Peregrino da Catedral de Santiago de Compostela, em 2024.

**Figura 1 – Santiago de Compostela, Catedral de Santiago de Compostela, Galícia.**



**Fonte:** Arquivo pessoal, 2015.

O Caminho de Santiago de Compostela é um percurso marcado por histórias milenares e por tradições que têm sido preservadas ao longo dos tempos. Assim, são imensos os símbolos que povoam a jornada jacobina, cujo significado nem sempre é compreendido por aqueles que a trilham.

O símbolo é qualquer coisa que veicule uma concepção: pode ser uma palavra, um som, um gesto, uma obra de arte, uma notação matemática, cores etc. Os símbolos comunicam ideias, conectam os seres com o sagrado, unem pessoas em suas religiões e cultura numa mesma identidade. Existem diversos tipos de símbolos cada um com seus significados (Eliade, 1998).

Numa primeira e rápida definição, um símbolo se torna religioso porque faz parte da liturgia ou da celebração de determinado grupo. Os ritos e atos de cultos constituem o principal lugar de exercício e vivência dos símbolos dentro da religião. Os símbolos estão no cerne da identidade social e cultural. Podem surgir da natureza ou ser criados pelos homens, podem ser animados ou inanimados, e podem assumir formas diferentes, desde imagens a rituais e histórias (Kuile, 2023).

O símbolo é um elemento representativo (realidade visível) que está em lugar de algo (realidade invisível), podendo ser um objeto ou ideia. O símbolo é um elemento essencial no processo de comunicação, encontrando-se difundido pelo cotidiano e pelas mais variadas vertentes do saber humano (Kuile, 2023). Embora existam símbolos que são reconhecidos internacionalmente, outros só são compreendidos dentro de um determinado grupo ou contexto religioso, por exemplo, intensificando a relação com o transcendente (Jung, 2001). Deste modo, entendemos por símbolo sagrado uma imagem visual que representa uma ideia, um indicador de uma verdade universal do inconsciente coletivo, como descrito por Jung.

No entanto, esclarece Jung (2001) se faz necessário levar em consideração o fato de que qualquer objeto ou mesmo pessoa – podem ser um símbolo religioso – ser utilizada ou fazer parte de uma celebração não lhe confere o adjetivo de religioso. A simples presença no local ou mesmo que faça parte do espaço sagrado, isso não significa necessariamente que aquele objeto seja considerado um objeto sagrado ou um símbolo religioso. Uma das formas que pode contribuir para que um objeto natural se transforme ou seja compreendido como símbolo, se deve à experiência religiosa que o fiel ou o grupo religioso vivenciou com este objeto.

Nesse sentido, o símbolo religioso é uma manifestação ou sinal da crença, expressa uma fé. É uma representação visual do sagrado. Para se tornar um símbolo religioso, faz-se necessário que haja uma motivação a partir de uma crença religiosa. Isso significa, por exemplo, que uma vela acesa em uma casa

representa apenas um objeto utilizado para clarear o ambiente, mas se essa mesma vela estiver acesa em um contexto de celebração, culto ou ritual religioso, mesmo que seja na casa, rua ou no templo, ela passa a ter outro significado visto que a motivação que conduziu a vela àquele status é uma motivação religiosa, pertencente à crença ou à fé. Portanto, a pessoa que faz uso do símbolo deve ter a intenção de usá-lo como símbolo religioso. Desta forma, o símbolo perde sua interpretação natural, direta, passando a significar outra coisa. Neste caso, o símbolo adota um sentido transcendente, deixando de lado o sentido literal e comum do material utilizado (Gomes, 2020).

O símbolo também pode ter caráter religioso simplesmente porque a comunidade religiosa a qual está ligado assim o reconhece. A comunidade confere esse caráter e o reconhece como elemento que tem sentido e significado com relação à experiência religiosa daquele grupo. Além disso, o símbolo passa a ser objeto de veneração, adoração, proteção, adquirindo muitas vezes poderes mágicos e sobrenaturais. Existe nele uma verdade transcendental (Gomes, 2017).

Os símbolos têm valor porque dão significados que vão além do seu valor natural, indica algo que está fora dele. São sinais visíveis de uma teia de significação invisível. Adquirem um valor religioso porque estão ligados a significados que dão sentido à vida, como a felicidade, a morte e o próprio sentido da existência. O poder simbólico é um poder de construção da realidade (Teixeira, 2024).

O símbolo religioso traz consigo significados conferidos e elaborados historicamente e somente tem um significado porque o recebeu dentro de uma cultura historicamente localizada, ou seja, o símbolo não carrega nenhuma força ou poder misterioso que lhe seja intrínseco. Isso significa que ao ser transportado para outra cultura que o desconhece, ele pode adquirir outro significado. No entanto, o símbolo religioso pode induzir uma prática visto que traz à memória a ação do grupo que o venera e que o reconhece (Teixeira, 2024).

Jung (2001), postula que o significado religioso do símbolo é o atribuído pelo grupo. O símbolo religioso pode adquirir novos significados ou ser ressignificado de acordo com o andamento histórico. Por exemplo, na sociedade capitalista atual, o simbolismo do Natal cristão tomou a forma de consumismo, perdendo o sentido original da celebração católica do nascimento de Jesus. Existe também uma forma intencional de mudar o significado de determinado símbolo quando se quer deturpar ou rejeitar determinado grupo religioso ou determinada cultura. Nesse caso, as simbologias culturais ou religiosas são apresentadas de forma pejorativa ou maléfica.



## OS PRINCIPAIS SÍMBOLOS DO CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

### *A Seta Amarela*

A seta amarela, apesar da sua história recente (pois foi idealizada em 1984 pelo sacerdote Elías Valiña) é hoje um dos símbolos mais internacionais do Caminho de Santiago. Durante o século XVII o número de peregrinos começou a cair drasticamente e então as estradas do caminho foram sendo abandonadas.

Elías Valiña Sampedro (Sarria, 1929-1989), conhecido como “O cura do Cebreiro”, foi um dos mais importantes conservadores e promotores do Caminho de Santiago. A relação de Elías Valiña com o itinerário jacobeu é extensa e admirável. Licenciado em Direito Canónico pela Universidade Pontifícia de Comillas e doutorado pela Universidade Pontifícia de Salamanca, nos anos 1961 e 1962 redigiu a tese “O Caminho de Santiago. Estudo histórico-jurídico”. Em 1984, empreendeu a sinalização do Caminho de Santiago, pintando a mão as setas amarelas no chão e em pontos estratégicos, da França a Compostela. O itinerário galego, empreendeu vários trabalhos de limpeza, recuperação de etapas perdidas, numeração quilométrica etc. Hoje o seu trabalho de sinalização é considerado como a delimitação mais segura das etapas originais do itinerário jacobeu. Além disso, promoveu a restauração da povoação do “O Cebreiro”, que concluiu em 1971 com a inauguração do Museu Etnográfico.

Os seus esforços hercúleos fizeram com que fosse nomeado por unanimidade comissário do Caminho de Santiago durante o “I Encontro Xacobeo”, realizado em Compostela em 1985. Nas suas últimas vontades pediu à família que se encarregasse de que não se perdesse o uso da seta amarela no Caminho, pedido que assim cumprem os seus descendentes, com a ajuda das Associações de Amigos do Caminho de Santiago.

Figura 2 e 3 – Setas amarelas, Espanha



Fonte: Arquivo pessoal, 2015.

## *A Concha de Vieira*

Juntamente com as setas amarelas, a histórica vieira ou concha, que os peregrinos traziam como prêmio de regresso a casa. Ambas simbolizam hoje o itinerário. A vieira ou concha, que podemos ver esculpida numa grande quantidade de igrejas ou monumentos, no chão das estradas é atualmente representada, junto à seta amarela, em todas as etapas do Caminho.

A vieira já aparece citada, como símbolo jacobeu, no próprio Códice Calixto, no século XII. A concha deste precioso molusco que é pescado nas costas da Galícia muito rapidamente se tornou símbolo do Caminho. Na sua origem, era um prêmio por se ter concluído com sucesso a peregrinação e sua única prova, pois a sua venda era proibida em outros locais exceto em Santiago.

Assim foi como todo um bairro a norte da cidade acabou por ser denominado de “Os Concheiros”, situado na entrada do Caminho Francês. Nele se estabeleceu o epicentro que vendia as conchas, tanto naturais como manufaturadas.

A vieira é um dos principais símbolos do Caminho de Santiago. Porém, a sua origem remonta aos tempos anteriores à descoberta do túmulo de Santiago. Antes de existirem os Caminhos de Santiago, já era tradição peregrinar até o Cabo de Finisterra, para ver o “fim da terra”. Os peregrinos traziam então a vieira, um marisco típico da região, como prova de terem concluído a peregrinação. Quando o Caminho de Santiago começou a ficar popular, a vieira se tornou no símbolo oficial e só podia ser adquirida no Cabo de Finisterra. Porém, como muitos peregrinos chegavam à catedral já doentes ou muito cansados, a venda das vieiras passou a ser permitida na cidade Santiago de Compostela. Mais tarde, a venda se expandiu por todo o Caminho.

Há ainda uma lenda onde se conta que a barca em que vinha Santiago se perdeu numa tempestade, tendo atracado em Iria Flaviae e estava repleta de vieiras.

Existem outras versões lendárias sobre a concha de vieira. Em uma das versões contam que os discípulos de São Tiago resolveram levar seu corpo até o primeiro lugar onde ele pregou e para isso se dirigiram a atual Espanha. No meio desta viagem o navio que levava o corpo de São Tiago se deparou com uma violenta tempestade e então o corpo do santo caiu no mar. Seus discípulos ficaram decepcionados e deram o corpo de seu mestre como perdido. Porém, depois de algum tempo o corpo foi encontrado na costa coberto por conchas de vieiras.

Numa segunda versão, os discípulos de São Tiago teriam mandado o corpo sozinho em um navio. Na costa da Espanha estava ocorrendo um casamento, e quando o noivo avistou aquele navio navegando sozinho ele resolveu ir ver de perto. Então, pegou seu cavalo e foram até a costa. Mas ao chegarem na costa se

depararam com uma tempestade e o noivo e seu cavalo caíram no mar. De uma forma misteriosa, o noivo e seu cavalo emergiram do mar vivos e cobertos por conchas de vieira.

Uma versão mais metafórica diz que os sulcos radiantes da vieira representam as múltiplas rotas jacobeias que, apesar de se iniciarem em pontos distintos, convergem num ponto comum, a Catedral de Santiago de Compostela. Ou seja, todos os caminhos levam a Santiago de Compostela. Por mais que existam muitos caminhos, o que importa é o percurso, o ponto final é apenas uma consequência da jornada escolhida. A concha de vieira, aponta que cada um tem seu próprio caminho e todo o percurso importa.

**Figura 4 – Concha de vieira, Espanha.**



**Fonte:** Arquivo pessoal, 2015.

### ***A Cruz de Santiago***

A cruz de Santiago é outro símbolo do Caminho de Santiago de Compostela. Ela é uma cruz vermelha que simula uma flor-de-lis em forma de espada. Existem várias histórias sobre esta cruz, inclusive algumas referências aos cavaleiros templários.

Conta a lenda que ela tenha sido originária das cruzadas, pois os cavaleiros carregavam cruces com fundo pontiagudo para fincá-las ao solo. Outra possível origem data do século XII da Ordem de Santiago, uma ordem religiosa que foi fundada em 1170 e recebeu o nome do Apóstolo Santiago por ser padroeiro da Espanha. Esta ordem possuía dois objetivos: proteger os peregrinos ao longo do Caminho de Santiago e expulsar os mouros da Península Ibérica. Reza a lenda que durante esta batalha Santiago apareceu e intercedeu

a favor dos cristãos. A flor-de-lis é um símbolo da Idade Média e representa a honra sem macha dos cavaleiros, já para as religiosas ela representa a honra irrepreensível do apóstolo Tiago. A espada representa o caráter e o modo como Santiago foi martirizado, decapitado por uma espada. O vermelho do símbolo possui dois significados: simboliza a fé em Cristo martirizado na cruz e o sangue do Apóstolo Santiago derramado em defesa da fé. A cruz de Santiago possui grande simbolismo na história do Caminho, por isso até hoje é um dos principais símbolos desta peregrinação.

**Figura 5 – Cruz de Santiago**



**Fonte:** Caminho de Santiago.  
 Disponível: [www.caminhodesanatico/gal/pt](http://www.caminhodesanatico/gal/pt), 2024.

### *Vestimenta do Peregrino*

O sombreiro do peregrino medieval, era importante para proteger do sol e chuva, tinha uma aba larga que ao final do caminho se colocava uma viera como significado do término da jornada jacobina. Atualmente foi substituído por bonés e chapéus.

A capa era utilizada para proteção das intemperes climáticas, como vento, chuva e baixas temperaturas nos Pirineus. Com o passar dos anos, utilizam-se capas de chuvas e roupas especiais de proteção.

O alforge era de couro decorado com conchas de vieira, foi substituído pela mochila. É um dos pertences mais pessoais no caminho e um símbolo, pois todos os peregrinos possuem a sua. A ideia principal da mochila é o símbolo de desapego, do minimalismo, de carregar somente o essencial. O desapego que a mochila representa deve ser levado para a vida toda.

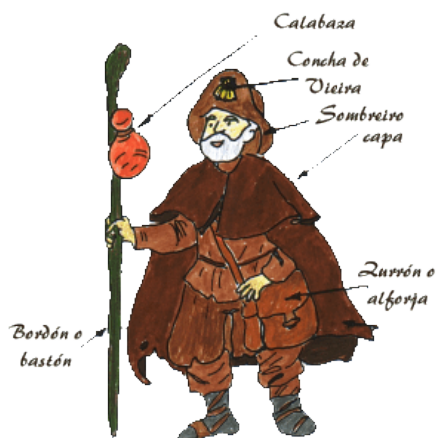
A origem do calçado do peregrino eram sandálias franciscanas, com o passar do tempo se usou botas, e atualmente utilizam diversos tipos de calçados

que tenham características para caminhar em solo pedregoso e escorregadio. É considerado um símbolo do desapego e de minimalismo, mostrando que apenas um par de sapato é capaz de nos levar para onde precisamos ir.

O cajado, os primeiros peregrinos utilizavam para auxiliar nos diferentes solos e nos difíceis percursos do Caminho de Santiago de Compostela. Além disso também servia de defesa contra-ataques de animais. Os cajados eram feitos de galhos de avelaneiras ou de castanheiros, árvores muito encontradas na Europa, principalmente em Portugal e na Espanha. Atualmente muitos peregrinos continuam utilizando o cajado, mas atualmente existem variações modernas que são os bastões de caminhada. Mas o cajado tem um simbolismo a parte, ele representa uma perna a mais, que dá estabilidade e suporte para o cansaço do viajante. O cajado é visto como a fé na Santíssima Trindade que ampara e encoraja todos os dias da vida.

A cabaça tem origem antiga, já era usada antes da Idade Média. A cabaça tem origem controversa, mas alguns creem que ela tenha sido originária da África e que então foi para a Europa e América. A cabaça era usada pelos peregrinos na idade média para carregar água e vinho durante o percurso do caminho. A cabaça do peregrino é atribuída à solidariedade, típica do Caminho de Santiago, se acredita que era dessa forma que os peregrinos se ajudavam, dando água ou vinho os peregrinos que assim necessitavam. Hoje a cabaça foi substituída por outros diversos recipientes que os peregrinos utilizam para carregar sua água, que vão desde simples garrafas até sacos de hidratação. Mas ainda é possível ver um peregrino carregando a cabaça do peregrino como símbolo da tradição do caminho.

Figura 6 – Vestimenta do peregrino



Fonte: Caminho de Santiago.  
Disponível: [www.caminhodesanatico/gal/pt](http://www.caminhodesanatico/gal/pt), 2024.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões do mundo têm sido moldadas e influenciadas pelo inconsciente coletivo ao longo da história. Através da expressão simbólica e ritualística, as religiões buscam conectar os indivíduos com algo maior do que eles mesmos. Essas expressões religiosas são impulsionadas pelos arquétipos presentes no inconsciente coletivo, como o herói, o sábio e o divino.

É importante considerarmos também a questão da crise real ou aparente dos sistemas, instituições e agências tradicionais produtoras de sentido, não tanto a partir de uma análise do que está agora acontecendo nelas, mas sim, através de uma reflexão a respeito do que está ocorrendo no campo das reciprocidades sociais e simbólicas onde se articulam (Cousineau, 1999).

Esta situação complexa contemporânea tem indicado a emergência de uma nova modalidade de religiosidade, uma maneira de os indivíduos se religarem com a vida, com a história e, fundamentalmente, consigo mesmo. Uma perspectiva cuja “eficácia” está na produção de novos sentidos, pertinência, novas direções de mudança e de valores básicos da vida social.

Tendo essas questões como fundo, precisamos compreender a jornada jacobina como “experimentalismo espiritual” ou da “errância religiosa”, sendo atualmente considerada uma das novas formas da existência espiritual e religiosa na sociedade contemporânea, que a experimentação sendo a matriz da chamada “cultura da Nova Era”, face aos modelos morais e religiosos da modernidade (Teixeira, 2018).

O Caminho de Santiago pode ser considerado uma jornada iniciática, é repleto de rituais, simbologia, lendas que costumam ser conhecidos por todos os peregrinos que ousam embarcar nesta aventura física, psicológica, espiritual ou por turismo, e queiram ter uma experiência mais profunda, inclusive por meio do conhecimento de seus mistérios, mitos, segredos e história.

Os rituais, lendas e símbolos do Caminho de Santiago, em última instância, representam padrões de comportamento associados ao papel do peregrino como a Jornada do Herói, descrita por Campbell (2009), em sua busca espiritual, transcendência, com o reconhecimento do solo sagrado a ser percorrido e com a ligação entre peregrinos de todos os tempos e lugares.

Enfim, talvez faça parte do “espírito da nossa época” repensar o individual e o coletivo, o sagrado e o profano, os símbolos e os mitos, a religião e a magia, as dimensões objetivas e subjetivas da vida social, em novas bases.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

BOWIE, Fiona. *The anthropology of religion*. Malden & Oxford. Londres: Blackwell Publishing, 2006.

CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. **Portal oficial do Peregrino Brasil**. Disponível: <https://www.caminhodesantiago.com.br/>. Acesso em: 5 de outubro, 2024.

CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. **Portal oficial do Peregrino Galicia**. Disponível em: <https://www.caminodesantiago.gal/pt/inicio>. Acesso em: 1 de outubro, 2024.

CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Pensamento, 2009.

CAMPBELL, Joseph., e BILL, Moyers. **O Poder do Mito**. Tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2007.

CENTRO DE ACOLHIMENTO AO PEREGRINO DA CATEDRAL DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. Disponível: <https://oficinadelperegrino.com/en/>. Acesso em: 5 de outubro, 2024.

COSTA, S. Eleilson. **Santiago de Compostela: um caminho de sonhos**. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Editora PoD, 2015.

COUSINEAU, Phill. **A Arte da peregrinação**, São Paulo: Editora Ágora, 1999.

**Dicionário dos símbolos religiosos**. Disponível: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/simbolos-religiosos/>. Acesso em: 4 de outubro, 2024.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ENCICLOPÉDIA DE SIGNIFICADOS. Disponível em: <https://www.significados.com.br/ritual/>. Acesso em 4 de outubro, 2024.

**Etiologia da palavra peregrino**. Disponível: <https://www.amcsantiago.com/>. Acesso em: 15 de setembro, 2024.

FOIS-BRAGA, Humberto. **Romances de Viagem: políticas e poéticas da mobilidade contemporânea na coleção literária Amores Expressos**. Tese de doutoramento (iné dita). Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. Minas Gerais, 2017.

FREY, N. Louise. *Pilgrim Stories. On and Off the road do Santiago*. University of California. California: Press Ltda, 1998.

GOMES, G. Leandro. **Caminho português a Santiago de Compostela. Meandros de um Caminho**. Lisboa: Flybooks, 2017.

GOMES, G. Leandro. FLORÊNCIO, Fernando. **Os caminhos portugueses a Santiago de Compostela – fragmentos holísticos e patrimoniais.**

Revista de Antropologia Portuguesa, vol. 37, Departamento da Ciências da Vida, Universidade de Coimbra. Portugal: 2020. Disponível: [https://doi.org/10.14195/2182-7982\\_37\\_2](https://doi.org/10.14195/2182-7982_37_2). Acesso em: 29 de setembro, 2024.

HOBSBAWN, Eric. & RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JUNG, C. Gustav. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

JUNG, C. Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2002.

KUILE, Casper. **O poder do ritual.** Rio de Janeiro: Editora BestSeller, 2023.

OS DEZ SÍMBOLOS DO CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. Disponível: <https://www.diaspelomundo.com/post/os-10-s%C3%ADmbolos-do-caminho-de-santiago-de-compostela>. Acesso em: 05 de outubro, 2024.

TEIXEIRA, Alfredo. Matrizes das crenças em Portugal. In: Lages, M. F.; Matos, A. T. (coord.). **Percursos de interculturalidade: matrizes e configurações.** Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI): 2018, p. 299-378. Disponível em: <https://www.om.acm.gov.pt/publicacoes-om/colecao-portugal-intercultural>. Acesso em: 29 de setembro, 2024.

#### ANEXOS DE IMAGENS:

FIG. 1 – SANTIAGO DE COMPOSTELA, Catedral de Santiago de Compostela, Galicia. Arquivo pessoal, 2015.

FIG. 2 – SETAS AMARELAS, ESPANHA. Arquivo pessoal, 2015.

FIG. 3 – CONCHAS DE VIEIRA, ESPANHA. Arquivo pessoal, 2015.

FIG. 4 – CRUZ DE SANTIAGO. Caminho de Santiago. Disponível: [www.caminhodesanatigo/gal/pt](http://www.caminhodesanatigo/gal/pt). Acesso em: 4 de outubro, 2024.

FIG. 5 – VESTIMENTA DO PEREGRINO. Caminho de Santiago. Disponível: [www.caminhodesanatigo/gal/pt](http://www.caminhodesanatigo/gal/pt). Acesso em: 4 de outubro, 2024.



EIXO TEMÁTICO 5



**RELIGIÃO,  
MORALIDADE E JUSTIÇA**

## RELIGIÃO, MORAL E SUBVERSÃO NO CONTO “A IGREJA DO DIABO”, DE MACHADO DE ASSIS

*Maria Stella Galvão Santos<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, vamos nos deter na análise do conto “A Igreja do Diabo”, de Machado de Assis, exemplo de narrativa literária na qual interagem temas como religião e moral, relativizadas e subvertidas pelo escritor ao expor elementos da clássica antítese entre Deus e o Diabo. Buscamos, assim, apontar a presença da figura do duplo sob diversas facetas, a principiar pelo citado contraponto entre as representações simbólicas do bem e do mal. Discute-se, ainda, os artifícios narrativos utilizados pelo escritor para estruturar uma fábula instigante à leitura e estimuladora de uma visão alegórica do senhor do submundo, que argumenta em seu favor ascendendo ao alto para um insólito encontro com a divindade dos céus.

Em “A Igreja do Diabo”, publicado no livro *Historias sem Data* (1884), Machado de Assis estrutura um de seus contos mais simbólicos, especialmente por trazer à cena um embate que está inscrito nas bases do surgimento do Cristianismo, após a Antiguidade clássica marcada pela presença mítica e pagã de uma miríade de deuses. Aqui, está em jogo a ideia de culto prestado ao Deus da cristandade, algo estabelecido desde o início da era cristã que rege o mundo, e o pleito do Diabo por um culto que possa chamar de seu. Ambos comparecem na narrativa em letra maiúscula, ao contrário da tradição que reserva um lugar secundário ao antagonista do todo-poderoso.

Coerentemente, ao destacar o desejo satânico de fundação de uma instituição que abrigue seus preceitos religiosos, Machado também lhe atribui o devido realce. “A Igreja do Diabo” é, portanto, uma alegoria da contradição entre os dois polos e do sentimento humano de permanente insatisfação, que se

---

1 Doutora em Educação (UFRN-Universidad de Valencia), doutoranda em Literatura Comparada (PPgEL UFRN). E-mail: stellag@uol.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0873683956042522>.

apresentam na narrativa por meio da adesão humana maciça à subversão das virtudes cristãs, a qual se segue um retorno às primícias do credo tradicional cristão. A insatisfação, os ciúmes e a inveja que o diabo traz à tona no projeto de assumir sua própria igreja, com os devidos mandamentos e procedimentos litúrgicos, são sentimentos intrinsecamente humanos. A ideia do conto dá livre vazão à pena crítica do escritor, desta vez voltada às instituições eclesiásticas.

Como apontado por Brum (2009, p. 26), “a igreja surge como instituição, no século I com a sucessão do bispo de Roma, cidade que se torna, desde os primórdios, o centro da fé”. O bispo correspondia à figura do papa, ao qual se atribui a representação terrena de Deus. Já a figura do Diabo, como apontado por Flusser (1965, p. 15), foi pintada para os ocidentais com cores negativas, especialmente por situá-lo como oponente de Deus. “A divindade é intemporal. Ela simplesmente é. O diabo é possivelmente mortal, mas surgiu em um dado momento”. Está conformado, portanto, a uma condição de subalternidade a começar pela limitação de sua existência. Farto material para Machado de Assis.

A ironia e o tom satírico que impregna vários contos machadianos permeiam toda a narrativa. Como afirmado por Nunes, na prosa do escritor carioca, esta personagem personifica o espírito de contradição, humor e de subversão intelectual e moral:

A razão cética, modelizada ludicamente dentro da compreensão humorística do mundo, é, pelo menos, o foco mais incisivo do pensamento ficcional de Machado de Assis. Ele se projeta na forma de seu discurso narrativo, na posição do narrador e na composição temática do enredo. O que prevalece na forma do discurso narrativo machadiano é o tom dubitativo – a esquiva e equívoca maneira de narrar, reticente e desconfiada, que também pode ser enganadora e enganosa, pondo em causa a própria capacidade de representação da realidade (Nunes, 1989, p. 17).

Dividido em quatro capítulos, uma inovação interna à narrativa curta no Brasil daquele final de século XIX, o mais curto deles é exatamente o que anuncia os planos de satanáas de erigir seu próprio segmento de culto. Dividiremos a abordagem da narrativa conforme a estrutura dos intertítulos do conto.

## **DE UMA IDEIA MIRÍFICA**

O capítulo I nos informa que a ideia ocorreu ao anjo caído porque este se sentia humilhado com o papel secundário que exercia desde há tantos milênios, sem organização, sem regras, cânones, ritos nem nada regular. Concluiu então, que poderia obter o fausto e a ritualística desejada fundando uma igreja que não apenas combateria outras religiões, mas poderia até mesmo destruí-las. O narrador conta que a ideia de ocorrer ao Diabo ter sua própria igreja teve origem

em um velho manuscrito beneditino, um recurso não raro utilizado pelo escritor para emprestar verossimilhança à narrativa.

Não faltam alusões a diferentes vertentes religiosos como a do monge agostiniano Martinho Lutero, responsável pela revolta contra a venda de indulgências por parte de padres (século XIV), ou ao líder muçulmano Maomé, discípulo de Alá e escritor do Alcorão, ou ao Velho Testamento. Nesta passagem o narrador anuncia uma espécie de carta de intenções do aspirante ao novo templo:

Vá, pois, uma igreja, concluiu ele. Escritura contra Escritura, breviário contra breviário. Terei a minha missa, com vinho e pão à farta, as minhas prédicas, bulas, novenas e todo o demais aparelho eclesiástico. O meu credo será o núcleo universal dos espíritos, a minha igreja uma tenda de Abraão. E depois, enquanto as outras religiões se combatem e se dividem, a minha igreja será única, não acharei diante de mim, nem Maomé, nem Lutero. Há muitos modos de afirmar; há só um de negar tudo (Assis, 1999, p.49-50).

No conto, o autor opõe de maneira por vezes hilária – como quando os anjos demonstram tédio e aborrecimento frente ao discurso de satanás –, os fundamentos de determinação de duas influentes tradições do pensamento ocidental. Uma relativa ao ensinamento da virtude e do bem promovido pelo debate filosófico e a outra relativa aos pressupostos da moral do cristianismo.

Certamente Machado de Assis teve acesso ao texto da Apologia II de Justino (século II), na qual o filósofo defende a fé cristã e relaciona o cristianismo com algumas correntes filosóficas da época, como o Platonismo e o Estoicismo. “Sabemos que alguns que professoram a doutrina estoica foram odiados ou mortos. Pelo menos na ética eles se mostram moderados por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo gênero humano” (Justino, 1995, p. 98). O apologista cristão observa que os demônios sempre se empenharam “em tornar odiosos aqueles que, de algum modo, quiseram viver conforme o Verbo e fugir da maldade” (idem). Deste modo, o texto machadiano dialoga com o espectro filosófico grego e o credo apregoado pelos primeiros pregadores de nossa era judaico-cristão.

## ENTRE DEUS E O DIABO

Ato contínuo, satanás decide comunicar seu projeto ao que comanda legiões de querubins. A tertúlia entre ambos abre o capítulo 2, sugestivamente chamado *Entre Deus e o Diabo*. Nele, o segundo lança mão de artifícios retóricos para convencer o primeiro da importância do seu projeto. Está em jogo, então, o direito a uma igreja na qual haveria abrigo, acolhida e estímulo aos naturais sentimentos perversos do ser humano. O narrador faz menção à notória divisão e combate entre religiões que buscam amealhar fieis para seus projetos de

salvação e ascensão aos céus. Não falta a fustigada no fausto que impregna muitos templos da cristandade, como diria Lutero, o monge que abalou o monopólio cristão no século XVI: “Não tarda muito que o céu fique semelhante a uma casa vazia, por causa do preço, que é alto. Vou edificar uma hospedaria barata” (Assis, 1999, p. 51).

O bizarro encontro entre Deus e o Diabo ocorre na morada do primeiro, no instante em que se apresentava às alturas celestiais um ancião candidato àquele reino. O diálogo é, então, estabelecido entre o senhor dos céus e o senhor das trevas. “Sabes o que ele fez, perguntou o Senhor, com os olhos cheios de doçura. Não, rebate o outro, mas provavelmente é dos últimos que virão ter convosco” (Assis, 1999, p. 52). Depois que o visitante expõe seus planos, chamando-o de “mestre”, o visitado o chama de “velho retórico”.

O Diabo reconhece Deus como seu maior rival; e este o identifica como seu maior inimigo. Na realidade, ambos compõem, como duplos um do outro, uma imagem refletida em nossa cultura na qual virtude e pecado atuam de modo a refletirem facetas da nossa humanidade. Deus x Diabo equivalem à batalha que se produz desde tempos imemoriais sobre a ideia de bem em oposição a mal. A partir desta dupla faceta arquetípica, Flusser (1965), pondera sobre a permanência do conflito em planos não alcançados pela compreensão humana. “Os êxitos que o diabo alcançou até agora, em sua tentativa de tornar real o mundo dos fenômenos, têm sido duvidosos. No terreno da vida continua desenfreada a luta entre céu e inferno” (Flusser, 1965, p. 135).

O Diabo machadiano tenta convencer a Deus de que sua igreja seria refúgio daqueles que se vestem com as “vestes santas” da igreja do Senhor, mas, na verdade, fazem tudo ao contrário do que manda a Bíblia. O senhor dos céus não se dá por vencido e atalha em resposta à proposta: “Me digas desde já por que motivo, cansado há tanto da tua desorganização, só agora pensaste em fundar uma igreja” (Assis, 1999, p. 52). Seu antagonista sorri, como se lê no conto, com ar de escárnio e triunfo, anunciando ter concluído tal projeto após século de observação:

As virtudes, filhas do céu, são em grande número comparáveis a rainhas, cujo manto de veludo rematasse em franjas de algodão. Proponho-me a puxá-las por essa franja e trazê-las todas para a minha igreja: atrás delas virão as de seda pura”. Em resposta, o Senhor o classifica de “retórico e sutil! Vai, vai, funda a tua igreja; chama todas as virtudes, recolhe todas as franjas, convoca todos os homens... Mas, vai! vai! (Assis, 1999, p. 54).

Machado de Assis traz os personagens do paraíso para compor o cenário teatral pós-visita do anjo caído e, desse modo, restabelecer a harmonia quebrada pelo inusitado visitante. “Os serafins, a um sinal divino, encheram o céu com as harmonias de seus cânticos” (Assis, 1999, p.54).

É ilustrativa a análise que o teórico da literatura Afrânio Coutinho – um crítico em sentido estrito da obra machadiana – faz do conto, reconhecido amplamente como uma alegoria machadiana para afirmar “a eterna contradição humana”, conforme descrito por Almeida (2020, p. 31): o Diabo resolve fundar sua Igreja e, com o aval de Deus, a quem comunica sua ideia, consegue impor sua moral dos vícios, cujo impacto será relativizado e revertido ao término do conto. Essa estrutura narrativa, marcada pelas antíteses, pela noção de duplo e suas respectivas antinomias, é analisada por Benedito Nunes (1989), leitor perspicaz de Machado de Assis. No entender deste crítico literário, que analisava o atravessamento filosófico na prosa machadiana, o plano mítico ou metafísico do conflito entre o bem e o mal é neutralizado, na medida em que se confundem os dois princípios. “O contraste dramático entre forças opostas e irreduzíveis torna-se um quiproquó, um imbróglío de ópera cômica, que mistura o que devia ficar separado” (Nunes, 1989, p. 21).

Em *História de la fealdade* (2007), Umberto Eco utiliza ao menos três capítulos para referir-se ao diabo em seu diálogo com o evangelho cristã e suas diferentes formas alegóricas de apresentar-se ao longo da história. “En los Evangelios el diablo solo se describe por los efectos que provoca, pero además de tentar a Jesús e expulsado varias veces del cuerpo de los endemoniados, es citado por Jesús y definido de distintas maneras” (Eco, 2007, p. 90).

O escritor italiano associa com certa frequência, nesta obra, a fealdade com a raiz mesma da noção do mal – encarnado pela figura demoníaca. Ele traz representações vívidas, inclusive visuais, de Mefistófeles e as apresenta como aspectos de sua categorização alegórica histórica no âmbito da Cristandade. Sua descrição, por exemplo, nem sempre o apresenta em tons medonhos ou repulsivos, como observado por Silva (2012, p. 258).

As metamorfoses do Diabo apresentadas e discutidas por Umberto Eco mostram como o modo que o diabo é representado está ligado às nuances do que ele representa. Neste sentido o pensador italiano explica que embora o Diabo esteja ligado à maldade, nem sempre é descrito com aspectos monstruosos. Estando a imagem do Diabo ligada à calúnia ou à sedução, ele poderá ser representado com aspectos de feiura reduzidos ou mesmo como uma belíssima mulher. Por vezes ainda que o Diabo é representado como uma criatura carnavalesca: alegre, dançante e divertida.

## **A BOA NOVA AOS HOMENS**

Este é o capítulo do conto dedicado a expor as especificidades da nova igreja. O diabo, assim, não tardou a proclamar aos quatro cantos uma doutrina extraordinária. Prometia aos discípulos e fieis as delícias da terra, as glórias e deleites mais íntimos. E se assumia como “Diabo verdadeiro e único, o próprio

gênio da natureza [...] tomai daquele nome, inventado para meu desdouro, fazei dele um troféu e um lábaro, e eu vos darei tudo, tudo, tudo, tudo...” (Assis, 1999, p. 55). A nova forma de credo afirmava que as virtudes aceitas deveriam ser substituídas por outras, que eram naturais e legítimas. “A soberba, a luxúria, a preguiça, foram reabilitadas, e assim também, a avareza, que declarou não ser mais do que a mãe da economia, com a diferença de que a mãe era robusta e a filha, faminta” (ASSIS, 1999, p. 56).

O triunfo do projeto é grande, com a nova igreja atraindo levas de adeptos em todo o mundo e consolidando-se como instituição hegemônica em seu segmento. Neste capítulo há referências<sup>2</sup>, ao tratar do pecado da ira, a Homero e ao herói grego Aquiles. E, quanto à gula, são exemplificados Rabelais e seus escritos ficcionais sobre os excessos à mesa, o poeta cômico português Hissope, que ridiculariza práticas da igreja cristã, e as batalhas do general romano Luculo, que granjeou fama histórica por seus hábitos glutões. Tudo era excessivo e permissivo. As turbas corriam atrás dele entusiasmadas. “O Diabo incutia-lhes, a grandes golpes de eloquência, toda a nova ordem de coisas, trocando a noção delas, fazendo amar as perversas e detestar as sãs” (Assis, 1999, p. 57). Nesta diabólica proposta, a venalidade correspondia à mais importante das contra-virtudes. “Se tu podes vender a tua casa, o teu boi, o teu sapato, o teu sapato, o teu chapéu, coisas que são tuas por uma razão legal e jurídica, como é que não podes vender a tua opinião, o teu voto, a tua palavra, a tua fé?” (idem).

Em sua célebre “Confissões”, Santo Agostinho (354-430 d.C.) reflete sobre o clássico dualismo que é tema deste celebrado conto de Machado de Assis. Embora refute a doutrina da substancialidade do mal e afirme que este não é mais do que uma privação do bem, a visão maniqueísta de um permanente conflito entre Deus e o Diabo está sempre presente no pensamento de Agostinho.

Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformo de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em Diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom? (Agostinho, 1980, p. 142-3).

A ficção estruturada pelo escritor pode receber o selo de verossimilhança, ainda que ele lance mão de versões fantásticas envolvendo arquétipos bem fundamentados na cultura ocidental. O crítico literário Benedito Nunes (1989) nos convida a ler o conto transversalmente – e não apenas esta narrativa breve

2 Todas as referências citadas neste e outros contos de Machado de Assis estão disponíveis para consulta em <https://machadodeassis.net/>

de Machado de Assis, sem fixar-se em potenciais fabulações de ordem moral. O intérprete engana-se quanto ao objeto, tratando a ficção como veículo de ideias, “esquecendo-se de que em seu modo próprio – o distanciar-se da realidade imediata, que a nega para recuperá-la esteticamente – a ficção também é um modo de pensamento” (Nunes, 1989, p. 9).

Como é próprio das narrativas alegóricas (fábula, apólogo, parábola), como afirmado por Silva (2012, p. 259), “em ‘A Igreja do Diabo’ são adotadas as premissas do maravilhoso – em definição de Todorov –, onde os acontecimentos sobrenaturais não subvertem a verossimilhança interna, ou seja, não causam estranhamento”. Tampouco se instaura dúvida acerca do manuscrito beneditino citado no início do conto, ou sobre a viabilidade de produzir-se um encontro entre as forças dualistas, Deus e o Diabo, e no ambiente liderado pelo primeiro.

## FRANJAS E FRANJAS

O quarto e último capítulo do conto é centrado na crítica à inamovível contradição humana. No início se confirma efetivamente que as virtudes cujas capas de veludo terminavam em algodão, quando puxadas pela franja, lançavam a capa fora e corriam a alistar-se na nova doutrina. Machado de Assis escreve que o tempo “abençoo” a instituição, ou seja, houve um hiato temporal durante o qual coexistiam templos que promoviam a busca da santidade e outros tantos que iam na contramão, promovendo a transgressão.

Mas, um dia, depois de muitos anos, satã se dá conta do sucesso efêmero de sua proposição teológica às avessas. Os agora infieis transgressores desobedecem ao cânone diabólico, incorrendo com frequência em boas ações, quais sejam, as antigas e celebradas virtudes cristãs. Avaros, por exemplo, são flagrados dando esmolas em locais remotos e a horas mortas, na tentativa de enganar o Diabo, que termina completamente desorientado.

Decide, então, voar ao céu em busca de respostas. Deus, retratado como um ser de sabedoria e paciência, emite a sentença que devolverá o capeta à sua dimensão simbólica, sem igreja e sem investir contra o cânone celestial.

Deus ouviu-o com infinita complacência; não o interrompeu, não o repreendeu, não triunfou, sequer, daquela agonia satânica. Pôs os olhos nele, e disse-lhe: — Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana (Machado, 1999, p. 62).

Para Coutinho (1959), esta passagem ilustra claramente o conceito pascaliano da causa secreta das ações humanas, neste jogo entre diferentes modalidades de franjas. Por este mecanismo, “todas as virtudes têm sua ponta inicial em algum motivo inconfessável, geralmente inspirado no egoísmo,



sensualidade, no amor próprio. A obra de Machado inteira está repleta de fatos e situações que traduzem essa concepção” (Coutinho, 1959, p. 104). No conto, Machado dedica-se a este deslinde que é parte indissociável do comportamento humano, demonstrando grande domínio em torno do tema da oposição entre céus e subterrâneos que atravessa o mundo cristão ocidental.

No estudo que avaliou a presença de questões religiosas na obra do escritor carioca, Fernando Brum (2009) informa que o ambiente em que se criou Machado de Assis era profundamente religioso. “Ainda que morasse na cidade do Rio de Janeiro, o futuro escritor vivia nos arrabaldes, na propriedade de uma senhora devota com capela em casa, e ainda sem o contato com o mundo que poderia fazê-lo questionar a presença de Deus” (Brum, 2009, p. 52). Mas, adepto da razão filosófica, como demonstrado em vários de seus escritos, neste conto Machado subverte a narrativa cristã tradicional, traz o Diabo para o coprotagonismo, com a complacência de Deus, mas, habilmente, o faz refém da imperfeição humana. Entre a ponderação de Deus e um Diabo cobiçoso, assistimos à resolução pontual do conflito, não da dualidade do ser humano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conto “A Igreja do Diabo” expressa, por meio da ironia e humor, com lampejos por vezes satíricos, uma reflexão machadiana sobre as instituições que regem o funcionamento da sociedade, notadamente as religiosas. Por meio da figura do Diabo, Machado de Assis não apenas parodia as convenções religiosas, mas também questiona os valores e normas estabelecidas neste âmbito, que pode ser extrapolado metaforicamente para várias dinâmicas sociais. A criação de uma igreja que, em vez de pregar virtudes, ensina comportamentos moralmente condenáveis, é uma clara paródia das religiões tradicionais que muitas vezes promovem princípios bondadosos, mas falham em viver de acordo com eles.

A narrativa convida a leitor a refletir acerca dos limites tênues da moralidade e do aspecto dual do conflito entre bem e mal, alegoricamente representados por Deus e o Diabo. Os dois polos dessa modalidade de bússola moral se manifestam, nesta curta, intensa e impactante narrativa, como facetas interdependentes. Como refletido pelo filósofo tcheco naturalizado brasileiro, Villém Flusser, estudioso da figura mais canhestra desta dupla incessantemente invocada na vida ordinária, o espírito sedutor do Diabo predis põe a que o vejamos fora de nós, e não como parte inseparável da multifacetada e complexa natureza humana.

---

**REFERÊNCIAS**

- AGOSTINHO, **Santo Agostinho**. (Coleção Os Pensadores). Tradutores: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ALMEIDA, Rogério de. **O imaginário trágico de Machado de Assis**. 2ª ed. São Paulo: FEUSP, 2020.
- ASSIS, Machado de. A igreja do diabo. *In: Contos consagrados de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1999.
- BRUM, Fernando Machado. **Literatura e Religião: estudo de referências religiosas na obra de Machado de Assis**. 181p. Dissertação de Mestrado em Letras-UFRGS, Porto Alegre, 2009.
- COUTINHO, Afrânio. **A filosofia de Machado de Assis e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1959.
- ECO, Umberto. **História de la fealdade**. Barcelona: Lumen, 2007.
- FLUSSER, Vilém. **A História do Diabo**. São Paulo: Martins Fontes, 1965.
- JUSTINO. **I e II Apologias** (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 1995.
- NUNES, Benedito. **Machado de Assis e a filosofia**. *Travessia*, n. 19, p. 7-23, 1989.
- SILVA, Ricardo Gomes. A representação do Diabo no conto A Igreja do Diabo de Machado de Assis e no romance Grande Sertão: veredas de Guimarães Rosa. *In: MAGALHÃES, ACM et al. (orgs.). O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. pp. 255-262.

## A IRONIA DA SOBERANIA: UM ESTUDO LITERÁRIO DE I SAMUEL

*Caroline Nascimento Fernandes-Caetano<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Samuel I e II exploram as conquistas, as falhas e a complexidade da relação dos primeiros reis de Israel com seu povo e seu Deus. Além de apresentar uma rica “tapeçaria” de temas que transcendem a narrativa histórica desse povo, abre-se espaço para reflexões sobre as dinâmicas de poder presentes na Bíblia, principalmente entre a autoridade divina e os líderes humanos que governam Israel. Primeiro Samuel relata o sacerdócio deste, passa pela ascensão e rejeição de Saul como o primeiro rei de Israel, e culmina no avanço de Davi como seu sucessor, cujo reinado é retratado em Segundo Samuel.

A partir deste contexto, o presente artigo discorre sobre I Samuel e como sua narrativa prefigura, revela e enfatiza repetidamente a inadequação de um rei humano para governar o povo de Deus. A pesquisa é fundamentada em uma abordagem bibliográfica que ilumina as nuances presentes nesse livro, sob a perspectiva da análise literária.

### “HISTÓRIA PARADIGMÁTICA”, AGITAÇÃO POLÍTICA E INSPIRAÇÃO PARA SHAKESPEARE: LEITURAS INTERDISCIPLINARES DOS LIVROS DE SAMUEL

A análise das representações de poder nos livros de I e II Samuel tem sido objeto de diversos estudos, com a contribuição de inúmeros autores para um corpo de conhecimento que reflete a relevância contínua desta narrativa. Desde os primeiros intérpretes até estudiosos contemporâneos, muito tem sido falado sobre as implicações éticas, teológicas e políticas dessas histórias.

---

1 Mestra em Literatura pela Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GPLE/UnB). E-mail: caroline.n.fernandes@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9212439750850645>.

No âmbito histórico, por exemplo, Stephen Germany (2022) entende os livros de Samuel como “história paradigmática” de Israel e aponta que “quase a mesma quantidade de espaço é dedicada a narrar os reinados dos dois primeiros reis de Israel, Saul e Davi, quanto é dada aos reinados de todos os reis subsequentes de Israel e Judá combinados” (p. 546). Os livros de Samuel, segundo Germany (2022), antecipam a história posterior de Israel e Judá monárquicos e pós-monárquicos, ressaltando a relevância desses textos na formação da identidade israelense e dos discursos sobre estruturas de poder.

Germany (2022) salienta a recorrência da falha humana em contexto cultural na história dos reinados de Israel, como “as transgressões culturais de Saul no início de seu reinado [que] antecipam sua eventual queda, assim como os pecados culturais dos reis israelitas do norte [os quais] são tratados como a causa do fim do reino do norte e do exílio de sua população” (2022, p. 549). Aponta também para a transgressão de Davi envolvendo Urias e Bate-Seba que “pode ser considerada uma espécie de ‘pecado original’ transmitido ao longo das gerações, levando, em última análise, ao fim do reino de Judá” (2022, p. 553).

Corroborando com Germany (2022), Laura Betzig (2005) traz uma interpretação sóciopolítica provocativa ao abordar a “política como sexo” nos livros de Samuel. Sua pesquisa sugere que as dinâmicas de dominância estão intrinsecamente ligadas a questões de sexualidade e procriação. Para Betzig (2005), já nos primórdios da monarquia israelense, os primeiros reis quebram leis divinas relacionadas à sexualidade, como a lei presente em Deuteronômio 17:14, a qual os proíbe de terem inúmeras esposas: “[o rei] não deve multiplicar esposas para si, para que seu coração não se desvie”. Davi, por exemplo, foi um grande multiplicador de esposas e seu sucessor e filho, Salomão, ainda mais com suas 700 esposas e 300 concubinas (1 Reis 11:3).

Ainda sob uma ótica política e histórica, Eraste Nyirimana (2014), cujo estudo justapõe os conflitos em I e II Samuel com os do sul africano contemporâneo, vê no personagem de Davi um agitador político e “uma pessoa chave porque tinha o que era necessário para desafiar o regime” de Saul (p. 9). Este, por sua vez, é lido como aquele que sente “em seu quartel-general cercado por seus servos, [mas] não se sente confortável e não consegue conter sua insegurança” diante da potencial ameaça de Davi (p. 10).

Martijn Huisman (2007) corrobora esta visão de um Saul inseguro e utiliza a psicologia para interpretar seu estado mental, abordando temas como estresse e depressão associados ao seu papel como rei. Esta abordagem no âmbito da psicologia ilumina a dimensão humana da liderança, evidenciando as pressões que podem afetar a saúde mental de pessoas em posições de autoridade. Huisman (2007) entende que “no final, Saul não suporta a pressão e faz o que

é proibido” perante a divindade (p. 890), justificando suas transgressões como fruto de um peso desumano associado ao seu papel como rei.

David Ming (2022) e Grace Ko (2018), por outro lado, exploram as implicações teológicas de I e II Samuel. Ming (2022) salienta o tema da limitação humana do rei e acrescenta à discussão as transgressões também do povo de Israel que “rejeitou a liderança divina em favor de um rei humano”, assim levantando “questões críticas sobre a adequação da liderança humana” em Israel (p. 295).

É nesse contexto que Ming (2022) compara Saul a Davi e oferece uma análise reflexiva dos dois reinados a fim de estabelecer, a partir do contraste do comportamento que ambos têm perante a divindade, “um modelo de liderança transformacional [...] para pastores e líderes da igreja” (p. 294). Para o autor, “a liderança que agrada a Deus é aquela que está focada e motivada apenas por Deus” (p. 300).

Ko (2018) traz uma perspectiva teológica menos antropocêntrica ao afirmar que I e II Samuel demonstram “a longa paciência divina e sua disposição para acomodar as fraquezas humanas” (p. 129). A autora esclarece que “embora Deus tivesse uma visão negativa da monarquia, por sua misericórdia e graça, ele permitiu que os israelitas realizassem seu desejo e esteve ativamente envolvido na nomeação de seus reis” (p. 130), além de ter sido “justo em suas ações com os dois primeiros reis” (p. 131).

Destaca-se, também, o trabalho de Mary McCrimmon (1994), que realiza uma leitura de I Samuel à luz da peça shakespeariana “Macbeth”. A autora primeiramente afirma que “se o antigo Israel tivesse um teatro, ou se Ésquilo ou Sófocles conhecessem a história de Saul, o primeiro rei de Israel, poderia ter se tornado um grande drama trágico para o palco” (McCrimmon, 1994, p. 181).

A autora sugere que Shakespeare escreveu “Macbeth” com “Primeiro Samuel em mente - talvez aberto diante dele - enquanto escrevia” (p. 181), destacando as semelhanças temáticas e estruturais que permeiam as histórias de liderança e queda dos personagens de Saul e Macbeth. Além de afirmar que “Macbeth é modelado parcialmente sobre o rei Saul” (p. 181), a autora ressalta que “temas de luz e escuridão, ordem e desordem, e a semente esperançosa de uma linha real que continuaria - nos lembram de Macbeth.” (p. 183).

Esses estudos interdisciplinares e a diversidade de perspectivas permitem uma análise mais rica e multifacetada dos livros de Samuel, além de demonstrar a profundidade e a riqueza de uma narrativa milenar.

Com base neste referencial teórico, no presente artigo visa-se analisar, sob a perspectiva da análise literária, o uso da ironia no livro de I Samuel, com o intuito de evidenciar como esse recurso ressalta a fragilidade das autoridades humanas em contraste com a soberania divina. O texto bíblico utilizado para a análise será a versão da Bíblia Almeida Corrigida Fiel.

## A IRONIA DA SOBERANIA

O livro de I Samuel inicia-se com uma cena impactante que retrata Ana, uma mulher em estado de desespero por não conseguir engravidar, a suplicar por um filho tão intensamente no templo que o sacerdote presume erroneamente que ela se encontra embriagada.

Ao ser abordada, Ana responde que é “uma mulher atribulada de espírito” que “nem vinho nem bebida forte” bebeu, apenas derramou sua “alma perante o Senhor” (I Samuel 1), oferecendo um contraste significativo entre a percepção externa e a realidade interna. Imagens como essa constroem, ao longo de todo o livro de I Samuel, uma iconografia marcada por ironia e quebra de expectativas, por meio da qual o autor bíblico transmite mensagens complexas e provocativas, permitindo uma reflexão sobre os temas abordados e engaja o leitor em um jogo interpretativo que desafia as suas percepções.

Nesta abertura, Ana está sem esperança de ser atendida, mas Deus lhe escuta e concede-lhe um filho, Samuel. Ela faz um cântico de agradecimento e louvor à divindade que por sua vez prefigura o que ocorrerá em I e II Samuel:

O meu coração exulta ao Senhor, o meu poder está exaltado no Senhor; O Senhor é Deus sábio; é ele quem julga os atos dos homens. O arco dos fortes é quebrado, mas os fracos são revestidos de força. [...] não é pela força que o homem prevalece. Aqueles que se opõem ao Senhor serão despedaçados. Ele tropejará do céu contra eles; o Senhor julgará até os confins da terra. Ele dará poder a seu rei e exaltará a força do seu ungido (I Samuel 2).

Mesmo sem saber se haverá uma monarquia em Israel, Ana declara que Deus “dará poder a *seu* rei e exaltará a força do *seu* ungido” (I Samuel 2:10, grifo meu). Nesta espécie de prólogo do primeiro livro de Samuel, a celebração da soberania divina contrastada com a condição humana limitada estabelece, de maneira didática, o tom do restante do livro.

Nas narrativas que precedem esse momento, em especial no livro de Juízes, ressoava o verso “naqueles dias não havia rei em Israel; cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos” (Juízes 21:25). Mesmo sem rei aparente, a soberania e a autoridade de Deus sobre seu povo são continuamente ilustradas e reforçadas nessas narrativas: a divindade levanta líderes e guerreiros em prol do povo de Israel e a sua presença é determinante na derrota dos inimigos<sup>2</sup>.

A ironia na falta de percepção, por parte do povo de Israel, do reinado ativo de seu Deus, todavia, culmina em I Samuel 8 quando, em uma época que

2 Em I Samuel 5, os filisteus capturaram a arca da aliança, símbolo da presença de Deus, e a colocam no templo de outra divindade, Dagom. A arca provoca desastres e a queda da imagem de Dagom, levando os filisteus a perceberem a supremacia do Deus de Israel.

Deus lhes proporcionava vitórias e estabilidade, os anciãos de Israel fazem um pedido inesperado: “vieram a Samuel [...] e disseram-lhe: constitui-nos, pois, *agora* um rei sobre nós, para que ele nos julgue, como o têm todas as nações” (I Samuel 8: 4-5, grifo meu).

Segundo Ming (2022), “a decepção dos israelitas em relação à liderança dos filhos de Samuel, Joel e Abias, levou à demanda por um rei” (p. 297). Mas ao lembrar que, ao longo da narrativa bíblica, há falta de uma clara linha de sucessão entre os líderes levantados pelo Deus de Israel, não podemos dizer que a “decepção” com os descendentes é o principal motivo da demanda. O pedido por um monarca era também o desejo por previsibilidade e conformidade aos tempos.

A demanda, que “pareceu mal aos olhos de Samuel” (I Samuel 8:6), é irônica, pois, ao buscarem uma figura de autoridade humana, eles ignoram a soberania de Deus, que já havia se revelado como verdadeiro líder. O povo revela que prefere fazer o que parece “bom aos *seus* olhos” (Juízes 21:25, grifo meu), ao contrário da vontade divina de que não se assemelhassem a outros povos e estabelecessem unicamente com Deus uma relação de confiança e fé.

Diante deste cenário, a resposta positiva de Deus ao aceitar um rei humano surpreende o leitor ainda mais e, também traz, como no cântico de Ana, a prefiguração de eventos que hão de ocorrer: [Deus fala a Samuel:] Ouve a voz do povo em tudo quanto te dizem, pois não te têm rejeitado a ti, antes a mim me têm rejeitado, *para eu não reinar sobre eles*. [...] e declara-lhes qual será o costume do rei que houver de reinar sobre eles (I Samuel 8:7). E também,

[Samuel fala ao povo] este será o costume do rei que houver de reinar sobre vós; ele tomará os vossos filhos, e os empregará nos seus carros, e como seus cavaleiros [...] E tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. E tomará o melhor das vossas terras, e das vossas vinhas, e dos vossos olivais, e os dará aos seus servos. E as vossas sementes, e as vossas vinhas dizimará, para dar aos seus oficiais, e aos seus servos. Também os vossos servos, e as vossas servas, e os vossos melhores moços, e os vossos jumentos tomará, e os empregará no seu trabalho. Dizimará o vosso rebanho, e vós lhe servireis de servos (I Samuel 8:11-18).

O verso que segue a essa forte imagem reforça ainda mais a ironia nesta cena, pois o povo ignora as advertências e repete a demanda: “haverá sobre nós um rei. E nós também seremos como todas as outras nações; e o nosso rei nos julgará, e sairá adiante de nós, e fará as nossas guerras” (I Samuel 8:19-20). O leitor, principalmente aquele que chega em I Samuel após a leitura das narrativas bíblicas anteriores a essa, pode perceber a tragédia que se desdobrará.

O capítulo seguinte, I Samuel 9, inicia quebrando a tensão e levando o leitor à tribo de Benjamim, onde um homem procurava os jumentos perdidos de seu pai. É Saul, apresentado em um papel humilde que contrasta fortemente

com a grandeza que está por vir. Quando o sacerdote o saúda como o escolhido para ser rei, Saul se mostra inseguro e humilde: “Porventura não sou eu filho de Benjamim, da menor das tribos de Israel? E a minha família a menor de todas as famílias da tribo de Benjamim?” (I Samuel 9:21).

Em I Samuel 10, temos o clímax quando o sacerdote reúne o povo de Israel para lhe apresentar o rei eleito e convoca a tribo de Benjamim e a família de Matri, de onde é escolhido Saul. No entanto, ele não é encontrado. O grupo precisa recorrer à intervenção divina - mais uma camada irônica - para localizar o futuro rei: “Então tornaram a perguntar ao Senhor se aquele homem ainda viria ali. E disse o Senhor: Eis que se escondeu entre a bagagem” (I Samuel 10:21). Em uma espécie de alívio cômico, Saul é encontrado entre as bagagens, onde se escondia, e é levado ao meio do povo que o aclamam alegremente e gritam “Viva o rei!”

O reinado de Saul é marcado por momentos de fragilidade e insegurança que comprometeram sua liderança. No início do seu reinado, quando o texto afirma que o “Espírito de Deus se apoderou dele” (I Samuel 10:10), Saul revela uma compreensão distorcida do que significa ser obediente e fiel à divindade de Israel. Enquanto ele tenta agir em nome de Deus, sua desobediência efetiva resulta na rejeição divina, sublinhando a tensão entre a aparência de religiosidade e a verdadeira fidelidade a Deus.

No capítulo 13, por exemplo, Saul oferece holocausto a Deus de forma inadequada, sob pressão de um povo que “se dispersava dele” (I Samuel 13:8) e recebe em troca uma séria repreensão e a profecia de que sua linhagem não perduraria. O sacerdote Samuel lhe diz: “Procedeste nesciamente, e não guardaste o mandamento que o Senhor teu Deus te ordenou; porque agora o Senhor teria confirmado o teu reino sobre Israel para sempre; Porém agora não subsistirá o teu reino” (I Samuel 13:13-14).

No capítulo 15, Saul demonstra novamente sua incapacidade de discernir a verdadeira vontade divina. Após grave ato de desobediência, Saul recebe entusiasmante Samuel, que está ali para lhe repreender mais uma vez, com a seguinte saudação: “Bendito sejas tu do Senhor; cumpri a palavra do Senhor” (I Samuel 15:13). Em uma cena desenhada para sentirmos a ironia palpável, Samuel o confronta e Saul justifica sua ação de poupar os despojos amaldiçoados de Amaleque porque queria oferecer sacrifícios ao Senhor. A resposta de Samuel é contundente: “Obedecer é melhor do que sacrificar” (I Samuel 15:22).

O contraste entre a aparente força de um rei que acabara de vencer uma batalha e sua real fragilidade emocional e espiritual se torna cada vez mais evidente na narrativa, levando à necessidade de um novo líder, um “homem segundo o coração de Deus”, que será Davi. Essa transição não apenas



reflete a incapacidade de Saul em manter sua posição, mas também ressalta a continuidade do plano divino para Israel e a agência da real autoridade. Quando o “Espírito do Senhor se retirou de Saul” (I Samuel 16:14), nos resta um rei perdido e paradoxalmente obstinado a tentar controlar seu destino por meio de ações desesperadas, como a consulta à médium de Endor.

A ironia emerge como um recurso literário significativo também nas narrativas que envolvem o personagem Davi, desde sua seleção como o ungido de Deus em I Samuel até a confirmação de seu reinado em II Samuel. Em I Samuel 16, Deus instrui o profeta Samuel a ungir Davi como o futuro rei de Israel.

Inicialmente, Samuel é levado a avaliar os filhos de Jessé com base em suas aparências e características físicas, no entanto, Deus contraria essa lógica ao declarar que “o Senhor não vê como vê o homem; o homem vê o exterior, mas o Senhor vê o coração” (I Samuel 16:7) e o menor e menos esperado, Davi, é escolhido. Mais tarde, em I Samuel 17, Davi aparece novamente na narrativa como herói improvável frente ao temível filisteu Golias, quando se voluntaria para lutar contra o gigante de peito aberto e sem as armaduras pesadas dos israelenses.

Este capítulo é rico em imagética e oferece muitos detalhes desde a descrição do cenário - “os filisteus estavam num monte de um lado, e os israelitas estavam num monte do outro lado; e o vale estava entre eles” (I Samuel 17:3), do clima entre os guerreiros - “todos os homens em Israel, vendo aquele homem, fugiram de diante dele, e temiam grandemente” (I Samuel 17:24) - e da caracterização de Golias, guerreiro com uma “altura de seis côvados e um palmo”, “capacete de bronze”, “couraça de escamas [com peso de] 5 mil siclos de bronze”, “grevas de bronze por cima de seus pés”, “um escudo de bronze entre os seus ombros” e uma espada cuja ponta tinha “600 siclos de ferro” (I Samuel 17:4-7).

O desfecho é inesperado pois Davi vence o gigante apenas “com uma funda e com uma pedra [...] sem que tivesse uma espada na mão” (I Samuel 17:24) e subverte as expectativas de poder e habilidade, reiterando o tema da fragilidade das aparências em face da soberania divina. I Samuel constitui inúmeras camadas de ironia e, neste episódio da batalha entre Davi e Golias, quando o rei vigente não consegue reinar efetivamente após receber a profecia de que seu reinado teria fim, o uso desta figura de linguagem reforça a agência divina na governança de Israel: “todos saberão que o Senhor salva, não com espada, nem com lança; porque do Senhor é a guerra” (I Samuel 17:47).

Após Davi derrotar Golias e conquistar a admiração do povo, “Saul se indignou muito” e os cânticos de celebração da vitória, “Saul feriu os seus milhares, porém, Davi os seus dez milhares [...] pareceu mal aos olhos de Saul” (I Samuel 18:7-8). Ciente de que o Senhor lhe tiraria o reino, Saul desconfia de Davi como sucessor e, em um esforço para preservar seu poder, inicia uma perseguição implacável contra o jovem que ele vê como uma ameaça crescente.

Essa perseguição não apenas evidencia a insegurança de Saul em relação à sua própria posição, mas também reflete a deterioração de sua liderança, à medida que ele se torna cada vez mais obcecado por um rival que, ironicamente, foi um dos seus mais próximos apoiadores e valentes soldados. Essa dinâmica trágica entre o rei e seu futuro sucessor culmina em um frenesi destrutivo, marcado pela luta de Saul contra a inevitabilidade de sua queda que ilustra uma tragédia irônica, onde a tentativa de controle sobre seu destino revela, paradoxalmente, sua total falta de poder.

Em um dos episódios mais marcantes de I Samuel, o autor bíblico utiliza mais uma vez a técnica da ironia de forma contundente na cena em que Davi, perseguido e jurado de morte por Saul, tem a oportunidade de matar o rei em uma caverna, mas opta por poupá-lo, cortando apenas um pedaço de seu manto real. Enquanto Saul o perseguia incansavelmente, Davi demonstra um comportamento que contrasta fortemente com as ações de seu perseguidor:

[Saul] foi em busca de Davi [...] e chegou a [...] uma caverna; e entrou nela Saul, a cobrir seus pés; e Davi e os seus homens estavam nos fundos da caverna. Então os homens de Davi lhe disseram: Eis aqui o dia, do qual o Senhor te diz: Eis que te dou o teu inimigo nas tuas mãos, e far-lhe-ás como te parecer bem aos teus olhos. E levantou-se Davi, e mansamente cortou a orla do manto de Saul. Sucedeu, porém, que depois o coração doeu a Davi, por ter cortado a orla do manto de Saul. E disse aos seus homens: O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, ao ungido do Senhor, estendendo eu a minha mão contra ele; pois é o ungido do Senhor. E com estas palavras Davi conteve os seus homens [...] e Saul se levantou da caverna, e prosseguiu o seu caminho. Depois também Davi se levantou, e saiu da caverna, e gritou por detrás de Saul, dizendo: Rei, meu senhor! E, olhando Saul para trás, Davi se inclinou com o rosto em terra, e se prostrou (I Samuel 24).

Embora Davi tenha o poder de eliminar sua ameaça e, assim, garantir sua ascensão ao trono que lhe foi profetizado, sua ação surpreende o leitor e sublinha a complexidade do personagem e as ricas camadas de ironia na construção desta narrativa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto milenar de Primeiro Samuel traz muitas dimensões a serem investigadas, como a histórica, a teológica e a psicológica, e a literária foi escolhida para ser analisada no presente estudo. Desta forma, considera-se que o livro de I Samuel é intencionalmente desenhado para destacar contrastes e desafiar as expectativas do leitor - estrutura que vai de encontro com o reiterante tema da soberania divina e limitação humana.

O emprego de variados tipos de ironias, como verbal, dramática e situacional, por exemplo, transmite uma mensagem unificada: Deus é o

verdadeiro agente e rei de Israel. Os personagens dos primeiros reis de Israel, Saul e Davi, são justapostos, espelhados e desenvolvidos ao longo de diferentes fases de suas vidas e caracterizados por uma imagética detalhada que expõe a faceta humana em posição de autoridade.

A relação de Deus com Saul e Davi, bem como outras figuras de autoridade na Bíblia é complexa e multifacetada, refletindo tanto a soberania divina quanto às limitações humanas. Deus estabelece e desestabiliza esses líderes, mas também urge a responsabilidade que estes têm em liderar com justiça e retidão. Assim, a narrativa bíblica sugere que a autoridade não é uma concessão incondicional, mas uma incumbência que requer um constante alinhamento com os princípios divinos.

O estudo também apresenta suas limitações: por se tratar de um texto muito antigo, as diversas traduções e interpretações ao longo do tempo podem influenciar a compreensão do conteúdo. Uma futura investigação poderá estudar o texto em sua linguagem original, ou a linguagem mais próxima do original.

Sugere-se também que futuras pesquisas possam se debruçar sobre II Samuel, explorando a continuidade dos temas abordados em I Samuel, bem como a evolução das dinâmicas de poder e autoridade no contexto do reinado de Davi. Essa investigação poderia enriquecer a compreensão das complexidades das figuras de autoridade e sua relação com a soberania divina na narrativa bíblica.

## REFERÊNCIAS

- BETZIG, L. Politics as sex: the Old Testament case. *Evolutionary Psychology*, v. 3, n. 1, p. 326-326, 2005.
- BÍBLIA. I Samuel. In: **Bíblia Almeida Corrigida**. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/1sm>. Acesso em: 10 set. 2024.
- BÍBLIA. II Samuel. In: **Bíblia Almeida Corrigida**. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/1sm>. Acesso em: 10 set. 2024.
- GERMANY, Stephen. Saul and David, Israel and Judah: the Book of Samuel as paradigmatic history. *Vetus Testamentum*, v. 73, n. 4-5, p. 546-566, 2022.
- GEYSER-FOUCHE, Ananda. 1 and 2 Chronicles as a discourse of power. *Hervormde Teologiese Studies, Pretoria*, v. 79, n. 1, p. 1-13, 2023.
- HAMMAN, Jaco J. The memory of feeling: envy and happiness. *Pastoral Psychology*, v. 64, n. 4, p. 437-452, ago. 2015.
- HUISMAN, Martijn. King Saul, work-related stress and depression. *Journal of Epidemiology and Community Health*, v. 61, p. 890, nov. 2007.
- KO, Grace. 2 Samuel 21-24: A Theological Reflection on Israel's Kingship. *Old Testament Essays*, v. 31, p. 114-134, abr. 2018.

LAUNER, John. The many faces of David. *QJM: Monthly Journal of the Association of Physicians*, v. 98, p. 777-778, nov. 2005.

MCCRIMMON, Mary F. **King Saul and Macbeth**. 川崎医療福祉学会誌, v. 4, n. 2, p. 181-188, 1994.

MING, D. Reflection on the leadership practice of Saul as a failure of leadership for church pastors. *Acta Theologica*, v. 42, n. 2, p. 294-310, 2022.

NYIRIMANA, Eraste. Land rights, landlessness and political unrest in the United Monarchy of Israel: reading 1 Samuel 22:1-8 from the perspective of struggle for land ownership in Southern Africa. *Scriptura*, v. 113, p. 1-12, 2014.

## A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO EM PERSONAGENS ROMANESCAS DE CHINUA ACHEBE E JORGE AMADO

*Peace Oyeinmiede Ogonodi*<sup>12</sup>

*Mas quero crer que há algo mais, na pior das hipóteses um testemunho que pode ser tomado como uma posição intelectual ou como um depoimento para interessados na história ou sociologia dos estudos científico-sociais da religião.*

**Burity, 2008.**

### INICIANDO O TEMA: REFLEXÕES INICIAIS

Antes de entrar no tema proposto por este artigo, é pertinente considerar a definição do termo “religião” sob dois olhares, o da antropologia e o da filosofia, visto que a religião compreende um sistema sociocultural e filosófico de certa complexidade e envolve outros olhares, presentes no campo literário.

Barfield em seu Dicionário de Antropologia (1997), assim apresenta o conceito de religião em sua complexidade, sob o viés antropológico:

A discussão sobre a importância dos estudos antropológicos da religião levanta a questão de quais são os limites de um sistema religioso. Presumivelmente, nem todos os símbolos ou rituais de uma sociedade são religiosos em vez de seculares (S. Moore e Myerhoff, 1977). Até que ponto devemos levar a definição mínima de Tylor de religião como crença em seres divinos? De fato, Durkheim questionou essa definição ao observar que Buda era um mortal, não um deus, e que não era possível excluir o budismo da lista das grandes religiões do mundo. No trabalho mais abrangente até o momento, Southwold (1978), ele próprio um estudioso do budismo, tentou uma definição “politeísta” de religião. Ele indicou que não poderíamos esperar que todas as religiões compartilhassem o mesmo conjunto de atributos, mas que se poderia esperar que houvesse uma série de semelhanças sobrepostas entre elas. Assim, o budismo pode não se basear na crença em um deus,

---

1 Mestranda em Literatura no Programa de Pós-Graduação em Literatura - Pós-lit do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. oyeinmiede@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3277463033265814>.

2 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

mas certamente revela uma preocupação em distinguir entre o sagrado e o profano, além de ter sacerdotes, mitologia, escrituras, possibilidades de existência em outro mundo, práticas rituais, preceitos baseados em uma fé empiricamente não comprovável, código de ética e sanções sobrenaturais para seus transgressores. Essas características, ou algumas delas, também são encontradas em outras religiões do mundo, como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo (as três chamadas religiões semíticas), o hinduísmo e também no xintoísmo e até mesmo no confucionismo, que muitos considerariam um sistema filosófico em vez de religioso, já que não possui o conceito de transcendência mística. O postulado de Southwold era precisamente que não poderia haver uma definição concreta de religião e que deveríamos reconhecer a multiplicidade desses atributos sobrepostos como constituindo uma família geral de semelhanças no pensamento e nas práticas humanas (Barfield, 1997, p.532-533).

Abagnano (2007), por sua vez, em seu Dicionário de Filosofia traz o seguinte conceito/definição de religião sob a ótica da filosofia, a saber:

RELIGIÃO (lat. *Religió*; in. *Relighm*. fr. *Religion*; ai. *Religion-*, it. *Religioue*). Crença na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. A garantia religiosa é sobrenatural no sentido de situar-se além dos limites abarcados pelos poderes do homem, de agir ou poder agir onde tais poderes são impotentes e de ter um modo de ação misterioso e imperscrutável. A origem sobrenatural da garantia não implica necessariamente que ela seja oferecida por uma divindade e que, portanto, a relação com a divindade seja necessária à R.: na realidade, existem K. ateístas, como o budismo primitivo, retomado e defendido neste seu caráter por escolas posteriores (cf. G. Tvcci, *Storia della filosofia indiana*, pp. 71 ss.; 312 ss.). Além da determinação da relação do homem com a divindade, a função de demonstrar a existência desta e de esclarecer suas características e funções em relação ao homem e ao mundo sempre foi atribuída mais à filosofia que à R.; o cumprimento dessa tarefa pode até ter caráter antirreligioso, como aconteceu no epicurismo. que pretendeu estabelecer ao mesmo tempo a existência da divindade e sua indiferença para com o mundo e os homens, regulando com base nisso as relações da divindade e do homem. (Epicuro, *Carta a Meneceit*, 123-24; FII. ODKMO, *De pietate*, p. 122; fr. 38, Usener). Por outro lado, hoje, para alguns teólogos, a relação entre o homem e Deus é artigo de fé, e não de R., porque não depende das formas míticas que a R. assumiu e é constitutiva da existência humana no mundo (v. Fé: Dei S; Di-:rs, Morte Dio).

Isso posto, a religião desempenha um papel social na vida dos seres humanos e, em grande parte, apresenta uma complexidade porque envolve o mítico, o sagrado e sua concepção está diretamente relacionada com cada cultura em que o sagrado e o profano estão no cerne da discussão, em que a crença em um deus monoteísta ou um deus politeísta varia segundo cada cultura. Crenças estão relacionadas a temas culturais. Cabe considerar que a ‘transcendência mítica’ apontada por Barfield (1997) apresenta uma complexidade porque envolve interpretação pessoal, diferentes olhares, modo de sentir e de perceber o mundo,

herança cultural, crenças, valores, etc. E tudo isso presente em uma cultura se transcende ao texto literário em que este retrata aspectos de uma cultura.

No caso de romances como *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe, a religião se apresenta como uma força motivadora que molda a identidade e o conflito do protagonista Okonkwo. Suas crenças tradicionais estão profundamente entrelaçadas com o seu senso de identidade, isto é um típico homem com título *igbo*<sup>3</sup> e a introdução do cristianismo, na cultura local nigeriana, perturba a ordem social de sua comunidade, levando-o a um profundo conflito pessoal e cultural. Conflitos ocorreram em espaços nos quais a religião ocidental foi levada, como forma de controle do conquistador que impôs, ao novo território “conquistado” seus costumes, religião e língua.

Rosendahl (1995) em seu artigo sobre Geografia e religião ao discorrer sobre Religião, território e territorialidade assinala: “É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um território (Rosendahl, 1995, p. 55). Da mesma forma, na obra *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, as práticas e religiosas afro-brasileiras destacam temas de identidade cultural, resistência e luta contra a preconceito.

Nesses casos, a religião não é vista apenas como pano de fundo, ou seja, como contexto histórico, social, narrativo-ficcional, mas, sobretudo, como parte do desenvolvimento dos personagens e da narrativa mais ampla, refletindo como os sistemas de crenças podem influenciar as escolhas individuais e as experiências coletivas na sociedade. Conseqüentemente, demonstrando como os personagens literários são frequentemente escritos, isto é, representados para incorporar ou desafiar os valores espirituais de suas culturas, e a religião se apresenta como um “tema” de natureza social e, por sua vez, suscita muitos questionamentos, sendo explorada por autores para apresentar questões que envolvem fé, moralidade e conflito cultural.

Além disso, como ressalta Stainle Stéfano (2017, p. 76): “A literatura que é um fenômeno subjetivo e seu conteúdo pode ser abstrato, mas sua realização é material, é palpável”. Esta citação indica que, embora a literatura, frequentemente, lide com ideias intangíveis, emoções e pensamentos interiores por meio de obras físicas, como livros e textos, ela vai além do abstrato. Assim, pode-se afirmar que a literatura é viva, pois permanece relevante, ao longo do tempo, suas mensagens, temas e emoções podem ressoar em diferentes gerações e contextos. A literatura nunca para de ser renovada, reinterpretada e é uma forma contínua de expressão humana.

---

3 A Nigéria é composta por diversos povos/etnias formados pelos Hausá e os Fulani (no Norte); os Iorubás e os Igbo (no Sul). Cabe ressaltar que o povo/a etnia igbo é a que Chinua Achebe é a retratada em suas obras literárias.

Em obras literárias, especialmente em narrativas que retratam o legado africano, a presença e o impacto das religiões africanas desempenham um papel essencial na construção da identidade e da representação cultural dos personagens. Isso pode ser visto em obras como, por exemplo, *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, *O Mundo se Despedaça* de Chinua Achebe, *The Lion and the Jewel* de Wole Soyinka, *The Passaporte of Mallam Ilia* de Cyprian Ekwensi, *Ozidi* de J. P. Clark, e *Wedlock of the Gods*, de Zulu Sofola, em que os personagens retratados por esses autores carregam e vivem a influência religiosa africana, mostrando como ela molda sua visão de mundo, seus valores e suas relações sociais. Igualmente, há a presença de personagens afro-brasileiros, retratados no contexto cultural brasileiro por meio de obras literárias do escritor brasileiro, Jorge Amado.

Isso posto, este artigo propõe uma análise de como as crenças da religião de matrizes africanas afetam a construção de narrativas e os indivíduos que assumem os papéis em vozes faladas e não faladas, isto é, silenciadas no contexto de sua cultura e se veem refletidas na história, ideologia, política, sociologia, no comportamento humano, e na estratificação social.

## ACULTURAÇÃO E LEGADO CULTURAL DA RELIGIÃO AFRICANA

A aculturação é o resultado da influência de padrões estrangeiros na cultura orgânica de um povo (Cascudo, 1973. p. 105). A raiz da palavra “Aculturação” é “Cultura”, que são os costumes, artes, instituições sociais e realizações de uma determinada nação, povo ou outro grupo social.

A citação acima enfatiza que todas as civilizações do mundo são processos de aculturação. Portanto, não há povo sem elementos culturais de outro povo, e esses elementos podem ser assimilados em roupas, arquitetura, culinária, danças, ritmos, doutrinas literárias, agrícolas, mecânicas, administrativas, militares e judiciais e hierarquia religiosa.

Portanto, a aculturação no contexto das religiões de origem africana reflete um processo de hibridismo cultural (uma nova cultura se desenvolve a partir de um conjunto de dois outros traços culturais). A influência de culturas estrangeiras (colonizadoras) coexistem e interagem com as tradições africanas, dando aos personagens uma profundidade cultural rica e complexa.

‘Segundo Costa e Silva<sup>4</sup> (2022) a bagagem cultural africana marcou profundamente nossa história, além do óbvio. A afirmação de Alberto serve

4 **Alberto da Costa e Silva** É poeta, historiador e membro da Academia Brasileira de Letras. Um dos mais importantes intelectuais brasileiros e especialista na cultura e na história da África. Publicou diversos livros sobre o assunto, como *A enxada e a lança* (1992), *A manilha e o libambo* (2002), *Um rio chamado Atlântico* (2003) e *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos* (2004). Escreveu *Castro Alves, um poeta sempre jovem* (2006), para a coleção Perfis Brasileiros, da Companhia das Letras. Também é autor de livros infantojuvenis, como *Um passeio pela África* (2006) e *A África explicada aos meus filhos* (2008).



como uma introdução e uma forma de entender como a religião de matriz africana influenciou significativamente a identidade sociocultural. O termo “a bagagem cultural” refere-se à rica tradição africana, às línguas, às práticas religiosas e às estruturas sociais da África. O candomblé no Brasil carrega os sistemas espirituais e cosmológicos dos povos africanos, incluindo crenças em divindades (Orixás), rituais e cerimônias.

Religiões de matriz africana é um termo utilizado, no Brasil, para se referir as religiões que se desenvolveram a partir do processo da vinda dos povos escravizados do continente africano que ao serem transplantados ao continente americano, não só trouxeram seus corpos, mas que, igualmente, trouxeram, suas crenças, costumes e religiões. O termo é citado no Estatuto da Igualdade Racial e em outros estudos<sup>5</sup>. As religiões afro-brasileiras foram criadas no Brasil no século XIX pelos africanos que foram levados para o Brasil. O primeiro ciclo colonial africano- de ascensão – correspondeu ao que se convencionou chamar de “Império Informal” (Fortuna<sup>6</sup>, 1993). O catolicismo era a religião oficial e esses negros precisavam praticar, embora não estivessem em sua terra, ainda tinham sua cultura e tradição incorporadas. Por isso, eles recriaram os orixás. Apesar de continuarem frequentando os cultos católicos. Isso também provocará a introdução do sincretismo.

Como afirma Waldemar Valente “O sincretismo é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural” (1955) As principais características do sincretismo são a resistência, especialmente em contextos em que há várias tradições religiosas ou culturais. No sentido de relacioná-lo à forma como a religião afeta os personagens, ele desempenha um papel na forma como os personagens navegam em suas identidades, crenças e tensão entre sistemas culturais ou religiosos.

Na obra *The Lion and the Jewel*, de Wole Soyinka, o personagem Baroka incorpora aspectos da tradição africana e é contrastado com Lakunle, que representa as influências ocidentais. Ambos são influenciados por valores culturais e religiosos conflitantes. Baroka, o “Bale<sup>7</sup>” de Ilujinle, mistura elementos do novo com o antigo, usando aspectos da modernidade para manter o poder tradicional e, ao mesmo tempo, respeitar o patrimônio cultural religioso.

---

5 Religiões de matriz africana; [https://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o\\_de\\_matriz\\_africana](https://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o_de_matriz_africana).

6 Fortuna, 1993 considera os ciclos (primeiro ou ascensão, segundo ou estabilidade e terceiro declínio) dentro do grande ciclo colonial africano, que preferimos chamar de “período colonial africano”.

7 Bale refere-se a um líder ou chefe de aldeia local na sociedade iorubá, localizada na parte ocidental da Nigéria. Diz-se que ele é sábio e tem uma forte conexão com a herança ancestral da comunidade, portanto, representa os valores tradicionais da comunidade.

Lakunle: Um costume ignóbil, ignominioso. Que envergonha nossa herança frente ao mundo. Sidi, eu não procuro uma esposa para buscar e carregar água, cozinhar e esfregar o chão, mas uma com quem eu possa estar lado a lado e de braços dados, como os casais de Lagos que já vi. Sapatos de salto alto para a senhora, tinta vermelha nos lábios. E Seu cabelo é comprido como o de uma foto de revista... (Soyinka, p.9).

Baroka: Guru morin guru morin, ngh-hn! Isso é tudo o que conseguimos de “alakowe”. Você vai à casa dele na esperança de que ele lhe dê cerveja, mas tudo o que você recebe é Guru morin. O guru morin vai molhar minha garganta? Bem, bem, nosso homem de conhecimento, espero que você não tenha nenhuma pergunta para um homem velho hoje (Soyinka, p.16).

Em ambas as citações acima do livro *The Lion and the Jewel*, encontramos a tensão entre os valores tradicionais africanos e as influências ocidentais modernas, que é um tema central e pode ser entendido em termos de sincretismo, mistura ou reconciliação de diferentes práticas culturais, religiosas ou ideológicas. Nesse caso, as citações acima refletem o conflito cultural entre a vida tradicional da aldeia, representada por *Baroka*, que é o chefe (ou “*Bale*”) da aldeia de Ilujinle, e os ideais modernos e ocidentalizados, representados por *Lakunle* tenta mesclar os os ideais ocidentais com as tradições africanas, o que reflete o sincretismo.

Ele busca substituí-los em vez de integrá-los harmoniosamente. Já *Baroka* critica o intelectualismo de *Lakunle*. Aquele valoriza a tradição e o conhecimento prático em vez da retórica vazia que associa a indivíduos com educação ocidental como Lakunle. Seu tom sarcástico, perguntando se o “guru morin” vai “molhar minha garganta”, reflete seu ceticismo em relação aos supostos benefícios da ocidentalização. Entretanto, o próprio Baroka não é totalmente contra a mudança. Sua capacidade de adaptação seletiva sugere uma abordagem sincrética - ele está disposto a adotar ideias e tecnologias modernas, mas somente quando elas podem servir a seus propósitos sem prejudicar o núcleo cultural de sua comunidade.

Para Rossi (2009) nas obras de Jorge Amado o negro passou a ser apresentado de forma integrada à conjuntura do ambiente social brasileiro. Essa observação de Gustavo reflete como o trabalho de Amado enfatiza a inclusão da identidade afro-brasileira, no contexto nacional, de modo mais abrangente, profundamente ligado ao processo de sincretismo cultural.

Deste modo, pode-se afirmar que o legado literário das obras de Jorge Amado, em *Tenda dos Milagres*, os afro-brasileiros deixaram de ser marginalizados ou apresentados como marginalizados e passaram a ser reconhecidos como membros integrantes da sociedade.

Na tenda de Agnaldo, as madeiras de lei — o jacarandá, o pau-brasil, o vinhático, a peroba, o putumuju, a maçaranduba — se transformam em oxês de Xangô, em Oxuns, em Iemanjás, em figuras de caboclos, Rompe-Mundo, Três Estrelas, Sete Espadas, as espadas fulgurantes em suas mãos poderosas (Amado, 2010, p. 13).

As práticas religiosas afro-brasileiras estão enraizadas e conectadas à paisagem natural e cultural, do Brasil, por meio da transformação de madeiras nativas brasileiras (como jacarandá, pau-brasil e maçaranduba) em símbolos de divindades africanas como Xangô, Oxum e Iemanjá. A menção a Orixás (divindades africanas) e caboclos (espíritos das tradições indígenas e afro-brasileiras brasileiras), juntamente com a transformação de recursos naturais brasileiros em objetos sagrados, serve como metáfora para a maneira como a herança e as tradições africanas se tornaram inseparáveis da identidade nacional do Brasil.

Ao partir para a Bahia, porém, foi diferente, pois o desconcertante prêmio Nobel declarou ter reservado dois dias de sua curta permanência no Brasil para ir a Salvador, “conhecer a cidade e o povo que foram objeto dos estudos do fascinante Pedro Archanjo, em cujos livros a ciência é poesia”, autor que elevava tão alto a cultura brasileira. Foi um deus nos acuda (Amado, 2010, p. 27).

A liderança e a sabedoria de Pedro Archanjo, personagem amadiano, podem ser comparadas às de uma figura religiosa ou de um Orixá, como Xangô, que, de acordo com a religião de matriz africana, é conhecido como o deus da justiça, do raio, do trovão e do fogo. Xangô é uma divindade associada à sabedoria, ao poder e ao equilíbrio, qualidades que ressoam com o papel de Archanjo no romance como alguém que preenche a lacuna entre as tradições afro-brasileiras e o intelectualismo moderno.

As forças do raio e do trovão podem ser metaforicamente entendidas como elementos da ciência e das leis naturais. O raio, em muitas culturas, tem sido interpretado como uma manifestação divina de poder e conhecimento. Nesse sentido, o domínio de Xangô sobre os raios pode ser visto como uma representação do domínio e da compreensão das forças naturais.

Pedro Archanjo personifica uma dualidade semelhante: ele é um homem de intelecto e raciocínio profundos, que se dedica à pesquisa etnográfica, à antropologia e às ciências sociais, ao mesmo tempo em que está profundamente ligado às tradições espirituais e culturais das práticas religiosas afro-brasileiras. A fusão de “ciência” e “poesia” no trabalho de Archanjo pode ser comparada à capacidade de Xangô de aproveitar o poder bruto do raio - representando não apenas as forças naturais, mas também a iluminação e a sabedoria. “Xangô recebeu o poder da justiça e sobre os trovões.”<sup>8</sup>

---

8 Lendas dos orixas.

Pedro Arcanjo é um “deus” cultural para o povo afro-brasileiro, o que destaca uma conexão sincrética com Xangô como uma figura de respeito, autoridade e conhecimento no panteão iorubá. A personificação do conhecimento de Arcanjo está associada a ideias de modelos ocidentais, a fusão de elementos africanos e europeus, refletindo, desse modo, a cultura sincrética mais ampla do Brasil, em que o catolicismo, as crenças indígenas e as religiões africanas se fundiram ao longo dos séculos para criar uma identidade cultural única.

O protagonista Okonkwo no romance *O Mundo se Despedaça de Chinua Achebe* era um homem muito forte e disciplinado, que tinha grande consideração por seus costumes, tradições e valores culturais, o que influenciou sua decisão de tirar a própria vida, assim como *Xangô* também se afundou após a destruição de seu reino, abandonando sua família “*Xangô* então bateu violentamente com os pés no chão e afundou dentro da terra”<sup>9</sup>

Era um homem alto, grandalhão, a quem as sobranceiras espessas e o nariz largo davam um ar extremamente severo. Sua respiração era forte, pesada, e dizia-se que, quando dormia, suas mulheres e filhos podiam ouvi-lo rressonar, mesmo das casas ao lado. Ao caminhar, seus calcanhares quase não se apoiavam no solo- parecia andar sobre molas, como se estivesse prestes a saltar sobre alguém. E, na verdade, com frequência ele investia sobre as pessoas. Sofria de uma leve gagueira e, quando se zangava e não conseguia pronunciar as palavras que desejava com suficiente rapidez, costumava, em vez delas, usar os punhos (Achebe, 1958, pg. 24).

Okonkwo pode ser comparado a *Oxalá* (*xangô*), um orixá da religião afro-brasileira. Xangô é associado à justiça, à força e ao poder, muitas vezes temido e respeitado. A presença de autoridade de Okonkwo, suas três esposas e sua raiva incontrolável são paralelas a essa figura. Sua rigidez em relação às mudanças, sua exigência de controle sobre a família e sua queda final podem ser vistas como reflexos dessa natureza feroz e guerreira.

A visão de mundo de Okonkwo é moldada por sua crença em espíritos ancestrais, ou *chi*<sup>10</sup>, e seu desejo de honrar sua linhagem. Acredita-se que seu deus pessoal (*chi*) influencia seu destino, e Okonkwo se esforça para alinhar suas ações com o que ele acredita ser um *chi* forte e guerreiro. No entanto, sua obsessão pelo controle e o medo do fracasso levam-no a acreditar que seu *chi* pode estar “contra ele” quando as coisas dão errado.

Do mesmo modo, O sacrifício de Ikemefuna em *O mundo se despedaça* pode ser visto como um paralelo à crucificação de Jesus, ícone da cultura

9 <https://forcasdearuanda.com.br/xango/>

10 No pensamento religioso dos Igbo da Nigéria, “*Chi*” é um espírito guardião, a metade invisível de um indivíduo, a alma superior de um homem. O “*Chi*” também é usado para significar “*Chukwu*”. Quando o indivíduo morre, ele retorna ao “*Chukwu*” e vive uma vida eterna

judaico-cristão ocidental, estabelecendo conexões simbólicas e temáticas significativas entre os dois eventos. Em ambos os casos, a figura que está sendo sacrificada é apresentada como inocente e não tem consciência de sua morte iminente, o que torna o sacrifício ainda mais trágico e profundo.

Mais tarde, Chamou Ikemefuna e lhe disse que seria levado de volta à sua verdadeira casa no dia seguinte (Achebe, 1958, pg. 24).

Por volta das três horas da tarde, Jesus bradou em alta voz: *-Eli, Eli, lemá sabactâni?-* que significa: Meu Deus! Meu Deus! Por que me abandonaste? (NVI-Português, Mat 27:46).

Ikemefuna, assim como Jesus, é informado de que “de volta à sua verdadeira casa” depois de viver em Umuofia por três anos. Esse período de tempo reflete os três anos do ministério de Jesus na Terra antes de sua crucificação. A estrutura “voltar para casa” pode ser interpretada como sugerindo um retorno a um reino superior ou destino além do mundo físico.

Além disso, Okonkwo, que assumiu o papel de uma figura paterna para Ikemefuna, permite que o sacrifício ocorra sem resistência, da mesma forma que se acredita na concepção cultural, no cristianismo, que Deus, o Pai, permitiu a crucificação de Jesus, o filho. Esse ato reflete a noção de um bem maior ou de um propósito mais elevado por trás do sacrifício, embora em ambos os casos ele tenha um grande custo emocional e moral. A decisão de Okonkwo de participar da morte de Ikemefuna, apesar de sua profunda ligação com o garoto, pode ser comparada à ideia da vontade divina que permite o sacrifício de Jesus para a salvação da humanidade, segundo a concepção e visão do cristianismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos na análise da influência da religião nos personagens dos romances *O Mundo se Despedaça*, de Chinua Achebe, e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado. Além disso, em *The Passport of Mallam Iliya*, de Cyprian Ekwensi, *Wedlock of the Gods*, de Zulu Sofola, *The Lion and the Jewel* de Wole Soyinka e *Ozidi* de J.P. Clark, também fica claro que a religião molda profundamente as identidades, as motivações e os destinos dos personagens de maneiras complexas e multifacetadas. No Passaporte de Mallam Ilya, o protagonista estava disposto a deixar de lado qualquer mágoa contra Usuman por ter sido a causa da morte de sua adorável esposa (Zarah).

Prometa-me, Iliya, meu filho. Prometa-me uma coisa, “sim, meu mestre”. Prometa-me que você sempre viverá de acordo com o profeta, que fará tudo o que puder para ser bom para propagar a fé (Ekwensi, 1960. p, 55).

Na citação acima, da obra de Ekwensi, Mallam Gobir, antes de morrer em Meca, pede a Iliya, sua aluna, uma promessa solene e o compromisso de

viver conforme os ensinamentos que Ilia havia recebido dele. Essa é uma demonstração de dedicação à crença religiosa, à fé e à devoção.

A religião, como força determinante, serve como pedra fundamental da identidade e do patrimônio cultural, pois os personagens são profundamente influenciados pelas crenças espirituais de suas comunidades, que governam seu comportamento e sua orientação ética, como no caso de Okonkwo em uma das obras clássicas de Chinua Achebe, *O mundo se despedaça*, Da mesma forma, em *Ozidi* de J.P. Clark, a vida dos personagens é moldada por forças divinas, espíritos ancestrais e poderes sobrenaturais que ditam seus destinos.

Em *O mundo se despedaça*, a resistência de Okonkwo ao cristianismo é uma representação do conflito social mais abrangente entre a fé indígena e a religião ocidental invasora. Em *Tenda dos Milagres*, as tradições religiosas afro-brasileiras são retratadas como símbolos de resistência contra a opressão racial e cultural. Os personagens frequentemente se debatem com a preservação de sua herança religiosa enquanto enfrentam a inevitabilidade da mudança.

A religião geralmente está entrelaçada com estruturas sociais de poder e autoridade. Em *Wedlock of the Gods*, as crenças religiosas moldam a compreensão dos personagens sobre o destino e a santidade do casamento, mas também revelam a dinâmica de poder dentro dos papéis de gênero e família. Em *The Passport of Mallam Ilia*, as ações do protagonista são profundamente influenciadas por seu senso de dever religioso e honra e estão entrelaçados com sua busca pessoal por vingança e justiça.

A religião também exige sacrifício e redenção, como no caso de *Ozidi*, de J.P. Clark, em que o herói deve navegar em um mundo cheio de derramamento de sangue e intervenção divina. Também no caso de *Wedlock of the Gods* de Zulu Sofola, sofola o conceito de destino e sacrifício leva à morte trágica de Ogwoma. Da mesma forma, em *O mundo se despedaça*, a morte sacrificial de Ikemefuna se torna uma representação poderosa dos custos de manter a tradição. Esses sacrifícios geralmente levam à redenção, tragédia ou transformação, ressaltando o profundo impacto da religião na vida dos personagens.

Em essência, a influência da religião nessas obras literárias é profunda e multifacetada, moldando a identidade, as decisões, os conflitos e os destinos dos personagens. Nessas narrativas, a religião não é apenas um pano de fundo, mas uma força ativa que leva os personagens a momentos de grande transformação pessoal, sacrifício e, às vezes, tragédia.

## REFERÊNCIAS

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- ACHEBE, Chinua. *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 1958.
- ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado Britânico**. Companhia das Letras, 2012.
- AMADO, Jorge. **Navegação de Cabotagem. Apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. São Paulo: Claro Enigma; Companhia das Letras, 2010.
- BARFIELD, Thomas. **Diccionario de Antropología**. Editorial Bellaterra.1997.
- BERNARDO, Bernardo. **Lendas dos Orixas**, Disponível em < [https://www.academia.edu/36531938/Lendas\\_dos\\_Orixas](https://www.academia.edu/36531938/Lendas_dos_Orixas)> Acesso em: 25 set. 2024.
- BURITY, Joaílido de. **Religião, política e cultura**. 2008 Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ts/a/rvTvKJ5tW6KLVNt9wB8nqny/?format=pdf&lang=pt>>
- EKWENSI, Cyprian. *The Passport of Mallam Illia*. Cambridge University Press. 1960.
- FORTUNA, Carlos(1993). **O fio da meada. O Algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860-1960)**. Porto: Edições Afrontamento.
- GLOBO, Educação. **O legado fundamental dos povos africanos para a cultura brasileira**. Disponível em <https://redeglobo.globo.com/globoeducacao/noticia/2012/06/o-legado-fundamental-dos-povos-africanos-para-cultura-brasileira.html> Acesso em: 17 set. 2024.
- HOLY BIBLE. *New International Version (NIV)*. International Bible Society. p. 704.
- JOHN Pepper Clark *Ozidi*. Three Crowns Book, 1966.
- LUÍS, da Câmara Cascudo. **Civilização e Cultura** . Volume 1. Rio,1973.
- MILLER, Revel. *The Life Wheel: 7 Aspects of Who You Are*. 2014. Disponível em < <http://www.drrevelmiller.com/wp-content/uploads/2013/08/The-Life-Wheel-Article-1-14.pdf> > Acesso em: 15 set. 2024.
- Religião de matriz africana. Disponível em < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o\\_de\\_matriz\\_africana](https://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o_de_matriz_africana) > Acesso em: 16 set. 2024.
- ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. *As cores da revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Unicamp, 2009.
- ROSENDAHL, Zeny. **Geografia e Religião: uma proposta**. Revista Espaço e Cultura. UERJ. Ano I. outubro, UERJ. 1995.
- STAINLE, Stéfano. **Teoria da Literatura**. 2017. Disponível em < [http://cm-cls-content.s3.amazonaws.com/201701/INTERATIVAS\\_2\\_0/TEORIA\\_DA\\_LITERATURA/U1/LIVRO\\_UNICO.pdf](http://cm-cls-content.s3.amazonaws.com/201701/INTERATIVAS_2_0/TEORIA_DA_LITERATURA/U1/LIVRO_UNICO.pdf) > Acesso em: 16 set. 2024.

Templo de Umbanda, Xangô, Forças de Aruanda. Disponível em < <https://forcasdearuanda.com.br/xango> > Acesso em: 16 set. 2024.

WALDEMAR, Valente. **Sincretismo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Claro Enigma; Companhia editora nacional Vol. 280, p. 41, 1955.

WIKIPEDIA. **Muhammad** Disponível em < <https://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad> > Acesso em: 25 set. 2024.

WOLE Soyinka, *The Lion and the Jewel*. Ibadan University Press PIC, 1963.

ZULU Sofola, *Wedlock of the Gods*. Evans Brothers Limited. Kenya. 1972.



## **O CRIME DO PADRE AMARO: O CONTEXTO, O AUTOR, A OBRA, A CENSURA**

*Marilena Ferreira Amorim Caetano<sup>1</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

O presente trabalho objetiva fazer uma breve revisão de artigos e outras referências, mencionadas posteriormente, para apresentar, resumidamente, a obra “O crime do padre Amaro”, de Eça de Queirós, o contexto de produção, a biografia do autor e, finalmente, o que a levou a ser censurada na época em que foi produzida. Sabe-se que muitas obras artísticas, inclusive as literárias, já foram consideradas subversivas ou contrárias à moral e aos bons costumes. No livro em análise, o autor faz duras e explícitas críticas ao clero e à burguesia da época, retratando fielmente a sociedade contemporânea que marca a chegada do Realismo a Portugal. Assim, pela natureza pornográfica do conteúdo e pela figuração anticlerical nele presentes, o livro causou uma polêmica impactante quando apresentado, o que o levou a ser censurado pelo Governo e pela Instituição Católica.

É vasto o conhecimento nos âmbitos acadêmico acerca de obras que já foram censuradas e proibidas de serem publicadas. Foi que ocorreu com a obra “O crime do padre Amaro”, de Eça de Queirós, em seu tempo de produção. Para melhor compreender sobre tal assunto, será feita uma apresentação do contexto histórico, cultural e social do momento em que a obra foi criada, seguida de alguns fatos da biografia do prosador Eça, a síntese do enredo, destacando sobre cada personagem e, finalmente mostrar a principal causa da censura e como reagiu a instituição católica ao que consideraram ofensivo aos preceitos da doutrina e à sociedade burguesa do tempo. O Realismo na literatura portuguesa teve início em 1865, com a ressonante *Questão Coimbrã* ou do *Bom Senso e Bom Gosto* que significou a dissolução do Romantismo. Acerca dessa questão será

---

<sup>1</sup> Aluna Especial pela Universidade de Brasília (UNB), Mestrado e Doutorado em Literatura, Estudos Literários Comparados, Professor Wiliam Alves Biserra. E-mail: marilenaamorim@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2006078491646272>.

desenvolvida uma sucinta explanação elucidando o que ela foi, como aconteceu, bem como quem foram os principais envolvidos, incluindo-se intelectuais jovens estudantes que manifestavam interesse pelo que ocorria na Europa.

## **CONTEXTO HISTÓRICO, CULTURAL E SOCIAL - A QUESTÃO COIMBRÃ E AS CONFERÊNCIAS DEMOCRÁTICAS DO CASSINO**

A segunda metade do século XIX, foi uma época dinâmica tanto do ponto de vista econômico quanto do cultural e Portugal se encontra num panorama bastante diferente do que se observa no resto da Europa. A industrialização praticamente ainda não se instalara. Em 1851, iniciara-se em Portugal o período conhecido por Regeneração, logo após um golpe de Estado que reuniu forças antimonárquicas. A partir daí, conservadores e liberais, reconciliados, alternam-se no poder. Cresce o comércio, surge uma população de funcionários e burocratas dos serviços públicos e privados. Acentuam-se as contradições entre campo e cidade, evidenciam-se desigualdades sociais e proliferam manifestações de descontentamento. O terreno é bastante propício para que frutifique a literatura realista, de preocupação e denúncia social. A polêmica estende-se por muito tempo e dela participa intelectuais de ambos os lados.

Em Portugal, a primeira manifestação explícita de repúdio às velhas ideias do Romantismo veio de um grupo de estudantes da Universidade de Coimbra. Essa manifestação tomou a forma de uma polêmica entre a velha e a nova geração e originou-se de um texto de 1865 do poeta romântico Antônio Feliciano de Castilho, no qual ele critica as novas ideias literárias postas em circulação por alguns jovens estudantes de Coimbra, especialmente por Teófilo Braga e Antero de Quental.

Antero de Quental responde à crítica de maneira violenta, escrevendo uma carta aberta que foi divulgada com o título de “Bom senso e bom gosto”, na qual Castilho é acusado de obscurantismo. Antero defende a liberdade de pensamento e a independência dos novos escritores. Ataca o academismo e a decadente literatura romântica e prega a renovação porque ela é a vida do futuro.

Nascia assim a Questão Coimbrã, como ficou conhecida essa polêmica, que passou a ser o marco divisor entre o Romantismo e o Realismo. Assim registra José de Nicola “...a agitada e polêmica Questão Coimbrã (1865), quando se defrontaram, de um lado, os jovens estudantes de Coimbra, atentos às novas idéias que vinham da França, Inglaterra e Alemanha, e, de outro os velhos românticos de Lisboa.” Com ela, iniciou-se o espírito contemporâneo nas letras portuguesas e entraram então em conflito duas personalidades muito importantes, supracitadas e, reforçando, de um lado, Antero Feliciano de Castilho, representando o velho sentimentalismo romântico e, de outro, Antero de Quental, liderando os dissidentes de Coimbra,

revoltados coma estagnação do Ultrarromantismo. A discussão travada entre as duas partes se alastrou pelo meio intelectual, formalizando-se em um ciclo de conferências, no ano de 1871.

Outro fato veio acirrar ainda mais os ânimos entre a velha e a nova geração. Em 1871, um grupo de jovens intelectuais formado, entre outros, por Eça de Queirós, Antero de Quental, Oliveira Martins e Ramalho Ortigão, planejou uma série de Conferências Democráticas, que seriam realizadas no Cassino Lisbonense.

O programa divulgado dizia, entre outras coisas, que a iniciativa tinha como intenção: “Abrir uma tribuna onde tenham voz as ideias e os trabalhos que caracterizam esse movimento do século, preocupando-nos sobretudo com a transformação social, moral e política dos povos; ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada; procurar adquirir a consciência dos fatos que nos rodeiam na Europa; agitar na opinião pública as grandes questões da filosofia e da ciência; estudar as condições da transformação política, econômica e religiosa da sociedade portuguesa”.

O governo e, principalmente, a Igreja, não viam com bons olhos toda essa agitação intelectual. Por isso, depois da quinta conferência, o Cassino foi fechado por decreto real. Mas as ideias básicas já tinham sido difundidas e o ambiente cultural português não seria mais o mesmo dali em diante. Era o triunfo do Realismo, que tem no prosador Eça de Queirós e nos poetas Cesário Verde e Antero de Quental seus nomes de maior destaque.

## **O AUTOR: BREVE BIOGRAFIA DE EÇA DE QUEIRÓS**

José Maria Eça de Queirós nasceu em Póvoa de Varzim, em 25 de novembro de 1845. Viveu até os 10 anos na zona rural, indo depois estudar na cidade do Porto; aos 16 anos ingressa na Faculdade de Direito de Coimbra. Manteve-se alheio à Questão Coimbrã. Na realidade, seu nome só vai firmar-se no cenário cultural português em 1871: nesse ano, participa brilhantemente das Conferências Democráticas e funda, com Ramalho Ortigão, um folheto mensal intitulado *As farpas*, que se caracterizou pelas críticas e sátiras à sociedade portuguesa e às suas instituições.

No ano seguinte, Eça é nomeado cônsul e inicia um longo período fora de Portugal: são os últimos 27 anos de sua vida, a maior parte do tempo passada na Inglaterra e na França. Retorna a Portugal apenas para visitas e para jantares com um grupo formado por “ex-realistas” (o nome do grupo era significativo: Vencidos da Vida). Morre em Paris, em 16 de agosto de 1900.

A obra de Eça de Queirós foi considerada a melhor prosa de todo o Realismo Português e, didaticamente, foi dividida em três fases: a primeira,

corresponde aos primeiros textos de Eça, publicados em forma de folhetim e reunidos num volume sob o título genérico de *Prosas bárbaras*; a segunda, vai desde a publicação do *O crime do padre Amaro*, em 1875, considerado o primeiro romance realista português, até a publicação de *Os Maias* e, entre as duas *O primo Basílio*. Essa correspondeu à fase realista e a trilogia dessas obras foi batizada pelo próprio autor de *Cenas da vida portuguesa*; e a terceira, a partir da publicação de *A ilustre casa de Ramires* e *A cidade e as serras*. Aqui é chamada de fase pós-realista.

## A OBRA: PERSONAGENS E RESUMO

### *Personagens*

*Amaro*, foi conduzido ao sacerdócio por vontade de sua madrinha, cedo descobre o desejo pelas mulheres e a vontade de viver como um homem comum. Ao chegar a Leiria, se apaixona por Amélia e vai, gradualmente, deixando de lado todos os comportamentos esperados de um padre. *Amélia* é escrita como uma moça “de vinte e três anos, bonita, forte, muito desejada”, Amélia é filha da dona da pensão onde Amaro fica hospedado. Noiva de João Eduardo, se apaixona por Amaro. Abre mão de casar e construir uma família por amor ao padre. *Cônego Dias* é professor de moral no seminário enquanto Amaro era estudante, recebe o jovem em Leiria e o coloca vivendo em casa de Dona Joaneira, com quem tem um caso. Ajuda Amaro a esconder o seu envolvimento com Amélia. *Senhora Joaneira*, ou Augusta Caminha, “ a quem chamavam a Dona Joaneira, por ser natural de S. João da Foz”, é mãe de Amélia. Recebe Amaro em sua casa e não desconfia da paixão entre o padre e a sua filha. Embora fosse uma mulher religiosa, era amante de Cônego Dias. *João Eduardo*, o Noivo de Amélia, começa a desconfiar da sua proximidade com Amaro. Os ciúmes despertam em si uma forte raiva perante todos os membros do clero, sendo autor do artigo de jornal que expõe as inúmeras falhas dos padres da região. *Dionísia* é contratada por Amaro para ser sua empregada, quando ele sai da casa da Joaneira. A mulher é a primeira personagem a perceber a paixão entre Amaro e Amélia, ajudando a encobrir os seus encontros secretos. *Dona Josefa*, depois da gravidez de Amélia, Josefa é a nova cúmplice do casal. Sendo uma mulher doente e de idade avançada, se isola na casa de campo com Amélia como sua companhia. Embora despreze a jovem pelo caráter ilícito do seu amor, aceita esconder a gravidez, esperando que isso a faça cair nas graças de Deus.

**Resumo**

*O crime do padre Amaro* narra e analisa a vida de uma cidadezinha provinciana, Leiria, localizada em Portugal. O começo da narrativa já anuncia a morte do pároco da Sé, José Miguéis, o qual o padre Amaro viria a substituir:

Foi no domingo de Páscoa que se soube em Leiria, que o pároco da Sé, José Miguéis, tinha morrido de madrugada com uma apoplexia. O pároco era um homem sangüíneo e nutrido, que passava entre o clero diocesano pelo comilão dos comilões. Contavam-se histórias singulares da sua voracidade (Eça, p. 25).

Quando perde os pais, que trabalhavam para a marquesa de Alegros, Amaro é tomado como agregado por ela, e o cria para o sacerdócio, o que acabou se efetivando, mesmo ele não tendo vocação para ser padre e nem tendo sido consultado sobre a vontade de ir para o seminário. Por sinal, Amaro expressava, inclusive, impulsos sexuais fortíssimos.

Amaro era um cidadão devoto e temeroso a Deus, porém não gostava dessa vida eclesiástica a que lhe submeteram. Assim que ele efetivou o seu ofício em uma província interiorana, conseguiu ir para Leiria por influência da condessa de Ribamar, filha da sua protetora, a Marquesa.

A essa altura da narrativa, o prosador Eça descreve e transparece muito claramente sobre as intenções da instituição católica, do clero, muito interligados aos interesses políticos. O próprio marido da condessa foi quem fez a intervenção junto a um ministro para solicitar ao bispo a transferência de Amaro, apesar de sua pouca idade, para a sede do bispado.

Dois meses depois soube-se em Leiria que estava nomeado outro pároco. Dizia-se que era um homem muito novo, saído apenas do seminário. O seu nome era Amaro Vieira. Atribuía-se a sua escolha a influências políticas, e o jornal de Leiria, *A Voz do Distrito*, que estava na oposição, falou com amargura, citando o Gólgota, no favoritismo da corte e na reação clerical. Alguns padres tinham-se escandalizado com o artigo; conversou-se sobre isso, acremente, diante do senhor chantre. - Não, não, lá que há favor, há; e que o homem tem padrinhos, tem - disse o chantre. - A mim quem me escreveu para a confirmação foi o Brito Correia (Brito Correia era então ministro da Justiça) (Eça, pág. 26-27).

Por sugestão do cônego Dias, Amaro então aceita morar em um quarto alugado da senhora chamada Joaneira e que, por sinal, tinha um caso, às escondidas, com o cônego que lhe dava em troca algumas economias para manter as despesas da casa. Dons Joaneira tinha uma filha jovem, a Amélia. Coincidentemente o quarto arranjado para amaro ficava bem debaixo do de Amélia e, logo ao primeiro encontro deles dois, houve uma forte e mútua atração

que vai se desenvolvendo e a moça, que estava noiva do jovem João Eduardo, começa a se desinteressar dele.

Em um certo dia, Amaro chega à residência da senhora Joaneira e encontra-a na cama como o senhor cônego Dias. Isso o deixou suscetível e ele começou a se deixar levar pela atração sexual que sentia e seguiu o exemplo do antigo mestre. Nesse ponto, além de, de modo subentendido, tanger uma crítica feroz contra o clero, ataca outro tabu da época que era a questão da sexualidade.

Algumas leituras mostram ser comum aos artistas da época, como Eça, por exemplo, enfatizar o erotismo como ditava o determinismo em que os seres humanos são influenciados pelo meio social, histórico, o que comanda seu comportamento. Em princípio os personagens se prendem a um padrão moral de consciência, mas logo se entregam aos impulsos naturais de sobrevivência, como o desejo sexual.

Depois disso, o pároco Amaro, já envolvido com Amélia, não passa despercebido de João Eduardo, o noivo. João Eduardo então resolve publicar no jornal de Leiria *um comunicado* anônimo escandalizando, denunciando todas as imoralidades dos clérigos dessa cidade, inclusive do Amaro que começa a evitar Amélia e pensa até em abandonar o sacerdócio. Mas todos os padres descobrem que foi João Eduardo o autor da publicação e fazem com ele deixe a cidade.

Amaro e Amélia, no afã desse desejo um pelo outro, trocam o primeiro beijo, ele se torna o confessor dela, o que irrita profundamente João Eduardo e este dá-lhe um soco no meio da rua. Ao retirar a queixa contra João Eduardo, Amaro fica bem venerado pelas beatas como um santo, leva Amélia para o quarto e têm, ali, a primeira relação sexual.

Quando Amaro mudou-se para outra casa, teve uma empregada, a Dionísia, que desconfiou do caso do pároco e o alertou sobre o perigo de ficarem expostos, recomendando-lhe um local secreto para encontrarem. O local sugerido foi a casa do sineiro da igreja, do tio Esguelhas, deficiente, e que vivia coma filha Antônia, a Totó. A desculpa para os encontros seria Amélia se preparar para ser freira e ler textos religiosos a Totó. Em um determinado dia, o cônego Dias acaba descobrindo pela Totó o que ocorria entre Amaro e a jovem Amélia. Após uma discussão, acabaram por passar a se chamarem de sogro e genro.

Neste momento exatamente, o mais inesperado acontece, Amélia engravida e Amaro se desespera e, junto com cônego, resolve casá-la rapidamente com João Eduardo para encobrir tudo, mas não deu certo. Amélia se revoltou com a ideia. Mas o ex-noivo não foi encontrado, e a gravidez ficava cada vez mais evidente. A solução nessa hora foi enviar Amélia para um subúrbio, sob os cuidados da D. Josefa, irmã do Cônego Dias, enquanto este e Dona Joaneira passariam uma temporada na praia.

Amélia ficou muito triste por separa-se da mãe, ter sido abandonada por Amaro e sofrer, além de tudo, a censura da Dona Josefa. Assim, aparece o abade Ferrão, íntegro, com quem Amélia se consola e confessa tudo. Ele a aconselha a superar o que sente por Amaro. Amaro descobre a simpatia e segurança dela com Ferrão e cai em ciúmes, procurando-a impulsivamente, ela recai e se entrega novamente. O próprio abade Ferrão tenta casá-la com João Eduardo, mas, mais uma vez, não foi possível.

O parto vai se aproximando, Dionísia aconselha amaro a deixar a criança na casa de uma família que trabalha com “adoção” de crianças. Uma das mulheres indicadas é conhecida como “tecedeira de anjos” por matar crianças indesejadas em troca de dinheiro.

Ao fim, Amélia sofre convulsões, não resiste e morre. Amaro, muito amargurado com a morte dela, tenta resgatar o filho, mas já havia sido morto. Traumatizado, ele sai de Leiria e é transferido. Em Lisboa, buscando de novo a ajuda do conde de Ribamar, reencontra o cônego Dias. Ambos concluem que o remorso sentido pelo caso havia sido superado, afinal, segundo diz o texto, “tudo passa”.

O padre Amaro encolheu os ombros: - Que quer você, padre-mestre?... Naqueles primeiros momentos... Olhe que me custou! Mas tudo passa... - Tudo passa, disse o cônego. E depois de uma pausa: - Ah! Mas Leiria já não é Leiria! Passearam então um momento em silêncio, numa recordação que lhes vinha do passado... (Eça, pág. 412)

## A CENSURA

Censura, conforme o dicionarista Michaelis, é o “exame de trabalhos artísticos ou de material de caráter informativo, a fim de filtrar e proibir o que é inconveniente, do ponto de vista ideológico ou moral”. Por outro lado, contrapõe-se o conceito de liberdade de expressão como coloca Gustavo Maultasch

“Liberdade de Expressão significa que todo ser humano é livre para pensar ou não pensar o que quiser, e para dizer ou não dizer o que quiser; nenhuma autoridade, governo ou qualquer outro tipo de liderança deve deter o poder de perseguir, silenciar ou censurar alguém por causa de suas ideias. Ser livre para se expressar significa ser livre de coerção; significa que um país livre deve levar a sério a Liberdade de Expressão de seus cidadãos, e de protegê-los da coerção e da violência que os tente silenciar” (Maultasch, 2022. pág. 14)

Porém, não foi isso o que aconteceu, por exemplo, com Eça de Queirós e outros na sua época em Portugal e no mundo. Ao fazer certas revelações na construção do enredo, acabou pagando um preço, mesmo sabendo que, na construção da narrativa de ficção há sempre uma certa relação de intimidade entre o enredo e a realidade, segundo Samira Nahid de Mesquita,

“Faz-se importante lembrar que a ficção, por mais ‘inventada’ que seja a estória, terá sempre, e necessariamente, uma vinculação com o real empírico, vivido, o real da história. O enredo mais delirante, surreal, metafórico estará dentro da realidade, partirá dela, ainda quando pretende negá-la, distanciar-se dela, ‘fingir’ que ela não existe. Será sempre expressão de uma intimidade fantasiada entre verdade e mentira, entre o real vivido e o real possível” (Mesquita, 1987. pág. 14).

Portanto percebe-se então que Eça de Queirós, por exemplo, fez exatamente provocar desconforto ao tocar no comportamento real de clérigos, insultando a Instituição Católica em seus preceitos de santidade, visto que, como qualquer artista sentiu e expressou essa tensão entre os dois pontos do real e da fantasia.

*O crime do padre Amaro* analisa a vida de uma cidade provinciana, criticando impiedosamente os costumes do clero português. Em meio ao cotidiano da cidadezinha de Leiria, Eça de Queirós explora a atração que sente o jovem padre Amaro por Amélia, uma moça acostumada a acreditar em todas as palavras ditas pelos religiosos. Com termos fortes, sarcásticos, Eça mostra a depravação dos padres e seus hábitos corruptos, escandalizando a Igreja e a sociedade de seu tempo. A obra é um texto de crítica à hipocrisia religiosa. A gula, o não-respeito ao celibato, que são marca de todos os religiosos de Leiria.

Na caracterização de Amaro vê-se a influência do meio: criado juntamente com mulheres, não sabe viver sem elas; daí seu envolvimento com Amélia (e com outras, que se seguiram). Amélia, por sua vez, não vê em princípio grande maldade na relação com um padre, uma vez que a própria mãe é amante do cônego. Além disso, os padres são presença constante em sua casa.

A vida religiosa sempre foi alvo de especulações, principalmente no que diz respeito ao voto de castidade e suas implicações na sexualidade do sujeito que se propõe a viver a vida consagrada celibatária. Mas sabe-se que, desde os primórdios, principalmente após o Concílio de Trento (1545-1563), quando o celibato torna-se obrigatório, a Igreja Católica lida com problemas relacionados à questão da sexualidade dos seus presbíteros e seminaristas. Eça de Queirós, com toda a astúcia que lhe compunha, ao fazer uso da arte literária, consegue com *O crime do padre Amaro*, no ano 1875, em Portugal, colocar toda a Igreja Católica Portuguesa ensandecida, a ponto de censurá-lo, por ter trazido a história de um padre que se apaixonou.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das revisões e leituras relativas ao tema, inclusive da leitura de *O crime do padre Amaro*, fica constatado que sempre existiu e ainda existe a censura por parte de algum grupo que se sente ferido em seus valores e tenta, dessa forma, impor sua vontade, extrapolando limites, tentando calar a voz e, principalmente tolhendo a chamada e tão almejada Liberdade de Expressão. É uma luta que parece muito longe ainda de ser conquistada e que permeia o mundo causando polêmicas. A pornografia, ou melhor, o aspecto pornográfico anticlerical da obra, teve, sem dúvida, papel primordial na sua supressão dos noticiários e isto fica evidente como se este representasse toda a classe de padres, levando a crer que a relação comunidade leitora-sociedade-periódicos precisa ser ainda aprofundada.

## REFERÊNCIAS

- MAULTASCH, Gustavo. *Contra toda censura: pequeno tratado sobre a liberdade de expressão*. São Paulo. Avis. 2022.
- QUEIRÓS, Eça de. *O crime do padre Amaro*. Martin Claret. São Paulo. 2004.
- MESQUITA, Samira Nahid de. *O enredo*. 2. Ed. São Paulo: Ática: 1987.
- MICHAELIS. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.
- DE NICOLA, José; *Língua, Literatura e Redação*. Vol. 2. São Paulo. Scipione. 1998.
- PINHEIRO, Marissol Barbosa de Souza. *Liberdade de imprensa em Portugal: os primeiros quinze anos*. Lisboa, Anais do 2º Encontro Internacional.
- REIS, Andreia R. M; PAULA, Cláudio P. A. de. *O crime do padre Amaro: individualização, celibato e sexualidade discutidas em um romance*. Ipotesi, Juiz de Fora, v.16, n.2, p. 77-90, jul./dez. 2012.
- SILVA, Silmara P. S. P. da; AZEVEDO, Natanael D. de. *O crime do padre Amaro: análise da literatura Pornográfica anticlerical no Brasil de oitocentos*. UFRP-PE. 2020. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/livro-o-crime-do-padre-amaro-de-eça-de-queiros/> Acesso em: 25 nov. 2024.

O “CORPO MÍSTICO” DO REI:  
A CONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA EM  
KANTOROWICZ<sup>1</sup>  
(PRIMEIRA PARTE)

*Dirce Maria da Silva*<sup>2</sup>

*William Alves Biserra*<sup>3</sup>

## 1. INTRODUÇÃO

Este texto propõe uma análise da obra “Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre Teologia Política Medieval”, de Ernst H. Kantorowicz. O objetivo é compreender os fundamentos e pressupostos teóricos do “Corpo Místico”, como instrumento de legitimação do poder real, que ao conectar o corpo político à continuidade da autoridade e estabilidade do Estado, supera as limitações e a transitoriedade do corpo físico.

O conceito de “corpo místico”, central na teologia cristã, era utilizado para descrever a Igreja e a sociedade como um corpo espiritual, no qual Cristo é a cabeça e a Igreja, o corpo, guiada e organizada por Ele, que exerce a autoridade suprema. No Direito, esse conceito passou a ser associado à noção de “corpo político”, entendido como entidade simbólica e coletiva, composta pelas prerrogativas e elementos institucionais do cargo real.

O estudo recairá sobre a gênese e o desenvolvimento dessas visões,

---

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Doutoranda em Estudos Literários Comparados pela Universidade de Brasília (Pós-graduação em Letras), na Linha de Pesquisa Literatura e Sagrado. Mestre em Direitos Humanos/Ciência Política (Políticas Públicas), pelo Centro Universitário Euroamericano (Unieuro)-Brasília-DF. E-mail: [profdircesalome2@gmail.com](mailto:profdircesalome2@gmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7836053563578154>.

3 Professor adjunto de Literaturas de Língua Inglesa na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Literatura e doutor em Teoria Literária pela mesma instituição. E-mail: [wiliamalvesbiserra@gmail.com](mailto:wiliamalvesbiserra@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449251240105403>

partindo da concepção simbólico-religiosa que deu origem ao arcabouço teórico necessário para interpretar o soberano como entidade “mística”.

A investigação será conduzida por meio de uma análise imanente da obra de Kantorowicz, com o objetivo de compreender as proposições que sustentam essa teoria, conforme a lógica interna do texto.

## 2. ORIGENS DA “PERSONA MISTA” DO REI

*Não existe poder senão o de Deus.*  
São Paulo.

Kantorowicz toma como base um autor denominado o “Anônimo Normando”, cujos escritos foram publicados 50 anos antes de sua obra<sup>4</sup>. Ele explica a origem da “teologia da realeza”:

Talvez não fosse de conhecimento geral, mas é provável que pelo menos um proeminente elisabetano, o arcebispo Matthew Parker, sabia que, quase cinco anos antes de seu tempo, um autor medieval anônimo tinha desenvolvido algumas noções curiosas acerca da pessoa “geminada” do rei. O arcebispo Parker, que, logo antes de sua morte em 1575, legara sua preciosa biblioteca a sua antiga universidade, a Corpus Christi, de Cambridge, possuía entre seus tesouros os únicos manuscritos remanescentes de alguns tratados teológicos e políticos sumamente interessantes que, por volta do ano 1100, haviam sido escritos por um clérigo desconhecido. Em uma linguagem ousada, os tratados revelam as veementes opiniões antigregorianas<sup>5</sup> e fortemente monarquistas de seu autor, ainda respirando o fogo alimentado pela Questão das Investiduras<sup>6</sup>.

4 KANTOROWICZ, Ernest. *The King's Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*. New Jersey (USA): Princeton University Press, 1957. ISBN: 85-7164-747-x.

5 As “**opiniões antigregorianas**” referem-se a ideias contrárias às reformas promovidas pelo Papa Gregório VII (1073–1085), no século XI. Tratava-se de um conjunto de medidas destinadas a fortalecer a autoridade do papado sobre a Igreja e a separação entre os poderes espiritual e temporal. Entre os aspectos mais notáveis, destacavam-se: 1) Combate à investidura leiga: Rejeição do direito de monarcas e nobres em nomear ou investir bispos e outros membros do clero. 2) Fortalecimento da supremacia papal: Declaração de que o Papa era a autoridade suprema tanto na esfera espiritual quanto em assuntos temporais que envolvessem a Igreja. 3) Valorização do celibato clerical e combate à simonia: Esforços para purificar a Igreja e garantir que sua liderança espiritual não estivesse subordinada a interesses políticos. Defensores das opiniões antigregorianas viam tais mudanças como uma tentativa do papado de interferir na soberania dos reis e limitar o poder secular, especialmente no que dizia respeito ao controle sobre as nomeações eclesiásticas.

6 A “**Questão das Investiduras**” foi o principal conflito entre o papado e os governantes seculares durante os séculos XI e XII. A divisão se deu entre a posição papal (gregoriana), que defendia a exclusividade clerical do direito de investir bispos e abades, já que esses cargos eram espirituais. A posição monárquica defendia que os reis, como protetores do território eclesiástico e responsáveis pela ordem temporal, tinham o direito de controlar as nomeações eclesiásticas dentro de seus reinos. A querela culminou em eventos como a excomunhão do imperador Henrique IV e o Episódio de Canossa (1077), momento em que ele buscou a reconciliação com o Papa Gregório VII. Embora o conflito tenha sido parcialmente resolvido pelo Concordato de Worms (1122), no qual se estabeleceu uma

Desde sua primeira publicação, há cinquenta anos, esses panfletos têm atraído cada vez mais a atenção dos historiadores; mas, apesar de todos os esforços de erudição, não foi possível determinar o nome de seu autor, embora a pesquisa mais recente não deixe dúvidas de que o “Anônimo” era normando e talvez até membro da alta hierarquia do clero do ducado da Normandia<sup>7</sup> (Notas Nossas).

As “opiniões antigregorianas” e a “Questão das Investiduras” contextualizam o pano de fundo histórico e teológico em que se desenvolveu o conceito de “pessoa geminada”<sup>8</sup> do rei, usado como instrumento ideológico para justificar e reforçar o poder monárquico diante das investidas papais.

Conforme Kantorowicz, não é surpreendente que a combinação de duas esferas aparentemente tão distintas exercesse tamanho fascínio em uma época tão profundamente empenhada em reconciliar as dualidades entre este mundo e o além, entre o temporal e o eterno, o secular e o espiritual:

Basta pensar na “mistura” de monge e cavaleiro postulada nas ordens da cavalaria espiritual de então, para captar o padrão dos ideais que podem ter motivado aquele período, porque a figura do monge exemplificaria, enquanto ainda neste mundo e encarnado, a *vita angélica* dos seres celestiais. Nesse contexto, não só o bispo, mas também o rei figurava como “*persona mixta*”, porque lhe era atribuída certa capacidade espiritual como emanação de sua consagração e unção<sup>9</sup> (Com adaptações Nossas).

Nesse sentido, a ideia de “pessoa mista” como uma fusão de capacidades temporais e espirituais do conceito de realeza, sugere que o monarca, além de exercer poder político, também assumia caráter espiritual derivado da clericalização do cargo real, já no contexto da Baixa Idade Média<sup>10</sup>.

divisão de poderes na nomeação de bispos, as tensões entre Igreja e Estado permaneceram.

7 KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 48.

8 A expressão *gemina persona* não representa uma metáfora poética, é um termo técnico derivado e associado a definições cristológicas. O segundo Concílio Hispânico, ocorrido em Toledo no ano de 619, enfatizava a *gemina natura* de Cristo e acrescentava que “a *gemina natura* constitui uma só pessoa”. O VI Concílio de Toledo, em 638, decidiu também que “homem e Deus são Um Cristo em duas naturezas [...] para que uma Quaternidade não acedesse à Trindade, se Cristo fosse uma *geminata persona* (pessoa gêmea). Em 675, o XI Concílio de Toledo retornou ao termo “geminção”, mas o passou de *gemina natura* e *geminata persona* para *gemina substantia*, e explicou: “Ele tem em si uma *gemina substantia*, a de sua divindade e de nossa humanidade”. O Concílio cunhava, nesse contexto, a sentença: *Item et major et minor se ipso esse credendus est* (“da mesma forma acreditava-se que tanto o maior quanto o menor sejam eles mesmos”). Por último, o XIV Concílio, em 684, introduzia uma nova variedade de geminação. Os bispos afirmavam que Cristo tem uma “vontade gêmea” — *gemina in eo voluntas, et operado* (“Nele, a vontade e a ação gêmeas”), embora não seja dividido pela geminação de naturezas — *non naturarum geminatione divisus* —, mas seja integralmente Deus e integralmente homem. Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 52-53.

9 Baixa Idade Média: período que vai do século XI ao século XV.

10 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política

Confirma-se tal assertiva em um dos tratados da época, o “Sobre a consagração dos pontífices e dos reis”, com argumentação que parte do Velho Testamento e avança para o Novo Testamento, perpassando pelas unções dos reis de Israel, Aarão e Sumos Sacerdotes israelitas<sup>11</sup>. Assim,

temos de reconhecer (no rei) uma pessoa gêmea, descendendo uma, da natureza, e a outra, da graça [...] Por intermédio de uma, pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deificação e pelo poder do sacramento (da consagração), excedeu a todos os outros. Em relação a uma personalidade, ele era, por natureza, um homem individual; em relação à sua outra personalidade, era, pela graça, um *Christus*, isto é, um Deus-homem<sup>12</sup>.

O excerto acima apresenta uma referência evidente à Igreja e à sociedade cristã como uma entidade espiritual unificada, cujas diretrizes e autoridade emanavam de Cristo, reconhecido como o líder supremo desse conjunto. Com a encarnação de Cristo, sua ascensão e exaltação como Rei da Glória, a realeza terrena também se transformaria, ajustando-se para cumprir seu papel dentro da economia da salvação. Assim,

os reis da Nova Aliança não seriam mais os “prefiguradores” de Cristo, mas antes, “figuras” imitadoras de Cristo. O monarca cristão tornava-se literalmente, o “ator” ou “personificador” de Cristo - que, no estágio terrestre, apresentava a imagem viva do Deus binaturado, com respeito às duas naturezas inconfundíveis<sup>13</sup>.

Talvez houvesse uma única diferença entre o “Ungido na Eternidade” e seu antítipo terrestre<sup>14</sup>, o ‘ungido no Tempo’: Cristo era Rei e *Christus* por

---

medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 50.

- 11 Os reis de Israel, dentre eles, Saul, Davi e Salomão, eram líderes políticos e militares do povo judeu, responsáveis por governar e proteger o reino. Eram considerados escolhidos por Deus para liderar o povo. Eram ungidos com óleo sagrado, um símbolo de que sua autoridade era conferida diretamente por Deus. Embora não fossem sacerdotes, a unção indicava que eles tinham uma conexão especial com o próprio Deus e governavam sob Sua autoridade. Aarão, irmão de Moisés, foi o primeiro sumo sacerdote (ou sacerdote-chefe) de Israel. Ele é a figura fundadora do sacerdócio levítico (da tribo de Levi-uma das Doze Tribos de Israel, consagrada ao serviço religioso após o incidente do bezerro de ouro - Êxodo 32. Na teologia cristã, o sacerdócio levítico é frequentemente interpretado como uma prefiguração do ministério de Jesus Cristo como o Sumo Sacerdote perfeito. Hebreus 7-10).
- 12 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 50.
- 13 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 51.
- 14 O termo “antítipo” é utilizado no contexto teológico para designar uma figura, evento ou pessoa que representa ou é uma versão posterior de algo que foi prefigurado, simbolizado ou antecipado por outro elemento. Cristo é visto como o antítipo dos tipos do Antigo Testamento. Assim, tipo é a representação ou prefiguração de algo que virá e o antítipo é a realização ou cumprimento desse tipo.

sua própria natureza, enquanto seu representante na Terra era ‘rei e christus’, pela graça. Mas o Espírito “descia” sobre o rei terrestre no momento de sua consagração, transformando-o em “outro homem” e transfigurando-o dentro do Tempo, de forma que o mesmo Espírito fosse uno, desde a Eternidade, com o Rei da Glória. Em outras palavras, o rei se tornava “deificado” por um breve período, pela graça, mas o Rei celestial é Deus eternamente por natureza<sup>15</sup>.

Assim, a “deificação pela graça” era voltada ao rei, como emanção de sua unção e do ato ritual de consagração, e utilizava a antítese para destacar que a “eminência da deificação” dotava seu rei de um corpo de graça pelo qual se tornava “outro homem”, excedendo a todos os demais. Essa deificação é descrita como coextensiva à uma “*Apotheosis*” grega e à antiga “*Consecratio*” romana<sup>16</sup>, confirmando que essência e substância são iguais em Deus e no rei, seja esse poder possuído por natureza ou apenas adquirido pela graça, logo:

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Onde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça<sup>17</sup>.

Dessa forma, o rei, ungido pela graça, é comparado à ideia medieval do “Cristo binaturado”, que dá vasão à realeza centrada em Cristo, ser geminado, humano e divino<sup>18</sup>, um Deus-homem.

Contudo, ao contrário de Cristo, que é por natureza e (após a Ascensão)

15 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 51.

16 *Apotheosis*: na Grécia, era elevar alguém ao estatuto da divindade. *Consecratio*: ritual religioso romano que elevava um mortal à condição de divindade.

17 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 52.

18 É relevante explicitar, conforme Kantorowicz (p. 54-56), que “o axioma da deificação, de tornar-se deus em oposição a ser Deus, trouxe à cristologia real do ano de 1100, certa afinidade com fórmulas nestorianas e adocianistas” (Kantorowicz, 1998, p. 54-56). Sobre as correntes citadas, o Nestorianismo é uma doutrina cristológica associada ao patriarcal de Constantinopla, Nestório (século V), que defendia a ideia de que em Jesus Cristo existiam duas pessoas distintas, uma divina e outra humana, unidas de maneira próxima, mas sem ser uma única pessoa. Para os nestorianos, a humanidade e a divindade de Cristo eram separadas de forma mais rígida, ao contrário da doutrina ortodoxa da Igreja, que afirma a união hipostática, isto é, a união das duas naturezas em uma única pessoa. Por sua vez, o Adocionismo, doutrina cristológica que surgiu nas primeiras décadas do cristianismo, associada a algumas correntes heréticas da Igreja nos séculos VII e VIII, sugere que Jesus Cristo, enquanto homem foi adotado por Deus como Seu Filho de maneira especial, e que após um evento significativo como o seu batismo ou a sua ressurreição, tornou-se especial, ao contrário da doutrina ortodoxa que afirma que Jesus sempre foi o Filho de Deus, desde sua concepção. O adocionismo teve defensores notáveis, como o monge espanhol Eliá e o bispo Felix de Urgel (século VIII), que ajudaram a promover essa última visão citada. Eles argumentavam que a divindade de Jesus teria sido “adotada” em algum ponto da sua vida, e não que Ele fosse divino por natureza desde a concepção. Isso foi considerado uma heresia pela Igreja Católica, que reafirmou a doutrina da Trindade e a natureza divina e humana de Cristo, nos Concílios de Niceia, no ano de 325 e em outros subsequentes.

eterno, o rei terrestre não possui essa *natureza binaturada*; ele a adquire somente por meio de sua unção e consagração, dentro do tempo e pela graça<sup>19</sup>.

Logo, a duplicidade das pessoas do rei não se baseia na lei ou na constituição, mas na Teologia: ela reflete a duplicação das naturezas em Cristo, e o rei “é” o imitador perfeito de Cristo na Terra. Como o modelo divino do rei é simultaneamente Deus e homem, a Imagem real do Cristo<sup>20</sup> deve se alinhar a essa duplicação.

## 2.1 Poder Além do Tempo: A Aura de Perpetuidade

No auge da era cristocêntrica da civilização Ocidental, que corresponde ao período monástico<sup>21</sup>, as duas naturezas do modelo “Deus e homem”, ou seja, a união do divino e do humano no imperador que governava sobre a Terra, foram bastante representadas iconograficamente. Um exemplo dessa representação é a iluminura dos Evangelhos de Aachen<sup>22</sup> datada de 973, realizada na Abadia de Reichenau<sup>23</sup>. Na obra, o imperador Oto II<sup>24</sup> aparece entronizado, simbolizando a fusão do poder espiritual e temporal.

19 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 52.

20 Christomimêtês: do grego “Christos” = Cristo e “mimêtês” = imitador, significa literalmente “imitador de Cristo”. Kantorowicz utiliza esse termo para discutir como, na Idade Média, o rei em particular, era visto não apenas como uma figura política, mas também como alguém que deveria personificar os ideais cristãos, atuando como um “Cristo na Terra”. O “christomimêtês real” se torna, assim, uma figura de autoridade que não só governa os súditos, com sabedoria e justiça, mas também representa, de maneira simbólica, Cristo na terra, assumindo sua função espiritual e temporal, como um líder que serve tanto a Deus quanto ao povo.

21 O período monástico (900-1100) foi uma fase que se caracterizou pelo fortalecimento das ordens e instituições religiosas como os mosteiros e abadias na Europa Medieval. Durante esse período, a vida religiosa foi central na sociedade europeia, com os monges desempenhando papéis centrais na educação e no desenvolvimento de práticas espirituais que buscavam a união do indivíduo com Deus.

22 Evangelhos de Aachen: trata-se de um manuscrito iluminado, considerada uma das mais importantes obras de arte da Idade Média. Foram criados para o Imperador Carlos Magno e são conhecidos por sua riqueza visual. Esse manuscrito representa a união do Império com a Igreja e é um símbolo do poder imperial cristão.

23 Abadia de Reichenau: Localizada na ilha de Reichenau, no Lago de Constança, atual Alemanha, foi um dos principais centros culturais e monásticos durante a Idade Média. Fundada no século VIII, teve grande influência na produção dos manuscritos iluminados e na preservação de textos religiosos. A Abadia foi um importante centro de aprendizado e arte, especialmente no período monástico.

24 Oto II: Nascido em 955, era filho de Oto I, o Grande, e sucedeu seu pai no trono. Ele tentou fortalecer o poder imperial e expandir o império, mantendo uma relação estreita com a Igreja. Durante seu reinado, também procurou restabelecer a autoridade do Império Romano. Sua associação com a Igreja foi representada por iconografias que o retratava como um imperador-sacerdote, refletindo a ideia de que o poder terreno estava subordinado ao divino.

Figura 1: Oto II em majestade (Evangelhos de Aachen, c. 975)



Fonte: Kantorowicz, 1998.

Na iluminura<sup>25</sup>, Oto II, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico<sup>26</sup>

25 Iluminuras são ilustrações feitas à mão em manuscritos, geralmente em livros e textos religiosos, que se destacam por seu caráter decorativo e artístico, cores vibrantes, detalhes precisos. São geralmente de caráter educativo e religioso. O termo «iluminura» vem do verbo «iluminar», no sentido de «dar luz», pois essas imagens eram frequentemente adornadas com folhas de ouro ou prata, conferindo um brilho especial às páginas.

26 O **Sacro Império Romano-Germânico** surgiu a partir da ideia de restaurar o Império Romano do Ocidente, que havia caído no século V. A coroação de Carlos Magno, em 800, pelo Papa Leão III, no Natal, foi o marco simbólico de sua fundação. Quando Carlos Magno morreu, o império foi dividido entre seus filhos, mas o título imperial continuou a ser reivindicado. Após várias dinastias, como os otônios (da qual Oto II fazia parte), o império se consolidou como um modelo de governo cristão medieval. O império tinha uma relação muito próxima com a Igreja Católica. O Imperador era visto como o defensor



de 973 a 983, está sentado em um trono em plataforma, com uma almofada enrolada, enquanto seus pés repousam em um escabelo (espécie de apoio para os pés), numa imagem imperial representativa do Estado, convencional no Ocidente desde a época carolíngia<sup>27</sup>.

O trono não está assentado em terra firme como seria o normal nas imagens do Estado dos manuscritos carolíngios e otonianos<sup>28</sup>. Equilibra-se no ar, pois o trono, bem como a imagem total do imperador, está circundado por uma mandorla<sup>29</sup>. Ao mesmo tempo, a Mão de Deus está vindo do céu, seja para colocar ou para tocar e abençoar o diadema na cabeça do imperador. A auréola divina, emoldurando a Mão de Deus, intercepta a auréola imperial, permitindo que a cabeça do imperador seja colocada no tímpano formado pelas auras que se cruzam<sup>30</sup>.

A imagem exhibe três planos superpostos. A parte superior da figura do imperador é circundada pelas quatro bestas do Apocalipse, símbolos dos quatro evangelistas<sup>31</sup>, portando um drapejamento branco, uma espécie de mantilha, com uma dobra da própria faixa que parece dividir o corpo do imperador.

---

do cristianismo na Europa. Esse império teve uma longa história de disputas políticas e religiosas, com imperadores tentando equilibrar o poder secular com a autoridade papal. No caso de Oto II, ele era o segundo imperador da dinastia otônica, que teve início com seu pai, Oto I, o Grande. Oto II procurou reforçar o poder imperial e expandir seus domínios, tentando restaurar o Império Romano na Europa Central. Isso envolvia relações com outros reinos, como o Império Bizantino, além da promoção da ideia de que o imperador era uma figura de autoridade, tanto temporal quanto espiritual. À época o império era composto pelos territórios da atual Alemanha, Áustria, Suíça, Bélgica, Países Baixos, Luxemburgo, partes da Itália e da França. O império tinha uma natureza política complexa, pois não era um estado unificado, mas uma federação de vários reinos, ducados e principados, todos sob a autoridade nominal do imperador.

27 Referente ao Imperador Carlos Magno (c. 747-814).

28 Os **Manuscritos Carolíngios** (século VIII ao IX) são aqueles produzidos durante o reinado da dinastia Carolingiana, do imperador Carlos Magno (c. 747-814), com representações mais centradas na tentativa de restaurar o aprendizado e a arte de Roma (Renascimento Carolíngio). Os Manuscritos Otonianos (século X ao XI) surgem após a queda do Império Carolíngio, com o crescimento do Império Romano-Germânico sob a dinastia Otoniana (que leva o nome de Oto I, c. 912-973), de foco mais voltado pra a liturgia cristã e arte religiosa.

29 A mandorla é uma forma oval frequentemente usada na arte medieval cristã para envolver figuras divinas, simbolizando a sua natureza transcendente e sagrada. É um halo ou auréola de forma particular que envolve a figura central, especialmente nas iluminuras e afrescos.

30 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 58-59.

31 Na iconografia cristã cada evangelista é representado pelos quatro seres vivos descritos em Ezequiel 1:10 e no Apocalipse 4:7. Mateus: Homem ou anjo (simboliza a humanidade de Jesus). Marcos: Leão (simboliza a realeza e a força de Jesus). Lucas: Touro ou boi (simboliza o sacrifício de Jesus). João: Águia (simboliza a visão celestial e a divindade de Jesus).

Cabeça, ombros e peito estão acima da sua linha divisória; braços, tronco e pés permanecem abaixo. O drapejamento branco separa o céu da terra. A cabeça do imperador não apenas toca o céu, mas está no céu, ou além dos céus, ao passo que seus pés no escabelo são carregados pela subserviente Terra<sup>32</sup>.

A mantilha branca não é apenas ornamental. Na verdade, é o VÉU, isto é, a cortina do tabernáculo que, segundo a mais antiga tradição oriental, simboliza o firmamento, que separa a terra do céu<sup>33</sup>.

Bem abaixo dos pés do imperador, no primeiro plano da imagem, veem-se quatro dignitários, dois arcebispos e dois guerreiros, representando os príncipes espirituais e seculares. Na parte central, à direita e à esquerda do escabelo, estão duas figuras masculinas portando nos ombros mastros com flâmulas púrpuras, em um gesto de reverência, talvez de adoração. Suas coroas sugerem serem eles de condição elevada, duques feudais ou monarcas dos reinos, cuja pluralidade era necessária para indicar a dignidade imperial<sup>34</sup>.

Seja como for, são príncipes ou pequenos governantes dependentes do jovem governante do mundo, que é alçado rumo ao céu ou para dentro do céu, chamado de “grandioso e sagrado poder imperial”, o colaborador da graça de Deus, com direito “a lidar com os sacramentos da fé católica e com os assuntos celestiais”.

A associação entre o Imperador e Cristo não se dá por meio de correspondência física ou facial entre o monarca e seu modelo divino. A relação é estabelecida por meio da semelhança cristológica, que reflete o vínculo espiritual e metafísico entre os dois.

Portanto, o Imperador, pelo Senhor Jesus Cristo, é dito elevado até o céu. Até o céu, digo, não até o céu corpóreo que é visto, mas até o céu incorpóreo que não é visto; ou seja, até o Deus invisível. Na verdade, foi elevado até Deus, uma vez que está de tal forma unido a Ele em poder, que nenhum outro poder está mais próximo de Deus ou é mais sublime que o do imperador; de fato, todo outro poder é inferior ao seu<sup>35</sup>.

Dessa forma, a representação do imperador enfatiza suas duas naturezas, humana e divina, eterna, ou, mais precisamente, conforme os conceitos da

---

32 A posição de submissão indica que a Terra (Tellus), enquanto entidade cósmica está sujeita à autoridade do imperador, que atua como o representante de Cristo na Terra. Também reforça a ideia de que o imperador exerce poder universal e divino, simbolizando sua supremacia sobre os reinos terrenos e a ordem natural.

33 KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 60.

34 KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 59.

35 KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 59.

época, um governante “humano por natureza e divino pela graça”. Essa distinção destaca o caráter sagrado e transcendente do monarca, em contraste com sua humanidade.

### 3 DA CAUSE CÉLÈBRE À CRISTOLOGIA REAL: “OS DOIS CORPOS DO REI” NO CONTEXTO DA MODERNIDADE

*...Aquele que não envelhece, não cai em pecado e, de maneira nenhuma, pode ser afetado por falhas humanas.*  
Kantorowicz.

O antecessor da rainha Elizabeth I, Eduardo VI, havia feito concessões de terras do Ducado de Lancaster<sup>36</sup>. Como era menor de idade, a ação levantou debates sobre a validade do ato e a respeito da separação entre o que pertencia ao monarca como pessoa e o que era patrimônio da Coroa. Os advogados buscaram, então, interpretar os fundamentos jurídicos dessa distinção:

Pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decrete enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras Pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural<sup>37</sup>.

Assim, o “corpo político do rei”, isento de fraquezas naturais, foi concebido para demonstrar o caráter régio do monarca. Esse “corpo político” manifesta-se como uma representação dos “espíritos e anjos sagrados”, pois, à

<sup>36</sup> Eduardo VI (1537-1553) reinou de 1547 até sua morte precoce em 1553, aos 15 anos. Filho de Henrique VIII e Jane Seymour, Eduardo foi o terceiro monarca da Dinastia Tudor (1485-1603) e o primeiro a ser educado sob os princípios do protestantismo. Durante seu curto reinado, notabilizou-se por avanços na consolidação da Reforma Protestante, embora sua juventude tenha deixado a governança nas mãos de conselheiros e regentes. A Rainha Elizabeth I (1533-1603) governou a Inglaterra de 1558 a 1603. Filha de Henrique VIII e Ana Bolena, foi uma das mais célebres monarcas da história britânica, consolidando o protestantismo no país e promovendo um período de florescimento cultural e expansão marítima que ficou conhecido como Era Elisabetana. O **Ducado de Lancaster** era uma importante e vasta propriedade territorial na Inglaterra. Durante os reinados dos reis lancastrianos essas terras foram tratadas como bens privados do soberano, gerando implicações legais significativas ao longo dos séculos.

<sup>37</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 21.

semelhança dos anjos, simboliza o Imutável no Tempo<sup>38</sup>.

“Na capacidade de seu Corpo natural”, fossem mais tarde por ele doadas, tal doação, mesmo quando feita durante sua menoridade, teria de ser reconhecida como ato do Rei. Pois assim declaravam os juízes elisabetanos, e aqui começa seu “misticismo”<sup>39</sup>.

Com isso, os juristas, sugestivamente denominados pelo Direito Romano como “Sacerdotes da Justiça”, desenvolveram na Inglaterra do século XVI, não apenas uma «Teologia da Realeza», expressão que se havia tornado habitual por toda parte do continente no curso dos séculos XII e XIII, mas elaboraram uma autêntica “Cristologia Real<sup>40</sup>”.

O conceito defendido pelos juristas sobre a continuidade da encarnação repetitiva do corpo político em corpos naturais intercambiáveis sugere uma interpretação noética<sup>41</sup> da realeza. Tal conceito também implicava o risco de um monotelismo<sup>42</sup>, embora, muitas vezes, fosse difícil traçar uma linha clara entre ‘a vontade da Coroa’ e ‘os desejos pessoais do rei’. Essa distinção, por fim, consolidou-se como uma norma no Parlamento revolucionário do século XVI.

Nesse sentido, a semelhança entre o discurso das escolas de direito da primeira fase elisabetana e os primeiros Concílios da Igreja é clara, com os juristas da época usando conceitos teológicos para definir a realeza, refletindo um processo histórico de adaptação das noções teológicas ao Estado, assim como, da mesma forma, o cristianismo inicial ajustou a terminologia e o cerimonial político do império às suas necessidades.<sup>43</sup>

É importante destacar que durante o período da Reforma<sup>44</sup>, o direito

38 *Character Anglicus*: em sua dimensão simbólica e política, o rei era visto como uma figura quase angelical, dotada de natureza divina e superior à condição humana comum. Ao exercer sua função de governante, transcendia as limitações físicas e emocionais de seu corpo natural, aproximando-se de uma perfeição idealizada, semelhante à dos anjos, imortais, incorruptíveis e representantes diretos da vontade divina.

39 KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

40 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 27.

41 **Noética**: relativo à “Mente”, “intelecto” ou “razão”. Premissa por meio da qual o rei deveria governar de maneira justa e com discernimento, refletindo autoridade que vai além do simples poder político e se aproxima de um poder iluminado ou quase místico, como se fosse um agente da vontade divina na Terra.

42 **Monotelismo**: conceito que se refere à doutrina de que Cristo teria apenas uma vontade, em oposição à ideia de duas vontades, humana e divina, na sua natureza.

43 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 29.

44 A Reforma Protestante ocorreu no século XVI, entre 1517 e 1648. Teve início com a publicação das 95 teses de Martinho Lutero, em 31 de outubro de 1517. As teses criticavam práticas da Igreja Católica, como a venda de indulgências. O movimento gerou uma série

divino dos poderes seculares foi afirmado com maior veemência, alcançando patamares de importância sem precedentes, especialmente no que diz respeito à subordinação da esfera eclesial à autoridade temporal. Esse movimento foi cristalizado na promulgação do “Ato de Supremacia”, pela qual o rei da Inglaterra foi elevado à posição de “papa em seu reino”, assumindo o controle supremo sobre questões religiosas e políticas dentro de seu território.

Esse contexto aperfeiçoou e legitimou a prática, já comum entre os juristas, de apropriar-se de conceitos e terminologias da eclesiologia, ou seja, do estudo e da organização da Igreja, para aplicá-los em questões seculares. Essa apropriação não era vista como um desvio, mas como uma estratégia válida para consolidar o poder temporal e justificar, com uma linguagem carregada de autoridade teológica, as decisões e estruturas políticas da época<sup>45</sup>.

#### 4. “O CORPO MÍSTICO”: UMA SÍNTESE<sup>46</sup>

Os esforços para conferir às instituições governamentais caráter sagrado, levaram teóricos do Estado secular a se utilizarem de conceitos teológicos para a construção de fundamentos ideológicos e simbólicos das novas estruturas estatais. Nesse processo, o conceito de “corpo místico”, originalmente desenvolvido pela Igreja, assumiu, posteriormente, um papel fundamental na consolidação das novas estruturas estatais. Mas um exemplo da consolidação do Estado como “corpo distinto”, em contraste com a Igreja, surgiu a partir da Questão das Investiduras<sup>47</sup>, durante os séculos XI e XII.

Nesse período, um autor aliado ao poder imperial defendeu a ideia de um “corpo da república” para coexistir com o “corpo único da Igreja”, sugerindo uma complementaridade entre as esferas estatal e eclesial. Nesse sentido, escritos medievais passaram a atribuir ao Estado uma dimensão que transcendia sua mera

---

de novas reformas religiosas que levaram à criação de várias denominações protestantes, transformando o cenário religioso, a política e a sociedade europeia. A Reforma também coincidiu com a ascensão do Estado moderno e a afirmação do poder secular. Em 1534, Henrique VIII estabeleceu a Igreja Anglicana, após romper com o Papa Clemente VII, que se recusou a anular seu casamento com Catarina de Aragão. O episódio levou o rei a declarar a supremacia real sobre a Igreja, separando-se da autoridade papal. O **Ato de Supremacia** proclamou Henrique VIII como “único chefe supremo na Terra da Igreja da Inglaterra”.

45 *Similibus Ad Similia*: princípio que sugere relação ou correspondência entre coisas ou conceitos similares. No contexto filosófico, jurídico ou teológico, pode ser usado para indicar que ideias, argumentos ou situações semelhantes devem ser tratadas de maneiras correspondentes.

46 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 133-134; 145.

47 Ver Nota n. 6

existência material, ao integrar à esfera secular, elementos transcendentais.

Obras da época idealizavam governos perfeitos, onde o rei era visto como representante de Cristo na Terra, guiado pelos ministros da Igreja<sup>48</sup>. E para alguns pensadores, a entidade secular do Estado, ao incorporar esses elementos transcendentais, passaria a ser identificada como um “corpo místico”, destacando sua conexão simbólica com o divino<sup>49</sup>.

Foi principalmente entre os advogados que a interpretação sobre a estrutura organizacional eclesiástica aplicada à secular, mais se disseminou, levando à utilização da ideia de “corpo místico” como sinônimo de corpo fictício, imaginário, representado, e outros termos semelhantes. Assim, os juristas, de forma análoga aos teólogos, passaram a fazer distinção entre o corpo real ou tangível de um indivíduo, e o corpo fictício, que representava um coletivo intangível, existente apenas como uma construção legal. Portanto, seguindo a analogia do uso teológico em oposição às pessoas naturais, os juristas definiram essas “pessoas fictícias” como “corpos místicos”.

Assim, a “Doutrina Corporativista” não implicava necessariamente uma total identificação entre os membros e a cabeça do corpo político, mesmo na Inglaterra medieval. Nesse contexto, o corpo político ou “místico” da Inglaterra deveria se encontrar onde estava o rei, o conselho e o parlamento. Entretanto, havia grande cuidado para evitar que a “cabeça” do corpo, isto é, o monarca, anulasse os outros membros. Por conseguinte, a preocupação era garantir que o corpo político não fosse dominado por uma figura central, como o rei, a ponto de os outros elementos do governo perderem sua relevância ou autonomia<sup>50</sup>.

48 Escritos atribuídos a Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), frade dominicano, enciclopedista e escritor francês, conhecido por sua monumental obra “Speculum Maius” (O Grande Espelho), considerada uma das mais completas e influentes enciclopédias medievais. E também a Gilbert de Tournai, frade franciscano e teólogo francês do século XIII, reconhecido por suas obras sobre a política e a ética cristãs. Sua obra **“Espelho dos Príncipes”** foi destinada a orientar governantes sobre como exercer o poder com sabedoria, justiça e piedade. Seus escritos sobre questões políticas e religiosas refletiam a visão medieval do governo ideal, com o monarca representando o Cristo na Terra. Seu trabalho destaca a relação entre a autoridade secular e a autoridade eclesiástica, enfatizando a importância do papel da Igreja na orientação dos governantes. Tournai também utilizava conceitos espirituais e eclesiásticos para discutir questões políticas, típico do pensamento medieval, que não via separação rígida entre o poder temporal e o poder espiritual. Gilbert é lembrado principalmente por sua visão de um reino ideal, em que o soberano seria um “vigário de Cristo”, governando em estreita colaboração com a Igreja.

49 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 145.

50 No contexto da doutrina corporativista, a metáfora do corpo político era usada para descrever a relação entre o monarca (a cabeça) e os outros componentes do Estado, como o conselho e o parlamento (os membros). A ideia central era que todos os elementos do governo deveriam funcionar de forma harmônica, com o rei exercendo a liderança, mas sem que ele anulasse a importância ou a autonomia dos outros órgãos do Estado. O cuidado mencionado no trecho se refere à preocupação de manter esse equilíbrio, evitando

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PRIMEIRA PARTE

A “migração da Alma”, representando a parte imortal da realeza, de uma encarnação para outra, como expressa o conceito de “transmissão do rei”, constitui um dos pilares centrais da teoria dos “Dois Corpos”, ideia que se manteve relevante ao longo do tempo, refletindo uma visão da monarquia que transcende a limitação do corpo físico e atribui “imortalidade” ao monarca em sua função, no que diz respeito ao seu “supercorpo”<sup>51</sup>.

Inicialmente, embora a noção de ‘pessoa mixta’ do rei, originária do século XI, não estivesse diretamente vinculada à doutrina dos “Dois Corpos do Rei”, que emergiu após a disputa pelas terras do Ducado de Lancaster na Inglaterra do século XVI, e que estabelece a distinção entre o corpo natural (físico e mortal) e o corpo político (impessoal e imortal), há, desde os primórdios, uma intersecção conceitual entre elas. Isso ocorre porque a ideia de uma sacralidade do rei, intrinsecamente ligada à sua posição política se torna evidente, conferindo-lhe representação que vai além dos limites puramente seculares e temporais.

A dualidade do corpo do rei, como foi abordada neste estudo, se manifesta de maneira particular na peça *Ricardo II*, de Shakespeare, contexto em que o monarca é confrontado com referência à complexa relação entre sua figura política e sua identidade pessoal. A luta de *Ricardo II* para preservar sua autoridade ilustra a fragilidade de seu corpo natural e o peso da divindade que acompanha sua função soberana, assunto que será aprofundado no Capítulo 26 do Volume 2 desta obra.

## REFERÊNCIAS

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1957.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. ISBN: 85-7164-747-X.

---

que o poder do monarca se tornasse absoluto e dominasse o restante da estrutura política. Esse risco é ilustrado no caso do rei Ricardo II, de William Shakespeare, peça que explora a tensão entre o rei e os outros membros do poder. Ricardo II, ao longo da trama, busca concentrar o poder exclusivamente em suas mãos, o que leva à sua queda.

51 Cfr.: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 25.

# POSFÁCIO

A obra **DIÁLOGOS (IN) DISCIPLINADOS: INTERFACES ENTRE LITERATURA, DIREITO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA** percorre um caminho que desafia fronteiras disciplinares, reafirmando a relevância da interdisciplinaridade no pensamento contemporâneo.

Em um mundo marcado pela complexidade e pela interconexão, o diálogo entre diferentes campos do saber é tanto uma estratégia quanto uma necessidade para compreender e enfrentar os desafios sociais, culturais e éticos do nosso tempo.

Mais do que expandir os limites do conhecimento, os diálogos interdisciplinares aqui apresentados revelam como os diferentes saberes se complementam e, por vezes, se tensionam, abrindo espaço para reflexões renovadas e para a construção de novas epistemologias. Essa interação ultrapassa a mera sobreposição de teorias, criando possibilidades de transformação e inovação.

No entanto, a interdisciplinaridade deve evoluir como um compromisso ético, que exige sensibilidade para respeitar as especificidades de cada área. Ao construir pontes que frequentemente desafiam convenções acadêmicas, ela nos convida a repensar o papel social dos saberes na produção de conhecimento.

Ao término desta jornada, o leitor é convidado a reconhecer sua própria responsabilidade na construção e renovação das dialogias contemporâneas. Afinal, é na convergência entre diferentes perspectivas que o conhecimento se fortalece, se torna capaz de transformar realidades e reafirma a urgência de pensar o mundo com a pluralidade que ele demanda.

Que esta obra seja um convite permanente ao diálogo, à reflexão e à transformação.

## **Os Organizadores**

***William Alves Biserra***

Doutor em Teoria Literária, Mestre em Literatura e Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília.

***Thiago Aguiar de Pádua***

Doutor e Mestre em Direito pelo Centro Universitário de Brasília, UniCEUB.

***Pedro Henrique Nascimento Zanon***

Doutor e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória, FDV, Brasil.

***Dirce Maria da Silva***

Doutoranda em Estudos Literários Comparados pela Universidade de Brasília. Mestre em Direitos Humanos pelo Centro Universitário Unieuro/DF.



# ORGANIZADORES

## **WILIAM ALVES BISERRA**

Possui graduação em Letras - Língua Inglesa e respectiva literatura pela Universidade de Brasília (2005) e graduação em Letras- Língua portuguesa e respectiva literatura pela Universidade de Brasília (2004). Possui mestrado em literatura pela Universidade de Brasília (UnB), além de Doutorado em teoria literária pela mesma instituição. Realizou pós-doutorado em literaturas de língua inglesa pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013) e em Literatura e psicanálise na Universidade Goethe em Frankfurt-am-Main (2019). Concluiu o segundo doutorado (2021) pelo programa de pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura (UnB). Atualmente, é professor adjunto de literaturas de língua inglesa na universidade de Brasília (UnB) e é psicanalista e líder do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GPLE), do Grupo de Pesquisa Literatura e Psicologia e docente-orientador do programa de pós-graduação em teoria literária e literaturas da Universidade de Brasília.

Endereço para Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449251240105403>

## **THIAGO AGUIAR DE PÁDUA**

Doutor e Mestre em Direito. Fez estudos de Pós-Doutoramento pela UnB - Universidade de Brasília, no PPG-LIT, com o tema Direito, Literatura Distopia; Master in Giustizia Costituzionali e Diritti Umani pela Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bologna; Alma Mater Studiorum. Professor convidado da disciplina Literatura e Direito - Seminário Avançado de Estudos Literários Comparados, oferecida em 2024, no âmbito do Mestrado e Doutorado do Instituto de Letras da Universidade de Brasília-Departamento de Teoria Literária e Literaturas.

Endereço para Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3028359492754395>

## **PEDRO HENRIQUE NASCIMENTO ZANON**

Doutor em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV - nota 5 CAPES), com especialização em Direito Tributário e Processo Tributário pela mesma instituição. Professor convidado da disciplina Literatura e Direito - Seminário Avançado de Estudos Literários Comparados, oferecida em 2024, no âmbito do Mestrado e Doutorado do Instituto de Letras da Universidade de Brasília-Departamento de Teoria Literária e Literaturas.

Endereço para Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3192113098027543>

**DIRCE MARIA DA SILVA**

Doutoranda em Estudos Literários Comparados na Universidade de Brasília. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (GPLE), vinculado ao POSLit/UnB. Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Estudos sobre a Violência pelo Centro Universitário Unieuro/DF. Possui Licenciatura plena em Português-Inglês e suas respectivas Literaturas; Pedagogia com habilitação em Séries Iniciais, Supervisão e Orientação Escolar e Bacharelado em Administração. Endereço para Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7836053563578154>

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

- Academia Brasileira de Letras 78, 375  
A Casa dos Espíritos 11, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54  
Afrogoianidade 186, 190  
A Igreja do Diabo 15, 353, 359, 360, 361  
Alma humana 14, 98, 284, 329  
Antropologia 129, 146, 351, 372  
Arbitrariedades 167, 170, 182  
Arcadismo 194, 195  
Autenticidade 14, 53, 164, 232, 251, 252, 260, 261, 262, 263, 264  
Autoimagem positiva 267, 271, 275, 277

### B

- Barroco 193, 194, 195  
Bíblia 92, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 240, 292, 356, 362, 364, 370  
Boi baiano 187, 188, 189, 190

### C

- Cabo da Boa Esperança 189, 190, 191  
Caminho de Santiago de Compostela 15, 332, 333, 334, 337, 342, 346, 348  
Candomblé 109, 191, 376  
Cantigas 188, 191, 212, 213  
Carta de Manden 148, 154, 155, 156, 157  
Cartas Portuguesas 13, 193, 194, 203, 204  
Catolicismo 98, 104, 191, 192, 317, 376, 379  
Cecília Meireles 11, 12, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 30, 41, 42, 43, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 122  
Cenário gótico 300, 301, 311  
Cenários 21, 23, 24  
Censura 15, 85, 384, 390, 392  
Chinua Achebe 15, 374, 375, 379, 380, 381  
Comportamento humano 14, 112, 285, 313, 321, 330, 360, 375  
Constituição de 1988 144  
Contenção judicial 60, 64  
Conto 14, 15, 76, 79, 80, 82, 83, 89, 114, 154, 162, 284, 287, 288, 290, 291, 292, 313, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361  
Cristo 87, 94, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 282, 283, 284, 292, 347, 393, 395, 396, 397, 398, 401, 403, 405

Crônica 84, 85, 86, 89

Cultura 13, 39, 41, 72, 73, 75, 80, 89, 102, 109, 113, 126, 153, 156, 192, 219,  
220, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 240, 244, 267, 268,  
313, 338, 342, 343, 349, 356, 358, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 382

## D

Daniel Bar-Tal 14, 266, 270, 273, 277, 278, 279

Declaração Universal dos Direitos Humanos 155, 156, 181

Democracia 75, 77, 88, 175, 178, 181, 182, 206, 217, 272

Desigualdades sociais 12, 48, 243, 269, 278, 385

Deslegitimação 267, 270, 275, 277

Dicionário de Filosofia 373, 382

Dignidade da pessoa humana 136, 137, 138, 140, 143, 176, 181

Dignidade humana 12, 132, 136, 137, 141, 143, 156

Direito 9, 10, 11, 12, 16, 44, 45, 46, 51, 55, 57, 58, 61, 67, 69, 70, 89, 128, 132,  
136, 137, 139, 140, 141, 147, 148, 149, 154, 156, 158, 160, 161, 162, 163,  
164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 181, 182, 183, 220, 221, 234,  
235, 236, 237, 344, 386, 393, 402, 403, 407, 408

Direito e Literatura 11, 44, 69, 89, 221, 237

Direito Penal 136, 139, 140, 141, 147, 167

Direito Processual 55, 160, 169

Direitos da Criança 180, 181

Direitos humanos 12, 46, 126, 132, 136, 137, 138, 143, 144, 146, 148, 149,  
150, 151, 154, 155, 156, 157, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182,  
183, 206, 207, 210, 219, 221, 235, 236, 269, 271, 279, 281

Diversidade 14, 35, 56, 88, 109, 188, 219, 225, 226, 232, 243, 272, 278, 364

Dois Corpos do Rei 15, 393, 406

## E

Educação 13, 14, 115, 151, 153, 155, 158, 176, 177, 193, 207, 208, 209, 217,  
219, 236, 238, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 273, 278, 377, 382, 398

Elegia 12, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122

Empoderamento 13, 185, 207, 208, 211

Escravidão 71, 83, 84, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 138, 143, 145, 155, 190,  
191, 241, 281

Escrituras 94, 103, 104, 106

Espiritualidade 12, 13, 34, 39, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 107, 219, 220, 221,  
223, 225, 227, 229, 233, 234, 235, 236, 332, 333, 334, 335

Espiritualidade indígena 219, 227, 234, 236

Estado brasileiro 80, 130, 131, 134, 135, 182, 280

## F

Filosofia 12, 67, 76, 84, 87, 114, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 238,  
338, 361, 372, 373, 386

Filosofia 148, 153, 373, 382

Filosofia do direito 148, 152, 153

Folclore 102, 113, 115, 116

## G

Geopoesia 13, 185, 186, 189, 190, 191

Guerra Civil Inglesa 63, 66

## H

Hannah Arendt 174, 175, 176, 182

Hermenêutica jurídica 55, 56, 60

História 11, 23, 42, 51, 54, 70, 125, 127, 128, 130, 146, 157, 204, 206, 213,  
223, 238, 248, 249, 251, 357, 361

Historiografia metaficcional 11, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53

Humanismo 195, 242

## I

Idade Média 192, 238, 239, 240, 241, 347, 348, 395, 398

Idade Moderna 239, 240, 242

Identidade nacional 11, 41, 378

Igreja 15, 76, 95, 102, 105, 106, 109, 126, 127, 131, 146, 193, 194, 195, 292,  
337, 340, 353, 357, 359, 360, 361, 386, 391, 393, 394, 396, 397, 398, 400,  
403, 404, 405

Império do Mali 154, 155, 156

Inconfidência Mineira 19, 21, 22, 28, 30, 42, 194, 201

Inconsciente coletivo 252, 257, 258, 264, 333, 335, 336, 342, 349, 351

Individuação 14, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,  
336, 392

Industrialização 71, 385

Isabel Allende 11, 44, 47, 48, 50, 52, 53

## J

Jorge Amado 15, 275, 374, 375, 377, 380, 382

Jusnaturalismo 150, 175

## K

Kalunga 13, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192

## L

Leitura 13, 24, 36, 42, 49, 59, 69, 74, 104, 114, 118, 139, 161, 187, 192, 201,  
202, 206, 210, 216, 222, 267, 280, 321, 353, 364, 366, 392

Liberdade e justiça 22, 31

Linda Hutcheon 11, 22, 44, 45, 46, 50, 51, 53

Literatura 11, 12, 13, 42, 44, 45, 50, 51, 53, 55, 56, 64, 67, 69, 75, 76, 88, 91,  
92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 112, 113, 114,  
115, 122, 123, 160, 161, 171, 185, 186, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 204,  
205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 234, 235,

- 266, 267, 268, 277, 279, 284, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 305, 307, 311,  
313, 329, 330, 331, 357, 361, 374, 382, 384, 385, 392, 408
- Literatura e o sagrado 91, 93, 108
- Literatura Portuguesa 193, 204
- M
- Macbeth 14, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307,  
308, 309, 310, 311, 312, 364, 371
- Machado de Assis 12, 15, 71, 75, 76, 78, 83, 90, 91, 105, 106, 209, 353, 354,  
355, 356, 357, 358, 359, 360, 361
- Márcia Kambeba 13, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 229, 230, 234, 235, 236,  
237
- Mariana Alcoforado 13, 193, 194, 195, 196, 200
- Marília de Dirceu 13, 22, 193, 194, 196, 200, 201, 204
- Martinho Lutero 194, 355, 404
- Mediação da leitura 13, 206
- Medida por Medida 11, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 69
- Memória coletiva 13, 29, 31, 40, 46, 47, 53, 271, 273
- Memória cultural 35, 315
- Ministério do Trabalho 131, 135, 144
- Ministério Público Federal 132, 133, 134, 136, 144, 147
- Misticismo 92, 116, 403
- Modernidade 43, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 247, 248, 265
- Modernismo 51, 52, 54, 75, 99
- Moral 15, 31, 41, 60, 61, 64, 65, 66, 73, 74, 81, 82, 94, 96, 103, 104, 105, 106,  
125, 137, 162, 194, 243, 246, 270, 277, 286, 298, 299, 303, 313, 315, 317,  
319, 322, 353, 354, 355, 357, 359, 360, 380, 384, 386, 387, 389, 390
- Morte 14, 20, 21, 22, 49, 60, 93, 104, 118, 119, 121, 122, 175, 201, 239, 253,  
254, 255, 257, 275, 287, 288, 289, 290, 291, 296, 297, 299, 300, 301, 302,  
309, 317, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 335, 340, 343, 369, 380, 381,  
388, 390, 394, 402
- N
- Nelson Rodrigues 14, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325,  
326, 327, 329, 330, 331
- Norberto Bobbio 174, 175, 182
- O
- Okonkwo 374, 379, 380, 381
- O Matador 14, 266, 267, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279
- O sagrado e o profano 15, 91, 93, 100, 108, 194, 349, 373
- P
- Passagem do tempo 12, 29, 38, 112, 113, 116, 120, 122
- Patrícia Melo 14, 266, 267, 273, 277, 280

Paz 28, 29, 155, 198, 267, 273, 276, 277, 278, 279  
 Peregrinação 332, 333, 334, 337, 338, 339, 341, 345, 347, 350  
 Pobres Criaturas 14, 253, 259  
 Poder Judiciário 163, 164, 165, 168  
 Política pública 131, 133, 140, 142, 145, 146, 180  
 Positivismo jurídico 61, 66, 69, 77, 175  
 Povos indígenas 98, 99, 207, 218, 219, 221, 225, 226, 230, 231, 235, 236, 334  
 Primeiridade 25, 28, 30, 31, 34, 35, 36, 40  
 Proteção dos direitos do homem 174, 180, 182  
 Psicanálise 14, 252, 286, 289, 293, 298, 313, 314, 316, 318, 321, 323, 325, 326,  
 328, 329, 330, 331, 333, 335, 408  
 Psicologia 9, 10, 11, 16, 18, 264, 286, 287, 336, 407, 408  
 Psicologia social 14, 268

## R

Raízes do Brasil 70, 71, 73, 75, 79, 90  
 Realismo 384, 385, 386  
 Reforma Protestante 193, 402, 404  
 Religião 13, 14, 15, 74, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 105, 106, 107, 220, 221,  
 224, 236, 238, 239, 240, 242, 244, 282, 283, 287, 333, 335, 342, 349, 353,  
 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381  
 Religiões afro-brasileiras 109, 376  
 Religiosidade 39, 88, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 108, 109, 116, 195, 220, 234,  
 333, 349, 367  
 Representação do amor 13, 27, 194  
 Repressão 33, 46, 48, 49, 50, 53, 105, 135, 193, 242, 279, 310, 311, 314, 316,  
 317, 318, 319, 320, 321, 322, 326, 327  
 Resistência cultural 11, 13, 52, 231, 234  
 Resistência e espiritualidade 13  
 Ressentimento 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293  
 Romance 15, 19, 20, 22, 23, 28, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 78, 114, 161,  
 172, 197, 268, 273, 274, 294, 299, 307, 361, 378, 379, 387, 392  
 Rubem Fonseca 14, 284, 287

## S

Santidade 94, 309, 359, 381, 391  
 Secundidade 25, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40  
 Segunda Guerra Mundial 137, 176  
 Segurança 63, 92, 95, 136, 139, 155, 163, 172, 180, 207, 267, 268, 269, 272,  
 275, 276, 278, 279, 281, 289, 291, 300, 390  
 Semiótica 24, 25, 26, 42  
 Shakespeare 11, 14, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 295, 296,  
 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,  
 312, 364, 406

Simbolismo 21, 34, 37, 100, 252, 333, 343, 347, 348  
Sincretismo 99, 102, 109, 225, 236, 336, 350, 376, 377  
Sociedade contemporânea 14, 59, 168, 182, 336, 349, 384

## T

Teoria freudiana 313, 323, 326  
Terceiridade 25, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40, 41  
Tiradentes 20, 22, 40, 41  
Tomás António Gonzaga 193, 194, 200, 201, 203  
Totalitarismo 175, 176, 183  
Trabalho escravo 12, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 202  
Trabalho escravo contemporâneo 128, 129, 132, 134, 135, 145

## V

Violência 14, 20, 33, 36, 48, 63, 80, 93, 102, 125, 127, 129, 130, 138, 141, 146,  
176, 179, 180, 219, 225, 226, 229, 232, 233, 235, 266, 267, 268, 269, 271,  
273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 287, 294, 295, 317, 318, 319,  
320, 321, 323, 325, 326, 327, 390  
Violência legitimada 14, 267, 268, 280  
Violência urbana 266, 273, 287  
Vitimização 267, 271, 275, 276, 278

## W

William Shakespeare 55, 59, 60, 67, 69, 295, 406



