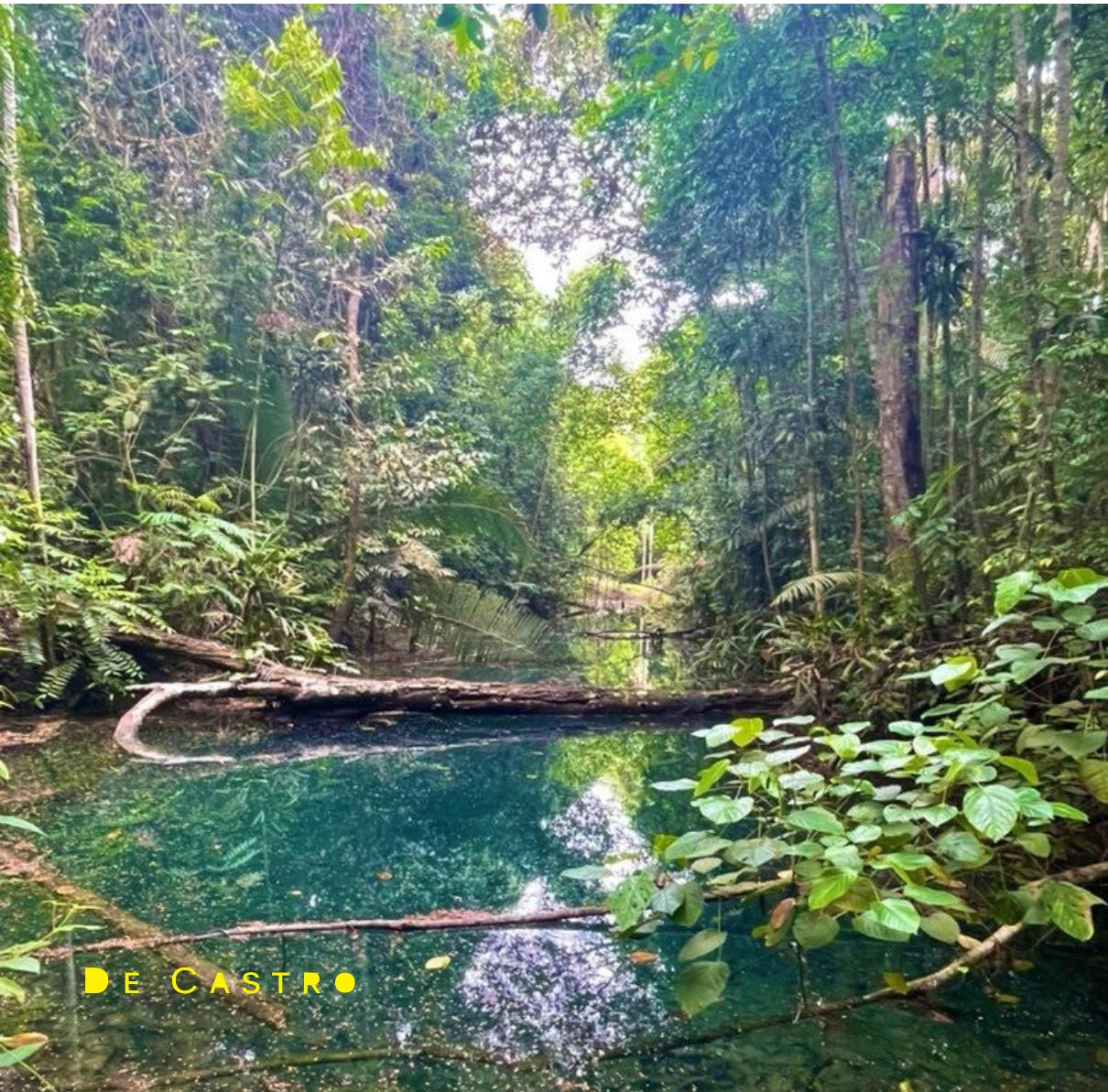


# ENSAIOS EM DIREITO E LITERATURA: UMA BUSCA DE DIÁLOGO ENTRE SABERES

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, Vitor Cei Santos e Javier Espinoza de los Monteros Sánchez (orgs.)



# ENSAIOS EM DIREITO E LITERATURA: UMA BUSCA DE DIÁLOGO ENTRE SABERES



Programa de Pós-Graduação em  
Letras da Universidade Federal  
do Espírito Santo - UFES



Marcus Vinícius Xavier de Oliveira  
Vitor Cei Santos  
Javier Espinoza de los Monteros Sánchez (orgs.)

# ENSAIOS EM DIREITO E LITERATURA: UMA BUSCA DE DIÁLOGO ENTRE SABERES

1<sup>a</sup> Edição  
São Carlos / SP  
**Editora De Castro**  
2025

Copyright © 2025 dos autores.

Editora De Castro

Editor: Carlos Henrique C. Gonçalves

Conselho Editorial:

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Adriana Garcia Gonçalves

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Prof. Dr Alonso Bezerra de Carvalho

Universidade Estadual Paulista – Unesp

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Anabela Cruz-Santos

CIEC- Instituto de Educação da Universidade do Minho,  
Portugal

Prof. Dr Antenor Antonio Gonçalves Filho

Universidade Estadual Paulista – Unesp

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Bruna Pinotti Garcia Oliveira

Universidade Federal de Goiás – UFG

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Camila Mugnai Vieira

Universidade Estadual Paulista – Unesp

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Célia Regina Delácio Fernandes

Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cláudia Starling Bosco

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG / FaE

Prof. Dr Felipe Ferreira Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Prof. Dr Fernando de Brito Alves

Universidade Estadual do Norte do Paraná – UENP

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Heloisa Helena Siqueira Correia

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof. Dr Hugo Leonardo Pereira Rufino

Instituto Federal do Triângulo Mineiro, Campus

Uberaba, Campus Avançado Uberaba Parque Tecnológico

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Jacyene Melo de Oliveira Araújo

Universidade Federal de Rio Grande do Norte - UFRN

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Jânia Pinheiro de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais,

Faculdade de Educação – UFMG / FAE

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Jucelia Linhares Granemann

Universidade Federal de Mato Grosso do

Sul – Campus de Três Lagoas – UFMS

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Layanna Giordana Bernardo Lima

Universidade Federal do Tocantins - UFT

Prof. Dr Lucas Farinelli Pantaleão

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luciana Salazar Sagado

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar / LABEPPE

Prof. Dr Luis Carlos Paschoarelli

Universidade Estadual Paulista – Unesp / Faac

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Luzia Sigoli Fernandes Costa

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marcia Machado de Lima

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof. Dr Marcio Augusto Tamashiro

Instituto Federal de Educação, Ciência e

Tecnologia do Tocantins – IFTO

Prof. Dr Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof. Dr Mauro Machado Vieira

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Prof. Dr Osvaldo Copertino Duarte

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zulma Viviana Lenarduzzi

Facultad de Ciencias de la Educación – UNER,

Argentina

Projeto gráfico e capa: Carlos Henrique C. Gonçalves

Foto para capa: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Preparação e revisão de textos/normalizações (ABNT):

Editora De Castro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
LUMOS Assessoria Editorial

E59	Ensaios em direito e literatura : uma busca de diálogo entre saberes [recurso eletrônico] / Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, Vitor Cei Santos e Javier Espinoza de los Monteros Sánchez. — 1. ed. — São Carlos : De Castro, 2025. Dados eletrônicos (pdf). Inclui bibliografia. "Edição bilingüe: português e espanhol" ISBN 978-65-6036-845-3 1. Direito e literatura - Ensaios. 2. Direito na literatura. 3. Histórias jurídicas - História e crítica. I. Título.
I260326	CDD23: 809.933554 Bibliotecária: Priscila Pena Machado - CRB-7/6971

ISBN: 978-65-6036-845-3

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

A Editora De Castro não se responsabiliza por plágios ou violações de direitos autorais. Os autores são integralmente responsáveis pela originalidade de seus textos e por eventuais disputas legais, isentando a editora de quaisquer reclamações.

Editora De Castro

contato@editoradecastro.com.br

editoradecastro.com.br



# SUMÁRIO

## PRÓLOGO

Javier Espinoza de los Monteros Sánchez 7

## APRESENTAÇÃO

Prof Dr Marcus Vinícius Xavier de Oliveira  
Prof Dr Vitor Cei Santos 11

## CAPÍTULO 1

CERVANTES E O DIREITO DAS GENTES: A GUERRA NO QUIXOTE

Antonio Royo Villanova 15

## CAPÍTULO 2

LA LUCHA POR LA JUSTICIA Y LOS HÉROES TRÁGICOS CONTEMPORÁNEOS. UNA REFLEXIÓN DESDE EL RELATO DE MICHAEL KOHLHASS

Javier Espinoza de los Monteros Sánchez 25

## CAPÍTULO 3

EL OBSERVADOR, EL LENGUAJE JURÍDICO Y EL ALIENISTA DE MACHADO DE ASSIS – HACIA UNA METODOLOGÍA SOCIOLÓGICA DEL DERECHO

Luciano Nascimento Silva 39

## CAPÍTULO 4

LA LEY DEL MENOR Y EL DILEMA DE LAS TRANSFUSIONES SANGUÍNEAS

Carina Gómez Fröde 53

## CAPÍTULO 5

ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: MITO ESCRITO E ECO SABERES

Heloisa Helena Siqueira Correia 67

## CAPÍTULO 6

A FILOSOFIA À PROVA DO FORA. A LITERATURA COMO EXPERIÊNCIA DE LIMITE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Luciano Nuzzo 131

## CAPÍTULO 7

PODE A LITERATURA HUMANIZAR O DIREITO?

AS CRÍTICAS DE RICHARD POSNER E ROBERT WEISBERG AO MOVIMENTO DE DIREITO E LITERATURA

Amanda Muniz Oliveira 147

## CAPÍTULO 8

O MITO CINTA-LARGA E A EXPERIÊNCIA RADICAL DA ALTERIDADE ANIMAL: REFLEXÕES INICIAIS

Raiane Girard Madeira 175

## CAPÍTULO 9

FÉ E FAUSTO NA PÓS-INUNDAÇÃO: DEVIR ANIMAL, ABJEÇÃO DO HUMANO EM A LÍNGUA SUBMERSA

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira 193

## CAPÍTULO 10

"O MENINO SÓ": AUTISMO E O DIREITO À IGUALDADE DAS PESSOAS COM TRANSTORNO DE DESENVOLVIMENTO

Layde Lana Borges da Silva  
Thais Bernardes Maganhini 227

**CAPÍTULO 11**

REFLEXOS DA REALIDADE: UMA ANÁLISE DE O CORTIÇO PELA PERSPECTIVA DA LITERATURA, DIREITO AO TRABALHO DECENTE E CRÍTICA SOCIAL

Aparecida Luzia Alzira Zuin

239

**CAPÍTULO 12**

"POR QUE BONITA, SE COXA?": CAPACITISMO E MACHISMO EM MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS, DE MACHADO DE ASSIS

Paula Ferrario

Vitor Cei 265



# PRÓLOGO

La relación entre el derecho y la literatura constituye un interesante encuentro de disciplinas que, aunque a primera vista parecen apartadas, coinciden en cuanto: la búsqueda de significado y ordenación en la experiencia humana. Esto significa que para la comprensión profunda del derecho se deben extender puentes cognitivos. Se puede aducir que *Derecho y Literatura* configuran un vínculo interdisciplinario y propician, por tanto, un diálogo sobre los valores, el sentido de la justicia y, en general, el orden ético y social.

Esta obra no analiza únicamente el derecho a través del lente de observación de la literatura, sino que también utiliza las herramientas del análisis jurídico para desentrañar las estructuras narrativas y éticas que subyacen en las grandes obras literarias. Al hacerlo, no solo ofrece una mirada novedosa sobre textos fundamentales de la literatura, sino que también permite la re-comprensión de la justicia y la moralidad en la vida cotidiana.

En el primer capítulo, dedicado al análisis de la ya tradicional obra *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, el autor Antonio Royo Villanova, analiza el concepto de “derecho de gentes”, y cómo la guerra y los conflictos internacionales se reflejan en el viaje del caballero. En esta obra de la literatura universal se plantean cuestionamientos relevantes sobre la justicia, el honor y la legitimidad de la violencia, así mismo, se realiza una crítica sobre el contexto político y jurídico de la época. Villanova analiza cómo la obra, más allá de ser una sátira de los ideales caballerescos, también sirve como un instrumento de sociología jurídica que da cuenta de las tensiones entre los ideales universales y las prácticas reales de la época.

En el capítulo dedicado a *El alienista*, de Machado de Assis, realizado por Luciano Nascimento, se analiza el personaje central, el Dr. Simão Bacamarte. Éste encarna el poder de la ciencia y la medicina como herramientas de control social. La literatura de Machado de Assis se convierte aquí en un espejo del derecho, en donde se exponen los peligros de una interpretación rígida y deshumanizada de las normas. Asimismo, Nascimento traza paralelismos entre las decisiones del alienista y las prácticas jurídicas modernas, señalando cómo ambas pueden convertirse en instrumentos de exclusión cuando se olvidan de las realidades humanas detrás de las categorías abstractas.

La obra también incluye una destacada contribución de Carina Gómez Fröde, la cual trata el dilema ético y jurídico en la novela *La ley del menor* de

Ian McEwan. La autora reflexiona sobre el conflicto entre los derechos de los menores a tomar decisiones autónomas sobre su salud y el papel del Estado como garante de su bienestar. Trata, en efecto, del clásico conflicto entre valores fundamentales, a saber la libertad religiosa, la autonomía personal y la vida. Gómez Fröde examina, además, cómo estas cuestiones éticas y jurídicas se desarrollan en sistemas jurídicos contemporáneos, ofreciendo una perspectiva enriquecedora. La cuestión fundante sería ¿los valores dicen cómo se deben resuelver los conflictos entre valores?

Heloisa Helena Siqueira Correia, por su parte, ofrece una exploración de los mitos indígenas y su relación con los derechos ancestrales en su análisis de *Antes o mundo não existia*. Este capítulo no solo revisita las narrativas míticas como expresiones literarias, sino que las sitúa en un contexto jurídico contemporáneo, destacando cómo estas historias pueden ser interpretadas como fundamentos para el reconocimiento de derechos colectivos, territoriales y culturales.

Por su parte, Luciano Nuzzo pone de manifiesto la relación entre literatura y filosofía a través del pensamiento de Foucault. Desde la particular observación de Nuzzo, la literatura se configura en un espacio que desafía los límites del pensamiento así como del discurso. En otras palabras, a través de ésta se puede dar cuenta de rupturas epistemológicas, de las fisuras del conocimiento y de estructuras de poder; en este sentido, permite revalorar la subjetividad y la alteridad. Nuzzo hace énfasis en que la literatura constituye un instrumento crítico de las normas sociales y los dispositivos de control.

La presente obra se enriquece aún más con las reflexiones de Amanda Muniz Oliveira, quien examina las críticas de autores clásicos contemporáneos como Richard Posner y Robert Weisberg, al movimiento de Derecho y Literatura. Este capítulo reflexiona sobre la naturaleza interdisciplinaria de estos ámbitos cognitivos, sus alcances y límites. Un planteamiento relevante que se expone es aquel del cuestionamiento sobre si la literatura puede realmente incidir sobre el derecho, en el sentido de humanizarlo.

Amanda Muniz Oliveira, contribuye con el planteamiento de una reflexión significativa sobre la relación de los seres humanos con los animales. Da cuenta de esta relación a través de la mitología indígena, de la coexistencia y el respeto a la alteridad animal. Es una crítica, a través de la literatura, a las teorías occidentales de jerarquización frente a esta otredad.

El autor Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, en la obra literaria “*A língua submersa*”, hace un análisis de la representación del devenir de los seres humanos en animales en un escenario postapocalíptico. En este proceso de transformación el autor describe y denuncia las jerarquías tradicionales así como el envilecimiento humano. Esta contribución muestra como la literatura de cuenta de la fragilidad de las categorías humanas en

relación a una naturaleza en ruinas, convertida en desechos. En todo caso, propone una revaloración de nuestra relación con el medio ambiente.

Las autoras Layde Lana Borges da Silva y Thais Bernardes Maganhini, consideran en su contribución que la literatura tiene una función sencibilizadora de la sociedad frente a los problemas de aquellas personas con capacidades diferentes, como las que padecen de autismo. Se pone de relieve la necesidad de su inclusión, de la igualdad de oportunidades, de la tutela de sus derechos, pero sobre todo de la comprensión de sus necesidades y experiencias.

Aparecida Luzia Alzira Zuin utiliza la literatura, en específico de la obra *O Cortiço*, para hacer una descripción de la situación histórica de injusticia y desigualdades de la clase trabajadora del Brasil del siglo XIX, la cual padecía situaciones de precariedad y explotación. Esta contribución destaca la función crítica de la literatura como un espejo que refleja la realidad del trabajador y que pregoná por condiciones más dignas y humanas de la clase trabajadora y sus derechos.

A través del relato de Kleist, Michael Kohlhaas, el reflexiona sobre los héroes trágicos del mundo contemporáneo. En dicho relato Kleist analiza nociones como las de justicia supra-legal, verdad y orden institucional. Kohlhaas sufre la justicia de la nobleza y de las instituciones por lo que genera un sentimiento de repudio que lo lleva a desafiar el orden establecido, ejerciendo violencia. En el mundo moderno, ciertos individuos y grupos confrontan al estado y regímenes en la búsqueda de realizar sus expectativas de justicia, sufriendo las consecuencias: la violencia y la represión.

La diversidad de perspectivas de observación de esta obra la convierte en un instrumento esencial para quienes desean explorar los vínculos entre el derecho y la literatura desde diferentes ángulos. Cada capítulo abre posibilidades de comprensión a un mundo donde las palabras y las normas, las historias y las leyes, se entrelazan para revelar las complejidades de la experiencia humana. En efecto, el estudio del derecho no se reduce al estudio de las normas o de su dogmática, éste también puede ser estudiado a través de otros instrumentos epistemológicos que pueden dar cuenta de forma más plausible sobre la realidad de la realidad del derecho, como bien dice mi querido maestro Raffaele De Giorgi.

Al leer estas páginas, queda claro que el derecho y la literatura comparten una misión común: comprender y dar forma al orden social. Mientras que el derecho se esfuerza por establecer reglas claras y justas, la literatura nos recuerda que esas reglas no son suficientes sin la comprensión profunda de las vidas y emociones humanas que están en juego. En este diálogo entre disciplinas, encontramos una rica fuente de inspiración y reflexión.

Espero que este libro invite a sus lectores a cuestionar las fronteras tradicionales entre el derecho y la literatura, a observar la realidad arti-

ficial del derecho, sus paradojas, su contogencia y la forma en que este construye lo que usa como fundamento para hacer posible su operar. La literatura puede ayudar a observar que es lo que se esconde detrás del derecho, aquello que viene sustraído a la vista.

**Javier Espinoza de los Monteros Sánchez**

Coordinador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México.  
Investigador adscrito a dicha institución y al IMEESDEN

# APRESENTAÇÃO

O livro que o distinto leitor tem em mãos é fruto de vários movimentos distintos.

O primeiro deles do encontro que a vida propiciou em Terras de Rondon na Universidade Federal de Rondônia, onde o Vitor foi professor e o Marcus ainda é; aquele em Letras Vernáculas, este em Direito. Esse encontro, ocorrido na casa da estimada colega Heloisa – que contribui com um belíssimo trabalho nesta coletânea –, desencadeou uma aproximação provocada por interesses comuns – filosofia, literatura, música e franca disposição ao diálogo –, bem como pela realização de diversas atividades acadêmicas e de pesquisa, em particular o evento acadêmico “O Brasil em crise – O que resta das jornadas de junho”, que rendeu uma coletânea de trabalhos publicados pela Editora Fi, em 2017 (o livro do pato-murcho...), mas também sobre Direito e Literatura, sendo um deles sobre a obra de Franz Kafka, e a coletânea *Direitos Humanos às bordas do abismo: interlocuções entre Direito Filosofia e Artes*, publicado em 2018 pela Editora Praia, de Vitória. Importante frisar que estes livros e eventos foram executados em cooperação com outros colegas, os quais foram devidamente creditados, bem como mediante financiamento da FAPERJ.

Com o retorno de Vitor para a Universidade Federal do Espírito Santo – onde ingressou não por remoção, mas por aprovação em concurso público –, a amizade e o interesse em executar atividades em comum não arrefeceram. Prova disso é o segundo movimento, como seja, a aceitação do Vitor em orientar o Marcus em estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-graduação em Letras, em pesquisa que versou sobre a obra *A língua submersa*, de Manoel Herzog. Para a sua consecução, foram pactuados diversos produtos, sendo um deles a organização de livro sobre Direito e Literatura.

O último movimento foi a organização *per se* do livro, o que propiciou o encontro com os diversos autores que contribuem na composição dessa obra plural, seja em abordagens acerca da relação entre Direito (Filosofia) e Literatura; seja por terem culturas e formações distintas (Brasil, Itália e México); seja, por fim, nas línguas em que os textos foram escritos, português e espanhol. Nesse último encontro foi possível a vinda dos colegas mexicanos que participam pela mediação do Professor Javier Espinoza de los Monteros Sánchez, que contribui como autor e coorganizador do livro, o qual também fez o prólogo, no qual expõe em pequenos resumos os trabalhos que compõem a coletânea.

Fica aqui registrado o agradecimento a todos os autores que contribuíram com este livro, tornando-o rico em abordagens várias acerca de temas e problemas que concernem ao mundo que, mais uma vez, parece precipitar-se em um grande barranco. Em tempos como esse, faz-se óbvia a necessidade de retorno à mais pura alteridade – reconhecimento da igual dignidade de toda vida, e não somente a vida humana –, como belamente proposto por Thomas Tranströmer em *Cinco Estrofes para Thoreau*:

Outro mais abandonou o pesado  
anel da cidade de pedras furiosas. Clara como o sol é a água que  
golpeia todas as cabeças  
dos verdadeiros refugiados.

No lento remoinho o silêncio subiu  
até aqui desde o centro do mundo, a enraizar-se e crescer  
e com frondosa copa sombrear a escada do  
homem, amornada  
pelo sol.

\*

Negligentemente, o pé golpeia um cogumelo. A  
Nuvem da tormenta  
amplia-se junto à borda. Como chifres de cobre  
as sinuosas raízes da árvore dão o tom, e as folhas  
se dispersam temerosas.

A fuga selvagem do outono é um leve manto  
flamejando, até que, outra vez, cheguem os  
dias tranquilos  
de geada e cinza e banhem  
as garras da fonte.

\*

Crido por ninguém vai ver um gêiser,  
Fugindo da cisterna cega, como Thoreau, e saber  
Desaparecer no profundo de seu verde interior,  
Astuto e esperançoso.<sup>1</sup>

É da mais íntima convicção que a leitura das prestimosas contribuições que compõem este livro levará o estimado leitor à mesma conclusão que Luiz Fernando Veríssimo: o mundo não é ruim. Só está mal frequentado...

Por fim, registra-se o agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo pelo acolhimento da

---

<sup>1</sup> Traduzido por Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

proposta de estágio pós-doutoral que deu gênese ao presente livro, bem como a Carlos Henrique Gonçalves, editor da Editora De Castro, pelo assessoramento e editoração.

Porto Velho/RO – Vitória/ES

Abril de 2025

**Prof Dr Marcus Vinícius Xavier de Oliveira**

Universidade Federal de Rondônia

**Prof Dr Vitor Cei Santos**

Universidade Federal do Espírito Santo



# CAPÍTULO 1

## CERVANTES E O DIREITO DAS GENTES: A GUERRA NO QUIXOTE<sup>1</sup>

[Por Don] Antonio Royo Villanova<sup>2</sup>

Catedrático de Direito Internacional  
Universidade de Zaragoza/Espanha



Portada de la Primera Edición de El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, de Miguel de Cervante Saavedra. Impresa en Madri en el año de 1605 por Juan de la Costa.

1 Nota do Tradutor: Conferência proferida na Universidad de Zaragoza no dia 6 de maio de 1905 como parte das "Lecciones Universitarias del Quijote", que junto à presente, versaram sobre "El Clero en el Quijote", ministrada por Don Juan Moneva y Puyol, e "La Criminología del Quijote", ministrada pelo Doutor Enrique de Benito, ambos da Universidad de Zaragoza. Originalmente publicado: ROYO VILLANOVA, Don Antonio. Cervantes e el Derecho de Gentes: la guerra en el Quijote. Zaragoza: Mariano Salas, 1905. 33 p. De conformidade com a Convenção de Berna para a Proteção das Obras Literárias e Artísticas, tendo o texto sido publico antes de 1923, encontra-se em domínio público.

2 Nota do Tradutor: Don Antonio Royo Villanova foi professor universitário, jornalista e político espanhol. Nasceu em Zaragoza, em 12 de junho de 1869, tendo falecido em 1958 em Madri. Obteve a Cátedra de Direito Internacional Público e Privado na Universidad de Zaragoza aos 23 anos, no ano de 1892. Mediante concurso, foi nomeado catedrático de Direito Internacional Público e Privado na Universidad de Valladolid no ano de 1906. Foi Deputado e Senador em diversos períodos da vida política espanhola, além de ter exercido, ativamente, o jornalismo.

À Excelentíssima Senhora Duquesa de Villahermosa:

Modesto como é o presente tributo à memória do Quixote, não pode separar-se dos mais valiosos que Zaragoza dedicou em comemorar o glorioso Centenário<sup>3</sup> da obra imortal, cuja Presidência de Honra tão dignamente dignificou V. Exa.

Digne-se, pois, ilustre Duquesa, em aceitar, com vossa proverbial benevolência este pobre trabalho, com a reiterada expressão de admiração e de respeito de vosso afetuosoísmo.

Antonio Royo Villanova

## Conferência

Têm os grandes entendimentos tal espírito de atração e gozam as obras imortais de tão singular mérito que, ao obter a veneração universal e conseguir que todos os leiam e todos encontrem em suas páginas algo que lhes interesse e subjugue, de tal maneira arraigam no leitor a admiração e o entusiasmo, que chega a ver nelas refletidos todos os problemas e todos os ideais.

Isto [se] passa com o *Quixote*, livro de leitura e expansão universal que a todos interessa, a todos atrai, a ninguém pode ser indiferente; e, como entre seus leitores há aficionados de todas as ciências e cultivadores de todas as disciplinas, de todas as coisas se encontrou no livro imortal. Não se contentam o advogado, o médico, o geógrafo, o economista, o historiador, o sociólogo, o militar em ler o *Quixote* como homens, mas que o veem através de suas próprias profissões, e encontram na obra de Cervantes todos os fundamentos de suas respectivas ciências<sup>4</sup>, e até mesmo as geniais conjecturas dos últimos progressos e das flamantes novidades de todas elas<sup>5</sup>. Coisa parecida ocorre com as obras de Aristóteles e com a

---

3 Nota do tradutor: O livro de Cervantes teve a sua primeira parte publicada em 1605, e a segunda no ano de 1615, um ano antes de sua morte. O evento organizado na Universidad de Zaragoza foi por ocasião do tricentenário da publicação da primeira parte de *Don Quixote*.

4 Não necessita, na verdade, o livro de Cervantes que se agreguem méritos científicos a seu imenso valor literário; mas de todo o modo convém assinalar esse fenômeno. Apesar da genialidade e erudição dos cervantistas, é difícil sustentar que Cervantes... se adiantou a seu tempo, pela simples razão de que não creio que exista alguém que se considere o suficientemente informado para dizer qual era o estado da cultura no século XVII, e logo concluir se o autor do *Quixote* igualava ou superava em saber a seus contemporâneos.

5 Mas, é necessário adiantar-se a seu tempo para ser genial? Eu estimo que não, sobretudo quando se trata de um escritor que faz literatura e não [a] investiga[ção] de fenômenos científicos. O que para mim constitui o mérito supremo de Cervantes é a convicção íntima que decorre ao ler o *Quixote*, de que o homem que escreveu aquelas páginas conhecia profundamente a sociedade em que vivia, estava inteirado do estado dos conhecimentos daquela época, e era de tal probidade que procurou informar-se das coisas antes de tratá-las, para que dele não se pudesse afirmar o que de tantos escritores e literatos se repetiu depois... que falam e escrevem do que não entendem.

*Summa* de Santo Tomás, mas sem chegar ao grau extremo que, tão claramente, se ostenta nos admiradores do Quixote.

Então! Algo terá o Quixote quando dá ocasião a esse fenômeno tão estranho; e esse algo é o ambiente de tão realismo, de humanidade, que nele se respira, e a discrição com a qual reflete o estado dos conhecimentos daquela época, já que o escritor, o poeta, segundo Cervantes, deve ser, antes de qualquer coisa, um homem culto.

Uma das vezes em que ao falar *D. Quixote* se pode afirmar com a maior certeza que refletia o pensamento de Cervantes é no capítulo XVI, da Segunda Parte, “onde se trata do que aconteceu a D. Quixote com um discreto cavalheiro de la Mancha”, quando o engenhoso Fidalgo pronuncia as seguintes palavras: “A poesia, senhor fidalgo, a meu parecer, é como uma donzela terna e de pouca idade e em tudo formosa, a quem têm o cuidado de enriquecer, polir e adornar muitas donzelas, *que são as outras ciências; e ela há de se servir de todas e todas hão de se autorizar com ela*”<sup>6</sup>.

Qual a perplexidade, pois, que Cervantes, poeta e escritor, se preocupasse em conhecer todas as ciências, quando se sabe que o livro imortal coincide com a grandeza da Espanha, enquanto que em outras épocas de decadência corresponda ao desenfado de certos escritores que depreciam a cultura clássica por inútil, a científica por *enfadonha*, a literatura por antiquada e extravagante, ao par que proclamam a absoluta independência do espírito, a produção sem regras, sem dogmas nem métodos, sem preconceito de técnica, sem modelos e sem ação? O que estranha que em certos espíritos libertários se chegue a proscrever a sintaxe a ortografia?<sup>7</sup>

6 Do modo como Cervantes cumpriu com esta regra é testemunho o *Quixote*. Em suas páginas se revela uma imensa cultura, sem que o leitor padeça sua aridez. A prova é que os cervantistas *descobriram* o saber de Cervantes, isto é, que o insigne escritor o manteve oculto ou circunspecto, dele se usando discretamente, sem exibi-lo com pedantaria nem irritar ao leitor com elucubrações afetadas.

7 Eis aí o maior e mais elevado ensinamento do *Quixote*. Quem é daqueles que, com maior ou menor modéstia, e [que] escrevem para o público, pode louvar-se de seguir o conselho de Cervantes? Quem acertou, como ele, ao estabelecer a relação discreta entre a arte de escrever e a cultura [que ela] necessita, sem saber o que dizer ao aprendê-la, nem pecar por carta de mais, por excesso, ao exibi-la? Duas coisas, com efeito, podem ser destacadas de nossos escritores. Uma delas é o desprezo pela cultura, em nome de um modernismo enfermizo, iconoclasta, irreverente, que, a título de espontaneidade mental, abomina aos clássicos (e assim se livram do trabalho de conhecer o latim e o grego), despreza as regras, a retórica, os modelos, toda classe de livros e leituras. O poeta deve escrever a sós com a natureza, *sem auxílio de ninguém*. E aqui recordo de Lord Bacon. Conheceis um produto natural, espontâneo, produzido sem *materia prima*? A teia de aranha... A ela comparava Bacon ao que se escrevia e se fazia [a] só como ignara espontaneidade. Pois vamos ao outro extremo. Há escritores e novelistas modernos conscientiosos que, antes de escrever uma novela, *estudam o meio e os personagens*, mas do que disso resulta, em vez de recatar sua cultura jogando sobre o leitor o enfado de seu peso (como o arquiteto cuida de retirar os andaimes, acabada a sua obra), se preocupam em luzir e alardear aqueles estudos, nem sempre discretamente assimilados e que, portanto, produzem verdadeira indigestão. Falando com sinceridade, não nos ocorre ao ler as novelas de Zola e de seus imitadores em Espanha que, fazendo justiça a seus méritos literários, chegamos a certas páginas pesadas, aborrecidas, *implacáveis*, que não terminam nunca, pois se quer condensar, nelas, o fruto de muitas vigilias, de estudos conscientiosos e de minuciosas observações? Eis aí, repito, o mérito de Cervantes. Nem tinha a ousadia da ignorância nem o peso do eruditio. Não [era] conscientioso, mas tinha bastante *consciência* para se *inteirar* antes de escrever. E retorno à analogia de Lord Bacon. Cervantes não era a aranha anárquica e despreocupada que trabalha sozinha, espontaneamente, sem estudos, nem ferramentas, nem matérias-primas. Nem, tão pouco, a laboriosa e conscientiosa formiga, que carrega sementes e coisas alheias sem fazer outra coisa que isso... levá-las às

Já sabemos que Cervantes era, em certo sentido, um homem enciclopédico, e podemos também esperar que conhecesse o Direito Internacional. Conhecia, é certo, o que do Direito das Gentes se sabia e se praticava então e, em tal sentido, o Quixote pode ser uma fonte indireta para se conhecer o Direito Internacional da época de Cervantes.

Assim, pois, cuidaremos de discretamente nos concentrarmos no ponto de apreciação crítica e de consideração meramente histórica do *Quixote*, obra de imponderável valor artístico, mas, ao mesmo tempo, documento de estimável utilidade sociológica. Fugiremos de incorrer no exagero de afirmar que o Quixote abordava e resolia todos problemas de Direito Internacional, por mais que não nos faltasse base para construir, nesse ponto, um artifício completo.

Pois bem! Vocês se recordam daquela passagem em que D. Quixote fala a Sancho do próximo encontro entre o exército de Trapobana e Pentapolín de los Garamantas? “Por que se querem tão mal estes dois senhores?”, perguntou Sancho. “Querem-se mal, respondeu D. Quixote, porque este Alifanfarón é um pagão furibundo, e está enamorado da filha de Pentapolín... que... é cristã e seu pai não a quer entregar ao rei pagão se [ele], primeiramente, não abandonar a lei de seu falso profeta... “Por minhas barbas, disse Sancho,... faz muito bem Pentapolín, e tenho eu de ajuda-lo enquanto puder...”<sup>8</sup>.

Eis aqui assente, diria um cervantista, o problema dos matrimônios reais; a opinião de Sancho refletindo [o] sentimento popular se adianta aos acontecimentos, ao ter como muito natural que um Rei católico se case com uma princesa protestante sempre que ela abandone, *primeiro*, sua falsa religião para abraçar a verdadeira... E outro espírito sutil, fixando-se que Sancho queira acudir em socorro àquele que tem razão, e ao ver que D. Quixote aprova seu intento, dizendo-lhe: “Nisso farás o que deves”, encontrará em uma e noutra frase o reconhecimento explícito do princípio de *intervenção*... E sem mover-se desse capítulo XVIII, ao ver que D. Quixote, tomando como exército o que não era senão manadas de ovelhas e carneiros... trará os olhos a tempo recente, [e] recordará aquela rendição de Metz (pois não

---

costas[.] [N]ão: era a *abelha* que pica a todas as flores, que a tudo assimila e transforma em um produto novo. Assim, lendo a certos escritores, desgosta-nos e nos irrita seu trabalho, como a teia da aranha; lendo a outros, nos aborrece sua monótona laboriosidade de formigas. O *Quixote* tem sabor de mel.

Nota do Tradutor: A expressão “*por carta de más*” constitui-se em uma expressão corrente na obra de Cervantes: “Antes se ha de pecar por carta de más que por carta de menos (*El Quijote* II 17)”; “En las cortesías antes se ha de perder por carta de más que de menos (*El Quijote* II 33)”; “No pierdas por carta de más ni menos (*El Quijote* II 71)”; “Tanto se pierde por carta de más como por carta de menos (*El Quijote* II 37)”. Existem variações para a expressão coligidas por Sebastián de Covarrubias y Orozco, tais como “Por carta de más o de menos se pierden los juegos” e “Pecar por carta de más o por carta de menos”, sendo esta última usada em situações em que ocorre um excesso ou não se chega a justo termo. Conforme Covarrubias, a expressão tem origem nos jogos de 15 e 21. Disponível em <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=59054&Lng=0> Acesso em: 21 out. 2016.

8 Part. I, cap. XVIII.

me veem à memória outras rendições parecidas), onde centos e milhares de homens se entregaram, sem causar ao inimigo uma só arranhada, e considerará tristemente que, para a pátria dolorida, para a eficácia de sua defesa e para a glória de suas armas, não foi menos ilusória e fantástica a força desse exército que a daquelas ovelhas alanceadas por Don Quixote...

Inclusive o Direito Internacional Privado pode, pela perspicácia de um geomântico<sup>9</sup> cervantômano, [ser] descoberto nas páginas do livro imortal, pois, ao ver a mansidão de D. Quixote na casa dos Duques, deixando-se ensaboar lindamente as barbas por respeito àquilo que ele reputava usos e costumes daquele lugar, quem não recordará da célebre regra *locus regit actum*<sup>10</sup>?

Pois bem. Não são exageros nem fantasias o que pretendo destacar hoje no livro de Cervantes. Assertivas e princípios que se encontram no Quixote e que hoje são respeitadas e cumpridas, não porque Cervantes se tenha adiantado de seu tempo, mas porque o tempo de Cervantes e o nosso coincidem nessas assertivas. Além disso, destacarei outros casos em que se demonstram, por comparação, os progressos realizados no Direito Internacional.

Concentrar-nos-emos na guerra porque este é, desgraçadamente, um fato de universal comprovação, em todos os tempos e em todos os lugares.

[Se] tratarmos do primeiro tema com rapidez e ligeireza de uma simples recordação sob a epígrafe *Direito Internacional vigente no século XVII e no atual*, o primeiro que ocorre afirmar não é algo separado e oposto ao direito, mas que o uso da guerra está submetido a regras e ordenações. A guerra privada é propriamente a *cavalaria*, a massa, o corpo de Quixote. A guerra pública é aquela de que fala principalmente o valoroso cavaleiro em seu célebre discurso das armas e das letras (Parte I, Cap. XXXVIII). “Dizem as letras que sem elas não se poderiam sustentar as armas porque a guerra também tem suas leis e está sujeita a elas”.

E, ato contínuo, destacando a finalidade do Exército e sua alta formação política e social, “*respondem as armas que as leis não se poderiam sustentar sem elas* porque, com as armas, se defendem as repúblicas, se conservam os reinos...” (Recordem que a lei espanhola de 19 de julho de 1889 prescreve que a finalidade do Exército é manter a independência e a integridade da pátria e o *império da Constituição e das leis*).

Entretanto, há muitos que estranham quando se afirma que a finalidade das armas é a paz (e Conferência da Paz se chamou àquela que se reuniu na Haia com o frustrado propósito do desarmamento) e, no entanto, D. Quixote afirma, no referido discurso, que “*a finalidade das armas é a paz*,

9 Nota do tradutor: No original: “zahori”. Conforme descrito pelo Diccionario de la Lengua Española editado pela Real Academia Española, “zahori” deriva do “[...] ár. hisp. *\*zuharí*, e este do ár. clás. *zuhari* “geomântico”, der. de *azzuharah* “Venus”, a cujo influxo alguns atribuíam esta arte”.

10 Part. II, cap. XXXII.

que é o maior bem que os homens possam desejar nessa vida". Assim traduzia D. Quixote o célebre apotegma *si vis pacem para bellum* cada vez mais comprovado pela triste e reiterada experiência dos povos. A causa da guerra não [se] fundamenta tanto na força dos poderosos como na fraqueza dos débeis. Se Espanha tivesse conhecido sua debilidade ou tivesse se inteirado da fortaleza dos ianques, certamente que não teria ido à guerra. Se Rússia, ao mesmo tempo em que rogava a Deus pela paz na generosa iniciativa de Nicolau II, continuasse a se preparar<sup>11</sup> de provisões e armamentos, não teria o Japão se atrevido a perturbar a paz dos Czares. Isso significa as alianças na Europa conforme a afirmação pacífica de Soberanos e Chanceleres.

Essa acumulação de forças em extraordinários armamentos são uma garantia da paz pela inquietude que assalta os ânimos dos estadistas face à ideia de turbá-la, rompendo hostilidades cujo começo é sabido, mas cujas consequências ninguém poderia calcular. Dize-o bem D. Quixote: "a finalidade das armas é a paz".

Outro dos pontos com os quais o Direito Internacional se ocupa é o da justiça da guerra ou da causa que a legitime, e assim D. Quixote, no Capítulo XXVII da Segunda Parte, afirma que "os varões prudentes, as repúblicas bem concertadas, por quatro coisas há de tomar as armas e desembainhar as espadas e pôr em risco suas pessoas, vidas e bens. A primeira por defender a fé católica; a segunda por defender sua vida, que é de lei natural e divina; a terceira a defesa de sua honra, de sua família e bens; a quarta a serviço de seu Rei na guerra justa; e se quisermos adicionar a quinta (que se pode considerar como segunda), é a defesa da pátria".

Claro está que nestas estão contidas as guerras privadas e as públicas, a legítima defesa pessoal e o dever cívico, mas não cabe dúvida que nas duas últimas causas citadas estão de acordo os tratadistas do Direito Internacional.

Por último, ao tratar dos meios de fazer a guerra, D. Quixote assusta-se com a espantável fúria *destes<sup>12</sup> endemoniados instrumentos da artilharia*, e os condena em nome do cavalheirismo e do valor pessoal, mas reconhece seu uso corrente àquela época; assim como, ao referir-se aos recursos que pode o combatente utilizar, afirma, no Capítulo XXI da Segunda Parte, que "*na guerra é causa lícita e costumeira usar de ardis e estratagemas*", afirmação que foi discutida pelos escritores de Direito Internacional, e que hoje está fora de toda controvérsia ao ser explicitamente corroborada pela Conferência da Haia de 1899<sup>13</sup>.

11 Nota do tradutor: no original "[...] rogando à Dios por la paz [...] hubiese seguido dando al mazo [...]".

12 Nota do tradutor: no original "aesthos", plural, no castelhano antigo, de *aqueste*, derivado do latim vulgar \*accu e \*istu, derivado do latim ecum e istum, conforme o Diccionario de la Lengua Española, editado pela Real Academia Española.

13 Convenção Relativa às Leis e Usos da Guerra Terrestre. Regulamento anexo à Convenção. Seção 2ª – *Das Hostilidades*. Capítulo Primeiro: Dos meios de causar dano ao inimigo; dos lugares, dos bombardeios; art. 24: "As estratégias de guerra e os meios necessários para se obter informações sobre o inimigo, serão considerados lícitos".

Vejamos agora alguns outros testemunhos por onde o *Quixote* nos revela o Direito das Gentes daquela época e onde podemos dessumir o progresso alcançado em nossos dias por estes princípios fundamentais.

A condição jurídica do soldado no século XVII é indicada no citado Capítulo XXXVIII da Primeira Parte, quando D. Quixote afirma: “Visto começarmos, tratando do estudante, pela pobreza e pelas divisões várias com que esta o ataca, examinemos se o soldado é mais rico: e este exame nos fará conhecer que ninguém é mais pobre que ele, porque vive atido a um miserável pagamento que vem ou tarde ou nunca, ou àquilo que por suas mãos pode pilhar, muitas vezes com grande perigo da sua vida e mesmo da sua consciência”.

Nesta frase se reflete o estado social da guerra, e se vê que o direito ao botim, ou seja, a se apropriar das coisas particulares, era reconhecido pelo uso ainda que fosse condenado pela consciência. Esta e a vida se põem em perigo com o despojo; as leis não eram obstáculo para isso<sup>14</sup>.

Nada mais interessante, entretanto, que aquilo que conta o cativeiro no Capítulo XL da primeira parte. Aquela descrição da Batalha de Lepanto, feita pelo valente militar, aquela sua *prisão* pelo atrevido corsário e suas vicissitudes posteriores, revelam o caráter de cativeiro como situação intermediária, muito parecida à do escravo antigo e muito distante da do prisioneiro na guerra civilizada de nossos dias.

O cativeiro era *propriedade* daquele que o aprisionava, e não prisioneiro do Estado que lhe vencia; o cativeiro se alienava, se cedia e se transmitia por herança.

O cativeiro era um meio de proporcionar utilidade econômica, seja considerada como *valor de uso* (a chusma de desgraçados que saiam a trabalhar para seu dono), seja como *valor de troca* (os chamados *cativeiros de resgate* que, por sua elevada condição, se supunha que tinham quem se preocupasse em pagar com generosidade sua liberdade<sup>15</sup>).

Havia três classes de cativeiros conforme o interessante relato: “os cativeiros do Dey<sup>16</sup>, os de particulares e os que eram chamados de armazém, que significava [os] cativeiros do Conselho que servem à Cidade nas obras públicas que se fazem, e em outros ofícios, e estes cativeiros têm mui difícil sua liberdade, pois, como são do comum e não têm amo particular, não há

14 Do progresso realizado neste ponto pelo Direito Internacional dá prova os seguintes preceitos do Regulamento citado que se aprovou na Haia. Art. 28: Se proíbe a pilhagem [de] uma população ou localidade, ainda que tenha sido tomada de assalto. Art. 47. A pilhagem está formalmente proibida.

15 Compare-se este triste estado com o estabelecido no Regulamento da Haia: Art. 4º: Os prisioneiros estão em poder do Governo inimigo, mas não dos Corpos que lhes tenham capturado. Devem ser tratados com humanidade; tudo o que lhes pertença pessoalmente, exceto as armas, os cavalos e os papéis militares, são de sua propriedade. Art. 6º. O Estado pode empregar como trabalhadores os prisioneiros de guerra, segundo sua categoria e aptidão... O trabalho feito para o Estado será pago de acordo com os soldos em vigor para os soldados do Exército nacional empregados em tarefas semelhantes... Os salários dos prisioneiros serão destinados na melhora de sua condição, e o saldo será pago no momento de sua libertação, após a dedução do custo de sua manutenção.

16 Nota do tradutor: “Dey” era o título do chefe ou príncipe muçulmano que governava a Regência de Argel. Por sua vez, o termo Regência identificava os Estados muçulmanos que estavam submetidos à vassalagem do Império Turco.

com quem tratar seu resgate, ainda que tenham. Nestes banhos costumam prender a seus cativos alguns particulares do povo, principalmente quando são de resgate. Também os cativos do Dey que são de resgate não saem ao trabalho como as demais chusmas, a não ser quando tarda seu resgate, que, então, para fazê-los que escrevam para ele com mais afinco, lhes fazem trabalhar e ir à lenha com os demais, coisa que não é pequeno trabalho”.

Disso podemos deduzir o respeito que mereciam as pessoas nas guerras de então; e, seguindo o relato, coligimos o respeito que mereciam as coisas. Assim, no Capítulo XLI, quando já o cativo e seus companheiros se haviam, com sua astúcia, alcançado a liberdade, e navegavam em busca da terra espanhola, uns corsários franceses lhes detiveram, e lhes despojam de todos os seus bens. A estes que Cervantes chama *corsários*, é aqueles que o Direito Internacional chama piratas, declarando-os excluídos do direito das gentes. Hoje o barco corsário é, como sabeis, o barco particular armado em corso, que tem o direito de apoderar-se das mercadorias inimigas. A diferença é grande. O corsário de hoje leva uma bandeira conhecida que não pode ser, desde logo, a daqueles Estados que votaram no Congresso de Paris pela abolição do corso. O corsário somente pode apresá as coisas que, com fundamento no Direito das Gentes, sejam *boa presa*, e sempre com fundamento no procedimento e nos juízos estabelecidos pelo Direito Internacional. O corsário, enfim, nunca pode apresá nem tornar cativas às pessoas.

Como podeis ver, o progresso é grande. E, já que tantos admiradores do *Quixote* o leem com nostalgia como algo superior, é inacessível o quanto dista muito do que hoje temos e produzimos; já que, em nossos dias, não há espanhol capaz de escrever outro livro como aquele, bendigamos a Deus e folguemo-nos de nossa sorte que não permita que hoje sucedam as coisas que eram tão correntes nos tempos de Cervantes.

Apesar daquela prosa formosíssima e do feliz desfecho dos episódios do cativo, não se pode ler sem pena aquele relato que por resultado a dignidade do homem atropelada, convertido um pobre soldado em prisioneiro, que é, como antes dizíamos, um pouco menos que um escravo.

Comparemos essa humanidade e essa barbárie com a humanidade e a civilização de hoje. Nos tempos de Cervantes, ganhou Espanha a batalha de Lepanto, mas os espanhóis que caíram em poder do inimigo conservaram a vida em troca da liberdade. A glória de uns coincidia com o cativeiro de outros. Hoje em dia, felizmente alcançou-se o respeito devido à dignidade do homem. Em vez de ganhar a batalha de Lepanto vimos, é verdade, nosso poder naval afundar em Cavite e em Santiago de Cuba, mas nem Cervera nem seus soldados foram feitos cativos pelos ianques. Foram prisioneiros de guerra com respeito e todas as honras que aos vencidos concede... este pícaro *Direito Internacional*, no qual, ainda, há aqueles que não o creem.

Ah! Prescindam agora de todo o encanto literário do Quixote, e recolham-se na impressão de conjunto que este rápido comentário lhes produz; comparem o episódio do cativeiro com a história de nossas desgraças, venerem a prosa imortal de Cervantes e façam das informações da imprensa o uso disíplice ou depreciável que sói fazer-se muitas vezes dos periódicos, e digam-me se não veem brotar como uma faísca de esperança que alumia as sombras de nossas dúvidas e destaca a silhueta clara e substantiva de nossa disciplina, ao responder afirmativamente a esta pergunta que tantas vezes lhes foi feita com amargo ceticismo: EXISTE O DIREITO INTERNACIONAL?

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira - Tradução



## CAPÍTULO 2

# LA LUCHA POR LA JUSTICIA Y LOS HÉROES TRÁGICOS CONTEMPORÁNEOS. UNA REFLEXIÓN DESDE EL RELATO DE MICHAEL KOHLHAS

Javier Espinoza de los Monteros Sánchez<sup>1</sup>

### Planteamiento

Este artículo tiene como objetivo general exponer la utilidad de la literatura para la comprensión del derecho, respecto de tópicos como la justicia, la verdad, la moral, los derechos humanos y la corrupción institucional. Lo hace a partir del relato *Michael Kohlhaas* del literato Heinrich von Kleist. Se trata de un cuento del siglo XVI que trata sobre los abusos que sufre el comerciante Kohlhaas por parte de la nobleza y de un sistema de justicia corrompido que los reproduce, que actúa arbitrariamente. En su lucha por obtener justicia Kohlhaas desafía el orden institucional, expone la corrupción, pero utiliza como método la violencia, padeciendo las consecuencias de sus actos posteriormente. Se convierte en un “héroe trágico” que para realizar su justicia desconoce el orden institucional. A partir de esta reflexión, la cual se mantiene vigente para el estudio de los sistemas jurídicos contemporáneos y las instituciones, se analiza la situación de los migrantes, de los pueblos indígenas y de otros grupos y movimientos sociales que en la búsqueda de justicia confrontan el orden institucional para exigir sus derechos. Aquí se hace por tanto una exploración de los héroes trágicos del mundo contemporáneo, sus pretensiones y la represión a la que se ven expuestos.

---

<sup>1</sup> Coordinador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México. Investigador adscrito a dicho instituto y al IMEESDEN.

## La importancia del pensamiento del Heinrich von Kleist en el análisis literario del derecho

Uno de los autores más significativos de la literatura alemana, por la profundidad de su pensamiento, es sin duda Heinrich von Kleist. Sus reflexiones se han centrado en el análisis agudo de las problemáticas sobre la justicia, la verdad, el poder así como las tensiones entre los individuos y las instituciones sociales. Si bien Kleist es un referente del “Romanticismo tardío”<sup>2</sup>, sus reflexiones sobre aquellas temáticas hacen de él un autor de gran relevancia en el ámbito del pensamiento jurídico. Sus análisis son insoslayables ya que nos han mostrado con gran claridad, en sus narraciones literarias, los conflictos que pueden existir entre el orden ético y el orden normativo. En todo caso, sus obras han impactado en el pensamiento jurídico contemporáneo.

En el conocido relato *El quebranto de la jarra*, que es una comedia satírica, nuestro autor explora la hipocresía, los vicios y las fallas de los sistemas de justicia. Allí se relata un juez corrupto que busca manipular un juicio con la finalidad de ocultar su propia culpa. Con gran ironía muestra las debilidades y fragilidades propias de los seres humanos en el interior de las instituciones sociales, como es el caso de las organizaciones jurídicas, pero además plantea preguntas sobre las vicisitudes del acceso a la justicia en un sistema corrompido y defectuoso.

La obra de Kleist constantemente refiere a sistemas jurídicos y a los conflictos que se producen dentro de ellos. En *Michael Kohlhaas*, por ejemplo y sobre el cual volveremos más adelante, relata el viaje de un individuo que busca justicia (venganza) tras sufrir una injusticia a manos de un noble. La novela ofrece una crítica incisiva de los ordenamientos jurídicos de su época y destaca cómo la corrupción, la burocracia y las desigualdades estructurales pueden frustrar la búsqueda de equidad.

Ambas obras nos ilustran sobre cómo Kleist utiliza el derecho como un eje para analizar las relaciones de poder y las tensiones entre normatividad y el sentido de justicia. En sus narrativas se pone énfasis y se proyectan las contradicciones inherentes en los sistemas jurídicos, proporcionando una visión crítica que sigue siendo relevante en la actualidad, que permite comprender la misma.

Kleist describe la idea “justicia” meta-jurídica, es decir, aquella que transciende las fronteras de las instituciones jurídicas. Para Kleist, la idea de justicia supra-legal, no siempre se corresponde con la ley positiva; más bien, a menudo se encuentra en conflicto con ella. Esta situación es basilar

---

<sup>2</sup> LÓPEZ LIZANA, Alejandro. *La narrativa de Heinrich von Kleist como referente para el estudio de la literatura mundial. Un análisis comparado*. 2019. Tesis (Doctorado) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 14 oct. 2019.

en *Michael Kohlhaas*, en donde se relata la disyuntiva del protagonista entre obedecer un sistema corrompido o bien hacer justicia por su propia mano.

En otros relatos, como *La Marquesa de O*, Kleist analiza los conceptos centrales como el de verdad y responsabilidad en el ámbito jurídico. Destaca la ambigüedad moral y la incertidumbre, poniendo en tela de juicio las nociones tradicionales como la de culpabilidad e inocencia, lo cual repercutió en una crítica sobre la justicia de los hombres.

En la obra de Kleist se puede observar un pensamiento que cuestiona las nociones tradicionales de los fundamentos y principios universales como supuestos mecanismos de deslegitimación del derecho positivo. Por tanto, en Kleist se observa la complejidad de tales nociones, haciendo énfasis en la incertidumbre y la contingencia del derecho.

De lo anterior se puede desprender que la influencia del pensamiento de Kleist trasciende su época, éste se encuentra vigente respecto a la crítica del derecho moderno y del pensamiento jurídico contemporáneo. De este modo, sus relatos han sido objeto de estudio por parte de juristas y filósofos del derecho, los cuales encuentran un rico material reflexión sobre problemas y temas como la verdad, la justicia, la legitimidad y la violencia jurídica, la necesidad de transparencia, los abusos de quien detenta el poder, las deficiencias institucionales, la corrupción, entre otros. Estas cuestiones tienen gran eco en los debates contemporáneos como los derechos humanos, la justicia transicional y la legitimidad y moralidad de los movimientos revolucionarios.

Sin duda en Kleist encontramos un pensamiento que nos adentra a la comprensión de las complejidades de la idea de la justicia y de las instituciones sociales. De allí la importancia de su impacto en la literatura y el derecho. Su patrimonio reflexivo que nos ha legado es, por tanto, interdisciplinario; en efecto, su herencia cognitiva no lo es solo para el ámbito literario sino igualmente para el ámbito jurídico, político, filosófico y ético.

### **El relato de Michael Kohlhaas y su contexto histórico**

En 1810 Heinrich von Kleist escribe la novela *Michael Kohlhass*. Esta obra se enmarca dentro del período histórico del Romanticismo alemán y hunde sus raíces en acontecimientos históricos del siglo XVI. Como lo hemos indicado, este relato se centra en el análisis del sentido de justicia o bien de la justicia individual y las estructuras políticas de la época; éste muestra de forma clara y concienzuda la situación histórica y cultural de aquel pasado, de aquel contexto histórico.

La historia del relato de *Michael Kohlhaas* se desenvuelve en el Sacro Imperio Romano Germánico, en el curso del siglo XVI. Se trata de un período histórico que se caracteriza por fuertes tensiones políticas,

religiosas y sociales. Tensiones generadas por la idea del cambio, por la transformación del orden social e institucional. Como es bien sabido, en esta época, el Sacro Imperio Romano estaba conformado por un mosaico de señoríos territoriales, con estructuras corporativas. Estas estructuras eran jerarquizadas y estaban gobernadas por múltiples derechos locales -costumbres y tradiciones- locales y generales, se trataba de un pluralismo normativo y jurisdiccional.

Ahora bien, es importante resaltar que uno de los acontecimientos históricos que más destaca en la obra es la “reforma protestante”, cuyo motor principal fue Lutero (1517). La Reforma protestante no solamente tuvo hondas repercusiones en el ámbito religioso, sino que también generó grandes transformaciones en la vida política y social del sacro imperio. En un sentido más amplio el protestantismo moderno, constituirá la semilla para la configuración del mundo moderno. Un orden que deviene secularizado. En este relato de Michael Kohlhaas, destaca la figura de Lutero; sobresale su influencia en la vida cotidiana de las personas, pero también en su concepción sobre la justicia espiritual y la terrenal.

La “Reforma protestante” agudizó las divisiones sociales y políticas en el Sacro Imperio, lo cual generó un ambiente de desconfianza y conflicto entre diferentes sectores de la sociedad. Los conflictos religiosos desembocaron en enfrentamientos armados; aquí se puede mencionar, por ejemplo, la guerra de los campesinos alemanes. Dicho episodio mostró las desigualdades, así como la explotación de estos sectores sociales. Son estos acontecimientos los que se encuentran en las reflexiones de Kleist y que constituyen la base de las consideraciones de su relato sobre las injusticias y dificultades sociales a las que se ven expuestos personajes como Kohlhaas.

Resulta central en el relato de Kohlhaas, su lucha por materializar la justicia, luego de ser víctima de una injusticia que un noble local le había proferido: una serie de abusos y arbitrariedades. Es un problema que se vincula con la situación social, institucional y jurídica del Sacro Imperio. En esta época, en el siglo XVI, la justicia no era igual para todos, dependía del estatus sociales y de las conexiones políticas. De este modo, campesinos y pequeños propietarios enfrentaban grandes dificultades para ejercer sus derechos frente a la nobleza y otros ámbitos de poder e institucionales. En efecto, no todos podían participar de un mismo derecho, el acceso estaba condicionado. Se trata de una sociedad caracterizada por un orden jerárquicamente diferenciado.<sup>3</sup> Había un acceso diferenciado no solamente al derecho sino también a la política, a la educación, etc.

---

3 Cf. LUHMANN, Niklas. *Observaciones de la modernidad*. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna. Traducción de Carlos Fortea Gil Ediciones. Barcelona: Paidós, 1997.

Como ya hemos aludido, respecto a la caracterización del orden medieval como un orden plural, en el que se encuentra un diversidad de normaciones y de jurisdicciones, la obra refleja dicha fragmentación, en donde precisamente coexistían múltiples leyes y tribunales. Este orden complejo facilitaba que los que detentaban el poder, como los señores territoriales, pudieran eludir la justicia recurriendo a prácticas de corrupción y a la manipulación institucional en su propio beneficio. En su viaje Michael Kohlhaas se ve expuesto a dichas vicisitudes. Opta por materializar la justicia fuera de los causes institucionales: se opone a la maquinaria burocrática y al sistema de justicia. Se ve expuesto a una burocracia que termina sofocándolo y generando en él una gran indignación. Así pone de relieve los conflictos entre la legalidad institucional y la justicia.

Ciertamente la burocracia y la corrupción eran un lugar común en aquella época, sobre todo en el sistema judicial, el cual estaba corrompido. Primaba una lentitud en los procedimientos jurídicos, así como la manipulación de aquel por parte de intereses privados. Había pues una justicia parcial. Es en este contexto en donde sobresale la figura de Kohlhaas, destacándose su indignación, frustración y desconfianza en las instituciones jurídicas. En este relato subyace una crítica insiciva por la incapacidad de los ciudadanos de ver materializadas sus expectativas de justicia, por ser obstaculizados por el mismo sistema judicial.

La novela de Kleist también está profundamente influenciada por el Romanticismo, el cual como es sabido fue movimiento literario y cultural que se caracterizaba por exaltar los sentimientos patrióticos, la naturaleza y el conflicto entre el individuo y la sociedad. En Michael Kohlhaas, esta tensión se manifiesta en la figura del protagonista, quien personifica el ideal romántico del individuo: que busca realizar sus principios, que hace frente a la adversidad de los problemas que lo sofocan arbitrariamente. El relato describe la forma en que el sentido de justicia del protagonista, Kohlhaas, ante la situación se ve constreñido a desafiar a sus opresores y en general al orden político-jurídico. Ello hace de Kohlhaas un “héroe trágico” que lucha por realizar su derecho. En un sentido moderno se diría por sus derechos. De este modo, el orden ético no necesariamente se corresponde con el orden normativo. Es más para materializar sus expectativas tiene que descubrir dicho orden. Para el orden jurídico-político su actuar deviene ilícito.

Asimismo, este relato expresa una visión romántica de la naturaleza como un ser intrínsecamente moral, pero al mismo tiempo corruptible por las estructuras sociales. La disyuntiva del protagonista entra la justicia y la violencia de los métodos a utilizar pone de manifiesto las contradicciones entre la lucha por la equidad y un mundo que fácticamente es imperfecto.

Cabe mencionar que el personaje de Kohlhaas, es la representación un personaje del siglo XVI, que era un comerciante el cual habitaba en

Brandemburgo: Hans Kohlhase. Este fue la fuente de inspiración de Kleist. La historia verdadera de Kohlhase se encuentra en estas fuentes y tiene mucho elementos de coincidencia con el relato de Kleist. Según las fuentes documentales, Kohlhase sostuvo una disputa legal con la nobleza, ello en virtud de que habían confiscado de forma arbitraria sus caballos y ante tal situación, decepcionado por el sistema judicial institucional, intentó realizar su justicia, recuperarlos de forma violenta y por fuera del orden normativo. Éste fue un líder que protagonizó una revuelta con la finalidad de subvertir el orden injusto y que no veía satisfecho por la institucionalidad. De allí la reinterpretación de Kleist, para describir y analizar las cuestiones de moralidad, justicia y autoridad.

En la verdadera historia subyace la representación de el límite entre la protesta legítima y la revuelta. Un derecho a la resistencia contra la opresión, pero que se opone al orden institucional que deviene injusto. La combinación de elementos históricos y literarios en la obra de Kohlhaas hace de este relato una reflexión atemporal que sigue teniendo vigencia, que nutre de ideas para el análisis crítico del derecho moderno y del orden institucional. La obra nos sigue invitando a reflexionar sobre la posición del individuo en el sistema del derecho, esto es, sobre cómo las expectativas que se pretenden realizar fuera del orden jurídico, suelen estar condenadas al fracaso.<sup>4</sup>

El relato tienen diversos episodios que abordan diferentes temáticas.

Michael Kohlhaas, el protagonista, es un comerciante de caballos cuya búsqueda de justicia lo transforma en un símbolo trágico de resistencia y autodestrucción.

El primer pasaje clave en *Michael Kohlhaas* es el incidente en el que el noble Wenzel von Tronka, de forma ilegal, confisca dos caballos de Kohlhaas. Este acto arbitrario establece el conflicto principal de la obra, pero también introduce a la temática central, esto es: la manipulación del sistema jurídico y la corrupción del judicial.

Se trata de un abuso de poder de Wenzel von Tronka y la situación de impotencia del protagonista. Por un lado, Kohlhaas encarna la integridad, la moralidad, la honestidad, por el otro lado, Tronka representa la arbitrariedad del poder, la injusticia de la nobleza que abusa de su estatus, de sus contactos e influencias. Aquí se plantean preguntas sobre cuál es la naturaleza de la justicia y la influencia del poder en el orden normativo.

Tras el robo de sus caballos, Kohlhaas busca justicia a través de los medios institucionales y causes jurídicos. No obstante, se topa con un sistema extremadamente burocrático y también corrupto, que beneficia a los po-

4 Cf. LUHMANN, Niklas. *La paradoja de los derechos humanos*. Tres escritos sobre política, derecho y derechos humanos. Traducción de Nuria Pastor Muñoz. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2014.

deresos, en este caso a la nobleza. Esta parte del relato es clave para entender la crítica de Kleist al orden jurídico del Sacro Imperio Romano Germánico.

La peticiones de Kohlhaas son manipuladas e ignoradas por los funcionarios corruptos. El protagonista padece la impotencia y la frustración. En este episodio se describen las limitaciones estructurales de un sistema judicial inoperante, que en todo caso, protege los intereses de los poderosos y que soslaya la protección de los ciudadanos comunes.

Un momento clave en la obra ocurre cuando Kohlhaas decide tomar la justicia por su propia mano. Este pasaje marca un punto de inflexión en la narrativa, ya que transforma al protagonista de un *ciudadano comprometido con la legalidad* en un *líder rebelde* que está dispuesto a enfrentar al Estado, a su institucionalidad y a su derecho.

Kohlhas pretenderá recuperar sus posesiones, esto es, sus caballos y para ello utilizará la violencia, con la finalidad también de castigar a sus opresores. Aquí sobresalen las contradicciones en su lucha por obtener justicia. Sus acciones resultan cuestionables desde un punto de vista moral, pero aquello que lo motiva se torna comprensible. A la base de este conflicto se encuentra una pugna, una tensión entre la moral individual y la legalidad del orden institucional.

Otro aspecto que resulta conveniente resaltar de la obra de Kleist es el relativo al pasaje en el cual describe el encuentro de Kohlhaas con Martín Lutero. Este último representa la autoridad moral y espiritual que contrasta con las instituciones políticas y sociales corrompidas del Sacro Imperio.

Es precisamente en este pasaje en donde Lutero repreueba y reprocha las acciones de Kohlhaas, aduciendo que la justicia no se puede alcanzar a través de la violencia. Aduce que ya no se trata de justicia sino de venganza y que, por tanto, el fin no puede justificar los medios. De este modo, Kohlhaas reflexiona sobre su actuar y comprende la consecuencia de sus acciones, ha excedido límites. En este episodio se reflexiona asiduamente sobre la tensión entre la justicia espiritual y la justicia de los hombres.

Finalmente recupera sus caballos, pero es condenado a muerte por su acciones violentas y fuera del orden normativo. Este es el desenlace trágico, ya que para satisfacer sus sentidos de justicia, violando el orden institucional, este se vuelve objeto del castigo. Kleist trata de describir la inutilidad de su lucha, ya que en realidad hace su justicia y se somete a la justicia institucional, no obteniendo en realidad nada. Ciertamente deja al descubierto la corrupción y consigue la reperación de sus bienes, pero se trata de una conquista simbólicamente amarga. Este sería el costo en la lucha por obtener justicia fuera de los causes institucionales: una tragedia.

También resulta relevante en la trama del relato hacer énfasis de los personajes secundarios. Tienen gran relevancia. Por ejemplo, está el caso de la esposa de Kohlhaas, quien es asesinada por los guardias del noble

Tronka. Ello amplifica el deseo de desafiar el orden y buscar justicia de forma violenta, a través de sus propios medios. Aquí, pues, toma dimensiones mayores la tragedia.

Los funcionarios corruptos y la nobleza muestran la deshumanización de las estructuras del poder. Kleist nos pone de manifiesto y describe la impunidad de las acciones de los sujetos que operan las instituciones, de la nobleza, la corrupción. Las instituciones se lajan de su curso normal.

Este relato constituye una de las mayores exploraciones literarias sobre la justicia y la naturaleza del héroe trágico.

Desde el inicio de la obra, la búsqueda de justicia es el impulso central que mueve a Michael Kohlhaas. Pero ¿Qué pues justicia? La justicia en el pensamiento jurídico viene descrita como una cuestión ontológica, esto es, que tiene una realidad objetiva. Desde esta perspectiva trascendería la subjetividad, sería una realidad universal. Esta ontología<sup>5</sup> condensaría en sí misma un “deber ser”. Este deber ser daría una orientación, una dirección en el actuar político, en el actuar jurídico, en el actuar moral, entre otros. Esta idea de justicia no estaría colocada en el sistema jurídico positivo, ya que no sería una construcción de los sujetos, no sería dependiente de éste. Sin embargo, sobre todo en el ámbito del derecho moderno, qué pasaría si la idea de lo que deba ser justo, se contradice con la regulación del derecho positivo. ¿Sería posible imponerla, dejando de lado todo derecho positivo? ¿Y qué acontece si el sistema jurídico fracasa en realizar la justicia institucional? ¿se puede hacer justicia por propia mano para imponerla? estas cuestiones recorren la obra de Kleist, constituyen el hilo conductor.

Kohlhaas pretende realizar justicia por su propia mano ante una situación injusta. Es por ello que representa al héroe trágico: es decir, un personaje de carácter noble con una virtud sobresaliente que, llevada al extremo, se convierte en su perdición. Es una lucha que lo ennoblecen, pero también lo destruye al mismo tiempo.

El actuar de Kohlhaas puede ser considerado como un intento de re-pristinar el orden social que ha sido transgredido: restaurar el equilibrio moral, acudiendo a otros medios diferentes de los jurídicos-institucionales. Pretende una equivalencia material para reparar el orden.

Los cuestionamientos éticos que se encuentran presentes en la obra de Kleist, por mencionar algunos, son además: ¿cuándo las instituciones fallan es posible realizar justicia por propia mano? ¿hasta dónde puede llegar la acción moral? ¿puede realizarse cuálquier atropello para obtener justicia?

No obstante las formas utilizadas para obtener justicia por parte de Michael Kohlhaas, su causa es inspiradora y motiva reflexión y crítica.

5 KAUFMANN, Arthur. Qué es y cómo «hacer justicia» (Un ensayo histórico-problemático). *Persona y Derecho, Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n. 15, 1986.

## Los héroes trágicos contemporáneos y la justicia supra-institucional

El relato de Michael Kohlhaas, su problemática no solamente corresponde a su época. En el mundo moderno nos encontramos constantemente con una lucha incesante por la justicia, la cual no necesariamente se corresponde con el orden institucional. El orden jurídico se ve expuesto amenudo a la pugna del reconocimiento de expectativas que pretenden coronarse en el plano normativo, ser reconocidas como derecho positivo y estar dotadas de exigibilidad jurídica, en otras palabras de fuerza normativa. Piénsese en la lucha de los derechos humanos. Estos derechos son considerados como la justicia del mundo moderno.<sup>6</sup> Es decir, como aquello que debe orientar el actuar por parte del derecho, la política, la economía, etc.

Estas expectativas, efectivamente, no siempre se encuentran coronadas en el plano institucional-normativo; al contrario la lucha por los derechos, por su conquista ha supuesto numerosas luchas que no han sido concesiones fáciles de arrancar al poder. Los derechos humanos constantemente se encuentran en expansión, se multiplican, lo que quiere decir que los derechos humanos son incorporados a menudo en el sistema del derecho positivo. Se trata, en todo caso, del proceso de inclusión de la sociedad moderna. A través del principio de igualdad y libertad, que viene reguladas de forma abstracta, se pueden reconocer derechos. Así, los espacios del actuar se expanden, pero son en estos espacios en los que solamente se pueden actuar validamente. Esto que significa que la justicia, la lucha por los derechos están dentro del derecho positivo.

Así como en la obra de Michael Kohlhaas de Heinrich von Kleist, individuos y grupos en nuestra sociedad suelen reivindicar sus expectativas que consideran legítimas, que las consideras como racionales<sup>7</sup>, dignas de tutela y por tanto suelen desafiar las estructuras e instituciones jurídicas cuando estas no logran tener un reconocimiento jurídico, esto es, ser garantizadas como bienes jurídicos fundamentales. ¿cuáles son algunos héroes trágicos del mundo moderno? En este apartado analizaremos algunos ejemplos como los migrantes y otros grupos, que pretendiendo realizar sus derechos, la justicia moderna, buscan realizar sus expecativas no dependiendo del reconocimiento de un sistema normativo ¿cuáles son los ecos del presente de Kohlhaas? ¿cuáles son las deficiencias institucionales? ¿qué pretensiones de justicia se esgrimen? ¿cuál ha sido su relación con el poder de estos grupos vulnerables?

---

6 Cf. VIOLA, Francesco. I diritti umani sono naturali? En: BOTTURI, F.; MORDACCI, R. (a cura di). *Natura in etica, Anuario di Etica*, Milano, p. 69 y ss, 2009.

7 Cf. COSTA, Pietro. Derechos. En: FIORAVANTI, Maurizio (Ed.). *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.

Podemos mencionar la lucha de los migrantes. Estos grupos buscan satisfacer su derecho, realiza de forma universal la libertad de tránsito.<sup>8</sup> Los migrantes salen de sus países de origen en busca de mejores condiciones de vida. Generalmente en sus países no pueden satisfacer sus necesidades ni las de su familia. Ellos no encuentran seguridad personal, alimentaria, tampoco encuentran las condiciones para desarrollar sus planes de vida. Ellos queieren ver materializada su dignidad: poder ser libres e iguales.

Apelan a la naturaleza universal de los sujetos, pretender ser ciudadanos del mundo. Sujetos que no conozcan fronteras, barreras territoriales que les impongan límites, es decir, que los excluyan.

En su origen, tránsito y llegada a su país de destino se enfrentan a grandes dificultades. Han dejado atrás a sus familias, a su territorio, en su éxodo emprenden la marcha para buscar condiciones que no encuentran en su país. Luego en su trayecto se encuentran con el crimen organizado, que los explota, que los acosa, que los somete, que los esclaviza, que los incorpora en sus filas, que hace explotación sexual de los mismos. También está la parte de la población que tiene una actitud xenófoba, de repudio al migrante, que los invisibiliza, que hace como si no existieran. Pero también que los menosprecia, que los sobaja, que no les brinda una mano, que incluso se suele aprovechar de su fuerza de trabajo. Asimismo, los lugares por lo que generalmente van recorriendo son intransitables, porque tienen que sustraerse de la autoridad, tienen ellos que invisibilizarse frente al ojo de la ley.<sup>9</sup> Además de ser caminos peligrosos, con una geografía impenetrable, padecen de escases de comida.

La situación de los migrantes resulta contraria a la dignidad del ser humano, es inhumana. Encarnan realmente un drama humanitario.

Ninguna de las organizaciones políticas desea sumir la responsabilidad. Los países en tránsito y los de destino aducen que no son parte de su población y que no podrían mantenerlos. Se pone en tela de juicio la universalidad de los derechos humanos. En todo caso, ellos se aferran a su causa por que se trata de sus derechos de la naturaleza, de su condición de ser humano. Ellos, así también como en el relato de Kafka, se encuentran delante de la puerta de la ley. Frente a los Estado amurallados cuyo derecho positivo les impide el acceso. Los pone a distancia. Allí son inventados como criminales por parte de la política estatal. Porque, de este modo, la política puede legitimarse para contar con votos. Ellos son puestos a distancia ya que se aduce que viene a despojar de su riqueza a los ciudadanos, a aprovecharse de los sistemas de salud, a quitarles los trabajos.

8 Vid. nuestro trabajo: ESPINOZA DE LOS MONTEROS, Javier. Migración y pobreza: sobre la construcción de la criminalidad. *Revista Opinión Jurídica*, Centro Universitario Christus, v. 20, sept./dic. 2022.

9 Cf. STOLLEIS, Michael. *El ojo de la ley. Historia de una metáfora*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

Igual que Kohlhaas estos grupos de personas desafían la organización estatal y su sistema jurídico, tratando de realizar su justicia. Toman la decisión de viajar, con todos los peligros inherentes, cruzar las fronteras de forma irregular o bien realizar protestas masivas por alcanzar su inclusión.

Piénsese en las caravanas migrantes en América Latina. Miles de personas empreden su viaje para transitar por países con adversidades. Todos los días ellos son tratados como cuerpos, como objetos carentes de derechos.

Por otro lado, las comunidades indígenas constituyen otro ejemplo de héroe trágico, ya que estas enfrentan luchas por la explotación de sus territorios y sus recursos naturales. La lucha es contra gobiernos y empresas privadas que intentan aprovecharse y beneficiarse de dichos recursos. Se trata de derecho ancentrales, que constituyen derecho humanos autónomos y que además son reconocidos en tratados internacionales. Del mismo modo que Kohlhaas, dichas comunidades utilizan estrategias extra-jurídicas como bloqueos de las vías de comunicación y enfrentamientos contra las fuerzas de seguridad, el objetivo: defender su justicia, sus derechos. Berta Cáceres es un ejemplo de la lucha por la defensa del medio ambiente. Sin embargo, estos héroes trágicos que desafían el orden institucional, son objeto de persecución e incluso de encarcelamiento.<sup>10</sup>

Existen también otros ejemplos de héroes trágicos del mundo contemporáneo. Se pueden mencionar entre ellos algunos movimientos sociales de justicia racial como el de Black Lives Matter. Tales grupos y comunidades han padecido la violencia policial y discriminación.<sup>11</sup> Realizan protestas con la finalidad de exigir un cambio, una lucha por la inclusión de sus expectativas en el orden normativo. Los movimientos social han hecho visibles las problemáticas.

También pueden mencionarse aquellas manifestaciones de la llamada Primavera Árabe. Son individuos que enfrentan y desafían los regímenes autoritarios y tiene la pretensión de obtener derechos y libertades. En todo caso, se ven expuestos la violencia y represión de los regímenes. Ellos, por tanto, pueden ser considerados como verdaderos héroes trágicos.

El relato de Miachel Kohlhaas tienen una gran vigencia en cuanto a su reflexión sobre las instituciones jurídicas y las pretensiones de justicia de individuos y grupos que no ven satisfechas sus expectativas de justicia. Se desafía al poder y se vuleven verdaderos héroes trágicos, sufren las consecuencias de su oposición.

---

10 Cf. HOMAND, Jennifer. Berta Cáceres y el mortal costo de defender la tierra y la vida. *Ecología Política*, n. 51, 2016.

11 CARBONE, Valeria L. *Black lives matter, violencia institucional y racismo estructural en un estados unidos en crisis*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2020.

## Conclusión

El relato de Kleist sobre el héroe trágico de Michal Kohlhaas, un comerciante que sufre los abusos de la nobleza y del sistema judicial, el cual desafía el orden institucional para hacerse su propia justicia, sigue constituyendo un importante material para la reflexión sobre la justicia supra-sistémica, la verdad, la moral, la política, las políticas y las instituciones. Nos muestra, en el presente, cómo ciertos grupos vulnerables que pretenden realizar sus derechos humanos, es decir, sus pretensiones de justicia, reivindican sus exigencias en contraposición al orden institucional. Ellos se ven expuesto a la volencia estatal y de regímenes autoritarios. Son verdaderos héroes trágicos. Ellos van más allá de los límites establecidos buscando su inclusión. Ellos enfrentan dilemas éticos y consecuencias trágicas y promueben el cambios social. Esto es lo que ha acontecido con los migrantes, con comunidades indígenas y con otros grupos sociales en su luchas por el derecho y la democracia. Kleist es una obra que nos permite comprender las luchas sociales por la justicia de nuestro tiempo.

## Bibliografía

- CARBONE, Valeria L. *Black lives matter, violencia institucional y racismo estructural en un estados unidos en crisis*. En: Estados Unidos: miradas críticas desde Nuestra América. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2020.
- COSTA, Pietro. Derechos. En: FIORAVANTI, Maurizio (Ed.). *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.
- ESPINOZA DE LOS MONTEROS, Javier. Migración y pobreza: sobre la construcción de la criminalidade. *Revista Opinião Jurídica*, Centro Universitário Christus, v. 20, sept./dic. 2022.
- HOMAND, Jennifer. Berta Cáceres y el mortal costo de defender la tierra y la vida. *Ecología política*, n. 51, 2016.
- KAUFMANN, Arthur. Qué es y cómo «hacer justicia» (Un ensayo histórico-problemático). *Persona y Derecho - Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, n. 15, 1986.
- LÓPEZ LIZANA, Alejandro. *La narrativa de Heinrich von Kleist como referente para el estudio de la literatura mundial*. Un análisis comparado. Tesis. Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- LUHMANN, Niklas. *La paradoja de los derechos humanos*. Tres escritos sobre política, derecho y derechos humanos. Traducción de Nuria Pastor Muñoz. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2014.
- LUHMANN, Niklas. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Traducción de Carlos Fortea Gil Ediciones. Barcelona: Paidós, 1997.

STOLLEIS, Michael. *El ojo de la ley. Historia de una metáfora*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

VIOLA, Francesco. I diritti umani sono naturali? En: BOTTURI, F.; MORDACCI, R. (a cura di). *Natura in etica. Anuario di etica*, Milano, 2009.



## CAPÍTULO 3

# EL OBSERVADOR, EL LENGUAJE JURÍDICO Y EL ALIENISTA DE MACHADO DE ASSIS – HACIA UNA METODOLOGÍA SOCIOLÓGICA DEL DERECHO

Luciano Nascimento Silva<sup>1</sup>

*Se desejar ver, aprenda a agir (...). O ambiente, à medida que percebemos, é nossa invenção (...). Obejtitividade é a ilusão de que as observações podem ser feitas sem um observador (...). O que precisamos agora é a descrição do “descritor” ou, em outras palavras, precisamos de uma teoria do observador.*

Heinz von Foerster

Dr. Simão Barcamarte

(...). A ciência é o meu emprego único; Itaguaí é o meu universo. (...).

Tudo é válido para que se realize ciência.

Vereador de Itaguaí, Sebastião Freitas:

(...). Se tantos homens em que supomos juízo são reclusos por dementes, quem nos afirma que o alienado não é o alienista?

Machado de Assis – O Alienista

---

<sup>1</sup> Posdoctorado en Sociología y Teoría del Derecho en el Centro di Studi sul Rischio della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università del Salento, Lecce, Italia. Investigador Científico CAPES/Brasil y FCT/EU-PT en Max Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht – Departments of Criminal Law and Criminology – Freiburg in Breisgau – Baden Württemberg, Deutschland (Alemania). Profesor Adjunto del Centro de Ciencias Jurídicas de la Universidad Estadual de Paraíba (CCJ/UEPB). Profesor Permanente en PPGRI/UEPB y Colaborador en PPGCJ/UFPB y Programma di Dottorato di Ricerca in Intercultural Relations and International Management - Università degli Studi Internazionali di Roma, Italia e University of Macedônia, Thessaloniki, Grécia. Líder de Grupo de Investigación NUPOD/DGP-CNPQ.

## Consideraciones iniciales

La idea inicial es construir una conexión entre Derecho y Literatura a través de los caminos de la filosofía del derecho y la sociología jurídica, observaciones sociojurídicas a la luz de la obra literaria *El Alienista* de Machado de Assis. La idea del observador, presente en los debates entre Niklas Luhmann y Hein von Foerster, así como en las cartas filosóficas, sociológicas y jurídicas de Raffaele De Giorgi, observaciones, comunicaciones y construcciones de estos autores que determinaron un giro epistemológico en las ciencias sociales. Y el propósito no es otro que la apropiación directa y aplicada de la novela *El Alienista*, de Machado de Assis, publicada en 1882, para ilustrar el paradigma del *Observador* como personaje titular en la construcción del conocimiento en el sistema del derecho, a través de una producción del lenguaje jurídico que es la estructura comunicativa del sistema del derecho.

La idea del *Observador* es una construcción cognitiva a través de un proceso formulador de una mirada sobre el *Saber* y el *No-saber*, esto es, acerca de la teoría del conocimiento. El giro epistemológico de la matriz del pensamiento del mundo occidental, el abandono del pensamiento analítico característico de la primera modernidad con su matriz dual de *Sujeto* y *Objeto* como elementos que impulsan la producción del *Saber*. La nueva cognitividad elige al *Sistema* y al *Ambiente* como los espacios de construcción del *Saber*. La mirada del *Observador* sobre el *Sistema Social* (Sociedad) y los diversos *Subsistemas* (política, economía, religión, derecho, arte, ciencia, etc.). El conocimiento comienza a construirse a través de la mirada del *Observador*, quien identifica en las relaciones comunicativas – la producción del actuar comunicativo que reemplaza la idea de hecho, este es sólo un producto de la comunicación, esta es el elemento preponderante para la construcción del *Sistema Social o Sociedad* –, el origen del que más adelante se nombrará como *Saber o Conocimiento*. La posición del *Observador* traduce un sentido científico construido en el espacio de la sociología, la neurociencia, la cibernetica y la comunicación.

El Pensamiento construye *Saber*, *Conocimiento*, necesita elaborar una ingeniería comunicativa que represente: lógica, sistematicidad y persuasión. Estas terminologías alcanzan su materialización comunicativa por una única expresión: *verdad*. La teoría del conocimiento es una construcción de la *Verdad*. Aquel que construye verdades posee saber y conocimiento. ¿Y quién es él? El *Observador*.

La verdad. La invención. La criación. La teoría. La ciencia. Los procesos comunicativos de construcción cognitiva, a partir de la modernidad, con el uso de una expresión titulada *Ratio* (razón) buscan intensificar el dualismo sin sentido (verdadero o falso), que va a edificar *Saber* y *No-saber*,

la teoría del conocimiento. Las realidades están dentro del *Saber*, ellas son la *Verdad*, conocimiento es verdad, saber es verdad.

### **El Observador: observa, es observado, pero no se auto-observa**

Las ciencias sociales solo alcanzaron el *status quo* científico a partir del siglo XIX, antes solo las ciencias exactas, biológicas, de la salud, etc., eran consideradas plataformas científicas, por lo tanto, pensamientos como el de sociología, derecho, economía y política no eran considerados científicos. El personaje central de las ciencias sociales es el *Observador*, él es responsable de la construcción científica de las *Ciencias Sociales*, él formuló la mirada que se dirige hacia el pasado con la objetividad de analizar el presente y proyectar el futuro. La sociología que él construyó modeló las matrices de *Sistema Social* y *Sociedad*. La problemática es que todos los modelos o definiciones acerca de la *Sociedad*, construidos por el *Observador*, se derrumbaron. Los modelos colapsaron, se licuaron, se evaporaron. Resultado: hay una producción comunicativa ininterrumpida que el *Observador* ya no puede analizar, ya no puede conceptualizar, ya no puede definir.

El *Observador* que observa es observado. Pero no se auto-observa. Es el *Observador* quien construye la definición de los fenómenos sociales (sistemas, interacción, organización, decisión) basándose en el criterio de identificación de las diferencias. Por este método surge la *Teoría de la Sociedad* o la *Teoría de los Sistemas Sociales*, sin embargo, el *Observador* que observa y es observado, pero no puede auto-observarse, no lo ve todo. El *Observador* “solo ve lo que ve, no ve lo que no ve” (Von Foerster, 1985). **Explicación:** el mundo del saber siempre es menor que el mundo del no saber (De Giorgi, 2006). La mirada del *Observador* es la traducción de una visión científica llamada *análisis sociológico*, a partir de la cual se hace posible la construcción de conceptos, definiciones, plataformas, etc., que representarán las bases científicas para el estudio de fenomenologías sociales, sobre el actuar comunicativo de las personas (ambiente) que hacen surgir directamente el espacio comunitario, el espacio social, así como lo delimitan. Esto significa que este actuar comunicativo formula, por ejemplo, las miradas de inclusión y exclusión, los procesos de distinción.

Hay un elemento emergente en la producción comunicativa. El esta titulado: **complejidad**. El *Observador*, que es el personaje titular de la formulación científica, enfrenta enormes dificultades para describir las fenomenologías sociales producidas por la acción comunicativa. Las investigaciones, por lo tanto, deben partir de una mirada a la complejidad, que es el elemento emergente producido por los *Sistemas Sociales* o *Sociedad*. Los *Sistemas Sociales*, a través de sus estructuras y procesos, operan mediante el método de la selectividad a la luz de un universo de posibilidades para

construir así su orden, su *Verdad*. La cuestión es que esta metodología hace que el propio *Sistema Social* o la *Sociedad* se vuelvan complejos.

De ahí se desprende la lección sociológica del funcionalismo-estructural afirmar que la “complejidad no es una operación, no es algo que un sistema haga o que ocurra en él, sino que es un concepto de observación y descripción, incluso de autoobservación y autodescripción” (Luhmann, 1984, p. 193). Pero la observación es construida por el *Observador*. Si él no se auto-observa, ¿cómo podrá construir la autoobservación y autodescripción?

La descripción anterior informa, por lo tanto, la situación de las ciencias sociales. Las ciencias sociales que, a través del *Observador*, deben construir la *Teoría de la Sociedad*, no poseen una estructura teórica adecuada. **Explicación:** la sociología ya no explica, conceptualiza, define o describe e forma exacta el modelo actual de sociedad. No puede realizar una descripción científica de la sociedad moderna. O la otra cara de la sociedad moderna. El *Observador* siempre está mirando las soluciones construidas por los autores clásicos (los primeros observadores). El *Observador* puede lograr una colocación de problemas, pero, en el momento de formular las soluciones el sobrecarga las antiguas perspectivas. El *Observador*, por lo tanto, inventa un principio explicativo: el non concepto del concepto de complejidad.

La mirada del *Observador* solo ve: el derrumbe, la liquidación, la evaporación de los conceptos formulados sobre una *Sociedad* que parece ya no existir. Su matriz racional-calculadora-finalística se ha desmoronado, su *discurso sobre el método* ya no persuade. Sus formulaciones de determinación-corroboration de elementos constitutivos indispensables se han evaporado. La ontología y la antropología, tanto cultural como social, ya no ofrecen respuestas a las problemáticas presentadas por esta otra cara de la sociedad moderna. ¿Las ciencias sociales podrán recuperar el *statu quo* del espacio científico?

### En énfasis la posición del observador y las ciencias sociales

En la observación, producto de la construcción de un *Observador*, siempre hay un punto ciego. Todo *Observador* tiene su punto ciego en la observación. Por lo tanto, es necesario reconocer las limitaciones en la construcción de lo que es *Saber* o *Conocimiento*. Además, el pensamiento del giro epistemológico afirma que “sólo podemos ver lo que podemos explicar” (Von Foerster, 1994, p. 269). Para pensadores como von Föerster, el cerebro no tiene estructura para percibir luces, colores, só nidos, calores ni imágenes. Por un lado, la mente humana sólo capta ondas electromagnéticas, es decir, intensidades. Por otro, es el sistema nervioso el que calcula esas percepciones. En cuanto al fenómeno de la comunicación, se puede decir que “palabras, símbolos o mensajes no forman parte de la comunicación, sólo significan sus “tecnologías”. La información no es una realidad, sino una probabilidad, un proceso relacional, una actividad” (Von Foerster, 1985, p. 85).

Así, no existe una teoría de la comunicación, una ciencia de la comunicación, una teoría o ciencia del observador. Sino sólo una teoría y ciencia de las tecnologías de la comunicación. Todo no pasa de una lógica recursiva y auto-referencial.

El elemento *Tiempo* siempre ha sido muy importante en las construcciones del *Observador*, el proceso de creación o invención del *Saber* o teoría del conocimiento siempre ha exigido el *Tiempo* como plataforma para afirmación y reconocimiento de lo que es *Científico*. El agotamiento de la matriz moderna de una construcción protagonizada por la *Ratio* ha implicado considerablemente en el proceso y metodologías de las Ciencias Sociales. El *Tiempo* desaparece frente a la velocidad, Las implicaciones son en los campos de la causalidad y de los principios. La velocidad destruye, liquida, fulmina la idea de *Tiempo*. Pero, ¿la velocidad construye civilización? ¿La velocidad construye paradigma? ¿Las ciencias sociales pueden explicar, garantizar o responder a las preguntas? ¿En las ciencias sociales todavía es posible ofrecer explicaciones mediante conceptos?

La idea del *Tiempo* que está siendo fulminada en este comienzo de siglo, tan magistralmente disecada en los campos de la filosofía (Heidegger, 1972) y la literatura (Borges, 1989), parece evaporarse. Las ciencias sociales, esto es, una fenomenología científica de una existencia inexistente que existe, ya no pueden explicar las bases del pensamiento sobre: *tiempo* y *velocidad*. Si las ciencias sociales ya no explican, se pregunta: ¿qué son las ciencias sociales? La cognitividad del *Observador* provocaría: *deutsch Was sind die Sozialwissenschaften?* Interrogaría el pensador italiano: *cosa sono le scienze sociali?* El modelo (hasta entonces, innombrado) de *Sistema Social* que no puede ignorar su incomensurabilidad con la sociedad moderna, exige igualdad sin ver la producción de la desigualdad; exige diversidad sin considerar la unidad. El *Sistema Social* convoca a las ciencias sociales para explicar los *Subsistemas Sociales* de la política, economía, religión, cultura, arte, etc. Las ciencias sociales, por lo tanto, asumen la función de construir explicaciones temáticas referentes a la *Sociedad*. La cuestión central, a saber, es la siguiente: las ciencias sociales no presentan estructuras teóricas para cumplir la mencionada función, no poseen los cimientos teóricos. Las ciencias sociales describen la *Sociedad* mediante la utilización de una metodología de occultación de sus insuficiencias de estructura teórica.

Hubo dos momentos en los cuales las ciencias sociales lograron realizar la función que se les asignó: primero, con la crítica o denuncia de la estructura de clase de la sociedad moderna (Marx, 1868); segundo, con la construcción cética, la metodología de organización y la idea de racionalidad (Weber, 1956). La *Sociedad* (sin nombre) esboza un elemento emergente con el cual las ciencias sociales tendrán que relacionarse científicamente, cualquiera que sea, la *Complejidad*. Los teóricos sociales, los científicos

políticos, los analistas, los historiadores, los intelectuales en el mundo de la radiodifusión, la comunicación televisiva, digital o impresa, no tienen ni la menor idea de cuál es el sentido de la terminología *complejidad*.

Los teóricos sociales *no ven, que no ven* (Von Foerster, 1994, p. 288). El escenario se agrava con la traducción de la ceguera social, puede decirse que:

no pueden ver que los sistemas operan mediante el método de selectividad, ya sea que se refiera a las estructuras o a los procesos. El sistema opera a la luz de una serie de posibilidades con el objetivo final de crear un orden. Al construir este orden, el propio sistema se vuelve complejo, ya que se ve obligado a realizar una selección en cuanto a la relación existente entre sus elementos (Luhmann, 1984, p. 191).

Las ciencias sociales, entonces, explican los fenómenos. Es decir: producen una comunicación científica explicativa sobre lo que sucede. La comunicación que comunica, no comunica. Esto recuerda las lecciones del pensamiento constructivista de “cuando Einstein afirmó que las teorías científicas son libres creaciones de la mente humana” (De Giorgi, 2006, p. 195). La afirmación provocó un efecto: constructivo-destructivo que fortaleció los nuevos logros alcanzados en el universo de la física. Pero también fulminó siglos de pensamiento europeo sobre el significado de la teoría del conocimiento. La mencionada afirmación puede traducir el sentido de la revelación/ocultamiento de una paradoja, puede provocar la posibilidad de que no haya conocimiento, *Saber*, explicación o demostración sobre el mundo y los seres vivos que lo habitan. Además, la propia idea de mundo ya había sido fulminada “cuando Nietzsche escribió que <mundo> es una invención cristiana. Un concepto de fin, al cual dirigir cada una de nuestras necesarias ignorancias” (De Giorgi; Magnolo, 2005, p. 7).

En 1883, en la Escuela de Derecho de Recife, la única que existió en Brasil, surgieron escritos titulados “Variaciones Anti-sociológicas” (Barreto, 2000, p. 11-73), con la intención de construir una crítica con la afirmación de que la sociología no es una ciencia, sino sólo una *frase*, un sueño tan hermoso como inalcanzable. La sociología sería “sólo el nombre de una aspiración tan elevada como poco realizada” (Barreto, 2000, p. 11). Su traducción podría darse por un postulado del corazón que busca trazar las líneas de la sociedad en un todo orgánico. Para la sociología, la sociedad estaría subordinada, al igual que otros organismos, a ciertas y determinadas leyes. Para Barreto (2000, p. 13), se trata de una construcción que no merece atención. Para él, el estudio de los fenómenos sociales, considerando la totalidad reducida a la unidad lógica de un sistema científico, resultaría en una estupenda *Pantosofía*.

Para el más importante *Observador* brasileño en el siglo XIX, la sociología no sirve ni siquiera como ciencia descriptiva. Las ciencias socia-

les son construibles, ya que “no se pueden describir todos los fenómenos dentro de su ámbito” (Barreto, 2000, p. 11). Entonces, pregunta: “¿por qué debería ser como una ciencia de principios, como una ciencia de leyes que deben ser inducidas de la observación de estos mismos hechos?” (Barreto, 2000, p. 12). La lección de Tobias Barreto recuerda las inolvidables palabras de Heinz von Föerster de que “en las ciencias, la verdad es la construcción de un gran mentiroso” (Von Foerster, 1994, p. 288-289). Y, más que nunca, las palabras de De Giorgi (2006, p. 22) de que “nuestro mundo del saber siempre es menor que el mundo del no-saber”.

Podemos decir, por regla general, los sociólogos *no ven, que no ven*. La sociedad moderna era la sociedad del optimismo, en función del nivel de civilidad que había alcanzado, entre glorias y tragedias, entre civilidad y barbarie. Su única preocupación era la fenomenología del *peligro*, la idea de *peligro* que siempre mereció atención, pero no comprometía el sistema. Surgieron las siguientes problemáticas: ecológica, tecnológica, información. Se pasó, por lo tanto, a la identificación del “cambio paradigmático del peligro al riesgo” (De Giorgi; Magnolo, 2005, p. 23). Se perdió el optimismo, ahora se vive el miedo al futuro. La sociedad imprime, a una velocidad nunca antes identificada, una producción del *riesgo* incalculable. Ya no hay una planificación del control, sólo una descripción que no describe las consecuencias del actuar humano, del hombre.

Finalmente, las tomas de decisiones – ya sean basadas en la ciencia, política, economía, etc. –, que tienen como objetivo construir soluciones para las problemáticas (*riesgos*) que el modelo de sociedad produce, generan nuevas problemáticas, que requieren nuevas soluciones, que a su vez ocasionan nuevas problemáticas con implicaciones sistémicas. El mayor riesgo que se ha producido es el *riesgo* de que mañana esta sociedad ya no exista como sociedad moderna.

### O Alienista – literatura, lenguaje y realismo jurídico

El cuento *El Alienista*, de Machado de Assis, publicado en 1882, utiliza el término original *Alienista* para traducir al médico que atiende a los enfermos mentales. Y el cuento trata sobre un médico llamado Dr. Simão Barcamarte, hijo de una familia rica que tuvo la oportunidad de estudiar en Europa. Y a su regreso a Brasil, al instalarse en la ciudad de Itaguaí, estado de Río de Janeiro, decidió dedicarse al estudio de las Ciencias. Casado con doña Evarista, quien es observada por él como una mujer de poca belleza, pero su convicción es que tiene una estructura física que le dará hijos, lo cual no sucede.

Comenzó a tener la costumbre de viajar por la ciudad y hacer preguntas a la gente en sus casas, hasta que un día le dijo al padre Lopes que había formulado una teoría sobre el significado de la locura. La construcción de que la locura representa un estado diferente al imaginado y la

cantidad de locos sería aterradora. La idea del Dr. Simão Bacamarte se traduce en una observación de los límites entre la razón y la locura, cualquier aspecto que se desvío del estándar de la razón sólo podría ser considerado locura. Y así se formuló su teoría, a partir de la cual comenzó a llevar por la fuerza a todo habitante de Itaguaí que fuera considerado loco a la *Casa Verde* (un modelo de asilo que construyó en la ciudad).

En la ciudad, el médico Simão Bacamarte gozaba del respeto de muchos habitantes, pero cuando empezó a adoptar ciertos procedimientos, como, por ejemplo, admitir a un hombre que pasaba por su casa todos los días y la admiraba, así como a aquellos que mostraban reacciones en las relaciones amorosas, provocaba la desconfianza de estas personas. Lo que provocó una serie de hospitalizaciones no críticas.

Luego, el barbero de la ciudad, Sr. Porphirio, logró reunir a decenas de habitantes y acudieron a la Cámara para formalizar una denuncia contra el médico, que fue rechazada de plano, salvo el voto del Concejal Sebastião Freitas, que afirmó como sigue:

- Si tantos hombres sobre los que asumimos juicio son encarcelados por estar locos, ¿quién nos dice que el alienado no es el alienista?

Al momento siguiente, el grupo decidió marchar hacia *Casa Verde* con la intención de cerrarla, pero llamaron a la guardia de la ciudad para que interviera. Y sucedió lo insólito: parte de la guardia decidió ponerse del lado de los manifestantes, quienes tomaron la decisión de regresar a la Cámara y destituir a los Concejales, así el barbero Porphirio asumió el gobierno. Sin embargo, al día siguiente, llega la fuerza del Rey y restablece el estado anterior. El episodio provocó la internación médica del barbero Porphirio, de su amigo Crispim y de decenas de manifestantes. El hecho desencadenó un proceso continuo de hospitalizaciones en la ciudad, incluida su esposa Evarista.

Y, cierto día, para sorpresa de la población, el médico Simão Bacamarte envió una carta descriptiva a la Cámara informando que 75% de la población de la ciudad estaban internadas en la *Casa Verde*, realidad que lo hizo reevaluar su teoría y comenzó a observar el comportamiento de las personas como normales y había tomado la decisión de liberarlos. Y, ante esta observación, la idea teórica que ahora emerge sería que las personas que no presenten desequilibrio deberían ser hospitalizadas.

El médico tomó entonces la decisión de hospitalizar a las personas cuyo comportamiento respetaba la moral, las admitió, les aplicó una terapia de corrupción y las consideró rehabilitadas. A los pocos meses, la *Casa Verde* estaba vacía. Sin embargo, el médico comenzó a reflexionar sobre sí mismo, sus métodos y procedimientos, invitó a amigos a observar su comportamiento, la respuesta fue normal, lo que llevó a la decisión de in-

ternarse en *Casa Verde*, decenas de meses después llegó el fallecimiento sin cura ni rehabilitación.

Como ejemplo, la narrativa de ficción de Machado de Assis, entre literatura y realismo, a la luz de la teoría del *Observador*, puede observarse, en una de sus reediciones, en el realismo jurídico-político brasileño entre los años 2014 y 2022. Ésta es la cuestión de la locura y la normalidad humanas. Y cómo podemos decir qué es normal o no? En la novela *El Alienista*, el médico así asume la certeza de definir qué es la locura, y también el concepto para explicar cómo ocurre, los tipos que existen y las formas de curación. En Brasil, la llamada investigación u operación criminal, llamado por los medios de comunicación en Brasil de *Lava Jato*, representada por un grupo de Policías Federales, Ministerios Públicos y un Juez Federal, puede observarse como un grupo de *Alienistas* que construyen sus observaciones sobre el uso de un populismo criminal que amenaza la convivencia entre las diferencias del sistema social. Lo que se vivió en Brasil entre 2014 y 2022 fue un proceso de criminalización del pensamiento social, la construcción del imaginario criminal de partidos políticos con programa social. La mencionada criminalización fue un instrumento, a través del sistema penal, de un proyecto de ataque a la implementación del Estado social de derecho en Brasil. Asistimos a la construcción de un código binario: política y no política; correcto y no correcto; ser y no ser; inclusión y exclusión.

### **Metodología Sociológica del Derecho**

La idea, por ahora, es presentar un marco en el sentido de lineamientos de lo que llamamos metodología sociológica del derecho o metodología sociológica de la comunicación del sistema jurídico. Actualmente, la investigación se desarrolla en el Programa de Post-Doctorado de la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo, bajo la dirección académica del profesor Celso Fernandes Campilongo. La investigación surge de programas lectivos que desarrollamos en el Grupo de Investigación - Centro de Investigación de Observadores de Derecho, de las Universidades Estadual y Federal de Paraíba.

El proyecto de investigación propuesto a nivel postdoctoral, respecto del elemento estructurante insustituible de la metodología, busca el cierre conceptual y definición de lo que hasta ahora se presenta como lineamientos explicativos de lo que se denomina: Metodología Sociológica de la Comunicación en el Sistema Jurídico. Es decir, además de señalar una metodología, busca la construcción/invención de una matriz funcional-estructuralista para la comunicación del derecho. La idea, en proceso de formulación, debe ser observada para una traducción teórica de la funcional-operacionalidad del sistema jurídico en su forma permanente: observación, autorreproducción, organización y decisión.

Para una estructura operativa binaria: elementos lingüístico-estructurantes y elementos lingüístico-funcionales:

- A) elementos lingüístico-estructurantes: observacionales, estructurales, autopoieticos, constructivistas y funcionales; y,
- B) elementos lingüístico-funcionales: verdad, paradoja, complejidad, interdisciplinariedad y circularidad.

La propuesta metodológica diseñada (esquemas de una metodología sociológica de la comunicación en el ordenamiento jurídico), en construcción, traduce el complejo conjunto de observaciones cognitivo-comunicativas al círculo sistémico de las construcciones teóricas. De ahí la lección sociológica funcional-estructuralista que afirma que “la complejidad no es una operación, no es nada de lo que hace un sistema o de lo que ocurre en él, sino que es un concepto de observación y descripción, incluidas la autoobservación y la autodescripción” (Luhmann, 1984, p. 194). El agotamiento de la matriz moderna de una construcción (racional-calculadora), liderada por la ratio, comenzó a implicar los procesos y metodologías de las ciencias sociales. “La idea misma del mundo se ve impactada, esto en el campo de la filosofía” cuando Nietzsche escribió: el mundo es una invención cristiana, un concepto de fin, al que dirigimos nuestra necesaria ignorancia” (De Giorgi, 2006, p. 7).

El presente exige, pero no dice cómo, transformaciones estructurales, reconstrucción semántica de formas, organización y decisión. El interés se observa en los mundos de la filosofía, la sociología y el derecho, es decir, la construcción teórica y epistemológica de estos mundos observados. Y de ahí la lección de que “aquí, sin embargo, el objeto es la investigación, no el objeto de la investigación. Pero la investigación siempre observa su objeto (...). Se la entiende como la observadora. A la pregunta ¿Quién es el observador? Luhmann respondió una vez: él es el que es observado como observador. Heinz von Foerster habría añadido: un observador es quien construye una realidad” (De Giorgi, 2016, p. 104). La conclusión es que todo fenómeno tiene al menos dos caras. La observación que el observador se integra en el fenómeno observado, lo que significa que la investigación que realiza es una partícula del fenómeno que observa.

Y la lección no es otra que: “sólo podemos ver lo que podemos explicar” (Von Foerster, 1994, p. 269). Los sistemas son de construcción, observación y decisión cognitivo-comunicativos. Y, a su vez, las ciencias sociales son, por tanto, construibles, ya que “no todos los fenómenos dentro de su ámbito pueden ser descritos” (Barreto, 2000, p. 11). Es decir, que la observación no puede escapar al campo de las indicaciones y de la distinción, la idea de “afirmar que ciertos elementos pueden ser considerados como

una manera de pensar acerca de una actividad fundamental de la mente, a saber, la capacidad de distinguir o trazar distinciones". (Spencer Brown, 1997, p. 143-44), lo que se conoce como teoría de la forma bilateral. O, también, como leyes de la forma que organizan el fundamento del conocimiento y de la conciencia, la conexión entre las innumerables posibilidades de construcción de la lógica. En otras palabras, el mundo de la observación desde el límite de la teoría formulada es traducido al sistema por el *Observador*, que es el sistema jurídico. En otras palabras, la formulación de una Metodología Sociológica de la Comunicación en el Sistema Jurídico se traduce por el proceso cognitivo-comunicativo de carácter abstracto, contingente y complejo.

### Consideraciones finales

El *Observador* y la invención del *Saber* reflejan nuestra innegable ignorancia. El *Saber* representa el nivel máximo de nuestro *No-saber*. Las ideas que tenemos o de las que tenemos conocimiento representan un mundo infinitamente más pequeño que las ideas que aún no hemos tenido o de las que aún no tenemos conocimiento. El *Observador* es el personaje central en la construcción del *Saber* o la teoría del conocimiento, sin él, no hay *Saber*, sin él no hay conocimiento. Sin embargo, ¿con él, lo que se construye es realmente un *Saber*? ¿O es un *Saber* sobre el *No-saber*, que caracteriza nuestra necesaria ignorancia en la teoría del conocimiento, la ciencia?

El *Saber* o teoría del conocimiento refleja los límites del pensamiento, límites que se abren y se cierran debido a simplificaciones de naturaleza causal, histórica y antropocéntrica, que siempre conducen a una metodología de la objetividad. Aquí, sin lugar a dudas, el punto central es donde se encuentra el *Observador*, ya que cada idea o pensamiento es una idea o pensamiento del *Observador*. El *Saber* o teoría del conocimiento es siempre el mismo, siempre diferente, proyectándose sobre un nuevo *Saber* o *Conocimiento* que también es siempre el mismo, siempre diferente. Se trata del proceso operativo impulsado por el *Observador*, es decir, operaciones que tienen la función de construir horizontes que siempre parten de otros horizontes en una diversidad que requiere la selección de posibilidades de horizontes.

El *Saber* o teoría del conocimiento representa los límites de una cognición que tiene como límite su autoreproducción, la cual es autoreferencial y reflexiva. El *Saber* se reproduce a partir de sí mismo y siempre regresa a sí mismo. El *Saber* es el horizonte de las posibilidades que se reproduce en la teoría del conocimiento, en la ciencia. Por lo tanto, lo que no era un horizonte se convierte en un horizonte a partir de sí mismo. A partir de entonces, lo que era *Saber* o *Conocimiento* puede ser denominado evolución científica. El *Saber* es *Saber* y *No-saber* que se autodetermina,

determina sus límites en la continua invención de horizontes de posibilidades que siempre son actualizables. Las actualizaciones de horizontes se producen a través de expectativas ahora llamadas *Ciencia*, actualizadas por otras expectativas.

Y en la incertidumbre de la producción de conocimiento, el *Observador* no puede renunciar a una formulación metodológica para organizar y explicar sus observaciones, la metodología de estructura y función sigue siendo un mecanismo para organizar lo que se llama saber, conocimiento, teoría o ciencia. La formulación explicativa, por fases, en la construcción entre método y procedimiento que configuran las observaciones. Y finalmente, en estos edificios del *Saber* y del *Non-Saber*, el *Observador* ha observado una renovación en la literatura, una reinvencción de las construcciones teóricas. Los cuentos y las novelas han aparecido en las formulaciones de *Observador* como plataforma para la producción de *Conocimiento*, como se traduce en el texto que ahora concluye, la conexión, en las ciencias sociales, entre derecho y literatura se ha traducido como un camino fructífero para la expansión de este mundo teórico dual: *Saber* y *No-Saber* en la sociedad moderna.

## Referencias

- BARRETO, Tobias. *Estudos de Direito*. Campinas: Bookseller, 2000.
- BARRETO, Tobias. *Vários Escritos*. Aracaju/Sergipe: Editora do Estado, 1962.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. 18. ed. Buenos Aires: María Kodama y Emecé Editores, 1989.
- BROWN, George Spencer. *Laws of Form*. New York: Dutton, 1979. Na tradução alemã Gesetze der form (German translation). Lübeck: Bohmeier Verlag, 1997.
- DE GIORGI, Raffaele. A Investigação Sociológica do Direito na Teoria dos Sistemas (A Sociological Investigation os Law in System Theory). *Direito UnB – Revista de Direito da Universidade de Brasília/University os Brasilia Law Journal*, v. 2, n. 2, p. 103-119, abr./ago. 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadeldireitounb/article/view/24494>
- DE GIORGI, Raffaele; MAGNOLO, Stefano. *Mondi della società del mondo*. (Collana Teoria della Società, n. 6). Lecce: Edizioni Pensa MultiMedia, 2005.
- DE GIORGI, Raffaele. *Temi di Filosofia del Diritto*. Lecce: Edizioni Pensa MultiMedia, 2006. (Collana Scienza del Diritto, n. 5).
- HEIDEGGER, Martin. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorino Klostermann, 1972.

- LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 7. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- LUHMANN, Niklas. *Soziologie des Risikos*. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1991.
- LUHMANN, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft, 1993.
- LUHMANN, Niklas. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- MARX, Karl. Das Kapital. *Demokratischen Wochenblatt*, Leipzig, 1868.
- PARSONS, Talcott Edgar Frederick. *The Social System* (Routledge Sociology Classics). With a new preface by Bryan S. Turner. London: Bryan S. Turner/Routledge – Taylor & Francis Group, 2005 (1952).
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*: Grundriss der Verstehenden Soziologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. 2 v.
- VON FOERSTER, Heinz. Wissen und Gewissen. In: SCHMIDT, Siegfried J. (Org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- VON FOERSTER, Heinz. Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig/Wiesbaden, Friedr. Vieweg & Sohn, 1985.



# CAPÍTULO 4

## LA LEY DEL MENOR Y EL DILEMA DE LAS TRANSFUSIONES SANGUÍNEAS

Carina Gómez Fröde<sup>1</sup>



### Introducción

*Cuando un tribunal se pronuncia  
sobre cualquier cuestión relativa  
a la educación de un niño,  
el bienestar del menor  
será la consideración primordial del juez.*

---

<sup>1</sup> Carina Gómez Fröde es doctora en Derecho por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es actualmente Investigadora Nacional I del Sistema Nacional de Investigadores y Profesora de la Facultad de Derecho de la UNAM. Fue Directora General de Arbitraje Médico en la CONAMED, jefa de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM y Directora del Seminario de Derecho Procesal. Fundadora de la videoteca jurídica de dicha institución. Abogada postulante en derecho procesal familiar y autora entre otros libros, de Derecho Procesal Familiar (Porruá) y El arte cinematográfico para la enseñanza del derecho, Teoría general del proceso y Derecho a la salud (Tirant Lo Blanch). Es miembro de la Asociación Internacional de Derecho Procesal, del Instituto Iberoamericano de Derecho Procesal. Pertece a la Red Iberoamericana de Cine y Derecho.

Ian McEwan, en su novela “*La ley del menor*”, aborda temas complejos y profundamente humanos en el contexto de una ficción que cuestiona la noción de autonomía y el papel del Estado en la vida de los individuos. La historia gira en torno a la difícil decisión sobre una transfusión sanguínea que debe realizarse a un adolescente de 17 años que se ha negado a recibirla, debido a sus creencias religiosas.

Este conflicto representa no solo un dilema médico, sino también un choque entre derechos individuales y la responsabilidad de proteger la vida. La transfusión sanguínea es un procedimiento que salva vidas, pero que también puede dar lugar a debates éticos y legales, especialmente cuando involucra a pacientes niños, niñas y adolescentes. En la novela, la decisión se complica por el hecho de que el joven protagonista es testigo de Jehová, una fe que prohíbe la aceptación de transfusión de sangre y sus derivados. Este aspecto es fundamental, ya que pone de manifiesto la importancia de la autonomía del paciente frente a la intervención del sistema legal.

Desde el punto de vista legal, “*La ley del menor*” se centra en la figura del “menor” y en cómo su voz y sus creencias pueden ser eclipsadas por la decisión de los adultos a su alrededor, incluyendo médicos y jueces. La legislación sobre la capacidad de los menores para tomar decisiones médicas varía según el contexto, pero en muchos sistemas legales, se permite que los menores alcancen cierto grado de autonomía en la toma de decisiones médicas, a medida que crecen y maduran. Sin embargo, en situaciones de vida o muerte, como la que enfrenta el protagonista, esta autonomía es desafiada y, a menudo, relegada a un segundo plano.

El dilema ético reside en equilibrar el respeto por las creencias y deseos del menor con la necesidad de intervenir para proteger su vida. McEwan utiliza esta problemática para explorar las limitaciones del sistema judicial para abordar cuestiones de ética médica, pues, en última instancia, la ley intenta actuar como un protector, pero a menudo se encuentra en conflicto con los derechos individuales y las creencias personales de los implicados. Este conflicto resuena en la actualidad, donde los debates sobre las transfusiones sanguíneas y los derechos de los niños, niñas y adolescentes seguirán siendo relevantes. Casos similares han planteado interrogantes sobre la capacidad de los menores para entender las consecuencias de sus decisiones y sobre cómo el sistema judicial debe abordar tales situaciones. La ética médica se basa en principios como la autonomía, la beneficencia y la no maleficencia, pero la aplicación de estos principios en situaciones extremas es complicada.

*La ley del menor* de Ian McEwan es una obra literaria que invita a la reflexión sobre cuestiones éticas y legales contemporáneas. La tensión entre la protección de la vida y el respeto por las creencias individuales plantea preguntas fundamentales sobre cómo la sociedad define la autonomía

y la responsabilidad, especialmente en relación con los más vulnerables. La novela sirve como un recordatorio de que, en la intersección de la ley, la medicina y la moral, las decisiones pueden ser tanto complejas como profundamente humanas.

### **Los testigos de Jehová y la transfusión sanguínea**

El rechazo por parte de los Testigos de Jehová de recibir transfusiones sanguíneas siempre ha representado para los médicos un conflicto ético y un problema en la relación médico paciente. Las razones de este grupo para rechazar las transfusiones se basan en motivos religiosos por un mandato explícito de Dios que se encontraría en la Biblia. Para ellos el hecho de aceptar esta medida terapéutica les significa una pérdida en el ámbito espiritual de tal importancia que se les presenta como intolerable. Tanto es así, que prefieren morir antes de aceptar una transfusión. Se analiza este conflicto desde una ética natural, donde un médico buscando la salud de su paciente comprende que ella no es todo lo que aspira un ser de carácter personal. Debe aceptar entonces que algunas medidas terapéuticas, aunque disponibles, pueden ser consideradas como desproporcionadas y no ser implementadas. En todo caso, en esas situaciones, el médico y las instituciones de salud deben establecer todas las medidas para asegurar que este tipo de decisiones se realicen con la debida información, confidencialidad, libertad y en ausencia de toda coacción.<sup>2</sup>

La no aceptación de recibir como medida terapéutica transfusiones de sangre o de sus principales componentes por parte de las personas pertenecientes al grupo religioso Testigos de Jehová es un caso emblemático de esa difícil situación. Los Testigos de Jehová no están dispuestos a recibir productos sanguíneos bajo ninguna circunstancia, ni aun cuando esa actitud les signifique perder la vida. Su posición es tan extrema que tampoco están dispuestos a que sus hijos menores de edad -incluso los aún no nacidos- reciban una transfusión.

Basándose en diversos pasajes de la Biblia<sup>3</sup>, tales como “Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre” (Génesis 9:4), “Nadie de entre vosotros... comerá sangre” (Levítico 17:12), “... porque la vida de toda carne es la sangre; quien la comiere será exterminado” (Levítico 17:14). Los Testigos no aceptan de manera categórica la transfusión de componentes primarios de la sangre como son los glóbulos rojos, glóbulos blancos, plaquetas y plasma. Si un Testigo de Jehová acepta una

---

2 BESIO R., Mauricio; BESIO H., Francisca. Los testigos de Jehová y transfusión sanguínea. Reflexión desde una ética natural. *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología*, Chile, v. 71, n. 4, p. 274-279, 2006. Disponible em: [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-75262006000400010&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-75262006000400010&script=sci_abstract)

3 Disponible em: <https://www.jw.org/es/ense%C3%B1anzas-b%C3%ADblicas/textos-biblicos/>

transfusión, por su propia acción manifiesta su deseo de no seguir siendo parte de la comunidad (3). Esta salida implica también un importante desligamiento social, según el mandato de no tener trato con los que violen la Ley de Dios (“Si alguno viene a ustedes y no trae esta enseñanza, nunca lo reciban en casa ni le digan un saludo. Porque el que le dice un saludo es partícipe en sus obras inicuas”, 2 Juan 10-11).

La transfusión de sangre o de cualquier componente de ella provocaría en pacientes pertenecientes al grupo religioso Testigos de Jehová un efecto adverso, juzgado por ellos de tal gravedad que simplemente no pueden aceptar. Un médico, entonces, debe considerar esta información y ponderarla junto al grado de competencia y libertad que el paciente posee al tomar la decisión. Es perfectamente aceptable, luego, que pueda ser considerada una medida desproporcionada y como tal dejar de implementarla.

### **Resoluciones judiciales en relación a la objeción de los padres de aplicar transfusiones**

El 15 de agosto del 2018, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de México, emitió una sentencia en el juicio de Amparo 1049/2017<sup>4</sup>, en la que consideró que los padres tienen derecho a expresar sus creencias religiosas y morales, y que de esta libertad en relación con el derecho a la vida privada y familiar, se desprende el derecho a educar a sus hijos en la fe que profesen. Esta facultad implica, desde luego, el derecho a tomar decisiones sobre sus hijos con base en sus creencias, como podría ser el organizar la vida dentro de la familia de conformidad con su religión o sus convicciones, el instruir a los hijos en materia religiosa, y el llevarlos a practicar un culto público o a celebrar determinadas festividades. Con todo, la práctica de la religión o convicciones en que se educa a un niño no deberá perjudicar su salud física o mental ni su desarrollo integral.

Por otro lado, la Primera Sala de esta Corte, en el Amparo en Revisión 502/2017, resolvió que el derecho de los padres a infundir en sus hijos convicciones religiosas, no es absoluto y que tiene un límite: el interés superior del menor. La Corte entiende que la libertad religiosa no confiere a los padres la autoridad para decidir sobre la vida o la muerte de sus hijos menores de edad; así, los derechos de los padres encuentran su límite ahí donde se pone en riesgo la vida de sus hijos. De acuerdo con lo anterior, los padres no pueden objetar la realización de tratamientos médicos que tienen como propósito salvar la vida de sus menores hijos. La vida y la salud

---

<sup>4</sup> Disponible en: <https://www.scnj.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/sentencias-emblematicas/resumen/2020-12/Resumen%20AR1049-2017%20DGDH.pdf>

de los niños no son derechos que se encuentren supeditados a la voluntad de sus representantes.

a) ANTECEDENTES: “Clara”, una niña de 5 años perteneciente a la etnia rarámuri y miembro de una familia que profesa la religión de los Testigos de Jehová, ingresó a un hospital en estado de emergencia, requiriendo transfusiones sanguíneas urgentes al presentar como diagnóstico probable el de leucemia linfoblástica aguda. Los padres de la menor, tras haber sido informados por los médicos que sin la aplicación del referido tratamiento “Clara” podía morir ese mismo día, se negaron a su aplicación argumentando que tenían derecho a tomar decisiones sobre su hija y que lo hacían en ejercicio de su libertad religiosa. Ante tal panorama, las autoridades hospitalarias solicitaron la intervención de la Subprocuraduría de Protección Auxiliar de Niñas, Niños y Adolescentes del Distrito Judicial Morelos, Chihuahua (la Subprocuraduría), quien inició un procedimiento administrativo de protección de menores para asumir la tutela de la niña y autorizar las transfusiones sanguíneas, las cuales se realizaron hasta que “Clara” se reportó estable. Días más tarde, el diagnóstico de leucemia fue confirmado y se indicó a los padres que existía la posibilidad de requerir más transfusiones. Los padres se negaron a iniciar inmediatamente el tratamiento, por lo que la Subprocuraduría lo autorizó debido a la premura de combatir la enfermedad. En contra de dicho acto, la madre de la menor promovió un juicio de amparo indirecto. El juzgado de distrito de Chihuahua que conoció del asunto concedió el amparo a efecto de que en lo subsecuente se respetara la voluntad de los padres de implementar tratamientos alternativos y que sólo se autorizaran transfusiones sanguíneas como último recurso. Inconformes con la sentencia, la madre, la Subprocuraduría, el representante especial de menores y el Ministerio Público adscrito al juzgado de distrito, interpusieron recursos de revisión, de los cuales conoció la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación al reasumir su competencia originaria

b) CUESTIÓN A RESOLVER: Determinar si fue constitucional la intervención del Estado en la autonomía familiar al asumir la facultad de decidir sobre el tratamiento médico que se le debía aplicar a una menor, cuya salud y vida se encontraba en riesgo, al haberse negado sus padres a que le aplicaran transfusiones sanguíneas con base en sus creencias religiosas. Así como determinar si la decisión del juez de distrito de que el tratamiento subsecuente respetara la voluntad de los padres salvo en casos de urgencia, era conforme con el derecho a la vida.

c) RESOLUCIÓN DEL CASO: Se negó el amparo, esencialmente, por las siguientes razones. Por regla general, los padres son quienes están legitimados para autorizar cualquier procedimiento médico sobre sus hijos y también son libres de instruirles las prácticas que decidan conforme a sus convicciones religiosas, por lo que el Estado está obligado a respetar el libre ejercicio de esos derechos. Por otro lado, la constitución también protege los derechos a la vida y salud de la niñez como un interés constitucional

preponderante, por tanto, aun cuando los padres tienen derecho a ponderar los tratamientos alternativos con acompañamiento del personal hospitalario en aras de salvaguardar sus creencias religiosas, si toman una decisión que coloca en riesgo la vida del menor, el Estado debe intervenir con el objetivo de implementar el tratamiento idóneo para salvar su vida. Lo anterior no significa que se autorice un desplazamiento total de la relación parental, pues la tutela asumida por el Estado se encuentra limitada a tomar las decisiones médicas concernientes a la recuperación de la salud y no debe desplazar de ningún modo los demás derechos que tienen los padres en el núcleo familiar. Por lo anterior, se ordenó que se debía continuar con el procedimiento administrativo de protección de menores, en el entendido de que se autorizaran los tratamientos médicos que fueran necesarios para estabilizar a la niña, lo que implicaba la autorización de transfusiones sanguíneas no solo como último recurso para salvarle la vida, sino cuando el organismo de la niña lo requiera.

Podría profundizarse en la solución del caso concreto si se tomaran en cuenta las consecuencias que la sentencia puede tener en la vida de los involucrados más allá de la salud; por ejemplo, tanto la niña como sus padres podrían ser expulsados de su comunidad religiosa. El resultado que puede tener la mera ponderación entre el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la salud, si se realiza dejando de lado el contexto social en el que estos derechos (y todos los demás) operan, puede impactar negativamente en otros, tales como el derecho al libre desarrollo de la personalidad o la libertad de asociación.<sup>5</sup>

### Derechos de los pacientes y su autonomía

La Carta de los Derechos Generales de los Pacientes<sup>6</sup>, documento producto de una consulta a especialistas en salud, coordinado por la Comisión Nacional de Arbitraje Médico en el año 2001 expuso en forma clara, sucinta y sistemática algunos de los derechos de los pacientes frente al médico que brinda la atención: 1. Recibir atención médica adecuada. 2. Recibir trato digno y respetuoso. 3. Recibir información suficiente, clara, oportuna y veraz. 4. Decidir libremente sobre su atención. 5. Otorgar o no consentimiento válidamente informado. 6. Ser tratado con confidencialidad. 7. Contar con facilidades para contar con una segunda opinión. 8. Recibir atención en caso de emergencia. 9. Contar con un expediente clínico. 10. Ser atendido cuando se inconforme por la atención médica recibida.<sup>7</sup>

5 DANIEL, Quintanilla Castro. Testigos de Jehová, ciencia e infancia ante la Suprema Corte. *Revista NEXOS*, ago. 2018. Disponible em: <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/testigos-de-jehova-ciencia-e-infancia-ante-la-suprema-corte/>

6 TENA TAMAYO, Carlos *et al.* Derechos de los pacientes en México. *Rev. Med. IMSS*, México, v. 40, n. 6, p. 523-529, 2002. Disponible em: <https://www.mediographic.com/pdfs/imss/im-2002/im026k.pdf>

7 GÓMEZ FRÖDE, Carina *et al.* *Diccionario Jurídico de Arbitraje Médico*, voz: Derechos de los pacientes. México, p. 28, 2019.

Por otro lado, se han contemplado en diversos ordenamientos jurídicos, los derechos de los pacientes en fase terminal, los derechos de los pacientes con VIH, así como los derechos del paciente con discapacidad mental o de los pacientes ancianos.

En el mes de septiembre de 1981, en la 34<sup>a</sup> Asamblea Médica Mundial celebrada en Lisboa, Portugal; fue adoptada la Declaración de Lisboa sobre los derechos del paciente. Posteriormente fue enmendada por la 47<sup>a</sup> Asamblea en Bali, India en septiembre de 1995, revisada en la 171<sup>a</sup> Sesión del Consejo en Santiago de Chile en octubre del 2005 y reafirmada por la 200<sup>a</sup> Sesión del Consejo en Oslo, Noruega en abril del 2015. Esta Declaración contiene algunos de los derechos principales del paciente, ratificados y promovidos por los profesionales de la salud. Entre los principios más importantes se encuentran los siguientes: 1. Derecho a la atención médica de buena calidad. 2. Derecho a la libertad de elección. 3. Derecho a la autodeterminación. 4. Derecho del paciente inconsciente. 5. Derecho del paciente legalmente incapacitado. 6. Procedimientos contra la voluntad del paciente. 7. Derecho a la información. 8. Derecho al secreto. 9. Derecho a la educación sobre salud. 10. Derecho a la dignidad. 11. Derecho a la asistencia religiosa.<sup>8</sup>

Otro instrumento a destacar es la Declaración de Yakarta<sup>9</sup> sobre la promoción a la salud en el siglo XXI, aprobada en 1997, la cual identificó como una prioridad, el **empoderamiento para la salud** como un proceso para que las personas adquieran un mayor control sobre las decisiones y acciones que afectan a su salud. Mediante este proceso, pueden diseñar el modo de alcanzar sus metas y apreciar la correspondencia entre sus esfuerzos y los resultados obtenidos.

Por otro lado, la Carta Europea de los derechos de los pacientes<sup>10</sup> firmada en Roma en el año 2002 enumeró 14 derechos, entre ellos: Derecho a medios preventivos, Derecho a acceso, Derecho a información, Derecho al consentimiento, a la libre elección, a la privacidad y confidencialidad, Derecho al respeto del tiempo del paciente, Derecho al cumplimiento de estándares de calidad, Derecho a la seguridad, Derecho a la innovación, Derecho a evitar el dolor y sufrimiento innecesarios, Derecho a un tratamiento personalizado, Derecho a reclamar y Derecho a una compensación.

Los derechos de los pacientes se encuentran contenidos en una serie de disposiciones constitucionales relacionadas con el derecho a la salud, a la información, a la no discriminación, a la libertad, a la cultura, al agua, a la vivienda digna, a la alimentación, a la educación y al trabajo entre otros, por lo

<sup>8</sup> Declaración de Lisboa de la AMM sobre los Derechos del Paciente – WMA – The World Medical Association. Disponible em: <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-lisboa-de-la-amm-sobre-los-derechos-del-paciente/>

<sup>9</sup> Disponible em: <https://promocionintegraldelasalud.wordpress.com/tag/declaracion-de-yakarta>

<sup>10</sup> Carta europea de los derechos de los pacientes. Disponible em: [https://www.seaus.net/images/stories/Cartas\\_de\\_Derechos/PDF/UnionEuropea/European\\_Charter\\_of\\_Pacients\\_Rights.pdf](https://www.seaus.net/images/stories/Cartas_de_Derechos/PDF/UnionEuropea/European_Charter_of_Pacients_Rights.pdf)

que representan una nueva visión jurídica que debe ser interpretada, tomando en cuenta la interdependencia entre todos estos derechos fundamentales.

El artículo 2º de Ley General de Salud<sup>11</sup> dispone que el derecho a la protección de la salud y por consiguiente de los pacientes tiene las siguientes finalidades: el bienestar físico y mental de la persona, para contribuir al ejercicio pleno de sus capacidades; la prolongación y mejoramiento de la calidad de la vida humana; la protección y el acrecentamiento de los valores que coadyuven a la creación, conservación y disfrute de las condiciones de salud que contribuyan al desarrollo social; la extensión de actitudes solidarias y responsables de la población en la preservación, conservación, mejoramiento y restauración de la salud; el disfrute de servicios de salud y de asistencia social que satisfagan eficaz y oportunamente las necesidades de la población; el conocimiento para el adecuado aprovechamiento y utilización de los servicios de salud y el desarrollo de la enseñanza y la investigación científica y tecnológica para la salud.

¿Cuál es entonces el alcance de las obligaciones de los prestadores del servicio médico y cómo identificar las violaciones al Derecho de los pacientes? Los derechos de los pacientes implican tres tipos de obligaciones para los prestadores del servicio:

- a) Respetar. No interferir en el disfrute del derecho a la salud. (No perjudicar)
- b) Proteger: Significa adoptar medidas para impedir que terceros (actores no estatales) interfieran en el disfrute del derecho a la salud.
- c) Cumplir: Adoptar medidas positivas para dar plena efectividad al derecho a la salud, con la adopción de leyes, políticas o medidas presupuestarias apropiadas.<sup>12</sup>

Un médico puede considerar como medida desproporcionada una transfusión sanguínea al ponderar la mayor importancia que tiene para un paciente Testigo de Jehová la pérdida de la eternidad respecto a la vida terrenal. Sin embargo, esta última no es un bien trivial, es un bien básico y fundamental, requisito para casi todos los otros bienes del ser humano, siendo para muchos el más importante de todos los bienes. El médico tiene entonces la obligación, por una parte, de asegurarse de que el paciente está tomando esa decisión con la debida libertad, suficientemente informado y en ausencia de toda coacción, y por la otra, los pacientes, sus familiares y

---

11 Ley General de Salud. Disponible em: [www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf\\_mov/Ley\\_General\\_de\\_Salud.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Ley_General_de_Salud.pdf)

12 GÓMEZ FRÖDE, Carina. *Derecho a la salud*. México: Tirant Lo Blanche, 2021. p. 25

acompañantes deben comprender y aceptar que el médico debe implementar algunas medidas para garantizarla:

- Todo el proceso de consentimiento informado debe realizarse entre el médico y su paciente, con la debida privacidad y en ausencia de terceros, aunque el paciente lo solicite.
- El médico debe convencerse de que su paciente tiene una competencia suficiente para las decisiones que están en juego.
- El médico debe tener suficientemente claro que el paciente durante todo el período que dura su atención puede cambiar de opinión. En ese sentido, aunque exista un documento escrito firmado por el paciente donde esté inscrita ya una decisión, ésta se deberá considerar revocada ante la sola manifestación verbal, competente y privada del paciente.
- El médico deberá hacer todos los esfuerzos para asegurar la confidencialidad de la información recabada en la relación con su paciente, así como de todas las acciones que se le realizan.

Por último, es fácil comprender la complejidad del ejercicio actual de la profesión médica, en donde la actividad del médico no se realiza individualmente sino que es necesaria la participación de otros colegas y profesionales, y donde las decisiones también comprometen las políticas de los establecimientos de salud, y por ello llega ser impensable que un solo médico pueda comprometerse a no implementar un tratamiento juzgado por él desproporcionado. Es muy difícil, además, que se puedan cumplir todas las condiciones para garantizar una decisión libre por parte del paciente.

En toda atención de pacientes críticos participan varios profesionales médicos con distintas responsabilidades. Es razonable, entonces, que puedan tener discrepancias respecto a si una transfusión sanguínea es un tratamiento proporcionado y obligatorio o se trata de una medida desproporcionada. Por otro lado, garantizar el absoluto secreto profesional que requeriría un paciente que aceptase un tratamiento de este tipo sin que nadie del personal del establecimiento -tanto clínico como administrativo- lo revele voluntaria o involuntariamente, es muy difícil de cumplir.

Por esto, es entonces indispensable que las instituciones prestadoras de salud, si deciden atender a pacientes Testigos de Jehová, establezcan en sus estándares de calidad de atención políticas claras, con personal libremente dispuesto a ejecutarlas y que esté adecuadamente capacitado para atender a estas personas. De esta manera se podrá garantizar que se cumplan tanto las aspiraciones de ellas como la necesaria tranquilidad para los médicos tratantes acerca de que sus pacientes están decidiendo con la adecuada libertad.

## Derechos de los niños, niñas y adolescentes

La Convención sobre los Derechos del Niño fue adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 44/25, de 20 de noviembre de 1989.<sup>13</sup>

### *Preámbulo:*

#### *Los Estados Partes en la presente Convención:*

Considerando que, de conformidad con los principios proclamados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo se basan en el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana, Teniendo presente que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y el valor de la persona humana, y que han decidido promover el progreso social y elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, Reconociendo que las Naciones Unidas han proclamado y acordado en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los pactos internacionales de derechos humanos, que toda persona tiene todos los derechos y libertades enunciados en ellos, sin distinción alguna, por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición, Recordando que en la Declaración Universal de Derechos Humanos las Naciones Unidas proclamaron que la infancia tiene derecho a cuidados y asistencia especiales, Convencidos de que la familia, como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y el bienestar de todos sus miembros, y en particular de los niños, debe recibir la protección y asistencia necesarias para poder asumir plenamente sus responsabilidades dentro de la comunidad, Reconociendo que el niño, para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, debe crecer en el seno de la familia, en un ambiente de felicidad, amor y comprensión, Considerando que el niño debe estar plenamente preparado para una vida independiente en sociedad y ser educado en el espíritu de los ideales proclamados en la Carta de las Naciones Unidas y, en particular, en un espíritu de paz, dignidad, tolerancia, libertad, igualdad y solidaridad, Teniendo presente que la necesidad de proporcionar al niño una protección especial ha sido enunciada en la Declaración de Ginebra de 1924 sobre los Derechos del Niño y en la Declaración de los Derechos del Niño adoptada por la Asamblea General el 20 de noviembre de 1959, y reconocida en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (en particular, en los artículos 23 y 24), en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (en particular, en el artículo 10) y en los estatutos e instrumentos pertinentes de los organismos especializados y de las orga-

13 GÓMEZ FRÖDE, Carina. *Derecho Procesal Familiar*. México: Editorial Porrúa, 2019. p. 68

nizaciones internacionales que se interesan en el bienestar del niño, Teniendo presente que, como se indica en la Declaración de los Derechos del Niño, “el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento”, Recordando lo dispuesto en la Declaración sobre los principios sociales y jurídicos relativos a la protección y el bienestar de los niños, con particular referencia a la adopción y la colocación en hogares de guarda, en los planos nacional e internacional; las Reglas mínimas de las Naciones Unidas para la administración de la justicia de menores (Reglas de Beijing); y la Declaración sobre la protección de la mujer y el niño en estados de emergencia o de conflicto armado, Reconociendo que en todos los países del mundo hay niños que viven en condiciones excepcionalmente difíciles y que esos niños necesitan especial consideración, Teniendo debidamente en cuenta la importancia de las tradiciones y los valores culturales de cada pueblo para la protección y el desarrollo armonioso del niño, Reconociendo la importancia de la cooperación internacional para el mejoramiento de las condiciones de vida de los niños en todos los países, en particular en los países en desarrollo.

Este instrumento trascendental en el Derecho Internacional ha establecido como derechos fundamentales entre otros, el derecho de los niños a expresar sus opiniones libremente, debiéndose tomar en cuenta su opinión en los asuntos que lo afecten.

#### Artículo 12

1. Los Estados Partes garantizarán al niño que esté en condiciones de formarse un juicio propio el derecho de expresar su opinión libremente en todos los asuntos que afectan al niño, teniéndose debidamente en cuenta las opiniones del niño, en función de la edad y madurez del niño.
2. Con tal fin, se dará en particular al niño oportunidad de ser escuchado, en todo procedimiento judicial o administrativo que afecte al niño, ya sea directamente o por medio de un representante o de un órgano apropiado, en consonancia con las normas de procedimiento de la ley nacional.

Por otro lado, el artículo 14 claramente establece el inalienable derecho a la libertad de religión y a profesar sus propias creencias.

#### Artículo 14

1. Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

2. Los Estados Partes respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades.

3. La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

En cuanto al derecho a inculcar al niño el respeto de sus padres, a su propia identidad cultural, a su idioma y sus valores, el niño tiene los siguientes derechos:

#### Artículo 29

1. Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a:

- a) Desarrollar la personalidad, las aptitudes y la capacidad mental y física del niño hasta el máximo de sus posibilidades;
- b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas;
- c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya;
- d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena;
- e) Inculcar al niño el respeto del medio ambiente natural.

No se negará el derecho a un niño a que pertenezca a una minoría religiosa y a profesar y practicar su propia religión.

#### Artículo 30.

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma.

## Conclusiones

La novela *La Ley del Menor* de Ian MacEwan ha tocado fibras sensibles. Un adolescente con leucemia, Adam Henry se niega a aceptar una transfusión sanguínea. La jueza Fiona Maye (*Mi lady*) recibe la petición del hospital. Para poder autorizar el tratamiento médico y antes de tomar la decisión judicial, la jueza acude al sanatorio para entrevistarse con el joven adolescente.

Adam está a punto de cumplir 18 años de edad. Fiona se sorprende al encontrarse a un chico lleno de vida, sabe tocar la guitarra, incluso cantan una canción juntos. La jueza autoriza el tratamiento en contra de la voluntad del adolescente.

Al principio la jueza estuvo convencida de que, lo que importaba era la vida del muchacho, sin embargo, posteriormente descubre el llanto de un ser humano cuya soledad interior es un verdadero pozo de oscuridad. Sus padres lo han abandonado.

Aplicar a raja tabla la ley no siempre es sinónimo de justicia. ¿Dónde quedó la autodeterminación del paciente? ¿Dónde quedó su dignidad? El adolescente tenía el derecho fundamental a profesar su religión y a que se respetara su voluntad. La jueza nunca se tomó la molestia en profundizar en el ámbito espiritual del chico. Los jueces, por lo general son fríos y distantes. Dictan sus sentencias y después parecen olvidarse de sus casos. Sin embargo, Adam tenía sentimientos y necesidades que fueron totalmente ignoradas.

Fiona no tomó en consideración el contexto de abandono al que se enfrentaría Adam. Se trató de una decisión judicial que a la larga solo lo perjudicó. Después de la autorización de la transfusión no hubo compromiso, ni vigilancia, ni asistencia, ni un acompañamiento o protección a su persona.

Ian MacEwan nos presenta en esta obra un dilema difícil de resolver, ¿qué derecho resulta más importante? El derecho a la salud o el derecho a la autonomía del paciente. Sin lugar a dudas, MacEwan apostó por el derecho a la dignidad del ser humano.



# CAPÍTULO 5

## ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA: MITO ESCRITO E ECO SABERES<sup>1</sup>

Heloisa Helena Siqueira Correia<sup>2</sup>

- É uma região muito rica, mitologicamente falando – respondi.

- Mas não se trata de mitologia, meu caro.

- Quer dizer que...

- Sim, ainda estamos antes do mito. Muito antes.

**Márcio Souza** - *O fim do terceiro mundo*

Lança-se aqui o leitor no exercício de ler o mito<sup>3</sup> Desana que se encontra escrito na obra *Antes o mundo não existia*, em edição de 1995, do kumu<sup>4</sup> Umusi Pärökumu e seu filho Torämu Kehíri, narradores do clã Desana-Kehíri, cujos nomes cristãos são, respectivamente, Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana. Trata-se de praticar, na leitura, a proposição feita pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss em *O cru e o cozido* (2004), quando afirma que, para uma profícua leitura do mito, são necessários amplos conhecimentos etnográficos, geográficos, biológicos, zoológicos, botânicos, meteorológicos e vários outros.

1 Este texto foi publicado originalmente em: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VELDEN, Felipe Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da (orgs.). *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. São Carlos, SP: Editora De Castro, 2023. p. 145-162. Disponível em: <https://editoradecastro.com.br/produto/humanos-e-outros-que-humanos-nas-narrativas-amazonicas-perspectivas-literarias-e-antropologicas-sobre-saberes-ecologicos-tradicionais-esteticos-e-criticos/>

2 Mestre (1997) em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e doutora em Teoria e História Literária pela Unicamp. É professora associada do Departamento Acadêmico de Letras Vernáculas da Universidade Federal de Rondônia e do Programa de Mestrado em Estudos Literários – UNIR. É vice-líder do Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR).

E-mail: heloisahelenah2@unir.br

3 Trata-se do mito compreendido como história verdadeira da origem do mundo, da humanidade e de todos os seres e objetos que existem, narrada por um povo de modo que suas práticas culturais sagradas e fundacionais são reiteradas e presentificadas ou sua imanência é revelada. Sobre a verdade do mito, Mircea Eliade (1998) e Claude Lévi-Strauss (1997) tomam o mito como verdade, ainda que trabalhem este objeto cada um a seu modo.

4 O termo kumu refere-se ao sábio indígena que, como o pajé ou xamã, tem conhecimento para realizar os benfeitos de proteção e cura, além das cerimônias de nomeação e iniciação masculina.

Nosso objetivo é ler a narrativa mítica – doravante denominada mito escrito<sup>5</sup> – e ao mesmo tempo pensar sobre modos possíveis de leitura, entre os quais nos interessa sobretudo experimentar o modo de leitura que rastreia os eco saberes e as eco relações, capazes de proporcionar aprendizagem acerca de novos modos de convívio entre humanos e não humanos, seres que a cultura ocidental conhece como animais, plantas, pedras, rios, paisagens, objetos etc.

Para tanto, este capítulo informa sobre as edições de *Antes o mundo não existia* e recupera o mito escrito Desana de origem, denso e não linear. Isso ocorre apenas como modo de apresentá-lo ao leitor que o desconhece. Em seguida, passa-se a identificar algumas questões que o mito e o mito escrito lançam ao leitor ocidental e, após essa breve incursão reflexiva, dirige-se por alguns trabalhos etnográficos que informam os compartilhamentos – o que é comum aos povos no Alto Rio Negro – e aquilo que os diferencia, inclusive a relação entre o mito escrito e o poder entre os distintos grupos. Em seguida, caminha-se para fora do livro, para encontrar ainda, o mesmo livro, nas pedras, na água, no céu, e compreender como os não humanos participam da comunidade humana, inclusive o próprio objeto livro. Constatada a participação decisiva dos outros-que-humanos na vida humana, consecutivamente desembocaremos, finalmente, na abordagem dos eco saberes e das eco relações entre os povos indígenas e o inumerável não humano, que ainda leva um nome único, natureza. A experiência encontrará os eco saberes indígenas presentes no mito, conhecimentos que se tornaram, generosamente, acessíveis à sociedade não indígena, atualmente em franca derrocada, isto é, em condição de amplo desequilíbrio nas relações telúricas entre vida, técnica, conhecimento e valores.

A primeira edição da obra Desana, *Antes o mundo não existia*, foi publicada pela editora Cultura em São Paulo, no ano de 1980, incentivada pelo padre salesiano Casimiro Beksta e acompanhada pelo escritor Márcio Souza<sup>6</sup> e pela antropóloga Berta Ribeiro. As narrativas que compõem a obra são narradas pelo pai Firmiano – kumu idoso e experiente – ao seu filho Luiz, que assume a tarefa de redigi-las. Acrescente-se que a feitura do livro demandou oito anos de trabalhos descontínuos, dadas as tarefas comunitárias exercidas pelos autores. Em 1995, pai e filho publicaram em São Gabriel da Cachoeira a segunda edição do livro, ampliada e revista, dessa vez à cargo da União das Nações Indígenas do Rio Tiquié Povoado São João Batista – UNIRT e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. E com a cooperação do Instituto Socioambiental-ISA e do Instituto para

5 Denominação escolhida para tratar do mito como história verdadeira primeiramente contada por meio da oralidade por incontáveis gerações e que, agora, é colocado no suporte papel pela produção escrita; o que denota, primeiramente, a natureza oral e social de mito e, em seguida, sua manifestação na cultura da escrita, apropriada pelos povos indígenas e colocada a favor de suas lutas por direitos. Não se confunde com ficção ou mentira.

6 O escritor, em conjunto com Aldízio Figueiras, em 1975, encenou o teatro ritual baseado no mito Desana, portanto, é o primeiro leitor não indígena de quem se tem notícia que foi esteticamente tocado pela narrativa.

a Cooperação Internacional/Campanha da “Aliança pelo Clima” (Áustria). Dessa feita, foram auxiliados pela antropóloga Dominique Buchillet e, a partir de então, o fato se tornou acontecimento na região e no mundo.<sup>7</sup>

A segunda edição de *Antes o mundo não existia* dá início à Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro – NIRN, ainda em andamento. Algumas partes do livro compõem o *corpus* a que nos dedicamos, a “Primeira parte: Origem do Mundo”; a “Segunda Parte: Origem da Humanidade”; e a “Terceira parte: A viagem por terra dos Pamãrimahsã”, selecionadas porque nelas se encontra a narrativa cosmológica de origem dos seres e do universo. Hoje, a Coleção conta com nove títulos referentes às narrativas e saberes dos povos Desana, Tukano, Tariano e Baniwa, todos habitantes da bacia do Alto Rio Negro. Os três primeiros, moradores da bacia do rio Uaupés e o último, habitante do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiairi e Cubate.

A denominada região do Alto Rio Negro (ou Noroeste amazônico) conta com habitantes de 27 etnias, falantes de línguas das famílias Tukano Oriental, Naduhup (antigamente chamada de Maku), Aruak e da língua geral, o Nheengatu. Simultaneamente à diversidade linguística e à poliglossia, os povos compartilham elementos da cultura material, da organização social e da cosmovisão que articula seus mundos. O núcleo da narrativa cosmológica acerca da origem do mundo e da humanidade, tal como é narrada pelos Desana-Kehíri, é comum à maioria dos povos indígenas que habitam o Alto Rio Negro. Nas palavras do antropólogo Geraldo Andrello:

A distribuição desses grupos falantes de línguas da família tukano pelo Papuri e alto Uaupés remonta à viagem da cobra-canoa dos ancestrais, motivo comum a todas as versões da mitologia dos povos tukano orientais do Uaupés, que subiu pelas águas em sentido leste-oeste em busca do verdadeiro rio de leite, um lugar destinado desde o início dos tempos para a fixação de uma verdadeira humanidade (Andrello, 2010, p. 11).

A origem é contada por vários povos e clãs nos diferentes volumes da referida coleção, em narrativas que diferem umas das outras, mas possuem linhas de força comuns. Isto é, a narrativa da origem do mundo e dos seres, tal como a compreendem as memórias vivas da história de cada povo e a composição genealógica e de poder dos grupos, carrega especificidades da etnia e do clã cujos membros narradores assinam a obra, ao passo que veiculam determinado núcleo narrativo comum que se refere à Canoa da Transformação e ao processo de construção-conquista da humanidade pelos primeiros seres.

<sup>7</sup> Luiz Lana passou a ser conhecido no mundo, realizou uma exposição de seus desenhos em Estocolmo e o livro foi traduzido para os idiomas castelhano (s/d) e italiano (1986) (Angelo, 2016, p. 242).

Há um embate, diálogo ou debate entre as publicações da Coleção NIRN. A partir da primeira obra Desana, outros povos produziram sua própria narrativa da origem do mundo e da humanidade, o que implica também que cada povo desenha a seu modo o mapa de poder entre os povos e os clãs distribuídos pela ampla região. Curiosamente, os livros enfrentam-se também como objetos que são, o que será abordado adiante.

A seleção do texto da edição Desana de 1995, para estudo, se deu justamente pelo fato de inaugurar e motivar outros volumes da Coleção NIRN, e pelo incentivo que promoveu, de outras publicações, por grupos que dela não participam. Segundo Andrello:

[a] nova coleção não responde apenas à necessidade em geral apontada de se registrar conhecimentos que podem desaparecer – ou que necessitam de algum tipo de proteção. Entre outras hipóteses, parece plausível afirmar que, como trataremos adiante, o uso da escrita e dos préstimos dos antropólogos para produzir livros vieram, de fato, a se prestar para a atualização de diferenças entre clãs tukano, desana, tariano e outros, ao longo de um processo histórico em que as práticas rituais que criavam as ocasiões para a reiteração das diferenças sociais a partir de falas e diálogos ceremoniais foram progressivamente abandonadas (2010, p. 7).

As obras que compõem a Coleção acabam por desempenhar um papel identitário, antes reiterado pelos rituais e cerimônias. Elas têm a particularidade de trazerem à tona antigas relações de poder entre os povos e os clãs, assentadas nas narrativas míticas de origem do mundo e da humanidade, presentificando-as, ou alterando-as, a depender dos interesses políticos em jogo na contemporaneidade e desde uma perspectiva sempre regional.

Em alguns momentos deste trabalho será necessário fazer referência à primeira edição do livro *Antes o mundo não existia*, de 1980, que pretendeu revelar narrativas diversas das contidas na obra do antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff intitulada Desana, de 1968, cujo informante foi Antonio Guzman, membro do povo Desana residente na Colômbia. A primeira edição impulsionou discussões dentro e fora do Brasil. A publicação da segunda edição, por sua vez, como um desdobramento do processo deflagrado pela primeira, incide decisivamente para o fenômeno que, neste texto, é referido como mito escrito – hoje comum aos povos na região do Noroeste amazônico e de outras partes das terras baixas sul-americanas – que se desdobrou em variados processos de escrita, em inúmeras publicações, além de uma série de estudos dedicados ao processo de colocar narrativas orais no papel e sua publicação e difusão para públicos que estão além das aldeias.

## A narrativa de origem

Segue-se, primeiramente, uma breve apresentação do mito escrito intitulado “Origem do mundo e da humanidade”, presente nas três primeiras partes do livro *Antes o mundo não existia* selecionadas: a “Primeira parte: Origem do Mundo”; a “Segunda Parte: Origem da Humanidade”; e a “Terceira parte: A viagem por terra dos Pamárimahsã”, registrando-se alguns modos possíveis pelos quais os leitores não indígenas podem ser tocados durante a leitura, sem reflexões teóricas propriamente ditas nesse primeiro momento.

O mito escrito narra a viagem da Cobra-Canoa como o trajeto empírico que os seres atravessaram até chegar à sua condição de humanos, em termos físicos e extra físicos. A narrativa inicia com Yebá Búró, a avó do universo, que se cria misteriosamente, em um tempo em que só há escuridão. Ao início da obra lê-se:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtáboho tribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava Yebá Búró, a “Avó do mundo” ou também, “Avó da Terra” (Kehíri; Párókumu, 1995, p. 19).

Não se trata de criação absolutamente autônoma e solitária. O que o leitor encontra no caso da avó do universo é o auxílio de seres não humanos, outros-que-humanos<sup>8</sup>, aqueles que a cultura ocidental conhece como objetos, no processo de autocriação dessa mulher: bancos, suportes de panelas, cuias, e alguns vegetais como pés de maniva e ipadu<sup>9</sup>, assim como alguns derivados deles, como a tapioca e os cigarros. Note-se que esses objetos e vegetais prístinos participam da criação de si mesmos levada a efeito pela avó do universo (Kehíri; Párókumu, 1995, p. 20), sem que o texto contenha alguma pista acerca da origem deles. Adiante, o leitor tomará conhecimento, também, que essas coisas eram invisíveis

Ainda quando tudo é escuridão, apenas há luz no quarto de quartzo branco da avó do universo. Em seguida, Yebá Búró pensou sobre o mundo e enquanto pensava fez uso do ipadu e do cigarro, seu pensamento tornou-se uma grande esfera, um balão que acolheu toda a escuridão, recebendo dela

<sup>8</sup> A denominação refere-se a “other-than-human beings” adotada por Marisol de la Cadena em *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015). Aqui, serão utilizadas as denominações outros-que-humanos e não humanos para referirmo-nos a elementos que ocidentalmente conhecemos como vento, chuva, animais, vegetais, espíritos, seres extranaturais (como o boto por exemplo) e objetos, entre outros componentes do “mundo natural”.

<sup>9</sup> Designa o pó preparado pelo esmigalhamento de folhas de coca torradas.

o nome de Maloca do Universo. Assim foi criado o mundo e acima do balão apareceu, ainda, uma torre (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 20).

Dando continuidade ao processo, a mulher dedicou-se a pensar em pessoas que ocupassem a Maloca do Universo, então transformou o ipadu em cinco homens-trovões, os “Avós do Mundo”, a quem ela chama irmãos e a quem deu quartos específicos. Acima dos cinco quartos dos Trovões havia um sexto quarto, denominado Funil do alto, o fim do mundo, localizado na torre mencionada anteriormente, e que era ocupado por um grande morcego (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 20-21).

A luz era restrita aos quartos, no mais só havia escuridão. Aos trovões, Yebá Búró deu a tarefa de criar os rios, a humanidade e a luz, mas fracassaram, tendo criado apenas os rios, para grande contrariedade de sua progenitora. Daí a necessidade de criar um ser que a obedecesse e realmente assumisse a tarefa de criar a humanidade. A avó do mundo pensou sobre isso, tomou ipadu e fumou cigarro novamente. Da fumaça de seu cigarro, formou-se Ùmukostràpanami, o Bisneto do Mundo, referido como Yebá Gõãmt, que significa o demiurgo da Terra ou demiurgo do mundo, aquele que dará prosseguimento à obra iniciada pela mulher (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 23-24).

Após levantar seu bastão ceremonial até o topo da torre, o bisneto do mundo que surgira sem corpo, nomeado Yebá Gõãmt, contará com o concurso da avó do mundo para criar o sol. Iluminada a escuridão, uma das tarefas não realizadas pelos cinco Trovões, o Bisneto do Mundo receberá, dessa vez, a colaboração do terceiro Trovão, Ùmukonéhk, o único dos avós do mundo a não ficar enciumado com seus feitos. Para poder agir a favor de Yebá Gõãmt, o terceiro Trovão tomou a providência de amansar seus irmãos Trovões com ipadu e cigarro, elementos que os sustentavam (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 24-25).

Até aqui, além da cuia, do pé de maniva, do ipadu e do banco, o bastão mostra-se poderoso e indispensável para o trabalho do Bisneto do Mundo. Os objetos eram invisíveis e o bisneto do mundo formou-se da fumaça do cigarro, sem corpo, portanto também ele invisível. A invisibilidade está lado a lado com o poder, os seres-objetos invisíveis e o ser invisível mencionados são todos poderosos, os primeiros participaram da criação da Avó do universo, do Bisneto do Mundo e do Sol, e o segundo será o responsável ainda por muitas criações posteriores.

Na sequência, segundo o mito escrito, Yebá Gõãmt criou vários paris<sup>10</sup> em que Yebá Buro depositou sementes de tabaco e o leite que tirou de seu seio esquerdo. O Bisneto do Universo, com o objetivo de chegar à casa do terceiro Trovão, subiu com os paris elevado pelo bastão, conhecido como

10 Paris são esteiras de palha tecidas à mão.

osso de pajé. Ao subir, ele foi cortando o espaço em camadas sobrepostas às quais o texto refere como níveis ou graus. No nível mais alto está o sol que já havia sido criado, iluminando todas as outras camadas. Na primeira camada encontra-se o quarto da Avó do Mundo, chamado “Quarto de Quartzo Branco”; acima dele, na segunda camada, o quarto denominado “Quarto de Pedras Velhas”; e na terceira camada, em que vive a humanidade, o “Quarto de Tabatinga Amarela”. Na quarta camada encontra-se o “Andar dos Brincos do Sol”, e na quinta camada localiza-se a Maloca do Terceiro Trovão, a quem os atores do mito recorrem (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 25-26).

Diversa de parte significativa das tradições, entre elas a judaico-cristã, a narrativa mítica Desana situa a mulher, a avó do mundo, como ser primeiro, pois a partir de seu pensamento e de seus atos o mundo e a humanidade vêm à existência. Também concede aos seres que, aos olhos do leitor ocidental parecem objetos, anterioridade em relação aos outros seres, e potência para que se transformem ativamente durante o processo de conquista da humanidade. Em sentido complementar, as relações entre os objetos e os corpos também serão abordadas.

Quando Yebá Gõãmʉ alcançou a casa do Terceiro Trovão, também chamado Avô do Mundo, encontrou-a fechada a princípio, porque o Trovão estava, primeiramente, amansando tudo que havia no interior da casa para, em seguida, abrir a porta. Nesse exato momento surgiu ɻmʉkomahsʉ Boreka, que é como um irmão para o Bisneto do Mundo e será o ancestral poderoso dos Desana (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 27). Yebá Gõãmʉ e Boreka adentraram juntos à maloca do Terceiro Trovão e o que se passou em seguida é, no mínimo, inquietante:

Ao entrar, o Bisneto do Mundo exclamou: “Sów!” É uma saudação de quem chega ao dono da maloca. E continuou dizendo:  
– “ɻmukõñehkʉre mahsākarimahsʉ”, isto é, “Eu sou o homem que veio visitar o Avô do Mundo”.

O terceiro Trovão respondeu:

– “Sim, Bisneto do Mundo!”

Ele respondeu do fundo da maloca, não veio até a porta para saudá-los. Em primeiro lugar veio o seu cigarro, a seguir o ipadu e, em terceiro lugar, o ipadu feito com tapioca. Essas coisas vieram por si mesmas para cumprimentar o Bisneto do Mundo. Vieram uma por uma, chegaram à presença dele, pararam um pouco e voltaram ao quarto do Trovão (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 27).

Como se vê, os seres/objetos/vegetais foram os primeiros a receberem o Bisneto do Mundo. O poderoso Terceiro Trovão, por sua vez, apenas fala ao fundo, mas não é visto pelos visitantes de pronto. No momento posterior, quando os seres/objetos/plantas voltarem ao quarto, então, sim, o Avô do Mundo cumprimentará seus visitantes.

A passagem transcrita é o início de uma das partes mais importantes da narrativa, pois os seres/objetos/plantas não foram animados por alguma força superior ou mágica, eles simplesmente são agentes e logo mais seu protagonismo será decisivo para que a humanidade possa vir a existir. Sigamos a narrativa em mais um trecho:

Estendeu então o pari no chão e, com a mão, apertou sua barriga. Sairam-lhe então pela boca as diversas riquezas que caíram sobre o pari. Eram acangataras e outros enfeites de penas, colares com pedra de quartzo, colares de dentes de onça, placas peitorais, forquilhas para segurar o cigarro. Ele fez isto na vista do Bisneto do Mundo. Quando acabou de despejar tudo, o Trovão disse:

– “Eis as riquezas, meu Bisneto! Quando voltar lá, você faça assim mesmo!”.

E ensinou-lhe os ritos que deveria realizar.

No mesmo instante, todas as riquezas se transformaram em gente. Eram homens e mulheres que encheram a maloca do terceiro Trovão. Deram uma volta dentro da maloca e tornaram a transformar-se em riquezas. Essas riquezas viriam a ser a futura humanidade. O trovão disse então: – “Procedem dessa forma quando forem colocar as Malocas de Transformação para criar a futura humanidade” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 28).

A cena é paradigmática do que ocorrerá ao longo do processo de construção da condição humana. Em uma sequência de lugares, denominados Malocas de Transformação ou Casas de Transformação, que são “casas de transformar gente”<sup>11</sup> (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 61), a cena se repetirá muitas vezes.

A diferença das novas ocasiões em relação à primeira, ocorrida no interior da Maloca do Terceiro Trovão, reside no fato de que muitas riquezas, ao final da viagem, não mais voltarão à condição de seres/objetos/vegetais. Pois, como refere o texto: “A futura humanidade tornava-se gente e crescia maloca por maloca, assim como a criancinha cresce ano por ano. Assim mesmo acontecia com eles” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 31).

Ainda que o primeiro ser existente tenha sido uma mulher, observa-se que a Avó do Mundo não dá existência às mulheres. Apenas após o encontro de Boreka e Yebá Gõãmʉ com o Terceiro Trovão é que a narrativa se referirá à criação das mulheres, e sem a participação da Avó do Universo. O poder virá do Avô do Mundo – o Terceiro Trovão – também referido como homem-trovão, para que Boreka e Yebá Gõãmʉ possam criar as mulheres.

11 As casas de transformação são compreendidas como malocas, lugares em que as riquezas – seres/ objetos – se tornam gente, com corpo humano. Cada maloca indica um momento do processo de crescimento do humano, e na obra há menção, por exemplo, à “maloca dos que engatinham”, a segunda casa de transformação criada por Yebá Gõãmʉ e Boreka. Para mais informações sobre as casas de transformação, ver Felipe (2018) e Scolfaro (2014), entre outros.

Elas nascerão do vômito dos dois personagens, provocado pela ingestão de folhas de ipadu.

Yebá Gõãmtt, em seguida, levou consigo todos os seres, objetos, vegetais – denominados como riquezas – recebidos do Terceiro Trovão, para, então, elevar-se à terceira camada do mundo e dar início ao trabalho de formação da humanidade. O texto, então, faz referência à transformação do Terceiro Trovão que, por sua vez, marca o surgimento de Pamãrigahsiru, Canoa da Futura Humanidade ou Canoa de Transformação, também chamada por outros grupos Cobra-Canoa:

Levantou-se num grande lago chamado Diáahpiködihtaru, isto é, “Lago de Leite”, que deve ser o Oceano. Enquanto ele vinha subindo, o terceiro Trovão desceu neste grande lago na forma de uma jibóia gigantesca. A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama Pamãrigahsiru, isto é, “Canoa da futura humanidade” ou “Canoa da Transformação” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 29).

O Terceiro Trovão tornou-se uma grande canoa quando desceu ao mar. Trata-se de uma embarcação que participa do processo de conquista da condição humana, daí sua denominação de Canoa da futura humanidade e Canoa da Transformação. Em seu percurso muitas serão as transformações dos seres, até a forma humana propriamente dita.

Como mencionado anteriormente, o acontecimento da transformação dos seres/objetos/vegetais em homens e mulheres, o que se passou na casa do Avô do Mundo quando Boreka e Yebá Gõãmtt o visitaram, será inúmeras vezes repetido. Assim se lê a primeira repetição no mito escrito:

Umukosürâpanami e Umukomahsü Boreka, o chefe dos Desana, vieram como comandantes dessa cobra-canoa. Chegaram à maloca do primeiro Trovão, no Lago de Leite. Entraram e agiram segundo as instruções de Umukoñehktü. Aí, repetiu-se o que havia acontecido na Maloca de Cima: os enfeites tornaram-se pessoas que fizeram um desfile. Deram uma volta dentro da maloca e, depois, voltaram a ser enfeites (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 29).

Enfeites, riquezas, objetos, os termos parecem guardar equivalência, mas não igualdade, isto é, todos eles remetem aos não humanos, outros-que-humanos que estão carregados da potência da condição humana e encarregados de, empiricamente, pelo ritual e pela transformação, proporcionarem o crescimento ou a formação da humanidade. Quer dizer, possibilitarem que a condição de ser humano se realize processualmente em várias cerimônias tendo como ponto de partida a condição aparentemente não humana.

Ocorrem, então, transformações em todas as localidades em que a Canoa da Transformação atraca e os não humanos passageiros desembarcam por um tempo limitado. Segundo a narrativa, a embarcação aportou em 56 Casas de Transformação, referindo-se, em sua maioria, a sítios geograficamente localizáveis às margens do Lago de Leite e dos rios Amazonas, Negro, Uaupés e Tiquié<sup>12</sup>.

Ao leitor da narrativa de *Antes o mundo não existia* é dado saber que a Cobra-Canoa navegava por baixo d'água, fato incomum para uma canoa no mundo ordinário mas mais que possível para o animal serpente. Que se lembre sempre que a Cobra-Canoa é o Terceiro Trovão transformado e que se observe: em seu bojo ela conduz Boreka, Yebá Gõãmt̄ e os enfeites, objetos, riquezas e alguns vegetais, cujo fim é transformarem-se em humanos. A Cobra-Canoa é um ser poderoso – possui a condição superior e não humana do Terceiro Trovão, e a condição não humana de ser-embarcação-cobra.

Curiosamente, em seguida, a narrativa inclui nova informação e, em lugar da condição primeira da humanidade encontrar-se nos seres-objetos/vegetais, ela se refere a outra forma inicial. Nas palavras do texto: “A embarcação vinha debaixo da água, como submarino. As malocas também estão debaixo das águas. Tanto é que a humanidade veio como Waimahsã “Gente de Peixe”. Chamamos hoje em dia Waimahsã aqueles que ficaram nestas malocas” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 31). Trata-se de uma outra gente, os Waimahsã, Gente Peixe, aqueles que não passaram pelo processo de transformação e não se tornaram humanos<sup>13</sup>, habitantes das referidas malocas submersas.

Após a viagem por 29 Casas de Transformação, o processo de transformação da humanidade durante a viagem sofrerá uma mudança. Ao rumarem para a 30ª Maloca da Transformação, denominada Maloca dos Cantos, afirma Ùmukostirápanami: “–“A humanidade já está formada. Encontramo-nos na metade da viagem e é tempo de fazê-la falar” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 33). Na Maloca dos Cantos, o Bisneto do Mundo fará uma cerimônia de criação da língua de cada um dos povos: Tukano, Desana, Tuyuka, Pira-Tapuyo, Barasano, Siriano, Baniwa e a língua dos brancos (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 33).

Em seguida, as primeiras mulheres criadas por Boreka e Yebá Gõãmt̄ que, lembremos, nasceram dos vômitos deles, darão à luz pela primeira

12 Ao longo do caminho aquático percorrido pela Canoa de Transformação encontram-se inúmeros petróglifos que assinalam que ali estão as Malocas de Transformação, assim como há inúmeras pedras, margens, corredeiras e bifurcações de rio que, sem que estejam marcados por qualquer sinal humano, também indicam locais decisivos do percurso. Abordaremos também essas assinalações adiante.

13 João Paulo de Lima Barreto, pesquisador tukano, explica que os waimahsã são seres portadores de qualidades e capacidades semelhantes às dos humanos, mas não podem ser vistos, em sua forma humana, por gente comum, apenas pelos kumua e yai, denominados especialistas. Os waimahsã também podem manifestar qualidades de animais e vegetais em determinados momentos (Barreto, 2013).

vez. Assim explica-se o nascimento de Gahpimahst̄ e a origem dos enfeites: “Uma delas mascou o ipadu e a outra fumou o cigarro. Aquela que fumou o cigarro deu à luz Gahpimahst̄. A que mascou ipadu deu à luz às araras, japus e às outras aves que têm penas coloridas. Assim todos poderiam ter bonitos enfeites e penas” (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 34).

A primeira mulher, para ter Gahpimahst̄, dispôs diversos trançados de arumã no chão, com várias cores. Enquanto isso, simultaneamente, na Maloca dos Cantos, os trançados penetraram nos olhos da humanidade, o kumu pronunciou o nome de cada um dos desenhos<sup>14</sup> e a aprendizagem continuou. O texto assim se refere à primeira mulher e seu filho:

Ao sentir as dores do parto, suas pernas tremeram. Seu tremor passou às pernas dos homens que se encontravam na Maloca dos Cantos. A seguir, sentiu o arrepião do parto e este atingiu a humanidade que estava naquela maloca. Para esquentar-se, ateou o fogo. Esse calor foi igualmente transmitido a eles (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 35).

Antes de Gahpimahst̄ nascer, a mãe perdeu sangue. O vermelho desse sangue impregnou os olhos da humanidade. Ao nascer a criança, ela cortou o seu cordão umbilical. Na visão dos homens, o cordão umbilical apareceu como pequenas cobras. Depois, a mãe foi lavar o filho, que estremeceu de frio. Esse tremor também alcançou os homens. A seguir, pintou o rosto de Gahpimahst̄ com a tinta vermelha extraída do caraiuru, e também com tabatinga branca, vermelha e amarela. Na visão dos homens apareceram as cores da pintura de rosto da criança (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 35).

O que a primeira mulher fez onde estava, reverberou dentro da Maloca dos Cantos. A mesma reverberação à distância se deu com os desenhos dos trançados. Em seguida, a primeira mulher levou seu filho à Maloca dos Cantos e lá se encontrou com a humanidade.

Consecutivamente, o texto refere-se à vinculação familiar de Tukano e Desana, concedida no exato instante em que o Bisneto do Mundo chamou Boreka de cunhado. Algo semelhante ocorreu com relação aos Desana e aos Siriano. Boreka decidiu chamar os Siriano de primos-cunhados (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 35). E o ancestral tukano Wauro, que mais à frente tomará o lugar de ɻumukost̄rāpanami já em terra, também chamou os Siriano de primos-cunhados. Ambos os ancestrais, desse modo, estabeleceram a possibilidade de laços matrimoniais entre as etnias (exogamia).

<sup>14</sup> São eles: “arugohsori ‘quartos de beijus’, wahtiyädukkupu ‘joelho do diabo’, biáñahkori ‘cabinho de pimenta’, bianuhuri ‘semente de pimenta’, pikaru (losango, sem tradução), wahsuduhpuri ‘galhos de árvore wahsu’” (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 35).

Nas cachoeiras do Pari desembarcaram os Barasana, Kaviria, Yepá-mahsã e os Micura, entre outros. Nas palavras da narrativa: “Essas tribos prosseguiram a viagem sozinhas, colocando as suas malocas ao longo do rio. Elas saíram por terra na Cachoeira Comprida, que fica acima da cachoeira de Pari” (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 36-37). A partir dali, as etnias passaram a agir de modo a se instalarem no percurso da margem do rio, cada qual com sua maloca. Segundo os narradores:

Aí, pisaram na terra pela primeira vez, porque antes eles vinham debaixo da água com a Canoa da Transformação. O Bisneto do Mundo ia dividindo-os à medida que estavam saindo para a superfície da terra. Eles saíram por si mesmos. Por isso, na Cachoeira de Ipanoré vêem-se os buracos da sua saída, na lage de pedra. A Canoa da Transformação ficou no fundo da água, não veio à tona. Somente eles é que saíram à superfície da terra.

Cada um saiu acompanhado de sua mulher. Colocaram-se em filas na terra. O primeiro a sair foi o chefe dos Tukano, que se chama Doethiro, sendo mais conhecido como Wauro. Ele é o chefe de todos os Tukano (...).

Em segundo, saiu ɻmukomahsst Boreka, o chefe dos Desana. São estes dois que levaram as riquezas que o Bisneto do Mundo tinha pedido ao Avô do Mundo na Maloca de Cima (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 38-39).

Percebe-se a ênfase dada ao que estipula a hierarquia entre os povos, a sequência das saídas dos chefes, primeiramente dos Tukano, Doethiro, e em seguida dos Desana, Boreka, e o fato de que serão os portadores das riquezas que lhes foram dadas pelo Terceiro Trovão. Riquezas muito poderosas que agenciam existências e conferem poder aos seus donos.

Em seguida, o mito faz uma remissão ao início de sua narrativa, ao que parece, com o objetivo de novamente explicar ao leitor o movimento processual de conquista da condição de humanidade pelos objetos.

Como foi dito no começo, a humanidade estava dentro das riquezas, dentro dos adornos, como a galinha está dentro do ovo. Quando a galinha sai, ela deixa a casca. Pois, a mesma coisa aconteceu com eles! Já vimos que a humanidade foi se transformando de maloca em maloca. Sabemos que eles estavam crescendo e que eles saíram de dentro das riquezas, como o pintinho saiu do ovo. Por isso, as riquezas são deles, porque eles cresceram nelas. E é por isto que Wauro e Boreka tomaram para si essas riquezas, chamadas agora Pamtribuya “Enfeites de Transformação” e depois as distribuíram (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 39).

Percebe-se, no excerto transcrito, um tipo de explicação em meio à narrativa, com o intuito de fazer com que o leitor compreenda que os humanos estavam no interior – em potência ou virtualmente – dos seres/objetos/vegetais e, a cada vez que chegavam a uma Casa de Transformação, esses potencialmente humanos iam se tornando um pouco mais humanos. A condição de humanidade e a condição artefactual e vegetal parecem mutuamente intrínsecas, algo inquietante para o leitor ocidental, por certo.

A narrativa não é clara em relação à distribuição dos bens por Wau-ro (Doethiro) aos Tukanos e por Boreka aos Desana: sabe-se apenas que são bens eternos, portanto, continuariam empírica e/ou simbolicamente de posse desses povos. O mito escrito se refere ao fato de o Bisneto do Mundo ter dado aos antigos o poder de não guerrear, e o leitor imediatamente questiona qual seria a origem da guerra. Se o mito escrito está a contar a origem dos seres e do mundo, de onde, então, teriam surgido as guerras? O texto logo desvanecerá a dúvida:

O sétimo a sair foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe: – “Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro” (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 40).

Fazedor de guerras, o homem branco é portador da arma de fogo, portanto, está munido de máquina mortal em seu percurso de destruição e morte. São Gabriel da Cachoeira é cidade pacífica; sua população é composta, em sua maioria, de cidadãos indígenas, que se mudaram dos altos cursos dos rios Tiquié, Uaupés, Negro e Papuri, principalmente. Por sorte, o Branco seguiu para o Sul e não o fez sozinho: acompanhou-o o padre, o oitavo a sair da Cobra-Canoa, com um livro em punho (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 40).

A seguir, o leitor encontra um momento narrativo que se refere ao surgimento de um ser aparentemente bastante diferente dos outros cuja origem vinha mencionando. Trata-se de Whati, um ser espiritual que existe na mata. E o texto silencia a seu respeito, apenas o anuncia deixando claro que não se trata de gente. Depois disso, a Canoa de Transformação segue sua viagem até o Lago de Leite, local de onde havia partido. O Terceiro Trovão, então, sobe à sua Maloca e o Bisneto do Mundo o acompanha. O restante da narrativa se dedicará a contar ao leitor como foi a viagem dos povos por terra, já sobre a superfície do solo (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 40-41).

Segundo a narrativa, “este é o mito da criação da humanidade. Porém, este mito é somente o início de muitos outros” (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 43). Há um alerta, na narrativa, de que a obra de ɻumkos̄tr̄apanami não permaneceu para sempre. Dada a ocorrência de cataclismos, por três vezes ele

teve que fazer novamente seu trabalho. Com os três cataclismos, três grupos da humanidade pereceram, e o quarto grupo supostamente somos nós, os viventes de hoje. Ao final do trabalho com o quarto grupo, *Um̄t̄koñehkt̄* anunciou o encerramento: “– Está dando muito trabalho recomeçar tudo de novo”. E dirigindo-se ao quarto grupo, que somos nós, ele complementou: “– Agora, eu os deixo em paz. Não vou mais castigá-los.” (1995, p. 44).

Os cataclismos são narrados no “Mito dos três cataclismos”, na continuidade da obra Desana que conta, ainda, com várias outras narrativas de grande riqueza, como o “Mito de origem da Noite”; o “Roubo das flautas sagradas pelas mulheres”; “três mitos sobre Buhtari Göämā, o Demiurgo Indolente”; o “Mito de origem da mandioca”; o “mito de Gãipayã e a origem da punhã”; o “mito de Agämahsãpu”, seguido do “mito dos Diroá e dos Koáyea”; o “Funeral dos Antigos dos Umukomahsã”; o “Mito da morte de Boreka”; a “Profecia dos Antigos”; o “Mito dos Namakuru”; o “Mito de Wahtipepuridipaoku, o Espírito de Dois Rostos”; e o “Mito de Wahsu ‘Avental de Tururi’ e de Wahti Gurabemani, o Espírito Sem Cu” (Kehíri; Pärökumu, 1995).

### Perguntas do mito escrito ao leitor

Como ler essa narrativa? Construiu-se, ao longo das páginas anteriores, uma apresentação linear, ainda que breve, de um texto que, todavia, convoca o leitor a sair da linearidade e da sucessividade dos acontecimentos e experiências. Vale lembrar que o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1987), ao retomar, em *Mito e Significado*, a relação que estabeleceu entre mito e música em obras anteriores, identificando a similaridade entre o mito e a partitura musical, acaba por fazer uma recomendação ao leitor:

[...] é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte e é uma parcela do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por

diante. Ou seja, não só temos de ler da esquerda para a direita, mas simultaneamente na vertical, de cima para baixo. Temos de perceber que cada página é uma totalidade (1987, p. 53-54).

Aproximar-se da totalidade a que o antropólogo se refere traz dificuldades ao leitor ocidental. A despeito da similaridade com a partitura musical, tal como o antropólogo francês propõe, ainda que o leitor leia cada página do mito escrito como uma partitura, preservando, desse modo, o ritmo e a simultaneidade – o que o antropólogo francês chamou de “dupla leitura” –, a leitura não parece que construirá a interpretação do mito sem equívocos e ambiguidades. O mito escrito, cuja disposição se dá pela linguagem sucessiva, não se limita a ela, ainda que dependa dela, claro, para que o leitor se lhe aproxime.

A que gênero literário a narrativa se vincula? Coerentemente, Lévi-Strauss alerta sobre a necessidade de não atribuirmos ao mito a qualidade de relato fantástico, quando se trata do esforço em compreender a História que os indígenas estão contando e escrevendo. Em suas palavras:

[...] a minha impressão é que, estudando cuidadosamente esta História, no sentido geral da palavra, que os autores índios contemporâneos nos tentam dar do seu passado, não a considerando como um relato fantástico, mas antes investigando com bastante cuidado, com a ajuda de uma arqueologia de salvamento – escavando os sítios referidos nas histórias –, e tentando, na medida do possível, estabelecer correspondências entre diferentes relatos, verificando o que corresponde e o que não corresponde, talvez possamos no fim deste processo chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica (1987, p. 50-51).

Acrescente-se que, escavando sítios e não considerando o mito como fantástico, os leitores estarão se esforçando para se manterem sincrônicos ao mito. No desenvolvimento deste texto trataremos, ainda, do desdobramento do mito escrito dos Desana na paisagem que acompanha os rios pelos quais viajou a Canoa da Transformação. Na aparente paisagem natural – aparente, ao menos, do ponto de vista ocidental-naturalista – encontram-se as Casas de Transformação, conhecidas pelos viajantes que conheceram o caminho percorrendo-o ou a ele se transportando xamanicamente, sem que tenham movido seus corpos.

Para o campo dos Estudos Literários resta a tarefa de refletir sobre tais mitos escritos, perguntar em que medida podem ser tomados como “literatura” a partir das variadas concepções de literatura tradicionalmente estabelecidas, uma vez que o conceito e a instituição Literatura integram a tradição cultural de matriz ocidental. E, no caso específico do mito Desana trata-se de mito que pulsa no cotidiano desse povo que habita o Alto Rio Negro, com verdades e valores que ainda são presentes em suas

ações, rituais, memória e história. Não se trata de mito que não mais vigore culturalmente, forma escrita que teria deixado de ser contada por narradores e apreciada por ouvintes ainda vivos.

Exceptuadas as concepções de literatura mais abrangentes e democráticas<sup>15</sup>, que nos permitem reconhecer o texto indígena como literatura, há que se enfatizar um dos sentidos históricos mais contundentes da formação da literatura no Brasil. Uma literatura que nega os textos orais existentes nas terras invadidas pelos colonizadores e impõe padrões estéticos europeus como critério para inserção das obras na história da literatura brasileira, além de, evidentemente trabalhar para a colonização do mundo indígena ao lado da Coroa. Vejamos um pensamento do escritor e antropólogo Antonio Risério que se encontra com nossa preocupação:

O mundo indígena foi desestruturado pela ação conjugada de padres e capitães. Eram trabalhos complementares. Os soldados do Rei cuidavam da desestruturação política, social e econômica dos grupos tribais, cabendo aos soldados de Cristo a parte da desintegração espiritual, pela supressão de um pensamento indígena milenar e a imposição de um novo imaginário. A literatura desempenhou papel importante nesse contexto, empregada sistematicamente no trabalho catequético que procurava fazer do índio um europeu, a fim de integrá-lo na ordem social que então se implantava. Assim começa a literatura no Brasil – forma cultural européia praticada por agentes da coroa lusitana (1993, p. 50).

Literatura europeia e imaginário, também europeu, foram as boas novas trazidas pelos padres, e cada vez que usamos esses termos a carga semântica histórica os acompanha. Não podemos refazer literatura ou refazer imaginário, isso supõe que literatura e imaginário seriam bons conceitos, potentes para se repensar o mundo originário dos povos indígenas, anterior ao contato, e que a refazenda da significação de tais conceitos poderia modificá-los. Quando, de fato, a primeira acepção da palavra literatura permanece como em um palimpsesto, como uma instituição baseada na ideia de produção de uma sociedade da escrita. E imaginário, por sua vez, remete a coisas e fenômenos que se separam, ao menos em um primeiro momento, dos supostos reais; ao passo que os mundos indígenas são reais e as coisas e fenômenos, invisíveis, sobre ou extranaturais que neles existem, realmen-

15 Por exemplo, as concepções de literatura tal como as discute o crítico literário Terry Eagleton na Introdução de *Teoria Literária: uma introdução* (2003); e o modo como o escritor Jorge Luis Borges comprehende a literatura em *Notas sobre (hacia) Bernard Shaw* (Borges, 2007, p. 182-183), ensaio de *Otras Inquisiciones*. Ambas as perspectivas reservam papel decisivo ao leitor; ele é em última instância quem diz o que é literatura. Isto, claro, sem mencionar a *Estética da Recepção*, inaugurada em 1967 por Hans Robert Jauss. Também os *Estudos Culturais* se apóiam em uma acepção de literatura bastante democrática, em que os escritores excluídos dos cânones e da sociedade são os donos da voz, como os negros, as mulheres e os homoafetivos, assim como os produtores de literatura oral.

te existem, sem que seja necessário separá-los em um território chamado imaginário. Portanto, tenhamos em mente que o mito escrito não coincide com todas as concepções de literatura existentes e nem é produção do imaginário, antes sendo constitutivo das realidades e reflexões a respeito delas.

O mito trata de fatos passados e, nesse sentido, cria uma interface com a história que é, a princípio, história oral. Pergunta-se: escrever um mito significaria apagá-lo da tradição oral? Todas as vezes que se escreve o mito, ele se torna apenas objeto do texto escrito? Ao que indica a existência dos mitos vivos publicados, escrevê-los equivale antes a propagá-los e assegurar-lhes algum tipo de sobrevivência, textual e para além dos narradores. O que resulta em uma direção se o mito é pulsante e em outra quando o mito não mais inspira, explica ou motiva as relações sociais, como acontece, por exemplo, no caso de povos já extintos que tiveram suas narrativas eventualmente coletadas. No primeiro caso, a narrativa não deixa de contar com narradores vivos, kumua e pajés, e ouvintes atentos. No segundo caso ocorre uma mudança de natureza. Há mitos que seguem transmitidos pela oralidade em meio social quando já estão escritos, portanto sua sobrevivência não é simplesmente como elemento textual, temática, assunto ou mote, eles permanecem presentes nas práticas sociais como exemplos e como diretrizes, em um sentido geral, das ações humanas. Enquanto outros, que não mais pulsam na vida das comunidades indígenas, tornam-se relatos sem implicações na vida social, mas ainda portadores, de certa forma, de conhecimentos tradicionais – de informações sobre seus antigos contadores e ouvintes. Uns e outros são profícios na provocação de processos de aprendizagem por parte dos leitores; entretanto, sua área de abrangência e o modo como os leitores deles se aproximam são diversos em um e outro caso.

Segundo Ribeiro, a narrativa de *Antes o mundo não existia* provoca admiração na medida em que foi realizada uma transposição “de uma narrativa oral sacra para um texto escrito secular, ilustrando-o com desenhos explicativos” (1995, p. 30). Haveria que se discutir, em outra ocasião, a que tipo de desenho podemos nos referir quando pensamos nas imagens que acompanham o texto (Menendez, 2009). De todo modo, os desenhos demonstram o espectro multimodal do texto<sup>16</sup>.

O mito vivo e escrito demonstra a excepcionalidade das obras levadas a efeito por seres que, do ponto de vista ocidental, são sobrenaturais ou extranaturais, e outro aspecto relevante diz respeito à possibilidade de compreender o estado atual do mundo e da humanidade por meio do mito. Vimos que no mito Desana os ancestrais dos vários povos ou etnias navegaram a bordo da Cobra-Canoa, e que seu ponto de origem é o mesmo; os

---

16 Sobre a multimodalidade como algo próprio da textualidade indígena e que exige várias estratégias de leitura, ver Janice Cristine Thiél (2013).

povos indígenas de hoje possuem uma relação intrínseca com sua origem ancestral, de modo que o mito escrito Desana, assim como o Tukano e o Tariano, lança luz sobre a vida hodierna dos habitantes do Alto Rio Negro.

No mito encontra-se como se deve agir para reafirmar o mundo uma vez criado, de modo a mantê-lo na existência. Se os descendentes uma vez agiram assim, assim deve ser feito de novo e de novo: o que Lévi-Strauss chama de “respeito à tradição”, expressão clara das historicidades não lineares, não progressivas ou não cumulativas de muitas sociedades mundo afora (Lévi-Strauss, 1997). Se Yebá Búró fumou o caapi e fez uso da forquilha, da cuia e do banco, assim deve fazer o kumu e o pajé de hoje em dia para chegarem a bom termo em seus atos curativos, e de proteção e iniciação, que seguem realizando em favor de suas comunidades.

Sabemos pelo mito escrito Desana que os ancestrais fundaram suas malocas em determinados locais, geograficamente identificáveis, e sabemos, através da etnografia, que os clãs descendentes de alguns povos neles ainda vivem; que a condição humana foi adquirida paulatinamente em cada etapa da viagem em que os seres/objetos/vegetais desembarcavam e se transformavam temporariamente em humanos; e, assim, aprendemos que não aperfeiçoaram uma natureza, antes conquistaram, construíram ou adquiriram uma condição.

O leitor toma conhecimento, ainda, que um ser feminino criou o universo e presidiu a criação da humanidade, Yebá Búró, que contou com o consórcio dos seres que ela já havia criado e a quem confiou a tarefa de criar os habitantes do universo, desde as primeiras mulheres que dão à luz a frutos diferentes – de uma nasce Gahpimahstí, de outra nascem aves de plumagens coloridas. São muitas as origens reveladas ao longo do mito. É possível perceber também, entre outras coisas, o papel fundamental do Terceiro Trovão transformado em Cobra-Canoa e como ela consegue serpentear primeiramente de modo submerso e só posteriormente à superfície da água, de forma que proporciona o deslocamento necessário para que a condição humana seja, passo a passo, experenciada e formada.

Longe de referir-se a uma realidade ilusória ou à mentira ou falseamento, o mito, a despeito de seu sentido se redimensionar o tempo todo e a cada vez que é contado, de modo que jamais é totalmente esclarecido, carrega verdade e realidade. Lévi-Strauss, em sua perspectiva estruturalista de leitura, que apanha muitos mitos, de povos diversos, e descobre neles elementos comuns e diferenças decisivas, afirma a verdade que há nos relatos. Segundo o pesquisador: “[...] poderíamos pensar que é impossível que dois relatos que não são idênticos, nem o mesmo, possam ser verdadeiros ao mesmo tempo, mas apesar de tudo eles parecem ser aceites como verdade [...]” (1987, p. 50-51). Aí está algo que a lógica apoiada no princípio de identidade e da não contradição jamais pode entender sem imputar incoerência. Parece que o leitor

ocidental terá que ter muito cuidado e desprover-se de uma boa parte de seus instrumentos habituais de leitura para encarar a mitologia.

Percebe-se, ainda, que além do mito vivo no seio social ser exemplar e veicular uma história excepcional no caso dos Desana, o mito vive simultaneamente por meio de relações sociais e através de um texto. O texto escrito não oblitera o (texto) vivido e ainda permite acesso a novos conhecimentos, fazendo ruir uma acepção de escrita como destruição da tradição oral, temor difundido quando as primeiras narrativas míticas passaram a ser escritas e publicadas – em muitos casos, note-se, de passagem, a pedido dos próprios indígenas!

Com o livro *Antes o mundo não existia* o leitor tem acesso ao mito por apenas uma mediação, um texto escrito, narrado oralmente e em seguida transcrito. Hoje ainda há alguns kumua que podem ser informantes em pesquisas etnográficas, e então será possível saber mais sobre o pré-texto e identificar transformações operadas pela escrita.

O leitor de fora das comunidades indígenas do Alto Rio Negro finalmente passa a ter ciência que as culturas da região são culturas vivas e dinâmicas. Segundo o antropólogo inglês Stephen Hugh-Jones:

To an external, nonindigenous audience, (and with reference to the general arena of calls for cultural autonomy and self-determination by indigenous movements in Brazil and beyond) these books of myths and histories assert that, despite their relative lack of visible signs of indigenous identity, Upper Rio Negro peoples are indeed indigenous peoples with a living indigenous culture. The sheer number of volumes in the series, the common format, and the common trademark as the *Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro* all serve to reinforce this message (2019, p. 139).

A Coleção NIRN, nesse sentido, afirma e reafirma a vida da cultura e do mito entre os Desana, Tukano, Siriano e outros povos no Noroeste amazônico. Seu papel é visibilizar a vida indígena, tão desconhecida dos brasileiros, e mostrar-lhes onde nasceu o mundo, como isso se deu e o que ocorreu em seguida, desde um ponto de vista radicalmente distinto daquele esposado pela ciência ocidental moderna.

Há algumas considerações de Nicolau Sevcenko, a respeito do papel do xamã como narrador oral dos mitos, que podem ser somadas à nossa reflexão sobre a nova forma do mito Desana, a forma escrita. O historiador refere-se à narrativa oral nos seguintes termos:

A narrativa é uma performance integral, desencadeada e centrada pelo xamã, ela se torna comunitária; sendo coletiva, se

torna irresistível. A narrativa não é uma exposição do assunto, é o modo supremo da experiência de vida. Através dela o mito se torna rito e a cerimônia, uma suspensão do tempo, evasão do espaço e libertação dos frágeis limites do corpo mortal e carente. O fragmentário se torna uno, o efêmero, eterno e o contingencial, revelação (Sevcenko, 1988, p. 126).

Chama atenção que, a partir de uma performance individual do xamã, a narrativa mítica se torne coletiva e pulse como experiência de vida. Mais intrigante, ainda, é perceber como uma contação de histórias desencadeia atos que promovem efeitos em seus ouvintes, como a superação dos limites corporais e a superação do efêmero.

Entre os Desana e outros povos, a despeito da diminuição do número de xamãs, permanece, ainda, a prática do benzimento pelos kumua com a enunciação de trechos das narrativas míticas, pois que o texto carrega conhecimentos sagrados e poderosos – as palavras, como se sabe, têm poder –, embora não deixe de portar também mensagens cotidianas. A expressão oral sempre o fez a partir da memória e agora o faz também a partir da enunciação do mito escrito.

O mito escrito em *Antes o mundo não existia*, porque escrito, passa a ser acessível a todos em termos textuais. Não é preciso que o leitor seja indígena, nem que viva na região do Alto Rio Negro: o livro foi reproduzido em gráficas e hoje encontra-se em muitas bibliotecas e livrarias em nosso País e fora dele. Mas o amplo e irrestrito acesso à publicação é o suficiente para que o leitor compreenda o mito esotéricamente e experimente efeitos de verticalidade, tal como sugerem as reflexões de Sevcenko anteriormente transcritas?

Muitas são as investigações etnográficas em torno do mito da Cobra-Canoa ou Canoa de transformação, por exemplo, assim como das Casas de Transformação, do percurso pelo oceano, do lago de Leite e dos rios Tiquié, Uaupés e Papuri, além da cachoeira de Ipanoré. Está claro que o leitor tem em suas mãos uma nova experiência de leitura. Ao que tudo indica, não é a mesma relação que se trava entre um indígena da etnia Desana e o mito vivo, mas também, se se trata de um leitor minimamente alerta, não é o estatuto da ficção que convida o leitor à narrativa.

Todavia, note-se que se o leitor tem em suas mãos uma nova experiência de leitura, isso não quer dizer que ele agora participa da seara dos kumua, xamãs e pajés, e nem mesmo daquela dos moradores de uma aldeia indígena. Seu contato com o mito escrito não será da mesma ordem que o que se trava entre um indígena e o mito. Mas se o leitor não pode viver a experiência com o sagrado, tal como um jovem kumu ou pajé – ou mesmo uma pessoa indígena qualquer, para quem o mito é parte do cotidiano – a viveria, então é lícito perguntar: o que experimenta, ou o que pode experimentar? Nem religião nem ficção, e não se encontra também a meio ca-

minho entre uma e outra. O problema permanece incidindo justamente na materialização escrita do mito vivo e da leitura que dele se faz.

De que tipo de texto se trata? Torna-se, assim, imediata essa outra pergunta: afinal, o fato de o mito vivo não ser experimentado na leitura realizada por um não indígena faz com que o texto do mito escrito seja equivalente aos textos ocidentais? E há que se levar em consideração o fato de que os livros da Coleção NIRN com certeza dirigem-se também a leitores não indígenas: não à toa é possível lê-los em língua portuguesa. De acordo com a leitura de Andrello:

Podemos aventar, dessa maneira, que, para além de uma circulação local entre as comunidades indígenas da região, o que se pretende com os livros é também rebater essa imagem construída no contexto das relações com os brancos, pois, apropriando-se da escrita e dos papéis, um dos mais fortes índices da civilização, os autores dos livros fazem questão, sobretudo, de enunciar os nomes de seus ancestrais, que são, ao mesmo tempo e ainda hoje, seus próprios nomes pessoais e o de seus clãs (2010, p. 14).

Como já abordado, a textualidade do mito escrito carrega conhecimentos tradicionais e valores que emanam das primeiras ações dos ascendentes e, portanto, não estamos no reino da liberdade de criação propriamente dita, mas da memória e da tradição. Ao mesmo tempo, os livros que veiculam os mitos escritos são índices do novo poder indígena, advindo do domínio da cultura da escrita. Eles são portadores da autoimagem dos indígenas, tão diversa da imagem (via de regra estereotipada) indígena construída pelos brancos, os não índios.

O leitor comum, por inclinação oriunda da tradição ocidental, poderá, talvez, querer ler o protagonismo textual dos seres/objetos/vegetais na casa do Terceiro Trovão, a que a narrativa se refere, como apólogo ou animismo, o que está muito distante de fazer jus ao mito escrito. Ou, ainda, em relação ao episódio da transformação do Terceiro Trovão em cobra-embarcação, facilmente o leitor pode, equivocadamente, se inclinar a atribuí-lo a gêneros literários que trazem em seu bojo o maravilhoso e/ou o fantástico.

Vale voltar ao texto de Sérgio Medeiros (2008), *Ainda não se fala em xavante*, e lembrar que o estranhamento sentido pelo antropólogo ao ler a narrativa xavante do roubo do fogo da onça por um menino, neto da onça, parece apoiar-se logicamente na distinção entre a ordem do mundo ocidental e as ordens dos mundos ameríndios. E o antropólogo procura amparo na literatura extraordinária de Lewis Carroll, sobretudo a obra *Alice no país das maravilhas*. Procura amparo, portanto, na ficção. Mas será isso mesmo necessário? Por que não aceitar simplesmente que existem outras

ordens, outros mundos que carregam um estatuto diverso do que a cultura ocidental denomina como real, verdadeiro e ficcional?<sup>17</sup>

Não é difícil suspeitar que ler o mito escrito em separado da sociedade que vive entre seus influxos significa transformá-lo em outra coisa, mas esta coisa não é uma fábula ou ficção, nem participa do gênero maravilhoso, fantástico ou estranho, gêneros caros ao leitor ocidental, apoiados em uma cosmologia e uma epistemologia por demais diferentes daquelas em que habita o mito<sup>18</sup>.

Ao que tudo indica, importa ao leitor, isto sim, conhecer a história dos povos envolvidos nos mitos escritos, assim como suas práticas sociais em diversos níveis, cultural, religioso, econômico, ecológico e outros. A necessidade de conhecimentos vários brota do texto mítico e convoca o leitor. Vejamos como a etnografia, em particular, faz um chamamento bastante pertinente aos leitores do mito escrito, para que possam perceber algo que está dentro e fora do mito escrito, aquilo que é comum aos povos no Alto Rio Negro, assim como o que os distingue.

### O comum e a diferença, dentro e fora do livro

Os povos na região do alto rio Negro compartilham elementos socioculturais e simbólicos comuns, materiais e imateriais, e também preservam diferenças que lhes asseguram relações equilibradas. A relação entre os povos guarda mútuo respeito a partir do que os irmana e do que os faz diferirem, nisso constituindo um conhecido sistema regional usualmente denominado de Alto Rio Negro (ARN) (Vander Velden; Lolli, 2020). Aproximemo-nos do que lhes é comum e do que os diferencia dentro e fora dos livros, para compreendermos como a etnografia colabora na leitura das narrativas indígenas.

Sabe-se que a região é de habitantes poliglotas que manejam bem a língua Tukano (intensamente praticada na região, espécie de língua franca que vem se tornando crescentemente majoritária), a língua específica de seu povo (entre as muitas faladas na região), o nheengatu e a língua portuguesa – e muitos também são falantes do espanhol, dada a proximidade do território colombiano e da intensa circulação transfronteiriça. *Antes o mundo não existia* foi escrito em língua Desana e língua portuguesa e publicado em língua portuguesa. E mantém o uso de muitas palavras da língua desana, algumas intraduzíveis.

17 Muito provavelmente podemos ensaiar uma resposta baseada na manutenção dos poderes ocidentais, pois são eles os primeiros a rejeitarem outras possíveis ordens. Entretanto, deixaremos esse desenvolvimento para outra ocasião.

18 Concordamos com E. M. Mielietinski quando considera que uma mitologia não é um conjunto de narrações míticas apenas, pois alguns elementos míticos são encontrados pela etnografia, outros expressam-se nos rituais. Mas discordamos da continuidade de seu pensamento, quando o mitólogo afirma que os mitos possuem, algumas vezes, ares de conto maravilhoso e lenda (1987, p. 199).

A alimentação dos Desana, assim como outros povos na região, baseia-se na mandioca e no peixe. De acordo com outra narrativa mítica em *Antes o mundo não existia*, Deiubari Ngoamān foi quem ensinou aos indígenas os modos de pesca e o costume de se alimentar de peixe. Sua posição é inferior à de Yebá Ngoaman, cujos alimentos são para o subsídio da alma, como o caapi, o fumo e ou ipadu (Ribeiro, 1995, p. 64-65). Essa diferença de dieta repete-se no cultivo das plantas alimentares por homens e mulheres. Os alimentos da alma (caapi, coca) são cultivados pelos homens, já a mandioca e a pimenta, que são alimentos do corpo, são cultivados pelas mulheres. Os homens cultivam, ainda, fumo, timbó e carauá (Ribeiro, 1995, p. 119-120). Na narrativa da obra Desana, a farinha de tapioca surge desde o início e participa diretamente do processo de criação de Yebá Búró. Quanto ao compartilhamento de artefatos, segundo a mesma antropóloga, os povos têm em comum a maioria dos aspectos da cultura material, além de partilharem a organização social e o que ela denomina de “visão de mundo” (Ribeiro, 1995, p. 63).

Samir Ricardo Figalli de Angelo, antes de abordar a questão da transmissão e circulação dos saberes entre os povos, apresenta a região fazendo referência aos notáveis trabalhos, já amplamente conhecidos, de antropólogos como Stephen Hugh-Jones, Kaj Århem e Jean Jackson, que se referem a processos de compartilhamento e marcas das diferenças entre os povos:

O noroeste amazônico é um sistema social aberto, resultado de um complexo de relações intercomunitárias, caracterizado pela exogamia linguística e pelas trocas festivas entre clãs e contra prestações (denominadas dabacuris e caxiris) e envolvem grupos exogâmicos ou clãs do mesmo grupo dentro de um vasto território que abrange o noroeste do Brasil e do sudeste da Colômbia (HUGH-JONES, 1979, p. 24; ARHEM, 1981, p. 19-22; JACKSON, 1983, p. 5-81). A diversidade de línguas não se configura obstáculo para a integração dos grupos, mas ao contrário, é o cerne de sua união. A exogamia linguística implica na regra de casamento do cônjuge que fala uma língua distinta, resultando o território do noroeste amazônico ser uma área multilíngue (Angelo, 2016, p. 90-91).

A diversidade das línguas, aspecto da cultura imaterial, garante que os casamentos aconteçam do modo tradicional, respeitando-se, através da língua, os graus de parentesco entre as famílias dos cônjuges, um dos modos pelos quais é possível perceber que a diferença garante a união. A organização das uniões por exogamia linguística, mencionada acima, é comum à maioria dos povos, no entanto, guarda exceções, como entre os Makuna, Hupd'äh e os Cubeo. Angelo observa que os últimos são en-

dogânicos quando necessário, embora prefiram a exogamia. Às regras de exogamia somam-se outras, como o critério de que os grupos não sejam, de acordo com a fratria, considerados irmãos e a correta observação da correspondente posição hierárquica dos pretendentes (Angelo, 2016, p. 90-91). A narrativa Desana relata o momento em que o Bisneto do Mundo chamou a Boreka de cunhado; Boreka chamou os Siriano de primos-cunhados (Kehíri; Pärökumu, 1995, p. 35); e o ancestral Wauro, por sua vez, que substituirá Umukosturapanami na Terra, chamou os Siriano de primos-cunhados. Aí reside o início dos elos entre os povos mencionados que persistem até hoje. Nesse sentido, o mito escrito está veiculando regras que organizam os casamentos, colocando-se em direção ao território exterior ao texto, revelando o modo como os descendentes vivem os vínculos no Alto Rio Negro.

A antropóloga Berta Ribeiro acrescenta outros tipos de compartilhamento, também da cultura imaterial, como a origem e o mencionado arca-bouço cosmogônico que acompanham a história dos povos na região com variações narrativas de um povo para outro (1995, p. 24). Como que já foi mencionado, trata-se, em linhas gerais, da narrativa lida e resumida anteriormente, de origem da humanidade a bordo de uma Cobra-Canoa, que começa sua viagem a partir do “Lago de Leite” navegando no “Rio de Leite” de modo submerso e em seguida na superfície da água. E compartilham, também, a identificação do pajé com a onça – espécie de amálgama de força e poder (Ribeiro, 1995, p. 25). A identidade entre pajé e onça é comum aos vários povos na região, embora não seja exclusividade deles<sup>19</sup>. Sabe-se que esses pajés ou xamãs se espalham por muitas etnias por toda a América do Sul, e que têm sido motivo de abordagens de toda ordem, desde os estudos antropológicos, passando pelo cinema e chegando até a literatura<sup>20</sup>.

De acordo com o livro dos Desana, a ordem de saída da canoa pelos ancestrais seguiu a seguinte sequência: 1º) o chefe dos Tukanos; 2º) dos Desana; 3º) dos Piratapuia; 4º) dos Siriano; 5º) dos Baniwa; 6º) dos Maku; 7º) dos brancos; e 8º) o padre. Os primeiros povos de determinado grupo linguístico a saírem são denominados irmãos mais velhos, ou irmãos maiores; os povos que desembarcaram por último, por sua vez, são chamados irmãos menores.

19 Na sequência do mito de origem, o leitor encontra, na obra desana, a “Quarta parte: As andanças pelo mundo de Umukomahsu Boreka” (1995, p. 45-52), em que se lê como Boreka se transformou em onça de costas pretas e barriga branca – como o peixe uracu – a partir do uso do paricá. E consecutivamente os seis mais notórios ancestrais Desana também se transformaram em onças. A narrativa segue contando que, com onças ferozes, que seriam como soldados de Boreka, ele avançou ensinando seus irmãos a matar, matando e cortando a cabeça dos humanos, que eram jogadas para alimentar as onças selvagens – os soldados.

20 Estudos antropológicos: *The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia* (1975), de Gerardo Reichel-Dolmatoff e *A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano*, de Orlando Villas Bôas, para mencionar apenas alguns clássicos, entre muitos (ver Langdon (1996) para uma síntese dos estudos antropológicos sobre xamanismo no Brasil). Entre os filmes: *O abraço da serpente* (2015) e *Ex-Pajé* (2017), por exemplo. Na literatura, as obras: *O sinal do pajé* (2011) e *O sumiço do pajé* (2019), entre outras.

Os Tukano, então, primeiros a desembarcarem da Canoa de Transformação, estão em mais alta posição hierárquica que os Desana, que desembarcaram em seguida. Já no que diz respeito aos clãs, assim explica Angelo:

[...] a hierarquia entre os clãs é formada no nível mais alto pela família do irmão primogênito, no caso dos Desana, pelo clã Boreka, que é considerado chefe dos demais, e se estende sucessivamente pela sequência da ordem de nascimentos (ou saída do barco de transformação) até a família do irmão caçula (2016, p. 92).

Essa ordem entre clãs estabelece a seguinte hierarquia: 1º) irmãos maiores, entre eles o primogênito ocupa a posição mais elevada; 2º) irmãos menores. E como explica Andrello, retomando Christine Hugh-Jones, entre essas duas posições extremas dispõem-se três estamentos intermediários que correspondem aos cantores, aos guerreiros e aos xamãs (Andrello, 2004, p. 23). Com a ordem de desembarque dos ancestrais, a narrativa estipulou a hierarquia primeva que havia e, em muitos casos, ainda há entre as comunidades no Uaupés, um dos principais afluentes do Rio Negro, fornecendo ao leitor informações da vida exterior ao texto, a vida sócio-política das comunidades. Isso não significa, entretanto, que em muitas ocasiões a hierarquia não seja subvertida com base em acréscimos ou mudanças nas narrativas, isto é, a depender do povo e do clã narrador, a narrativa da Cobra-Canoa, que é a mesma para quase todos os povos na região, sofre variações que pretendem redistribuir o poder pela estrutura hierárquica. Esse aspecto torna evidente o tom retórico e político do texto, cujo objetivo também é o poder. De novo, o texto não se contém em si mesmo, pretende sua aplicação na vida social, algo almejado pelos narradores que estão a sustentar sua diferença, baseada na suposta superioridade de seu próprio ancestral<sup>21</sup>.

Na história da origem e linhagem dos povos, tal como são contadas pelo mito escrito em *Antes o mundo não existia*, que narra o advento do mundo e da humanidade no Alto Rio Negro, encontram-se, então, os parâmetros hierárquicos que orientam a relação de poder entre os povos e os clãs na região. A narrativa mitológica, além de depositária fiel da memória milenar de tais povos, carrega em seu bojo o núcleo do poder político que

21 Andrello (2004, p.284), ao tratar da hierarquia entre os Tariano, explica que na disputa hierárquica, quando interessa a um clã determinado papel social ou político, vale a prática do acréscimo de argumentos genealógicos alternativos em relação àqueles que constituem a narrativa do mito e referendam as posições de chefia. A esse respeito, o antropólogo trata da diferença entre a hierarquia ideal e a real. A ideal repousa na letra e no espírito do mito, a real é a que está em funcionamento, na qual poderes diversos daqueles que são prescritos pelos mitos interferem, como, por exemplo, o talento oratório, o domínio apurado da língua portuguesa e o grau de formação escolar da pessoa. Nesses casos, a eleição das autoridades substitui a transmissão do poder pela ascendência e, mesmo o irmão menor – membro do clã que nasceu por último – passa a ter poder uma vez eleito devido a seus atributos (Andrello, 2004, p. 175-176).

organizou e, em muitos casos, ainda organiza as relações sociais. Vale retomar uma reflexão de Stephen Hugh-Jones:

To an insider, indigenous audience, and in the context of a political system based on a play of similarity and difference, the books condense words of the ancestors. At one level, these words assert that all Tukanoan peoples are the same and equal, “true people” who share the same overall territory, culture, and a common tradition of origin. At another level, the words sustain and give legitimacy to a system of differences: each group has its own version of this origin tradition that gives it a specific identity and legitimates its claims to a specific territory. At a lower level still, different versions of the same group tradition serve to legitimate differences in rank and status amongst its component clans (2019, p. 140).

A transcrição acima lança luz sobre o jogo que há entre semelhanças e diferenças entre os povos na região do Alto Rio Negro. Lembrando que o poder é constantemente atualizado nas ocasiões em que é preciso recorrer ao mito para demonstrar a legitimidade dos grupos sociais em relação à determinada prática ou ocupação de espaço – o que impacta, inclusive, a publicação de narrativas míticas em formato escrito, que nos interessa de perto neste capítulo.

Em ocasiões determinadas, ainda, a partir da chegada dos missionários salesianos e, portanto, da escolarização, Angelo (2016) explica que o núcleo político-mítico passou a poder ser sobrepujado por aqueles que demonstrassem maior conhecimento da civilização não indígena e da língua portuguesa, indivíduos escolarizados, geralmente mais jovens, considerados mais preparados (Angelo, 2016, p. 176), critério não contemplado pela narrativa mítica e que demonstra a dinamicidade histórica dos povos indígenas nas terras baixas sul-americanas<sup>22</sup>. Nesse sentido, o que está escrito é alterado socialmente em determinados contextos, modificando a hierarquia baseada na saída dos ancestrais da Canoa da Transformação, tal como a narrativa informa.

Em especial, é notável a existência de rituais comuns à maioria dos povos no Alto Rio Negro, segundo se lê no trabalho de Ribeiro: “Em toda a região se realizam ceremoniais de nominação, iniciação masculina e feminina, ritos fúnebres e festas de oferendas” (Ribeiro, 1995, p. 25). Some-se

---

22 O exemplo apresentado pelo pesquisador é o caso dos Koivathe que, porque passam a ter boas relações com os brancos, têm seu status aumentado (Andrello, 2004, p. 328). E a posição de chefes de que desfrutam é, assim, fortalecida. Também há outras razões que reafirmam seu poder: o fato de permanecerem até hoje no mesmo local das malocas dos seus antepassados (p. 274), e terem feito alianças com os “civilizados”, desempenhando o papel de intermediários das relações entre os colonizadores e os outros povos na mesma região (p. 275).

que Andrello explica como a festa de 92004 oferendas denominada dabacuri, realizada periodicamente nas comunidades, pode ser compreendida:

Eram grandes festas, nas quais as caixas de ornamentos rituais eram abertas e instrumentos musicais e cantos específicos eram apresentados de acordo o que estivesse sendo oferecido: peixe, caça, frutos do mato ou artefatos (bancos ou cestarias). Era também uma ocasião em que o alucinógeno caapi (*banisteriopsis caapi*) era consumido pelos mais velhos, que lhes permitia enxergar e entrar em contato com o mundo mítico invisível. Os daburis eram tratados com antecedência, e o grupo que tomava a iniciativa marcava o dia em que iria visitar a comunidade de seus parentes, já informando aquilo que iriam oferecer aos anfitriões. Estes já se preparavam para receber os visitantes, de maneira que, no dia marcado, havia bebida e comida preparadas em quantidade suficiente para que a festa durasse até dois dias seguidos (2004, p. 206).

Trata-se de ocasião festiva em que um povo presenteia outro (ao mesmo tempo que demonstra sua força e riqueza através dos presentes<sup>23</sup>) e cujo clímax é provocado pela disputa oral, travada em determinado momento entre os maiores dos grupos, acerca da linhagem ancestral de cada um dos povos envolvidos, fixada por seus respectivos mitos, escritos ou não. É um momento, portanto, em que há uma espécie de duelo de narrativas míticas, com ênfase para o lugar hierárquico que o povo de cada interlocutor-duelante ocupa. O dabacuri, especificamente, requer que os interlocutores operem com as narrativas com conhecimento de causa, o que os mune de toda autoridade que a situação requer.

Andrello salienta que os livros da coleção passaram a ter uma performance no interior dos dabacuris: “Pode-se supor também que as narrativas longamente traduzidas e transcritas nos livros constituem uma versão pormenorizada e reflexiva dessas falas agressivas performaticamente proferidas nos rituais de troca” (Andrello, 2010, p. 10). Tal prática traz a nossa memória, em certo sentido, uma referência à *disputatio* – procedimento da retórica desde a antiguidade. Esse embate de falas que ocorria durante o dabacuri, agora se encarna em cada publicação que desafia a publicação anterior manifestando sua verdade, parcialmente diferente das verdades que se fazem presentes nos outros livros da Coleção<sup>24</sup>. Aqui, é o movimento de publicação sequencial dos textos na Coleção NIRN que imita o em-

---

23 Os presentes a que nos referimos são, geralmente, farinha de mandioca, caxiri e frutas.

24 A esse respeito ver Angelo (2016), Andrello (2010).

bate social realizado durante a festa, dando provas de que o social adentra o texto, assim como o texto incorpora o social.

Os indígenas no Alto Rio Negro também parecem ter se apropriado desse objeto emblemático da cultura da escrita que é o livro, transferindo para eles o valor e a função que o objeto-ritual possuía nos dabacuris:

Inscritas no papel, essas falas ensejam um novo tipo de materialidade, que aparentemente vem compensar a visibilidade perdida dos grandes rituais do passado. Ou seja, à medida que passam a circular, esses objetos-livro trariam o potencial de gerar o mesmo efeito que se alcançava com a exibição dos objetos-rituais nos dabacuris, isto é, a afirmação de um lugar, ou de um ponto de vista singular, no contexto de um amplo sistema de relações (Andrello, 2010, p. 13-14).

O livro, então, é uma propriedade, agora comum a vários grupos, que protege a identidade, a diferença de cada povo narrador perante os outros povos, reforçando a circunscrição de seu lugar na hierarquia rio-negrina, ao passo que transmite uma narrativa verdadeira, tão verdadeira como as narrativas dos outros livros da NIRN. As informações etnográficas acerca do dabacuri, então, somam-se à leitura do mito escrito para que o leitor empreenda uma leitura que também respeita o que é exterior ao texto.

Some-se, ainda, o fato de os missionários salesianos terem despojado os kumua de suas caixas de ornamentos e outras riquezas ceremoniais e rituais, o que atingiu a cultura material e imaterial, e abriu um vazio que possivelmente viria a ser preenchido pelos livros. Doravante práticas rituais e produção de livros se tornam equivalentes. Quem explica é, uma vez mais, Andrello:

Parece-me plausível, assim, sugerir que os livros indígenas condensam em um mesmo objeto as porções materiais e imateriais do patrimônio distintivo dos clãs do Uaupés. Se os itens materiais legados pelos ancestrais, como as flautas sagradas e as caixas de ornamentos ceremoniais, foram levados pelos missionários, os nomes e muitos dos conhecimentos continuaram a ser transmitidos no decorrer das gerações. E esse aspecto invisível e imaterial mostra-se potencialmente passível de incremento através de um objeto dos brancos, os livros (2010, p. 13).

Está claro que o livro adquire sentido especial, não pode ser encarando tão somente como mercadoria do circuito editorial em sistema capitalista, ou mesmo como um objeto inerte qualquer. Sua verve é outra, pelo que narra e pelo ser objeto que é – materialidade que lhe confere respeito e poder semelhantes aos que gozam/vam as riquezas rituais. No interior, os livros demonstram processos de compartilhamento entre os povos e, ao

mesmo tempo, eles mesmos carregam informações que visibilizam a diferença entre os grupos, tal como faziam as riquezas herdadas dos ancestrais.

A narrativa mítica que se lê em *Antes o mundo não existia* ao mesmo tempo que permanece em vigor e em processo, ainda defendida pelos narradores Desana porque verdadeira e como fonte fundamental dos conhecimentos necessários para a vida, também passa por alterações a depender de novos contextos das relações entre os povos indígenas da região e deles com os brancos. Isso ocorre após o contato, a apropriação das condutas e ensinamentos cristãos, o afastamento dos indígenas de suas comunidades em decorrência do êxodo para ocupação de localidades como São Gabriel da Cachoeira e Iauaretê, e da inserção de novos hábitos, práticas e conhecimentos carreados pelos não indígenas.

Criticado por narradores Desana de outros clãs ou até mesmo por narradores de outros povos falantes de outras línguas, é indiscutível que o papel de *Antes o mundo não existia*, de abertura da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, foi decisivo para a intensificação da produção e publicação dos livros detentores dos conhecimentos míticos dos kumua, ao mesmo tempo que despertou o debate acerca das relações hierárquicas de poder entre os povos na região. Em sentido correlato, nas palavras de Hugh-Jones, “[b]ecause publishing is a political act, when one group or clan publishes a book, this is likely to precipitate another group, as yet lacking their own equivalent, to do the same” (Hugh-Jones, 2019, p. 140). Assim as obras seguem-se umas às outras, em um debate incansável e incessante que luta por defender a diferença entre os povos, mas sem que se apague sua comum cosmovisão e a existência do sistema regional do Alto Rio Negro. O leitor que toma para si a leitura da obra não pode prescindir de todos esses dados, fornecidos pelos estudos etnográficos.

O antropólogo Stephen Hugh-Jones explica que o primeiro volume da Coleção acaba por definir, em certa medida, o formato dos próximos livros Desana na NIRN. A divisão adotada na organização das narrativas e os desenhos serão comuns às outras obras produzidas pelos Desana. O estudioso indica, ainda, possíveis diferenciações na recepção das imagens constantes nas capas dos livros:

Outsiders and insiders will read the images on the covers in different ways. To outsiders, images of stools, gourds, cigar holders, rattle lances, decorated basketry and painted malocas will instantly con-note “Amazonian Indians”; to knowledgeable insiders, the same objects allude directly to the narratives of ancestral creation the books contain, where these objects play a prominent role. As suggested above, objects and nar-

rative are, in effect, two forms of the same thing, ketioka. I suggest below that, in the Tukanoan context, this visual dimension is of key importance (Hugh-Jones, 2019, p. 133).

A hipótese é de que leitores e leitoras de fora recepcionarão as capas como referências aos indígenas amazônicos, enquanto leitores e leitoras de dentro, ao se depararem com as imagens de bancos, cigarreiras, chocalhos, cestaria e malocas, saberão que se trata de objetos poderosos e primeiros na narrativa de origem, pois que a conhecem e compartilham. O que novamente confirma a necessidade de o leitor ocidental recorrer à etnografia, fazê-la somar a sua leitura.

Como mencionado anteriormente, os narradores de *Antes o mundo não existia* são o pai Firmiano e seu filho Luiz, o primeiro um sábio kumu que passa ao filho seus saberes mais valiosos, o segundo, na época um jovem kumu que fará a escuta e transcrição/redação das narrativas provenientes da voz de seu pai. Segundo explica Samir Figalli de Angelo, a “[...] transmissão de conhecimentos é, antes de tudo, de ordem política que opera nas relações interpessoais e que, dependendo do contexto, pode trazer reflexos no âmbito macropolítico” (2016, p. 58). A transmissão, portanto, está colada ao momento da escrita, que nunca é algo intuído, imaginado ou forjado pelo filho, e também não se trata de algo inventado pelo pai. O leitor de formação ocidental deve saber da importância dessa transmissão, sob pena de atribuir autoria a sujeitos narradores que receberam a narrativa dos ancestrais, que, por sua vez, receberam de seus ancestrais e assim retroativamente.

Pelo mito escrito sabe-se como foram criadas as duas primeiras mulheres, a partir do vômito de Yebá Gōāmʉ e Boreka, segundo orientação do Terceiro Trovão, e como se deu o primeiro parto de cada uma. Uma deu à luz Gahpimahstʉ, enquanto a outra trouxe à vida japus, araras e outros pássaros multicoloridos, o que conduz à origem dos enfeites. Para Gahpimahstʉ nascer, a mãe dispôs os trançados no chão, desse modo surgiram os variados trançados das esteiras manufaturadas pelos Desana. É assim que o texto narra sua origem:

Colocou no chão, onde ia receber a criança, trançados de aruma de diversas cores. Tais foram: bowuhukoregashiro “esteira de arumã de fartura”, moâweheruwuhukoregashiro “esteira de arumã do sapo moâweheru”, õsuwuhukoregashiro “esteira de arumã de massa de mandioca”, dehkowuhukoregashiro “esteira de arumã de água” e, por fim, pirôwuhukoregashiro “esteira de arumã de cobra” (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 34).

Percebe-se que a arte do trançado tem origem com a primeira mulher, lembrando que os Desana são, até hoje, mestres da arte da cestaria.

Portanto, a ancestralidade marca essa prática atual advinda da primeira ancestral, prática diferencial e longevo atestada no mito escrito e que a ele extrapola, pulsando no mito vivo.

Igualmente já mencionamos que ao leitor também é dado saber como surgiram o bem-estar e a guerra. Enquanto o bem-estar foi concedido a todos os povos pelo Bisneto do Mundo, ao branco ele deu o poder de fazer guerra. A narrativa refere que o branco saiu da Canoa da Transformação com a espingarda em punho e fez a guerra em São Gabriel da Cahoeira (Kehíri; Pârökumu, 1995, p. 40). Assim, a perspectiva indígena sobre o branco no mito escrito se destaca por seu caráter negativo, crítico, que o leitor ocidental não pode ignorar de modo algum, para não passar por alto os sentidos possíveis da narrativa.

No texto de *Antes o mundo não existia* há, ainda, momentos em que se encontram referências às ressonâncias entre acontecimentos distantes, como quando surgem os desenhos trançados, no momento de nascimento de Gah-pimahsü e, simultaneamente em outro local – Maloca dos Cantos – os kumua, pajés e bayá passam a ter visões de tais desenhos. Além de estar frente a frente com um acontecimento histórico, a origem dos diversos padrões usados na confecção dos cestos desana, eis o leitor diante de acontecimentos simultâneos em espaços distantes entre si. Na leitura, entretanto, a simultaneidade é sugerida ao leitor pela linguagem sucessiva. Assim como o interior e o exterior da narrativa devem receber a mesma atenção da leitura, o simultâneo precisa ser acionado na leitura pela vigilância do leitor, a preço de a força dos acontecimentos ser diluída se tomada como algo sucessivo ou linear.

O mito escrito, portanto, carrega subtextos que o atravessam, dedicados a revelar o que é comum aos povos, isto é, o que compartilham, e também o que os diferencia. Tais subtextos podem ser acessados por meio da etnografia realizada por variados antropólogos em momentos históricos diferentes, assegurando, assim, que a leitura não se prenda à letra e abarque, também, o espírito do mito escrito.

Além do mito escrito colar-se ao que está fora das margens do papel – o texto social – também se encontra com outro tipo de texto, que se pode ler nas pedras, paranás, cachoeiras e embocaduras, nas paisagens ao redor, na música e no território, o que será tratado a partir de agora.

### **Diálogo entre o texto, a paisagem, a música e o território**

A obra Desana não tem precedentes. Muito do que está escrito no papel, além de pulsar na vida, como já tratado anteriormente, também está inscrito, escrito, impresso nos seres naturais que acompanham a viagem da Canoa de Transformação. Nas pedras da região o viajante encontra petróglifos, inscrições, desenhos, traços, marcas e assinalações que indicam

os lugares sagrados, as Casas de Transformação em que os seres/objetos/plantas, pouco a pouco, tornaram-se humanos (ver Koch-Grümburg, 2010). Ou encontra locais sem inscrições visíveis – ao menos aos olhos humanos ou ocidentais –, mas que, sabe-se, são também Casas de Transformação.

O texto que narra o surgimento da avó do universo, dos cinco trovões, dos ancestrais mulheres e homens, pode ser lido com outros caracteres, calcados sobre as rochas das margens dos rios, das corredeiras e das cachoeiras, e também ao lado de grandes pedras e embocaduras que, sem inscrições, participam do enredo, do pronunciamento e da narrativa. Assim, os desafios se multiplicam ao leitor não familiarizado com o texto mítico.

O leitor ocidental, com sua formação na cidade das letras, além de estar frente a frente com um texto único pela sua natureza de mito escrito, não suspeitaria dos elementos naturais em que se encontram petróglifos de vários tipos e menos ainda daqueles em que não se encontra inscrição alguma, e que são tomados, à primeira vista, como simples caracteres naturais da paisagem. Se as narrativas da Canoa da Transformação não tivessem sido escritas pelos Desana e outros grupos na região, muito provavelmente, nem saberíamos dessa escritura na natureza. Não suspeitaríamos, leitores externos à cultura indígena que somos, que o mito vive em uma relação ecocultural, em que compartilha papel e terra, papel e água, papel e música, papel e mata, papel e rio. Agora, ainda que saibamos, admitimos que só os xamãs e kumua conseguem efetivamente ler a cultura e a história inscritas nos elementos naturais, orientados que são pelos seres invisíveis em sonho e, na vigília, pela voz e pela letra dos mitos.

O mito coloca-se em manifestação de modo diverso, ocidentalmente diríamos que em várias linguagens, suportes e formas. O escritor, poeta e pesquisador Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima (2018), em sua tese de doutorado, enfatiza o momento em que o mito e o mito escrito adentraram o teatro, quando o escritor e historiador Marcio Sousa e o poeta Aldísio Filgueiras escreveram a ópera *Dessana, Dessana*, em 1975, com composição do músico Adelson Santos<sup>25</sup>. Nesse momento a primeira redação da cosmogonia Desana ainda estava em seu início.

Baseando-se em um texto de Feliciano Lana, cuja narrativa remete ao primeiro século da cosmogonia desana, Marcio Sousa e Aldísio Filgueiras proporcionaram, segundo Lima, “talvez a primeira experiência de teatro ritual realizada no Brasil” (2018, p. 27). Some-se a essa experiência, os filmes de animação, os documentários e as narrativas e poemas escritos a partir do mito, seja oral, seja escrito.<sup>26</sup>

25 Para uma amostra do que foi a ópera: <https://www.youtube.com/watch?v=OVuMJw7faEE>

26 Como, por exemplo, o documentário *Pelas águas do rio de leite* (disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl\\_a\\_FJl](https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl_a_FJl)); o livro *Boléka, a onça invisível do Universo*, de 1995, de Jorge Tufic; e *Pamürimasa* (Os Espíritos da Transformação), de 2021, série de fotos de Paulo Desana co-participante da exposição virtual e coletiva

O antropólogo Stephen Hugh-Jones, por sua vez, interessou-se em investigar as formas verbais e não verbais pelas quais o mito-história dos povos de língua Arawak e Tukano é escrito, de acordo com uma concepção de mito e escrita que privilegia o ponto de vista indígena. Para isso, debruçou-se sobre manifestações diversas desses povos que, como os Desana, habitam a região do Alto Rio Negro (Hugh-Jones, 2012, p. 138-139). De acordo com o antropólogo:

Os discursos e músicas incluem histórias narrativas, cantos rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental, todos eles direta ou indiretamente associados ao que os antropólogos costumam chamar de “mito”. A iconografia inclui não apenas formas obviamente gráficas, como petróglifos, pinturas de casa, padrões de cestaria, mas também características da paisagem, compreendidas em termos gráficos como marcas ou traços dos corpos de seres ancestrais e como signos de suas atividades, conforme foram se movendo pelo mundo (Hugh-Jones, 2012, p. 138).

Como se percebe, o mito é expresso de várias formas e em variadas linguagens, esparramando-se sobre a vida social, as atividades rituais, de produção e de cura, além de estar graficamente marcado na paisagem, na geografia, ponto que muito nos interessa no desenvolvimento desta reflexão.

Interessa ao antropólogo inglês o modo como os povos estruturam o mito-história e o memorizam; como o mito espalha-se por formas verbais e não verbais que se conjugam desde sua expressão em formas mais tradicionais, até os textos escritos, produzidos mais recentemente. Segundo Hugh-Jones:

O que temos aqui é um sistema no qual elementos iconográficos espacialmente ordenados – petróglifos ao longo dos rios ou elementos repetidos em desenhos em fachadas, cestaria, petróglifos – operam em conjunto com outros elementos não-iconográficos que estão “diante de nossos olhos” na paisagem – pedras não marcadas porém impressionantes, cachoeiras, montanhas e outras características naturais – ou no espaço das casas – as fileiras de colunas e a intersecção das vigas (2012, p. 149).

O que mais chama atenção é o fato de que “pedras não marcadas”, assim como cachoeiras e montanhas, sejam signos não-iconográficos que, independentemente disso, significam, criam sentidos que se conjugam aos elementos iconográficos que, por sua vez, são muitos. Escreve-se, portanto, iconograficamente na natureza, mas a natureza, ela mesma, escreve também.

---

*Desmanche*, também do mesmo ano. Ou, ainda, parcialmente, o romance de Regina Melo intitulado *Oceano primeiro, mar de leite, rio da criação*, de 2011, em que o Rio Negro é focalizado como rio de leite.

Some-se a acústica das pedras das cachoeiras que, assim como os trovões e o som dos instrumentos jurupari, é “discurso do universo” (Hugh-Jones, 2012, p. 151). A totalidade sínica em questão expressa-se natural e culturalmente<sup>27</sup>, ou antes, manifesta-se culturalmente de uma maneira que inclui expressões naturais dadas pelas paisagens, que, entretanto, não se dão a ler por quaisquer olhos. Vejamos ainda uma passagem do estudo de Hugh-Jones:

Petróglifos e cachoeiras não são apenas uma forma de história materializada; eles sintetizam modos diferentes de pensar o tempo. Petroglifos são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles; eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se introduzem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos. Estendidas em sequências lineares ao longo dos cursos dos rios como contas em um cordão, cachoeiras indicam a passagem do tempo em narrativas e cantos, bem como as viagens, histórias e processos de transformação aos quais se referem essas narrativas e cantos. Nos desenhos indígenas, as cachoeiras são representadas como uma sucessão de casas, as paragens da canoa anaconda ancestral, cujos passageiros saíram para a terra seca a fim de dançar, e então voltaram novamente para o fundo das águas à medida que viajavam rio acima, movendo-se de leste a oeste. Mais uma vez, ancestrais deslocavam-se entre a água e a terra assim como petróglifos emergem das águas e então desaparecem, e assim como as águas sobem na viagem que vai de leste a oeste, viagem de transformação que conduz do espírito ao humano e do passado ao presente (2012, p. 152).

A paisagem possui o caminho cuja realização permite à humanidade existir, a partir de muitas entradas e saídas e retornos à água, até a saída definitiva das águas e da Canoa de Transformação. As cachoeiras são intersecções de passado e presente<sup>28</sup>, ao mesmo tempo que possuem papel mneômônico e sua sequência ao longo dos rios desempenha função genealógica. Além das cachoeiras, de acordo com Hugh-Jones, os quipos<sup>29</sup> e os cestos atuam de modo semelhante, os primeiros sendo marcadores das sequências de cantos e os segundos demonstrando desenhos do tempo linear e cíclico (Hugh-Jones, 2012, p. 156). O processo de aprendizagem da feitura de cestos

27 No texto *Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocritica*, nesta edição, Correia e Vander Velden (2023), apresentaram tal perspectiva de abordagem como algo conjunto, que perpassa os textos da coletânea, a perspectiva biocultural.

28 Não é demais relembrar que os mitos, segundo Lévi-Strauss, são máquinas de suprimir o tempo, o que já foi mencionado anteriormente.

29 Cordões incas com nós, de diversas texturas e cores, feitos de algodão ou lã, usados para fins de comunicação, de memória e para registrar unidades numéricas e quantidades.

é acompanhado do conhecimento dos mitos e dos cantos, por isso trata-se de um conhecimento xamânico (Hugh-Jones, 2012, p. 157).

Como explicou o mesmo antropólogo, seu interesse residiu em pensar as relações entre os sistemas gráficos, isto é, entre a iconografia e a oralidade, e os textos escritos, entre eles encontrando-se as obras que compõem a *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*. Hugh-Jones retoma o *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* para demonstrar como se realiza a transposição do canto oral para o texto escrito e como, nessa transposição, “as convenções da transmissão e da memória oral ganham clara precedência sobre aquelas normalmente associadas com a linguagem impressa e editorial” (Hugh-Jones, 2012, p. 162). Isso é, a oralidade, ao que parece, dada sua anterioridade, dirige a escrita.

Algo semelhante ocorre com os mapas produzidos pelos povos no Alto Rio Negro: eles demonstram os indicadores de espaço e território, e também as sequências de benzimentos e cantos (Hugh-Jones, 2012, p. 165). E os calendários, por sua vez, combinam texto e imagem que coordenam o conhecimento e a experiência indígenas presentes nos cantos e benzimentos. Por se tratar de novas tecnologias, Hugh-Jones alerta:

Um modelo para esses calendários vem dos diagramas circulares, que relacionam ciclos ecológicos sazonais aos produtivos, tornados familiares aos povos do alto rio Negro graças à pesquisa de campo e às publicações dos antropólogos. Mas se livros, mapas e calendários fazem todos uso de tecnologias e formatos que são tomados de empréstimo do mundo exterior, isso não faz dessas formas aparentemente novas inautênticas. Como já sugeriu, todas elas constroem-se sobre e estendem formas gráficas e verbais e modos de pensamento preexistentes (2012, p. 166).

Percebe-se que a transposição do oral para o escrito não envolve necessariamente o que se acostumou lamentar como perda cultural. Hugh-Jones demonstrou algumas continuidades que se podem visualizar entre a escrita na pedra e no papel, entre a oralidade e a iconografia, entre os saberes tradicionais e a produção de alguns objetos como os cestos e os calendários.

Carlos Emílio Barreto Corrêa Lima (2018) reflete, mais uma vez em sua tese de doutorado, sobre as relações entre o livro Desana e a paisagem, acrescentando fundamentais considerações a respeito dos sentidos novos que a obra faz explodir no campo da literatura. Seu trabalho corrobora o que vimos discutindo, pois, sua perspectiva toma a obra em termos de uma cosmogeografia. O autor aprofunda a investigação sobre a relação entre texto e paisagem a fim de chegar aos desdobramentos dessa união; em suas palavras, “[o] corpo agora da cobra textual na verdade é a própria história sagrada e topográfica da criação-universo cuja conformação narrativa remete às estruturas

físicas da terra, uma cosmogeografia” (Lima, 2018, p. 16). Nesse sentido, além do texto oral e escrito, além do texto etnográfico e social, lê-se na geografia, na paisagem, o cosmos. E no cosmos lê-se o mito escrito, cujas dimensões se sobrepõem, da oralidade, da escrita, da etnografia e da geografia.

Por meio dos povos indígenas no Alto Rio Negro sabemos, finalmente de modo efetivo, que o mundo ocidental não é único e que as cachoeiras, os cantos, os quipos, os cestos e os calendários conjugam-se em uma espécie de sobreposição de camadas sígnicas, de linguagem, a favor da memória e do conhecimento tradicional e mítico.

Há que se reconhecer a excepcionalidade do próprio Rio Negro, tão diverso dos outros rios amazônicos e cujas margens foram e são habitadas em longas extensões. O escritor Márcio Souza chama atenção para a força materna do rio Negro:

Mergulhar nas águas daquele rio tinto é como regressar à placenta materna. Os nativos sabem disso há séculos. Eis por que ao longo das margens há tanta gente a banhar-se, o que não é tão natural no Madeira, ou Nhamundá, ou Trombetas, muito menos nas solenes águas barrentas do Amazonas. (...)

Rio de origem de tantos povos, elo de união deste mundo com outras dimensões, o rio Negro é um traço de união geográfico a plasmar culturas (2015, p. 139).

Suas águas são puro plasma vital, e isso em muitos sentidos, em perspectiva mítica como sabemos pela narrativa da viagem da Canoa de Transformação que proporciona o advento da humanidade; em perspectiva telúrica, de fertilidade das terras à sua margem e daquelas sobre as quais ele avança durante as grandes cheias; e, claro, não podemos esquecer que, como outros rios, seu ponto de vista é o de uma grande serpente no sempre movimento, devir serpenteante.

Mas há que se notar que o mito escrito inclui grafias não escritas pelo humano, mas reconhecíveis na natureza da região, algumas a depender do movimento das cheias e vazantes, que ditam os momentos em que podem ser vistas pelo olho humano, viajante *in loco* ou à distância. Ou, dito de outro modo, signos que não foram assinalados com marcas visíveis, rochas, embocadouros, margens e paredões que emitem, eles mesmos, enunciados, mensagens e pronunciamentos, apenas conhecidos pelos sabedores profundos dos mitos. Eles são a prova material do que podemos provisoriamente chamar eco relações, tipo de relacionamento entre humanos e não humanos que não coloca o antropos como central, e sim como apenas uma parte da equação povoadas de uma miríade de outros seres, de seres outros.

Se a narrativa exige do leitor conhecimentos etnográficos para ler, de fato, os conhecimentos relativos à vida social dos povos no Alto Rio Negro

é porque o texto mesmo possui movimentos que o extrapolam, conduzindo a leitura para fora, para o exterior do texto escrito, para o vivido. Nessa dimensão, em que o leitor também encontra a experiência, é fácil para ele se chocar ao voltar seu olhar sobre sua própria sociedade. Um dos efeitos da leitura do mito escrito, a considerar pelo modo como os outros-que-humanos se relacionam com os humanos nos meios indígenas, é a certeza de que logo não teremos nosso outro, que nos é constitutivo, o não humano, com exceção para as terras indígenas que ainda resistem, em detrimento das investidas de garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e grileiros e do acelerado desmatamento dos vários biomas brasileiros.

De 2006 a 2011, o IPHAN, em parceria com a FOIRN e o ISA, uniram-se em trabalho de mobilização dos povos indígenas na região para envolvimento na nova proposta de patrimônio imaterial do IPHAN, constituinte do Decreto n.o 3.551/2000, diferente do Decreto Lei no. 25/1937 que informa apenas sobre o tombamento de bens materiais das populações. A partir de tal preocupação, e sempre em conjunto com atores indígenas, uma série de ações e projetos foi desencadeada em direção ao reconhecimento e proteção dos bens imateriais, cujo teor tangencia a problemática que discutimos. Assim explica Geraldo L. Andrello:

A experiência produziu vários efeitos, entre os quais o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial. No plano local, este evento inseriu-se em um outro conjunto de ações e discussões em curso, nas quais temas como narrativas míticas, cartografia participativa e manejo de recursos pesqueiros possuem destaque (2012, p. 18).

Com conteúdos que alimentaram a cartografia, as narrativas míticas se tornaram, elas mesmas, cartas de localização dos lugares sagrados dos povos na região, agora pensados como bens imateriais que podem receber tombamento. E muitas são as cartas se colocamos lado a lado as narrativas míticas de todos os povos no Alto Rio Negro.

Segundo Andrello, para os Tariano, a Cachoeira de Iauaretê é o local em que seus ancestrais se instalaram. Para os outros povos que habitam a localidade de Iauaretê, falantes da língua tukano, como os Tukano, os Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka e outros, trata-se de uma das Casas de Transformação pela qual passaram seus ancestrais levados pela Canoa da Transformação, isto é, um local em que desembarcaram e dançaram, antes de voltar ao interior da embarcação (Andrello, 2012, p. 21). Isto quer dizer que, em maior ou menor medida, a Cachoeira de Iauaretê é importante para todos os povos que comungam grande parte da cosmologia e a cosmogonia alto-rio-negrinas.

Lembremos o que anteriormente foi afirmado sobre o mito, que é uma história verdadeira. Reflitamos sobre a grande variedade de narrati-

vas que se podem encontrar na região, todas provenientes do mito oral e escrito e, portanto, verdadeiras. De acordo com a narrativa Tukano, graças a Ohkomi, os Tukano puderam subir o Uuapés a bordo da Cobra-Canoa, e esse é outro modo de implicar sua presença antiquíssima no local. Na sequência de seu texto, Andrello relata:

E de fato, os Tukano e demais grupos não tardaram a se envolver no processo de registro da cachoeira de Iauaretê, argumentando, no entanto, que suas histórias estão igualmente marcadas em outras de suas pedras. O ponto central de seu argumento referia-se a uma reentrância existente em grande laje situada logo abaixo do trecho mais acidentado da cachoeira. Segundo eles, este elemento era o sinal inequívoco de que a grande cobra-canoa de seus antepassados aportara naquele local, de onde ainda seguiria abrindo um canal por entre as pedras da cachoeira para submergir para sempre nas águas do rio Uaupés acima (2012, p. 25).

Se todos os mitos são verdadeiros, entretanto, o valor político do mito que fortalece as reivindicações salta aos olhos e não pode ser negado. Todos têm sua ancestralidade ligada a Iauaretê e isso parece bastar para compreender os motivos da localidade ser habitada por uma pluralidade de etnias nos dias de hoje.

O desdobramento do debate, segundo Andrello, foi que “o pedido de registro da cachoeira no livro dos lugares sagrados, assinado por lideranças tariano e tukano, teve de ser encaminhado em nome de todas as etnias que hoje vivem em Iauaretê”, com a consequente ampliação da cartografia dos lugares sagrados na região dos médios rios Uapés e Papuri, que teve como ponto de partida Iauaretê (Andrello, 2012, p. 25). Para tanto, foram realizadas duas oficinas de cartografia que instrumentalizaram os envolvidos no mapeamento e plotagem, aprendizado que, no caso de alguns grupos, foi realizado em paralelo ao registro de fragmentos das narrativas escritas relativos a cada local assinalado. Novamente segundo Andrello:

O primeiro mapeamento da Cachoeira de Iauaretê com o grupo do clã Koiwathe em 2005 apontou 20 pontos mencionados nas narrativas míticas, já em 2008, como resultado das duas oficinas, foram 75 pontos. Nessa segunda etapa, participaram vinte pessoas de dois clãs tariano. Essa toponímia mais extensa diz respeito a um conjunto mais diversificado de narrativas míticas, várias delas ainda a registrar. Já os outros cinco grupos (três de clãs tariano, um tukano e um desana), que trabalharam com cartas de várias partes do Uaupés e Papuri identificaram no total duzentos e trinta lugares, mencionados em diversas narrativas míticas (2012, p. 27).

É nítida a participação das narrativas no trabalho de identificação dos sítios significativos a serem cartografados, que atingiu o total de 230 locais. E isso remete novamente ao fato de que o mito está escrito na memória oral, no papel e na natureza. Ele, inclusive, atesta o direito dos povos à demarcação de seu lugar ao dialogar com a terra que se quer território.

O desbordamento de *Antes o mundo não existia*, assim como de outras narrativas, então, atinge o vivido imediatamente, e isso sabemos pelas inúmeras informações etnográficas existentes; em seguida ao vivido transbordar no meio social, ele tange os elementos naturais, como pedras, lajes e paranás. O livro contém o mundo e a humanidade, seu surgimento e formação, mas o mundo natural é o referente exterior a que corresponde o livro, o que se sabe pelas inscrições, desenhos e traços feitos nas pedras, e pelo reconhecimento de elementos naturais que não contam com assinalações visíveis e humanas. Nas palavras, mais uma vez, de Geraldo Andrello:

A questão interessante que toda experiência levanta é, portanto, a da própria conexão entre paisagem e narrativa. Não parece fortuito que, antes de se por a fazer plotagens, os grupos presentes nas oficinas tenham se dedicado de antemão a escrever trechos de narrativas. Estas são as fontes que proporcionam os detalhes daquilo que foi visto e experimentado em viagens passadas, sua enunciação é ela própria um mapeamento repetidamente efetuado, assim como as constantes descidas e subidas pelos rios nos dias de hoje não deixam de ser viagens de reflexão sobre acontecimentos do passado mais ou menos distante. A fixação dos elementos da paisagem nas cartas geográficas fornecidas por ocasião das oficinas não pôde, assim, prescindir desse trabalho da memória (2012, p. 30-31).

Um mundo desemboca no outro, talvez tautologicamente, pode-se dizer, mas sem prejuízo da mensagem, ao contrário, surpreendendo o leitor iniciado nas letras ocidentais, que separava mito, texto e realidade ou, ainda, oralidade, escrita e natureza, ou, ainda, memória, escrita e história. Cada vez que se enuncia a narrativa, o mito se presentifica, cada vez que se viaja pelos rios, reafirma-se a existência das Casas de Transformação e dos ancestrais.

As ações continuaram até 2011 com mudanças metodológicas significativas, colocadas pelo próprio processo de realização do trabalho. Percebeu-se que não bastaria continuar com o mesmo tipo de protocolo procedural, sendo necessário modificar a metodologia de modo a envolver ainda mais conhecimentos atrelados à cada Casa de Transformação. O antropólogo Geraldo Andrello expõe que:

a continuidade do trabalho não deveria restringir-se a buscar pela toponímia presente nas narrativas de origem pra registrá-la em mapas pré-elaborados ou semi-elaborados. Optou-se pela busca de mecanismos que explicitassem a relação entre as narrativas e as práticas referentes aos lugares que vinham sendo identificados, práticas que se constituem como elementos centrais no processo de transmissão do conhecimento. Desse modo, um procedimento metodológico sugerido deveria envolver a presença de velhos conhecedores junto a jovens pesquisadores indígenas, bem como expedições a esses lugares, nas quais se pudesse experimentar a conduta adequada e coletar as histórias a eles relacionadas. O fio condutor dos trabalhos passou a ser o conjunto de cuidados que cercam os lugares sagrados, a que eles se devem e quais as consequências de sua não observância. Dessa forma, a transmissão oral direta e a vivência prática seriam exploradas de maneira mais intensa, a despeito da continuidade da plotagem dos lugares, que poderiam e deveriam continuar sendo visualizados em mapas (2012, p. 32).

Daí a realização, em determinado momento, de viagens aos lugares sagrados – as Casas de Transformação – por grupos que incluíam anciões e jovens aprendizes indígenas, e pesquisadores indígenas e não indígenas. Tais viagens se configuraram como experiências únicas, sem precedentes, que mobilizaram um grande número de membros de etnias diversas, lado ao lado com pesquisadores não indígenas. A todos eles devemos o conhecimento que abriu o Alto Rio Negro ao mundo não indígena de modo abrangente.

Uma vez revelado o outro mundo, o nosso nunca mais será o mesmo...

### Não humanos decisivos e ecocrítica

Vejamos, a partir de agora, como, de acordo com o mito escrito, a participação dos não humanos na vida humana pode ser decisiva em outros, variados sentidos; como outros-que-humanos também são sujeitos, agenciam e protagonizam; como intercambiam sua condição com os humanos e lhes são constitutivos.

A posse de não humanos, objetos como o trocano, a flauta e a máscara de Guelámun, é símbolo do poder dos clãs ou dos indivíduos no interior dos clãs. De acordo com a primeira edição de *Antes o mundo não existia*, por exemplo, o trocano primeiramente foi concedido a Dohetiro, ancestral dos Tukano. Em seguida, Dohetiro passou o objeto para outros clãs de sua geração, entre eles Yebá solá panisin e Yepá sonlin panisin. O segundo a receber o trocano foi Boreka, o ancestral desana, que passará essa posse ao clã Wali Dihpútiro. Os mesmos ancestrais adquiriram o direito de usar a máscara de Guelámun, o dono das flautas sagradas (Ribeiro, 1995, p. 72).

Acrescenta-se aos objetos, ainda, o murucu, ou maracá, único objeto ritual do bayá – indivíduo preparado para cantar e dançar – pelo qual o criador Yeba Gõãm̄t criou o sol (abé) (Ribeiro, 1995, p. 81); os adornos plumários de cabeça; os pingentes de quartzo; as sementes negras; os chocalhos; e a braçadeira de pelos de macaco, entre outros objetos, todos de uso masculino. Como objeto de uso feminino, apenas a tanga de miçangas participa dos rituais.

A maior parte desses não humanos, os objetos, o leitor sabe, estão presentes no mito escrito publicado na obra Desana. E ainda mais do que isso, alguns deles são o próprio corpo do ancestral. Geraldo Andrello, ao tratar do último volume dos quatro que os Desana publicaram na Coleção e lançaram de modo ceremonioso ao modo de um objeto ritual, explica que:

O importante é que o corpo do ancestral ganha existência por meio de uma composição de objetos similar àquela já mencionada, em que o banco é o quadril, o suporte de cuia é o tórax, a cuia é o coração e a respiração. Esses objetos, acompanhados da forquilha do cigarro e do bastão ritual, compõem, assim, o corpo prototípico do ancestral, e sua matéria-prima seria o quartzo branco existente no mundo de baixo. Pode-se dizer que constituem a contrapartida interior dos adornos ceremoniais, que evidenciam a forma exterior do corpo humano. Se estes foram vomitados e entregues pelo Avô do Mundo aos demiurgos responsáveis pelo aparecimento da humanidade, aqueles eram seus instrumentos de vida e transformação, com os quais deu início ao surgimento do mundo (Andrello, 2010, p.16).

Reafirma-se, assim, a performance dos objetos e sua importância nos contextos tanto ancestral como atual. Por isso não se trata nunca de meros objetos ou artefatos, sua vida é potência que se articula no processo de criação. Objetos que são sujeitos, contrários que sendo outros são apenas um.

Os livros são protagonistas em muitos sentidos, possuem a memória ancestral, são portadores dos indicativos das relações de poder, e são, ainda, a prova viva do novo poder advindo do domínio indígena da cultura da escrita. E, some-se, também, o que Andrello explica:

Índice material e repositório de conhecimentos, os livros de mitologia parecem, portanto, objetos particularmente adaptados ao processo de fabricação xamânica da pessoa, no qual a distinção entre corpo e alma é essencialmente borrada. O livro é corpo, pessoa, ou uma parte destacável da pessoa; materialmente visível, é inequivocamente investido de sua essência metafísica, de seu nome (2010, p. 17).

Esse outro-que humano que é o livro, é também, xamanicamente, corpo humano e pessoa, além de ser emissário de conexões metafísicas que sustentam o mundo e todos os que nele vivem. O livro, que ocidentalmente conhecemos como um objeto, ultrapassa a si mesmo na medida em que agencia práticas e conhecimentos, e todas as vezes que remete a um passado sempre presente, que é o tempo do mito.

No conjunto de determinados não humanos que se encontram na textualidade mítica, e entre os objetos rituais, identifica-se, em especial, o banco, que é de autoria dos Tukano. Segundo Ribeiro ele “[...] é um dos ingredientes invisíveis (incorpóreos) a partir do qual Yebá Belo, a avó do universo, cria a si mesma” (1995, p. 82). Também as cuias, de uso feminino, e o suporte das cuias, de âmbito masculino, estão presentes na narrativa (Ribeiro, 1995, p. 83). Some-se, ainda, a forquilha que segura o cigarro, objeto usado no mito para criar a vagina (Ribeiro, 1995, p. 85).

Entre as plantas-alimentos rituais, por sua vez, encontramos o ipadu, o cigarro (tabaco) e a tapioca, e alguns vegetais que são do âmbito feminino, como os pés de mandioca (Ribeiro, 1995, p.85). Ademais, alguns desses não humanos são manejados pelos kumua e pajés nos benzimentos, rituais etc. Seu protagonismo, portanto, é evidente.

Vale lembrar novamente que a produção de livros se interpõe como meio de ampliação das relações entre os povos indígenas e entre esses e a sociedade não indígena, e de reafirmação de identidade e do poder concedido pelo ancestral que navegou na Canoa de Transformação. Os livros são os novos objetos sujeitos incluídos na comunidade pós-contato, devido ao domínio da cultura da escrita. A atividade de produção e circulação das obras segundo Andrello, projeta uma autoimagem:

Isto é, uma imagem projetada pelos autores dos livros acerca de si mesmos, dirigida tanto a outros grupos indígenas da região como aos brancos, de cujas técnicas e objetos vieram a se apropriar. A circulação dos livros é, portanto, uma forma de distribuição do nome e da pessoa; configura-se como uma ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si. Um processo que visa à transformação do ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o seu próprio (2010, p. 14).

Há um sentido retórico no que se lê acima transcrito, aquele que persuade e convence pela verdade. Também um sentido de embate crítico de imagens, uma vez que os indígenas conhecem a imagem que deles têm os brancos e oferecem outra, por certo mais verdadeira e mais forte. Atitude política que agraga valor aos livros e à Coleção NIRN e, novamente, demonstra a agência desses apenas aparentemente objetos.

Stephen Hugh-Jones, em “The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia” (2009), refere-se aos mitos tukano presentes na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro expressando-se a respeito dos objetos encontrados no mito escrito do povo Desana, do clã Wari Dihputiro Pôrâ (1996), isto é, o segundo volume Desana da referida coleção, assinados coletivamente por Diakuru y Kisibi:

In their myths, the Tukanoans envisage the human body as made up of cultural artifacts and present creation as human reproduction carried out in the modes of fabrication and assemblage. The following correspondences between objects and body parts are all evident in complete versions of the creation myths summarized above:

- Stoll: placenta, pélvis, buttocks
  - Rattle lance: bone, vertebral column, pênis
  - Shield: placenta, skin
  - Cigar holder: pênis, legs, labia
  - Cigar/tobacco: pênis, part of vertebra; bono marrow, semen
  - Tobacco smoke: semen
  - Gourd: vagina, wob, stomach, heart/soul, head
  - Gourd stand: human body (especial things), waist and thorax
  - Caimo and kana vines: umbilical cord, women with children
  - Flute: bone, penis, vagina
  - Feather ornaments: skin
  - Fish bones: all Instruments of Life and Transformation
- (Hugh-Jones, 2009, p. 41).

Mais do que colocar lado a lado em importância os objetos e os humanos como quer Hugh-Jones, em termos de poder, a eles é dada primazia no processo de criação do cosmos – além de trazerem em seu interior a potencialidade para que a humanidade possa vir a existir, como referimos ao tratar das saídas da Canoa de Transformação.

O antropólogo britânico, ao pensar a correspondência entre objetos e corpo-humano, desenvolve o raciocínio segundo o qual não haveria diferença substancial entre objetos e humanos, já que um também é o outro. Em sua explicação, faz lembrar que os Barasana denominam determinados objetos – os Instrumentos de Vida e Transformação – de *gaheuni*<sup>30</sup>:

*Gaheuni* are thus items of wealth and objectified forms of knowledge whose value condenses labor, know-how, and controlled power. Many of these valuables are heirlooms that connect

---

30 O antropólogo oferece sua tradução: Gahe, “other”; uni, “thing(s)” (Hugh-Jones, 2009, p. 57).

their owners to the known past of previous generations; all of them connect to the otherworld of ancestors and divinities (Hugh-Jones, 2009, p. 49-50).

Como “objectified forms of knowledge”, os objetos são ao mesmo tempo portadores de saberes práticos e formas de poder; além de esses não humanos garantirem o vínculo com o tempo passado, os ancestrais e as divindades; além de assegurarem a vida futura da memória e da cultura, pois eles são conhecimento materializado, objetivado.

Pelo mito escrito Desana, sabemos que os objetos mais significativos para os povos foram concedidos pelos ancestrais no momento de saída da Canoa de Transformação, e que, como mestres, transferiram aos descendentes o modo de usá-los. O mesmo autor complementa:

[a]s the myths suggest, stools and gourds are not only objective forms of shamanic knowledge but also objectifications of human life and capacities – not just buttocks and wombs, but also hearts, souls, heads, and minds. The myths also suggest a theory of mind and agency in which thoughts, designs, and intentions are given material form in the objects that the intentions produce. It is a theory in which a diversity of artifacts connotes not only different body parts but also different bodily capacities and dispositions controlled, regulated, and inspired by different areas of self-discipline and responsibility (Hugh-Jones, 2009, p. 48).

Identifica-se, desse modo, a agência desses não humanos-humanos, retirando-os para sempre da gaveta em que a sociedade ocidental costuma colocar os objetos inanimados, quer seja de uso frequente ou periódico. Objetos, então, correspondem a partes do corpo humano e também a capacidades e disposições humanas.

Esse modo não usual de tomar e compreender os objetos convoca o leitor ocidental a afastar-se da concepção de animismo, e de suas concepções de corpo humano e materialidade, pois que cada objeto, aqui, materializa elementos abstratos também constitutivos dos sujeitos. Outra vez, aprendamos com as palavras do pesquisador inglês:

The recursive relation between bodies and objects is manifest in the fact that ritual objects are decorated in the exact manner in which bodies are decorated: the same designs are applied to baskets, to the skin of dancers, and to the stools they sit upon. The same recursive relation is also underlined in spells and other shamanic discourse concerning training, discipline, and socialization, in which the subject is portrayed as an artifact – a solid, contemplative stool or a basket progressively filled

with knowledge, wisdom, and responsibility. Making things is thus self-making and mastery of technique is a mastery of the self (Hugh-Jones, 2009, p. 49).

Lê-se no excerto transcrito acima que os mesmos enfeites-desenhos adornam corpos humanos e objetos; o próprio humano pode ser figurado como artefato: um banco que demonstra solidez ou um cesto cheio de conhecimento, sabedoria e responsabilidade, por exemplo. Ou, ainda, um ornamento. Construir coisas é um modo de construir a si mesmo, manejar uma técnica é equivalente a manejar o ser. Não há, nessa mutualidade, um lado que seja inferior ao outro. Ao contrário, objetos condensam em si mesmos os saberes e a humanidade – sua condição de sujeitos.

Se há algum tipo de disputa entre os livros, ela é de outra ordem, reside no objeto sim, mas muito mais no valor político dos saberes que há nos livros e na sua capacidade como sujeitos. O antropólogo Hugh-Jones retoma Angelo para demonstrar com um exemplo como se dá o jogo de poder entre os livros:

Raimundo Castro Galvão, one of the book's authors, sums up the impact of this combination of size and revelation as follows: "This book has power. It's alive. It has so much power that when Lana's book sees my book it gets weak. My book's strength is not just in its size but also because it contains the scared chants from the creation of humanity. That's where its power comes from. The other books don't have that" (Figalli de Angelo 2016:332, my trans.) (Hugh-Jones, 2019, p. 141).

Intrigante como o livro detém agência a ponto de intimidar o outro livro, torná-lo fraco, assustando-o com seu tamanho e com seu conhecimento das canções ancestrais – a referência, aqui é do último livro Desana publicado na NIRN. Nada mais distante das mercadorias, produtos e coisas inertes que possuem valor vulgar em contexto capitalista.

Outro modo de reconhecer como os outros-que-humanos interagem decisivamente no mundo humano encontra-se no modo de leitura ecocrítica, que pode nos permitir incorporar as relações entre humanos e não humanos neste momento crítico de crise ambiental pela qual passa nosso mundo.

As relações entre humanos e não humanos, hoje, no mais das vezes bastante violentas, são objeto de franco protesto pelo planeta Terra e impõem-se como sinalizadoras de uma tragédia em curso. A "civilização" tem voltado seus olhos para os modos de vida de outros povos, os que vivem continuidades, por assim dizer, entre natureza e cultura, entre o animal e o humano, entre o objeto e o humano e entre o vegetal e o humano, a fim de vislumbrar uma solução que, de antemão, teoricamente já conhece.

A sociedade ocidental industrial moderna, desconectada, há muito, dos ritmos naturais sintonizados com o tempo das estações, do sol e da lua; e, agora, sem sequer sentirmos a nostalgia de um suposto passado vivido em harmonia com a natureza, avança, bárbara, subjetiva e objetivamente, sobre os rios, os territórios indígenas, as árvores, o subsolo e o céu.

Ao lado e em meio aos esforços do movimento ambientalista em variadas direções, dos ecologistas, dos defensores dos direitos dos animais, dos direitos dos povos originários e tradicionais, das áreas de preservação, a ecocrítica tem fornecido perspectivas de abordagem, método e valores para a investigação crítica das relações entre humanos e não humanos. A ecocrítica procura não ser antropocêntrica, antes esse é um foco de sua crítica. Segundo Cheryll Glotfelty e Harold From (1996, p. XXVIII), “*ecocriticism is the study of the relationship between Literature and the physical environment*”, embora não seja possível escapar do modo humano de investigar. O alvo da ecocrítica, portanto, são as relações entre literatura e o que se denomina meio-ambiente.

Vejamos uma explicação direta de Glotfelty e Harold From acerca das perguntas que movem esse campo de investigação, que é interdisciplinar desde seu nascimento na década de 1990:

Ecocritics, and theorists ask questions like the following: How is nature represented in this sonnet? What role does the physical setting play in the plot of this novel? Are the values expressed in this play consistent with ecological wisdom? How do our metaphors of the land influence the way we treat it? How can we characterize nature writing as a genre? In addition to race, class, and gender, should place become a new critical category? Do men write about nature differently than women do? In what ways has literacy itself affected humankind’s relationship to the natural world? How has the concept of wilderness changed over time? In what ways and to what effect is the environmental crisis seeping into contemporary literature and popular culture? (...) How is science itself open to literary analysis? What cross-fertilization is possible between literary studies and environmental discourse in related disciplines such as history, philosophy, psychology, art history, and ethics? (Glotfelty; From, 1996, p. XVIII-XIX).

Percebe-se na transcrição acima a amplitude de questões a que a ecocrítica se dedica, desde a representação e o papel da natureza no texto literário – o que pode incluir desde a literatura contemporânea e a cultura popular, somando-se a reflexão ética em literatura, o surgimento de novas categorias de análise literária, como escrita da natureza, raça, gênero e classe, até questões epistemológicas como as possíveis relações entre eco-

logia e estudos literários e como outros campos do saber podem colaborar para pensarmos o relacionamento entre literatura e discurso ambiental. Acrescente-se, ainda, a antropologia, que exercita diálogo contínuo com a literatura e se dedica a tantas questões que tocam à problemática relação entre cultura e natureza.

Como campo interdisciplinar de pesquisa, a Ecocrítica pode aliar-se à literatura, filosofia, geografia, às ciências sociais, além das ciências exatas e da saúde, o que abre perspectiva para também pensarmos qual pode ser a contribuição dos mitos escritos para repensar as relações entre homens e mulheres, animais, plantas, fenômenos atmosféricos, paisagens e futuro. Várias possibilidades abertas pela Ecocrítica constam na obra *The ecocriticism reader. Landmarks in Literary Ecology*, de Cherill Glotfelty e Harold From (1996).

É possível ler a obra, *Antes o mundo não existia*, como uma obra motivadora das mais variadas aprendizagens do mundo, pois possui elementos que colocam em pauta uma potencial reflexão sobre nossa corrida, destruidora cega das existências. Ao pressupor a existência humana ao lado da existência do que se costuma considerar não humano desde o início dos tempos, em uma relação especular, o livro inverte a seta que guia a leitura, e o leitor passa, então, a ler o universo em seu entorno, exterior ao texto. Em devir, o texto lança perguntas à realidade do desenvolvimentismo do século XXI, isto conjugado ao gasto vocabulário da sustentabilidade. Glotfelty e From explicam melhor a necessidade de assumirmos que a literatura existe em relação com a ecosfera:

Ecocriticism can be further characterized by distinguishing it from other critical approaches. Literary theory, in general, examines the relations between writers, texts, and the world. In most literary theory “the world” is synonymous with society—the social sphere. Ecocriticism expands the notion of “the world” to include the entire ecosphere. If we agree with Barry Commoner’s first law of ecology, “Everything is connected to everything else,” we must conclude that literature does not float above the material world in some aesthetic ether, but, rather, plays a part in an immensely complex global system, in which energy, matter, and ideas interact (1996, p. XIX).

Nesse sentido, mesmo os adeptos dos métodos dialéticos que estudam a literatura em relação ao contexto social podem acrescentar ao mundo histórico-social – momento de produção das obras literárias – as relações entre literatura – inclusive a jovem literatura indígena – e os seres não humanos de modo geral, a quem comumente se chama de animais, vegetais, minerais, objetos ou, de modo generalizante, de natureza. Em outras palavras, seria o mesmo que assumir que não há apenas mundo humano e

expandir a categoria de materialidade para fora dos livros e textos e em relação direta da literatura com o mundo, como faz a narrativa Desana; afinal o que está em jogo é, finalmente, a variedade de conexões entre todos os seres viventes, seja lá qual for o conceito de “vida” em questão.

Generosidade ou necessidade de compartilhamento dos viventes parece uma boa expressão para nossa reflexão acerca das eco relações e a possibilidade de que os saberes indígenas presentes nos mitos escritos sejam apreendidos pela sociedade ocidental com um fim comum: posição igualitária em relação aos não humanos de todas as dimensões, do subsolo ao céu, da micro energia ao elemento gigantesco – visíveis ou invisíveis.<sup>31</sup>

Entretanto, a experiência dos povos indígenas segue sendo desperdiçada, ao modo como Boaventura de Souza Santos (2002) explica em *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Isto é, o conhecimento acumulado pelos povos nativos amazônicos, que data ao menos de 12.000 anos atrás, é sistematicamente ignorado e desclassificado pela ciência e o *business* alimentado por ela.

O modo como a sociedade indígena desenvolveu suas sementes, domesticou ou familiarizou determinados vegetais e interagiu com a natureza guarda, claramente, um conjunto de valores diverso do que se considera valor em contexto capitalista. Está claro que as forças econômicas, próprias a esse último modo de produção, respondem pelos inumeráveis crimes ambientais, impondo-se sobre as práticas, conhecimentos, rotinas, técnicas e valores tradicionais e indígenas.

Assistimos frequentemente a denúncias acerca da toxicidade dos alimentos que ingerimos, do envenenamento das plantações por agrotóxicos e pesticidas e, em consequência, da manifestação de doenças entre os humanos que variam da anemia ao câncer, entre várias outras. Nada disso é novidade, e o que se torna incompreensível é a recusa reiterada da sociedade não indígena em aceitar mudanças dos modos instrumentais como usa a terra e as sementes, assim como outros incontáveis seres outros-que-humanos pensados meramente como coisas, *commodities* ou recursos.

Retomar saberes de outros povos e épocas, ou saberes de pensadores indígenas e não indígenas, não parece resolver a questão, embora tal retomada possa permitir a comparação com o atual sistema predominante de valores e práticas e, dessa maneira, lançar luz sobre impasses e emergências bioéticas atuais. O patrimônio de experiência histórica e de produção intelectual da humanidade é indubitavelmente manancial de sabedoria que alimenta muitas dimensões. O que se impõe, agora, contudo, não é apenas o conhecimento do passado com vistas ao futuro, e não é apenas a

31 Nas palavras do escritor argentino Jorge Luis Borges em *El otro Whitman*: “lo gigantesco puede ser una forma de lo invisible” (1994a, p. 206).

prática da educação ambiental – a ser incorporada, por certo, urgentemente no dia a dia dos agentes de todas as áreas –, mas uma reunião, ampliando o que Risério (1993, p.112) propõe para o processo tradutório de textos e culturas quando se quer levar em conta a grandeza estética dos textos: um trabalho conjunto de intelectuais, escritores, educadores e artistas indígenas, filósofos, cientistas, políticos, industriais, empresários, trabalhadores e comunidades tradicionais, indígenas e não indígenas, em direção aos desdobramentos implicados na assunção da intersecção que os une entre si e com os outros-que-humanos, seres orgânicos e inorgânicos, todos coabitantes da casa comum.

### Eco saberes, eco relações

Sabemos que o discurso segundo o qual as populações tradicionais, originárias ou indígenas na Amazônia são mananciais de conhecimentos sobre as relações mais adequadas ou equilibradas entre humanos e natureza é um discurso recorrente sobre o bioma. Voltemo-nos, daqui em diante, especificamente para os eco saberes que o mito escrito e os povos indígenas nos oferecem, assim como aquilo que as eco relações podem nos ensinar.

Esse discurso que atrela ecossistema e cultura, segundo Shaula Máira Vicentini de Sampaio (2012), é um discurso que, de fato, articula as noções de biodiversidade e populações tradicionais. Trata-se de uma articulação que, segundo a pesquisadora, envolve três dimensões:

No nível epistemológico, efetiva-se através da conceituação da noção de população tradicional que é subsidiada por discursos acadêmicos (principalmente os que são produzidos no campo teórico conhecido como Meio-Ambiente e Sociedade), nos quais se dá a caracterização da relação dessas populações com a natureza por meio de estudos realizados sobretudo na região amazônica. No nível político, podemos citar a dominação e a subjetivação dos povos tradicionais pelos discursos ambientalistas e econômicos. Mas também convém apontar que essa articulação se processa, destacadamente, como uma forma de resistência das populações tradicionais, que encontram nos discursos ambientalistas um meio de conquistar legitimidade no uso e na posse do território e, no tocante à Amazônia, constitui uma resistência com relação aos discursos desenvolvimentistas que, nas décadas de 1970 e 1980, promoveram muitos investimentos na região, com custos graves no quesito da degradação ambiental (SILVA, 1997a). Finalmente, no nível estratégico, ainda que tal articulação tenha se efetuado como um mecanismo de resistência a determinadas forças políticas, a sua naturalização, isto é, a essencialização das populações

tradicionalas como naturalmente protetoras da floresta amazônica, acarreta uma moldagem das suas ações que são circunscritas às práticas produtivas rústicas (e.g., práticas extrativistas), ao isolamento social e cultural, enfim, à manutenção de um modo de vida prístico e não contaminado pelas coisas do mundo globalizado (Sampaio, 2012, p. 23).

Interessa-nos destacar que se trata de um discurso exterior às comunidades tradicionais, mas que sobre elas avançou. Para isso, o discurso delimitou, em termos epistemológicos, o que é população tradicional apoiando-se em pesquisas realizadas na região. Complementarmente, o mesmo discurso dominou as populações tradicionais, ao mesmo tempo em que elas o manejam, isto é, utilizam-no como uma força de resistência contra os ciclos econômicos que histórica e periodicamente tomaram a Amazônia, e também como legitimador do direito dos povos indígenas ao território. E, por último, a autora refere que o discurso traz o risco de essencialização de tais populações a ponto de se naturalizar seu papel de proteção da selva amazônica.

As facetas do discurso que articula biodiversidade e populações tradicionais são muitas e, percebe-se a necessidade de uma leitura crítica sobre ele, a despeito de se tratar de algo que parece poder colaborar para a manutenção da vida do planeta como um todo. De acordo com a perspectiva ocidental que valoriza tal discurso como privilegiado indicador de qual caminho seguir, a vida tradicional indígena, é notório, guarda relações harmônicas com os não-humanos, naturais e sobrenaturais (e mesmo culturais, como no caso dos objetos), e especificamente com relação à terra, não exige a devastação de largas áreas para se manter e perseverar – além de existir um sistema de alternância no uso da terra agricultável claramente muito menos impactante e destrutivo que a moderna agricultura da *plantation*.

Ao estudar os Desana, Ribeiro aprendeu que, à época, os sítios onde se faziam as roças eram abandonados após contribuírem com o sustento dos clãs – uma roça de mata virgem seria replantada uma única vez. A segunda roça, aberta em terreno de capoeira, caso fosse de capoeira arenosa suportaria cinco plantios em intervalos entre um e três anos. Se o terreno fosse argiloso, por sua vez, seria possível plantar muitas vezes e, após alguns anos, deixar que a mata se refizesse e a terra descansasse. As roças de capoeira produziam, em geral, pouca mandioca e o capim nelas era persistente (Ribeiro, 1995, p. 113-114).

É possível afirmar sem reservas que os Desana são profundos conhecedores da terra em que vivem, seus saberes telúricos lhes permitem prover-se do que necessitam para a vida, e seu conhecimento, como o oci-

dental, recebe taxonomia específica. É assim que Berta Ribeiro explicou, a partir de sua estadia com os Desana:

A região do alto rio Negro, onde se situam as tribos que estudamos, é uma área de terra firme, igapó, caatinga e manguezal muito pobre.

(...)

Os Desâna classificam o solo segundo sua composição e o tipo de vegetação que o reveste. Para isso desenvolveram uma taxonomia própria, sabendo perfeitamente onde se encontram as plantas de que necessitam para seus artefatos e outros usos, e as terras que se prestam melhor para as atividades agrícolas. Conhecem o solo cavando-o (1995, p. 105).

Trata-se, observa-se, de conhecimento empírico fundamental para a garantia da vida humana e sua continuidade no interior de determinado território. A taxonomia é demandada pelas complexas e sutis variações de solo agricultável ou não. Em cada tipo de solo vive um conjunto conhecido de plantas e cada solo presta-se ao cultivo bem-sucedido de determinadas espécies, desde a mandioca brava e outros tubérculos, além da pimenta, árvores frutíferas variadas, o milho e a cana-de-açúcar (Ribeiro, 1995, p. 105-107).

O profundo saber indígena sobre a terra liga-se aos sinais lidos no céu, que faz o papel de livro e mapa a um só tempo. A verticalidade que os une, céu, ser humano e terra, está inscrita na língua brilhante das estrelas. Nas palavras da mesma autora:

No modo de entender dos Desana, as épocas de derrubada, queima e plantio das roças, no rio Tiquié, são calculadas pelo aparecimento de constelações e das chuvas concomitantes, entre as quais medeiam curtas estiagens. Com efeito, as observações atmosférico-celestiais dos Desâna informam o aparecimento, ao longo do ano, de dezenove constelações. Os nomes que os índios lhes atribuem são os mesmos das chuvas que elas prenunciam. A estas precipitações correspondem fenômenos naturais, tais como: piracema (subida de algumas espécies de peixe em desova); subida de cardumes de peixes não em desova; maturação das saúvas, térmitas, gafanhotos e larvas de borboletas, de que os índios se alimentam em determinadas épocas do ano; maior concentração de rãs (localizadas pelo seu canto) e de cogumelos, também comestíveis (Cf. RIBEIRO; KE-NHÍRI, 1987) (Ribeiro, 1995, p. 107).

Como se vê, no céu e nas chuvas encontram-se a informação das fontes de alimentos, o período fértil para pescar, para pegar formigas e outros insetos comestíveis, momento propício para caçar rãs e colher cogumelos.

O que chamamos de natureza, nesse sentido, é pródiga em informações úteis para a vida Desana.

É preciso, entretanto, saber ler a escrita não-humana para aproximarmo-nos do conhecimento em questão, como os Desana, que sabem quais os períodos em que se encontram determinadas safras de frutas e quando o clima é favorável para a abertura de roças. Vale chamar atenção para o fato, esmiuçado por Ribeiro, de que as chuvas assinaladas pelas constelações são intercaladas com períodos de estiagem que levam os nomes das fruteiras cujas safras com eles coincidem. São verões – de oito a quinze dias – e veranicos – de um a cinco dias – que são aproveitados para, respectivamente, realizar a queima da mata virgem para abrir roças e a queima de terrenos de capoeira para o mesmo fim. Daí as denominações de verão do abiu – kané weré [d.]; verão do ingá – mené weré; ou verão da pupunha – ëni weré – entre outras (1995, p. 107-110).

Percebe-se, de pronto, que os Desana – assim como todos os povos indígenas e outras comunidades tradicionais na Amazônia e alhures – estão altamente adaptados à região em que vivem; eles escutam, veem e leem a “natureza”, o que torna clara a possível admiração e valorização – de seu modo de produção de vida – por parcela da sociedade não indígena que se sabe devastadora e nociva. E a admiração não se encerra no refinamento do conhecimento empírico do território para o cultivo e a colheita. Ribeiro acrescenta:

... não obstante a grande perda de bens culturais, de símbolos e valores em várias esferas da cultura, após mais de trezentos anos de contato com a sociedade nacional, no nível de subsistência, a vida dos Desâna continua regida por uma sábia adaptação a um ecossistema que eles dominam profundamente. Neste sentido, pode-se falar de um *modo de produção* dos índios das águas pretas do Noroeste amazônico, que tem na *horticultura*, principalmente da mandioca, *um de seus polos*, aqui brevemente examinado, enquanto a *pesca* representa o *outro polo* (Ribeiro, 1995, p. 121).

O trecho transcrito acima menciona a resiliência com que os Desana enfrentam a ruptura provocada pela chegada do branco às suas terras e a experiência que acumulam, entre outros saberes, relativamente ao cultivo da mandioca e à prática da pesca. Já vimos, pelo sistema de roças, que os Desana não exaurem o meio-ambiente e sabem-se dependentes das chuvas e estiagens.

Complementarmente, encontramos a tecnologia da pesca, cabedal de saberes também provenientes dos ancestrais e das íntimas interações com o mundo e seus habitantes não humanos. O conhecimento e a classificação dos peixes, assim como os saberes acerca dos modos de pescar, o que implica conhecer lugares apropriados e também a narrativa mítica, chama atenção de muitos pesquisadores dada sua diversidade.

Berta Ribeiro tratou do assunto, elencou os tipos e nomes de peixes de acordo com os Desana e chamou atenção para o profundo conhecimento indígena acerca da variedade e da natureza dos peixes, bem como das técnicas de pesca e determinados regulamentos Desana em torno dela. Vejamos em suas palavras:

Os Desâna acreditam que os wái mahsá [d.] e [t.] (peixe gente), dos quais esses índios crêem descender, apoderaram-se da casa transformadora wihum wi (paricá, casa), onde vivia Émëkho mahsân Boleka (universo, peixe, aracu), o herói civilizador e ancestral maior dos Desana (Cf. KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 85). Esse local, assinalado por Tolamân Kenhíri na viagem fluvial que fizemos de São Gabriel da Cachoeira até São João, sua aldeia, era um bom ponto de pesca. Por respeito aos wái mahsá, não se pescava aí antigamente (Ribeiro, 1995, p. 181).

A gente peixe, então, tomou conta da casa de transformação e sua simples localização é indicadora do interdito mencionado. Humanos passarão ao largo da morada dos Wái-mahsã, e não pescarão os peixes que ali se encontram sob sua proteção; modo de respeitá-los e não os provocar, já que são considerados gente agressora e que podem ter atitudes prejudiciais contra os humanos.

Neste ponto cabe uma pequena explicação sobre os Wai-mahsã antes de seguirmos adiante. Considera-se que eles são protetores dos peixes, entre outros animais, mas não são peixes ou qualquer outro animal tal como se apresentam no cotidiano. O pesquisador tukano João Paulo de Lima Barreto (2013), em sua dissertação *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*, chama atenção para a diferenciação do peixe e do wai-mahsã, o último supostamente com atributos humanos e sociais – confusão que comumente se manifesta. E esclarece que:

Depois de muito pensar e analisar decidi traduzi-lo por “humanos invisíveis”, uma vez que, como veremos ao longo de todo esse trabalho, os wai-mahsã são seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, yai ou kumu, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os wai-mahsã são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais. Podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, musicais e luminosos. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao

fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim (Barreto, 2013, p. 14-15).

É facilmente perceptível que estamos, no caso dos wai-mahsã, na dimensão do invisível, já que são seres humanos que apenas olhos xamânicos podem ver. Eles adotam várias aparências, em qualquer condição, animal, vegetal, mineral, musical. Também são portadores dos conhecimentos de bahsesse (“benzimentos”), ukuse (“oratórias”) e bahsamori (“cantorias”), que ensinam ao kumu, ao pajé e ao baya (dançarino), daí a importância de manter abertos canais de comunicação com eles.

Voltando à questão da pesca, a antropóloga Berta Ribeiro se refere ao fato de a proibição da pesca da traíra ter feito com que, antigamente, as traíras fossem inumeráveis (Ribeiro, 1995, p. 182). E explica que a pescaria depende da empatia entre presa e predador, entre o pescador e o peixe, e entre a isca e o peixe e, simultaneamente, faz-se necessário um encantamento dirigido à mãe dos peixes para que os peixes se sintam atraídos e a pesca se faça possível. Como mãe, ela castiga quem vier a maltratar os peixes e, se importunada, transmite choques como faz o poraqué. Além disso, disfarça-se em várias formas: de tronco, galho ou cobra. A mãe dos peixes parece também ser um wai-mahsã.

No que diz respeito ao boto, a antropóloga afirma: “O boto é um wái mahsá dos antigos, por isso não é morto nem comido pelos índios. Às vezes transforma-se em homem ou mulher para atrair jovens do sexo oposto. Prevê o futuro, a doença ou o nascimento de uma criança” (Ribeiro, 1995, p. 182). É conhecido, na região Norte do Brasil, o protagonismo do boto em histórias orais e escritas<sup>32</sup>; entre os Desana ganham ainda mais excepcionalidade, pois são gente peixe.

O peixe é a fonte de alimentação que proporciona as proteínas aos humanos e com eles divide as águas dos rios – é bom lembrar que rios contaminados são rios abandonados pelos seres d’água. É bom lembrar, também, que a transformação é uma constante entre os Desana. Vale retomar novamente as palavras da pesquisadora:

Acreditam os Desâna que no recesso da mata existem árvores onde se alojam peixes. Um índio chegou a ver, depois de chuvas prolongadas e do inchamento dos igarapés, a eclosão de peixes saídos do tronco das árvores. Crêem, também, que o gavião-tesoura transforma-se em peixe em certa fase de sua evolução. Reciprocamente, peixes transmudam-se em aves (Ribeiro, 1995, p. 182).

32 Como, por exemplo, os contos *A vingança do boto* (1995), de Artur Engrácia, e *O baile do Judeu* (1893), de Inglês de Souza.

Intercambialidade, transitoriedade, devir em ação, os seres se transformam de modo a ocuparem água, terra e céu. Habitam o espaço e a condição pan-específica, não parecem ter dificuldades para isso. Árvores, peixes, gaviões e outras aves encontram-se no mesmo ser (perspectivismo multinaturalista), ou algo assim, isto é, vivem em condições mútuas de existência, em algum tipo de reciprocidade morfológica temporária ou duradoura<sup>33</sup>. E a mata é o lugar para toda a vida, segundo a citação acima: até mesmo os seres aquáticos devem sua existência às árvores, modo de interligar as dimensões da vida.

Berta Ribeiro (1995) ainda apresenta as denominações nas línguas Desana e Tukano de 109 peixes do rio Tiquié. E a descrição das plantas com que fazem o artesanato, de 11 espécies de cipós, 7 de enviras, 6 de marantáceas e gramíneas, 12 de palmeiras, 18 de madeiras, 1 de breu, 5 de mordentes, 4 de pigmentos, 5 de co-ingredientes vegetais da cerâmica, além de 4 espécies que são agregadas na denominação “Miscelânea”. Todas, portanto, seres não humanos em contato direto com os humanos, antes e depois de manufaturadas, o que significa que os acompanham na vida cotidiana, nos rituais, celebrações e viagens.

A antropóloga faz referência aos trabalhos de McDonald (1977) e Ross (1978) que indicam que os tabus alimentares atendem à conservação de elementos naturais com escassez na região Amazônica, o que, de outro modo é conservado pela prática da caça a animais pequenos, que apresenta maior facilidade, são em número maior no território e sua reprodução é mais rápida do que a dos grandes animais (Ribeiro, 1995, p. 235).

Basta correr parcialmente a Amazônia para identificar o costume das roças pequenas e com várias espécies, variedades e cultivares, o extrativismo de determinadas espécies, o uso medicinal de plantas específicas, e o manejo da flora e fauna com limites geográficos respeitados, em comunidades indígenas e ribeirinhas. Características que o agronegócio insiste em mudar radicalmente ao mesmo tempo que pretende tornar a paisagem única e homogênea, com a pecuária e a monocultura.

Contrariamente, há registro de mais de 100 cultivares de mandioca na região do Uaupés (Ribeiro, 1995), que implicam que o cultivador saiba identificá-los e plantá-los com tecnologias e conhecimentos específicos. Não será demais informar que essa planta especial e seu surgimento constam também na obra *Antes o mundo não existia*, embora não façam parte do mito escrito a que estamos aqui nos dedicando.

Especificamente no interior do mito escrito, o leitor encontra a narrativa do nascimento de um outro não humano bastante importante para a

<sup>33</sup> A esse respeito, ver Madeira (2023 *apud* Correia; Vander Velden, 2023) nesta edição, que faz referência ao perspectivismo multinaturalista, tal como o concebe o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

comunidade: trata-se de Gahpimahstu. Também chamado Caapi<sup>34</sup>, ele nasceu como filho de uma das mulheres criadas por Yebá Gôãmtu e Boreka. Como mencionado anteriormente, no instante de seu nascimento aconteceram fatos simultâneos que assinalam a excepcionalidade desse ser, dessa planta. Os desenhos dos trançados surgem em visões para os Desana no momento de nascimento de Gahpimahstu. Tais desenhos permanecem em vigor na confecção da cestaria Desana e o caapi, por sua vez, continua a ser consumido. O frio que a criança sentiu ao receber o banho de sua mãe, os que estavam distantes também sentiram. Também as cores que ela usou para pintar a face infantil surgiram na visão dos homens. E quando Gahpimahstu adentra a maloca, as visões são muitas, tantas que chegam a obnubilar a visão das pessoas que ali estavam. Assim também o caapi provocou o aparecimento de diferentes línguas.

Percebe-se assim que o caapi ensinou práticas fundamentais para o povo Desana, como traçar os desenhos nas cestarias, as cores, a diversidade das línguas e a exogamia linguística. O caapi é um tipo de cipó de que se faz uso para que visões aconteçam, tratando-se de uma planta central para o desempenho do kumu, bayá e pajé. Ela revela mensagens que levam à cura, transmite alertas que marcam a necessidade de cuidado e descontina o futuro, sob a forma de visões conjugadas a vivências. É ingerido nas cerimônias de nominação, de iniciação e nos dabacuris, para que agencie e potencialize os poderes envolvidos nesses momentos. O trabalho *Gaapi, uma viagem por este e outros mundos*, de Jaime Diakara (2021), Desana do clã Umtukori Mahsa, trata pormenorizadamente dos tipos de caapi, como são preparados, quem os prepara, os rituais e cerimônias em que são ingeridos e os motivos para tanto, assim como sua função no trabalho do kumu, bayá e pajé.

Mandioca, peixe e caapi são três outros-que-humanos que, ainda que não exclusivamente, participam da vida dos humanos e são parte do cotidiano e dos momentos sociais especiais, de rituais, celebrações e festas. Um tubérculo, um animal e um vegetal com poderes especiais, o último apenas absorvido pelo kumu, pajé e bayá, a quem ensinam caminhos de cura. Trabalhos etnográficos como os de Reichel-Dolmatoff (1976), Andrello (2004), Angelo (2016), Ribeiro (1995), Diakara (2021), Cerqueira (2008) e Rodrigues (2019), entre muitos outros, são fontes para a familiarização com os momentos especiais em que o caapi é ingerido, suas funções, seu valor e por aí vai.

A expertise no manejo ambiental possibilitou a permanência de comunidades no Médio e Alto Rio Negro por séculos, o que imediatamente salta aos olhos da sociedade não indígena. Na primeira década do século XXI, as pesquisas e trabalhos desenvolvidos por grupos de pesquisadores indígenas

<sup>34</sup> Caapi é uma bebida que se produz com uma espécie de cipó, denominado *Banisteriopsis caapi*. Trata-se de bebida que promove visões, entendimentos e aprendizados.

e não indígenas, vinculados à parceria entre a FOIRN, o ISA, pelas escolas indígenas, comunidades e outras associações, em torno do ciclo anual de atividades das comunidades e, em especial aqueles que se referem ao manejo ambiental, e as metodologias e planos que se seguem a tais iniciativas, segundo o antropólogo Aloizio Cabalzar, contam com dupla perspectiva:

[...] uma mais estreitamente indígena, segundo a qual cabe à sociedade mediar sua relação com os outros seres e agentes, seja através de procedimentos rituais e xamânicos, seja através de restrições no uso de locais ou moderação no consumo e nos comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa. A outra visão, mais ocidental, concebe o meio ambiente como recursos, mais ou menos escassos, a serem usados adequadamente a partir de certos critérios econômico-ecológicos (2010, p. 13).

A perspectiva não indígena, advinda do contato, nesse sentido, aparece somada aos conhecimentos técnicos e aos profundos saberes e experiências que as comunidades indígenas já possuem em seu manejo ambiental milenar. O que demonstra que os povos indígenas se apropriaram e vêm se apropriando de conhecimentos dos não indígenas e o fizeram e fazem para assegurar que o território permaneça existindo como o lugar que lhes proporciona plenas condições de vida.

Essa faceta altamente benéfica, no entanto, não é algo que se aprenda de imediato. Há modos de usar conhecimentos da sociedade não indígena justamente para o contrário, para a destruição da harmônica relação com o meio. É o que fica patente no caso da adoção da malhadeira nas atividades de pesca, instrumento que despreza a pesca tradicional e coloca em risco a piscosidade dos rios, como analisam Pieter-Jan van der Veld e seus colaboradores (2010, p. 78-93).

Entre os saberes tradicionais de manejo ambiental que os povos possuem, encontram-se conhecimentos que a sociedade não indígena pode apreender. E pode fazê-lo iniciando-se na leitura dos mitos escritos. Inclui-se aí, portanto, a necessidade de marcar a presença do xamanismo – com a ingestão do caapi – e dos interditos, além dos modos tradicionais de pesca e caça, a cartografia das constelações em estreita relação com as práticas telúricas de cultivo, e o rodízio de roças, entre outros saberes. O mito e seu manejo oral pelos pajés e kumua imprimem sentido a esse conjunto variado de condutas, desde a abertura da roça, o cultivo, os rituais, as cerimônias, a caça, a ingestão do caapi, o uso do ipadu e do cigarro, a pesca, e a escrita do mito, seguida de sua publicação, entre outras.

## Após a leitura do mito escrito

É facilmente observável a dificuldade da sociedade ocidental no que diz respeito à sua convivência no e com o planeta. Os motivos humanos, sabemos, são muitos, desde a lógica do capitalismo, o autoengano e o nihilismo, sempre apenas ressignificando a exploração, a destruição e a suposta fraqueza de sentido da vida.

Mas talvez a maior dificuldade do mundo não indígena seja compreender que as relações proporcionadas pelas práticas de manejo do mundo, o que inclui o manejo ambiental, pulsam em sintonia com a cosmovisão e os saberes xamânicos. Cabalzar argumenta a esse respeito:

Tradicionalmente, os povos Tukano realizam um ciclo anual de cerimônias de proteção do povo da maloca ou da comunidade. Tratam-se de festas com cantos conduzidos pelos baya (o mestre de cerimônias) e consumo de caxiri, caapi, ipadu e várias outras substâncias rituais, em que os kumua (ou básera, os benzedores) fazem os benzimentos de proteção de sua maloca ou comunidade, chamados wanõare (em tuyuka). Queimam breu e cera de abelha para proteger a maloca e seu entorno. A cerimônia atualiza os sentidos das substâncias rituais, relembra e revive os conhecimentos dos antigos. Tais proteções das malocas e seus moradores se estendem por alguns meses depois de cada ritual. Os velhos conhecedores acompanham o movimento das constelações (wametire), associadas aos ciclos das frutas silvestres, flutuações dos rios, vida e reprodução dos peixes e animais, das roças e dos plantios. Considerando esses ciclos, eles marcam as cerimônias de proteção, que podem ser pensadas como rituais de manejo do meio ambiente na medida em que buscam manter todo esse movimento do mundo e seus ciclos (2010, p. 47).

As cerimônias de proteção são compreendidas como ações de manejo ambiental na medida em que sua sinergia se dirige à vida de todos os seres, humanos e outros-que-humanos. Trata-se de uma dimensão ausente atualmente da maior parte da sociedade não indígena, porque, está claro, lhe é incompreensível, como todas as coisas que não podem ser apenas conhecidas pela razão. Tal dimensão é substituída pela prática (racional?) de técnicas aplicadas em larga escala na agricultura e na criação de animais diversos para o abate, entre outras.

Contrariamente, é possível pensar que os povos indígenas vivem em eco relações conhecidas por eles há muito, sem que sua preocupação se dirigisse à conservação, preservação ou sustentabilidade em senso estrito. Esses são problemas para a sociedade não indígena, que ela conseguiu, em pouco tempo, espalhar para todos os terráqueos. Com a formação de agentes florestais, os

povos indígenas cada vez mais agem em benefício dos outros-que-humanos e, de quebra, também da sociedade não indígena. Eles revidam, então, a brutalidade branca de séculos com o fornecimento de proteção às nascentes e aos rios, com a caça controlada que assegura a vida de todas as espécies, com o manejo prudente da terra, considerada mãe de todos; e também de cerimônias e rituais que proporcionam eco relações, sintonia com a natureza.

Partindo da ideia de que a floresta Amazônica pode ser antropogênica, o escritor Carlos Emílio Correa Lima ensaia considerações ontológicas e eco-críticas sobre a obra Desana, e identifica implicações para todos os leitores:

Essa nossa cultura ocidental que transformou a natureza em “coisa” tem que ser reeducada através dos conteúdos da literatura indígena. Pela desreificação do homem, através do resgate da literatura e das cosmogonias indígenas através da escrita, o processo de reversão, o nascedouro de um novo modo de ser e não apenas de estar no mundo. No fundo, esses livros são, ao seu modo original, livros de aprendizagem, pois sempre tratam de processos de iniciação, de transformação e metamorfose, quando um ser se transforma em outro ser. Num sentido muito profundo não há coisas nas paisagens e cenários que são constantemente dramatizados, tudo é ser. Os enfeites ceremoniais, brincos, braceletes, cetros, cocares, penas, utensílios como bancos, pilões, cestos, cigarros jamais são “coisas”, objetos. São seres de transformação. Seres humanos podem se transformar nesses e estes em seres humanos. Um rio pode se transformar num banco e uma peneira num pássaro. Não há objetos inanimados nesta literatura indígena. Não há limites entre a natureza, o mundo cultural da tribo e o mundo dos espíritos (2018, p. 43).

O escritor faz explícita referência a uma ontologia de transformações recíprocas, em que não existe a célebre e nociva fratura entre o eu e o outro, seja esse outro humano ou não humano, como o que denominamos vulgarmente objetos, vegetais, animais e espíritos. Uma ontologia em devenir para o leitor iniciar-se na aprendizagem das transformações, experiência dos renomados xamãs que as praticam desde tempos imemoriais.

Ao garantirem a perspectiva de sobrevivência dos viventes e do planeta, os xamãs nunca aboliram a técnica, desde a utilizada para abrir a roça, plantar e colher, até os vários modos de caçar e pescar. A técnica ocidental, entretanto, destruiu e extinguiu muitos xamãs, e com eles, a convivência harmônica dos viventes, humanos e outros-que-humanos. Sabemos que a sociedade laica não indígena, cética e racional, não saberá dançar, cantar e recitar narrativas – ações em prol da vida – e muito menos promover a cura por meio das narrativas.

Há alguns seres, humanos e outros-que-humanos, caros aos ancestrais, aos kumua e aos pajés e seus filiados, que a sociedade não indígena não comprehende; e são eles, justamente, que mostram, de modo recorrente, os elos entre todos os viventes, as eco relações, o compartilhamento e a reciprocidade. No caso da sociedade não indígena talvez se possa recorrer à Ecocrítica para desestabilizar os outros valores, aqueles que existem a favor da aniquilação da vida.

Mas se não lemos o mito escrito deixamos de conhecer um possível caminho para que possamos, humanos e outros-que-humanos, habitarmos todos uma mesma casa. Para lê-lo, como foi demonstrado, é preciso aprender aspectos da geografia, antropologia, etnografia, estudos literários, biologia, ecocrítica, cosmografia e cosmogonia. Ótimo exercício de preparação para o momento a que se aspira de modo urgente, instante em que – como os seres prístinos passageiros da Cobra-Canoa que, ao desembarcarem processualmente em muitas Casas de Transformação formaram-se humanos – poderemos também e novamente nos formar humanos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Desana, narrador e ilustrador Feliciano Lana, e aos intérpretes (também narradores) Durvalino Moura Fernandes, do povo Desana e Pedro Garcia, do povo Tariano, que muito generosamente conversaram sobre seus mitos escritos com nossa equipe de pesquisa em São Gabriel da Cachoeira.

Agradeço ao CNPq pela bolsa de produtividade em pesquisa 2 e à FAPERJ pelos recursos relativos ao Programa de Apoio à Pesquisa (PAP/UNIVERSAL).

Agradeço ao professor Geraldo Luciano Andrello (UFSCar) pela leitura do texto e importantes recomendações feitas a partir de seu profundo conhecimento da cosmogonia dos povos do Alto Rio Negro.

E um agradecimento especial a Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar) pelas leituras rigorosas de várias versões deste texto cuja forma final é agora publicada.

## Referências

- ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p.5-26, jun. 2010.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. 2004. Tese (Doutorado) – IFCH, UNICAMP, Campinas, 2004.
- ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumua do noroeste amazônico*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2016.

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humano. Um ensaio de Antropologia Indígena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPG da UFAM, 2013. Disponível em: <https://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Dissertacao-2013-Barreto-UFAM.pdf> Acesso em: 14 abr. 2021.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas: 1923-49*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1994. v.1. 638 p.

BORGES, Jorge Luis. *Outras inquições*. Tradução de Davi Arriguchi Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CABALZAR, Aloizio. Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual do rio Tiquié. In: CABALZAR, Aloizio (org.) *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2010. p. 46-55.

CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: ecology of practice across andean worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.

CERQUEIRA, Felipe Agostini. *A Viagem da Gente de Transformação*. Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico/Niterói. PPGA/UFF, 2008. Disponível em <http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/FELIPE-AGOSTINI-CERQUEIRA.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2022.

CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe. Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocrítica. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. São Carlos: Editora De Castro, 2023.

DIAKARA, Jaime. *Gaapi: Uma viagem por este e outros mundos - Estudo indígena desana*. Manaus: Editora Valer, 2021.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. Martins fontes: São Paulo, 2003

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FELIPE, Henrique Junio. *Falas, lugares e transformação: os yuhupdeh do baixo rio Tiquié*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, 2018.

GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold. *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Georgia: University of Georgia Press Athens, 1996.

- HUGH-JONES, Stephen. Escrita na pedra, escrita no papel. In: ANDRELLO, Geraldo. (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. p. 138-167.
- HUGH-JONES, Stephen P. Patrimony, Publishing, and Politics: Books as Ritual Objects in Northwest Amazonia. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 16, n. 2, p. 128-150, 2019. Article 9.
- HUGH-JONES, Stephen. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazon. In: GRANERO, Fernando Santos (org). *The occult life of things*. Tucson, Arizona: University Press, 2009. p.33-59.
- KEHÍRI, Törämü; PĀRŌKUMU, Umusi. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. v. 1. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).
- KOCH-GRÜMBERG, Theodor. *Petroglifos sul-americanos*. São Paulo: ISA, 2010.
- LANGDON, Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de António M. Bessa. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.
- LIMA, Carlos Emílio Correa. *Antes o mundo não existia: o livro da outra origem do mundo*. 2018. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2018.
- MEDEIROS, Sérgio. L. R. Ainda não se lê em xavante. In: NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. (orgs.). *Leitura e Experiência*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 75-89.
- MENENDEZ, Larissa L. *Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luis Lana*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009.
- REICHEL-DOLMATOFF. O Contexto cultural de um alucinógeno aborígene: *Banisteriopsis Caapi*. In: COELHO, Vera Penteado (Org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: Edusp, 1976.
- RIBEIRO, Berta G. *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; Editora da USP, 1995.
- RISÉRIO, Antônio. *Textos e tribos*. Imago, 1993.

RODRIGUES, Raphael. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSCar, 2019. Disponível em: [UFSCAR-Memorias-Trajectorias-Uaupés.pdf](https://ufscar-memorias-trajectorias-uaupes.pdf). Acesso em: 25 maio 2021.

SAMPAIO, Shaula Maíra Vicentini. “*Uma floresta tocada apenas puros...*” Ou do que aprendemos contemporâneos sobre a Amazonia. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, BR-RS, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/49082> Acesso em 30/03/2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF)

SEVCENKO, Nicolau. No princípio era o ritmo: as raízes xamânicas da narrativa. In: RIEDEL, Dirce Côrtes (org.). *Narrativa: ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. p. 120-136.

SCOLFARO, Aline. Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 1, p. 229-257, jan./jun. 2014.

SOUZA, Márcio. *Amazônia Indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

THIÉL, Janice Cristine. A Literatura dos Povos Indígenas e a Formação do Leitor Multicultural. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013. Disponível em: [http://www.ufrgs.br/edu\\_realidade](http://www.ufrgs.br/edu_realidade)

VANDER VELDEN, Felipe; LOLLI, Pedro. Das áreas culturais às redes de relações. Os sistemas regionais ameríndios em análise. In: MACHADO, Igor José de Renó; FLEISCHER, Soraya; MONTARDO, Deise Lucy; CAVIGNAC, Julie (orgs.). *Ciências Sociais Hoje: Antropologia*. São Paulo: Zeppelin Publishers, 2020. v. 1. p. 352-407.

VELD, Pieter-Jan der et al. Pesca no Tiquié. In: CABALZAR, Aloizio (Org.). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2010. p. 78-93.

ZULAR, Roberto; GOLDFEDER, André; LUCAS, Fábio Roberto; PROVASE, Lucius. “Por uma historicidade distorcida: voz, contradição e lastro em Haroldo de Campos, Paulo Leminski e Nuno Ramos. In: RIBEIRO, Gustavo Silveira; PINHEIRO, Tiago Guilherme; VERAS, Eduardo Horta Nassif (orgs.). *Poesia contemporânea: reconfigurações do sensível*. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2018. p. 315-364.



# CAPÍTULO 6

## A FILOSOFIA À PROVA DO FORA. A LITERATURA COMO EXPERIÊNCIA DE LIMITE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Luciano Nuzzo<sup>1</sup>

### A literatura como operador da diferença

Foucault dedica, nos anos sessenta, um grande número de ensaios e intervenções críticas à literatura e à linguagem ficcional<sup>2</sup>. O mesmo interesse pela literatura encontra, contemporaneamente, expressão nos livros que serão publicados naqueles anos.

No arco temporal compreendido entre a primeira edição de *Histoire de la folie* (1962) e a publicação de *Les mots et les choses* (1966), a literatura assume uma relevância estratégica na pesquisa foucaultiana. A linguagem literária quebra a ordem do discurso, a tirania do sentido, a soberania do sujeito, a centralidade do autor, forçando partições, deslocando a linguagem reflexiva e redesenhando as próprias condições de possibilidade para um pensamento crítico.

---

1 Professor Adjunto do Departamento de Teoria do Direito na Faculdade Nacional de Direito (FND/UFRJ), além de professor do Programa de Pós-Graduação em Teorias Jurídicas Contemporâneas (PPGD/UFRJ). Em licença sem vencimentos, é Professor associado de Filosofia do Direito do Departamento de Ciências Jurídicas na Università del Salento, onde também atuou como professor do Dottorato Internazionale Diritto e Sostenibilità. Possui Doutorado em Direito pela Università del Salento. Entre 2002 e 2014, participou e desenvolveu diversas pesquisas em Universidades europeias: bolsista do DAAD e do Max-Planck Institute Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt a.M., Alemanha); e Visiting Research Scholar no Institut des Europäischen Rechts, Universität des Saarlands (Saarbrücken, Alemanha); e Visiting Research Fellow no Research Institute for Law, Politics and Justice, na Keele University (Keele, Grã Bretanha).

2 Entre os textos mais significativos desses anos estão certamente *Prefácio à la trasgression*, no qual Foucault analisa a relação entre transgressão e limite na reflexão de Georges Bataille (Foucault, 1994 [1963], p. 233-249) e *Le pensée du dehors*, dedicado a Maurice Blanchot (Foucault, 1994 [1966], p. 518-539). Além desses ensaios, o texto dedicado a Raymond Roussel (Foucault, 1963) é também particularmente interessante.

Em *Histoire de la folie*, o objetivo a que Foucault se propõe é uma tarefa aporética, fazer a arqueologia do silêncio à qual a loucura foi condenada pela razão, reconstituir a história daqueles gestos obscuros através dos quais uma cultura define a própria identidade, traçando *partages*, indicando aquilo que é necessário negar para definir o “visage de sa positivité” (Foucault, 1994 [1961], p. 161). Ao mesmo tempo, a análise dos mecanismos com os quais a razão captura a loucura, constringindo-a ao silêncio, não se limita a reiterar a insuperabilidade do limite, da razão e do sentido, mas sobretudo empurra o pensamento “ao seu extremo, colocando-o à prova de seu exterior” (Esposito, 2016, p. 121). A operação intelectual que Foucault propõe é uma aventura arriscada, em um território desconhecido, examinar o inconsciente do pensamento moderno, não para refundá-lo, kantianamente, sobre bases sólidas, mas para restituir os seus balbucios, os silêncios, os ruídos desconexos, os sonhos escabrosos.

Uma tarefa impossível, segundo Derrida, restituir a palavra à loucura enquanto tal, antes e depois da sua captura, fazendo-a emergir do silêncio em que a razão a condenou<sup>3</sup>. E é neste momento que a literatura, reivindicando a dimensão aporética que a atravessa, torna-se para Foucault o espaço, aquém e além do texto, no qual a loucura encontra sua própria linguagem. E, paradoxalmente, isso acontece justamente no século XIX, quando o processo de silenciamento institucional da loucura atinge o seu ápice, isto é, quando o louco, perdendo a sua alteridade monstruosa, o seu ser o outro cuja negação é necessária para mostrar que coisa é a razão, torna-se “simplesmente” um doente mental, cuja patologia é objeto do saber médico e da institucionalização manicomial. A literatura aparece, então, no discurso foucaultiano, como uma contra-instituição, ou uma estranha instituição<sup>4</sup>, que permite à loucura separar-se da patologia mental e configurar-se como uma experiência transgressiva da linguagem.

Em um ensaio escrito pouco depois da *Histoire de la folie*, e publicado em 1964, intitulado significativamente, *La folie, l'absence d'œuvre*, Foucault retorna à relação delicada entre literatura e loucura. A loucura da literatura e a literatura da loucura não seriam nada além de uma *pli*, uma dobraria da linguagem sobre si mesma. A loucura, assim como a literatura, está situada “dans région périlleuse, transgressive toujours [...] qui est celle des langages s’impliquant eux-mêmes, c’est-à-dire énonçant dans leur leur énoncé la langue dans laquelle ils l’énoncent” (Foucault, 1994 [1964], p. 417). A pa-

3 Escreve Derrida: “Fazer a história da própria loucura é, portanto, fazer a arqueologia do silêncio. Mas, antes de tudo, o silêncio tem uma história? E, além disso, a arqueologia, ainda que seja a do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma obra?” (Derrida, 2002 [1963], p. 44, tradução minha).

4 A literatura é uma estranha instituição para Derrida por, principalmente, sua relação com a lei: “A lei da literatura tende, em princípio, a desafiar ou a suspender a lei. Desse modo ela permite pensar a essência da lei na experiência do ‘tudo por dizer’. É uma instituição que tende a extrapolar a instituição” (Derrida, 2014 [1992], p. 49).

lavra torna-se transgressiva não pelo conteúdo de sentido que veicula, mas porque retém e suspende o sentido, permitindo a abertura de um vazio “où n'est proposée que la possibilité encore inaccomplie que tel sens vienne s'y loger, ou tel autre, ou encore un troisième, et cela à l'infini peut-être” (Foucault, 2004 [1964], p. 416). A loucura da literatura, na ambivalência do genitivo, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, manifesta-se como uma prodigiosa reserva de significados.”

Alguns anos mais tarde, em um de seus textos talvez mais estruturalistas, *Les mots et les choses*, a literatura reaparece, quase de surdina, mais uma vez como um desvio, ou, para usar o termo de outro escritor caro a Foucault, Kafka, como *Einfall*, um acidente, para desestabilizar a ordem do discurso, para complicar e confundir a sintaxe que mantém unidas as palavras e as coisas, mas também, e talvez mais radicalmente, para desterritorializar um dispositivo discursivo e de escrita, o dispositivo foucaultiano, preocupado em reconstruir os grandes mecanismos de constituição do sentido. Se *Histoire de la folie* é a história do outro, do modo como uma cultura determina a diferença que a limita, *Les mots et les choses*, ao contrário, é a história do Mesmo, “de ce qui pour une culture est à la fois disperse et apparente, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités” (Foucault, 1966, p. 15).

Aquilo que está em jogo são as condições históricas e estruturais que definem um determinado campo enunciativo. Trata-se de adentrar naquela região intermediária, entre o olhar codificado e o conhecimento reflexivo, em que a ordem aparece em seu ser em si mesmo. O objetivo é aquele de mostrar com base em que espaço de ordem o encadeamento das palavras, o seu valor representativo, as leis das trocas, a regularidade dos seres vivos – são tornados possíveis e se manifestam. E certamente não é por acaso que Foucault, ironicamente, dê início a sua pesquisa sobre a experiência nua da ordem e seus mecanismos de constituição com a citação de um texto de Borges (2012 [1942]). Um texto monstruoso, que desorganiza “toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre” (Foucault, 1966, p. 7).

Mais uma vez, a literatura, aquela de Borges, desempenha uma função transgressiva. O adjetivo que Foucault usa não é por acaso “monstruoso”<sup>5</sup>, para indicar o lugar em que a linguagem alcança o próprio limite, em que as condições da nossa experiência são suspensas. A transgressão monstruosa da *encyclopédia chinesa* não diz respeito, no entanto, ao significado, àquilo que ela diz, nem se refere simplesmente a uma violação das leis que

5 Sobre a monstruosidade no pensamento de Foucault, ver o meu livro *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza* (Nuzzo, 2018).

regulam a linguagem. A monstruosidade “literária” de Borges leva a linguagem ao seu próprio limite, onde a ordem do discurso, a sua gramática e a sua sintaxe são desativadas.

Nos anos sessenta, Foucault se ocupa da literatura e participa como testemunha de um movimento de escritores que busca romper com um certo modo de entender a escrita literária como “receptáculo da subjetividade”. A questão que interessa a Foucault não é apenas histórica e crítica, a história da escrita literária e as formas da sua renovação em relação às transformações da escrita. Em jogo está uma questão ao mesmo tempo filosófica e linguística. Filosófica porque a experiência literária torna-se o modelo de uma escrita transgressiva, capaz de ultrapassar os limites impostos por uma certa ordem do discurso. Capaz, em outros termos, de desarticular o primado da representação, de escapar à lógica da identidade e à centralidade do sujeito sobre o qual e através do qual a representação se constitui. Linguístico porque a superação dos limites impostos por uma determinada ordem do discurso ocorre por meio de uma palavra transgressiva. A transgressão, porém, não consiste em uma negação do limite, da lei, da língua, mas, ao contrário, a palavra torna-se transgressiva porque “porte la limite jusqu'à la limite de son être; elle la conduit à s'éveiller sur sa disparition imminente, à se retrouver dans ce qu'elle exclut [...] à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa” (Foucault, 1994 [1963], p. 237).

Transgressão e abertura ao fora são as questões que, segundo Foucault, a escrita literária coloca. Mas são também as questões através das quais Foucault interroga a filosofia, ou melhor, redefine, reflexivamente, a sua proposta filosófica.

Chego ao ponto. A tese que pretendo argumentar neste ensaio é a seguinte. A literatura, seguramente, opera à margem da escrita de Foucault. É uma dobra de uma prática de escrita arqueológica e genealógica. É somente uma dobra, poder-se-ia acrescentar, daquele dispositivo significante que é a escrita de Foucault. Mas é precisamente a partir das margens e dos limites que a literatura funciona como experiência e operador da diferença, indicando reflexivamente a possibilidade de uma prática do pensar e do escrever que descentraliza continuamente o próprio lugar de enunciação, que desestabiliza as partições e as distinções, abrindo o pensamento filosófico ao seu próprio impensado. Deste ponto de vista, paradoxalmente, enquanto margem externa à escrita filosófica e ao discurso foucaultiano, a literatura desempenha uma função estratégica.

As “experiências do limite”, que Foucault encontra em Nietzsche, Blanchot, Bataille, e em outros escritores, funcionam como operadores da diferença. Elas, reintroduzindo a diferença na diferença, desterritorializam a língua e a escrita filosófica, constringindo o pensamento a uma relação

constante com aquilo que o excede. O fora constitui a própria estrutura de um pensamento que intenciona ser crítico. Pensar, como observa Deleuze, poderia ocorrer apenas através da intrusão de um fora que abre um intervalo entre ver e falar, que força e desmembra o interior (Deleuze, 2002 [1986], p. 117). Em outros termos, o fora se apresenta como o terreno móvel e problemático sobre o qual se define tanto uma prática filosófica, um pensar *autrement*, quanto uma prática política de resistência ao biopoder.

Nos textos “periféricos”, talvez mais do que nos livros, é possível seguir os traços deste pensamento do limite e do fora. Nas resenhas e nos ensaios de crítica literária, nas entrevistas e nos escritos sobre a palavra de anônimos infames ou de loucos como Nietzsche ou Reviere, é possível ver, acredito, a radicalidade de uma prática de pensamento que, no mesmo momento em que reconstrói os limites, ou seja, as formas objetivas que definem nossa experiência do mundo, dos outros e de nós mesmos, não cessa de se interrogar sobre as estratégias de subtração, transgressão e resistência às técnicas de captura do discurso e do poder.

### Experiência do limite

Em uma entrevista com Duccio Trombadori, Foucault reafirma a importância que Nietzsche, Blanchot e Bataille tiveram em seu percurso de pesquisa:

Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi? D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations: remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose (Foucault, 1994 [1980], p. 48).

A experiência que Foucault identifica nesses autores tem que ver com um processo de transformação através do qual o sujeito perde o seu centro, experimenta o próprio deslocamento até desaparecer por completo. Trata-se daquilo que Foucault define por *une entreprise de dé-subjectivation*. A experiência do limite é importante tanto para realizar o processo de descentramento do sujeito, de afastamento do sujeito de si mesmo, quanto para definir uma escrita e uma prática filosófica que permitam começar a pensar fora do círculo antropológico em que o pensamento moderno parece ter sido colocado. Seguindo essas duas direções, é necessário agora concentrar-se sobre o significado de experiência do limite, definindo ao mesmo tempo em qual medida o encontro com a escrita literária contribuiu para produzir este tipo de experiência.

Experiência é um conceito recorrente no discurso foucaultiano e ao mesmo tempo conserva uma certa ambivalência<sup>6</sup>. De um lado, a experiência funciona sempre ao interior de um campo delimitado e objetivo. A experiência se dá dentro do *ensemble historique*, reenvia, isto é, a um campo de conhecimentos, a um conjunto de regras, a uma forma de relação do indivíduo com os outros e consigo mesmo. A experiência, em outras palavras, opera e funciona ao interior de limites históricos e objetivos que a tornam possível como experiência. Do outro lado, contudo, a experiência conserva, segundo Foucault, uma dimensão irredutível aos saberes e aos poderes que a capturam e que lhe dão significado. A experiência é, portanto, inseparável de um processo de descentramento e transformação. Experiência, diz Foucault, é “quelque chose dont on sort soi-même transformé” (Foucault, 1994 [1980], p. 41).

As apostas são claras. Recuar a uma experiência que rompe o quadro da representação e, consequentemente, a primazia do sujeito e da identidade a que mundo da representação inevitavelmente se refere<sup>7</sup>.

Para Foucault, naqueles anos, tratava-se, através de uma ressignificação do conceito de experiência, de tomar distância daquelas grandes “machineries philosophiques que s’appelaient hégelianisme, phénoménologie” (Foucault 1994 [1980], p. 42-43). Nietzsche, Bataille e Blanchot são assumidos por Foucault como “intercessores” para uma prática de pensamento capaz de desativar o dogma antropológico que, apesar de tudo, continua a funcionar nas grandes escolas filosóficas que dominam a universidade e a cena cultural francesa do pós-guerra. A experiência do limite, portanto, indica, antes de tudo, um distanciamento da fenomenologia<sup>8</sup>.

Também a fenomenologia, de fato, não conseguiria romper com a antropologia transcendental, que caracteriza toda a reflexão filosófica moderna, de Kant em diante. A experiência fenomenológica, segundo Foucault, permanece uma experiência humana. No momento em que a finitude do homem foi assumida como fundamento da compreensão do sentido do ser, ao homem pertence um primado ôntico-ontológico (Foucault, 1980, p. 48). Isso

6 Para uma reconstrução do uso do conceito de “experiência” na obra de Foucault, veja-se Timothy O’ Leary (2012, p. 875-896)

7 É interessante notar que, nos mesmos anos, ao longo de uma linha de pensamento convergente, movem-se as reflexões de Gilles Deleuze. No prefácio de *Diferença e repetição*, Deleuze escreve: “A primazia da identidade, seja como for concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce do fracasso da representação, assim como da perda da identidade e da descoberta de todas as forças que agem por baixo da representação”. *Tradução minha* (Deleuze, 1997, p. 1-2).

8 Como observa Judith Revel, é o encontro com a obra de Roussel que, no final dos anos cincuenta, permite a Foucault distanciar-se de um conceito de experiência articulado em termos fenomenológicos. De fato, é ainda em um sentido fenomenológico que Foucault se refere à experiência do sonho na Introdução de 1954 que acompanha a tradução do livro de Binswanger, *Rêve et existence* (Foucault 1994 [1954]). Na experiência onírica, em outras palavras, emergiria “a mais originária liberdade do homem”. Sobre o tema, veja Judith Revel (1996, p. 60-62). Sobre o papel que o pensamento fenomenológico desempenha na pesquisa de Foucault, veja Elisabetta Basso, *Fenomenologia e genealogia. A Partire da Foucault lettore di Binswanger* (Galzigna, 2008, p. 252-277).

significa que apenas o homem existe, apenas o homem, portanto, morre, apenas o homem tem um mundo, apenas o homem tem uma compreensão do ser. A correlação consciência-mundo é assumida pelo discurso fenomenológico como o fundamento além do qual não se pode ir, no sentido de que o homem, através do seu pensamento, descobre sua participação no ser, sua co-pertença (Husserl, 2008 [1936], p. 179).

A referência à experiência do limite assume significado em relação à problematização de tal “correlação”, enquanto fundamento da exceção humana. Liberar o pensamento da hipoteca antropológica significa, a partir das experiências do limite, pensar a experiência não como o momento de reconstituição do sujeito enquanto doador de sentido, mas como o espaço de seu desaparecimento. Se a experiência fenomenológica assume como objeto de reflexão a experiência vivida e as formas da vida, a fim de apreender o seu sentido; a experiência do limite, ao contrário, tem como objetivo levar à transformação de si. Foucault escreve:

L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même (Foucault, 1994 [1980], p. 43).

A experiência do limite permite definir uma prática de pensamento que opera uma descentralização não só do sujeito como condição transcendental do conhecimento e da verdade, mas também do próprio pensamento reflexivo. A experiência do limite implica uma prática da linguagem, um certo tipo de escrita que é capaz de interromper o movimento de interiorização ao qual o pensamento reflexivo inevitavelmente chega, reconfirmando o predomínio do sentido e da representação. A experiência, no momento em que escapa à ordem da representação, é uma experiência do limite. Quando as palavras e as coisas já não coincidem, quando a representação não consegue corresponder à indeterminação do mundo, o que surge é a experiência da linguagem como um devir metamórfico. A ordem da representação se rompe e emergem as forças que existem apenas no estado de agitação, transformação, mudança. Não se escreve para impor uma forma a uma matéria vazia; a literatura, escreverá alguns anos depois Deleuze, é “plutôt du coté de l'informe ou de l'inachèvement [...]. Escrever é uma questão de devir, é um processo “c'est-à-dire un passage de Vie qui traverse le viable et le vécue” (Deleuze, 1993, p.11).

A literatura, então, mais uma vez, confunde as cartas, desativa partições, introduz o acaso, a contingência, o aleatório da vida. Um excedente que abre espaço, distância dentro do *logos*, da medida, do sentido, e por

essa razão escapa à intencionalidade de um ego cogito, ao sentido codificado da ordem do discurso. Os textos literários aos quais Foucault se refere, então, produzem uma experiência radical de estranhamento e de-subjetivação que permite redefinir a prática filosófica não mais nos termos clássicos de uma atividade autônoma e separada, mas nos termos de uma produção agora disseminada dentro de outras práticas (Revel, 1996, p. 18).

A passagem através da linguagem literária permite distanciar-se, problematizar a figura do filósofo como o sujeito por excelência, aquele que é soberano da linguagem, de uma linguagem que, dobrando-se sobre si mesma, certifica o estatuto ontológico do sujeito pensante. No fundo, até mesmo a *épochè* de que fala Husserl constitui o reconhecimento de um estatuto de autoridade do discurso filosófico em relação a outras práticas discursivas. As experiências do limite, ao contrário, são experiências de modificação e transformação que determinam um movimento do pensamento não em direção à interioridade da consciência, mas em direção ao “fora”. Em uma mesa redonda com o grupo de escritores ligados à *Tel Quel*, Foucault ressalta que o que é filosoficamente relevante é um texto em que certo número de provas-limite, tais como as da razão, do sonho, da vigília, são retiradas da dimensão da psique e da consciência e são colocadas, ao invés disso, dentro de uma experiência mais complicada e complexa, a do pensamento. Daí a centralidade dos textos de Bataille e Blanchot, mas também de Nietzsche, onde “limite”, “transgressão”, “riso”, “loucura” emergem da dimensão psicológica para se tornarem experiências do pensamento. E onde a linguagem não é simplesmente o meio para comunicar tais experiências do limite, mas sim o espaço no qual essas experiências ocorrem. Por essa razão, continua Foucault, seus textos são tão importantes para todos aqueles, escritores, literatos, filósofos, que desejam percorrer essa prova do limite (Foucault, 1994 [1964], p. 339).

Na escrita literária, na experiência de uma linguagem em que o sujeito desaparece e o plano da representação se enfraquece até se romper, parece se delinear a possibilidade de uma experiência de desordem, o estabelecimento de uma ruptura, de uma mudança ou de uma metamorfose da ordem do discurso historicamente determinada. As experiências do limite estão, portanto, ligadas à palavra literária, mas, ao mesmo tempo, remetem a uma questão mais ampla: a possibilidade de pensar o evento que se apresenta no presente como diferença sem sujeito e sem significado. Em outros termos, o desafio das experiências do limite diz respeito à própria prática filosófica, como um pensamento capaz de pensar a diferença singular e múltipla, sem que essa diferença seja negada e mal compreendida, sujeitada e identificada dentro de um dispositivo significante, que procede por meio de distinções, partições e determinações. O que está em jogo é grande. Diz respeito à própria possibilidade de o pensamento ser crítico,

pensamento da diferença, pensamento múltiplo, capaz de escapar à dialética da identidade e à soberania do *Uno*. Sob esse ponto de vista, as experiências do limite transcendem o espaço linguístico e literário no qual originalmente se situam, para questionar reflexivamente o pensamento sobre seu próprio estatuto, suas próprias possibilidades e sua própria atualidade.

## Il pensiero del fuori

Em 1966, Foucault escreve *Le pensée du dehors*, um ensaio dedicado a Maurice Blanchot. Trata-se de um texto denso, filosoficamente importante, no qual emerge com extrema clareza a urgência de repensar a prática filosófica, suas condições e suas formas de expressão, assumindo como problema a relação entre linguagem reflexiva e linguagem ficcional. O que é necessário fazer é, segundo Foucault, “converter a linguagem reflexiva”. Essa conversão deve consistir em levar o pensamento a experimentar o próprio limite:

Il doit pas être tourné non pas vers une confirmation ultérieure – vers une sorte de certitude centrale d’ou il ne pourrait plus être délogé – mais plutôt vers une extrémité où il faut toujours se contester: parvenue au bord de lui-même, il ne voit pas surgir la positivité qui la contredit, mais le vide dans lequel il va s’effacer; et vers ce vide il doit aller, acceptant de se dénouer dans le rumeur, dans la immédiate négation de ce qu’il dit, dans un silence qui n’est pas l’intimité d’un secret, mais le pur dehors où les mots se déroulent indéfiniment (Foucault 1994 [1966], p. 537).

A questão que Foucault coloca no centro de seu ensaio é, portanto, a relação entre linguagem ficcional e linguagem reflexiva. O interesse pela linguagem literária diz respeito à possibilidade de transgressão das normas, à possibilidade de uma palavra capaz de transgredir o limite imposto por uma certa ordem do discurso. Os textos de Blanchot, Bataille, Roussel, Klossowsky e de outros escritores aos quais Foucault frequentemente recorre são traços de uma nova maneira de fazer literatura. Uma literatura que escapa “à dinastia da representação”, que desarticula a preeminência do significado sobre o significante, que depõe a centralidade do sujeito e do sentido.

O texto literário, portanto, é o lugar onde as palavras e as coisas se separam e, no espaço dessa separação, a experiência torna-se uma experiência do limite. Na abertura dessa separação, então, algo acontece: a experiência se dá como pura imanência, aquém ou além de qualquer julgamento de valor. Em outras palavras, a experiência não remete a nenhum ato que a transcenda e, transcendendo-a, através do ato da representação, a justifique. A experiência que o texto literário nos propõe diz respeito ao

impossível, o impossível da representação, ou seja, aquilo que a representação deve excluir para se constituir como tal. Esse impossível é a própria experiência como pura imanência.

O texto literário coloca a linguagem como evento, como devir que não pode ter fim, assim como não pode ter início, porque início e fim só existem dentro de uma temporalidade pensada de forma teleológica. A linguagem literária se abre, ao contrário, nas dobras de um início que já começou e de um fim constantemente adiado.

Para Foucault, a literatura é uma linguagem que escapa à ordem do discurso que a torna possível, cujo sujeito – aquilo que fala nela e aquilo de que ela fala – «ne serait pas lentement le langage en sa positivité que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du «je parle»» (Foucault, 1994 [1966], p. 521).

A afirmação “eu falo” coloca à prova – nos diz Foucault nas primeiras linhas de seu ensaio sobre Blanchot – toda a ficção moderna, assim como a afirmação “eu minto” havia abalado a verdade grega. A questão que Foucault coloca diz respeito ao sentido que, no pensamento moderno, pode ser atribuído à afirmação “eu falo”.

A afirmação “eu minto”, como é sabido, apresentava um paradoxo, que teria encontrado uma solução quando as duas proposições, que se sobrepõem e se comprometem mutuamente, presentes no mesmo enunciado, fossem distinguidas: a proposição objeto e a proposição que a enuncia (eu minto e eu digo que minto) não pertencem à mesma tipologia. Uma vez diferenciadas, o paradoxo seria resolvido.

A questão colocada pela afirmação “eu falo”, no entanto, é diferente. Do ponto de vista formal, não apresenta nenhum problema de caráter lógico; de fato, a proposição objeto e a proposição que a enuncia não se contradizem de forma alguma; ao contrário, entre as duas proposições há uma coincidência que envolve tanto a palavra de que se fala quanto o sujeito que articula essa palavra. Mas as coisas, provavelmente, não são tão simples. Se se interroga o sentido de tal afirmação, abre-se, escreve Foucault, «un domaine de questions peut-être illimité» (Foucault, 1994 [1966], p. 519). O sentido da afirmação se manifestaria apenas no caso em que ela fosse completada com a indicação de um objeto, “eu falo de algo”. Tal objeto deveria ser fornecido pelo discurso ao qual “eu falo” se refere. Mas, observa Foucault, esse discurso é defeituoso: «le «je parle» ne longe sa souveraineté que dans l'absence de tout autre langage; le discours dont je parle ne préexiste pas à la nudité énoncée au moment où je dis «je parle»; et il disparaît dans l'instant même où je me tais» (Foucault, 1994 [1966], p. 519).

A circularidade sem conteúdo da afirmação constitui não um dobrar dos signos sobre si mesmos, mas uma abertura pela qual a linguagem pode se difundir infinitamente e o sujeito que a enuncia pode se dispersar até

desaparecer no vazio dessa abertura. A linguagem não é mais identificável com o discurso ou com a comunicação de um sentido, mas se expande na pura exterioridade. A literatura, então, indicaria uma passagem “para fora”, na qual a linguagem escapa à ordem do discurso, ou seja, àquilo que Foucault define como “a dinastia da representação”, e a palavra literária se desenvolve a partir de si mesma. O ser da linguagem emerge, portanto, apenas através do desaparecimento do sujeito. O sujeito da literatura não seria tanto a linguagem em sua positividade, mas o vazio em que ela encontra seu espaço quando se enuncia na nudez do “eu falo”. O “eu falo” introduz um movimento de desubjetivação, pois retira a existência do eu, produzindo sua dispersão e aniquilamento (Foucault, 1994 [1966], p. 519).

Agora, a primeira dificuldade que surge é constituída pela diferença entre “eu falo” e “eu penso”. A linguagem literária e a linguagem reflexiva, em outras palavras, moveram-se em direções diferentes, se não opostas. Enquanto “a palavra da palavra”, através da literatura, nos conduz ao “fora”, a um espaço onde desaparece o sujeito que fala, “o pensamento do pensamento” – diz Foucault, referindo-se a toda uma tradição ainda mais ampla da filosofia – nos ensinou que pensar significa refletir, ou seja, operar um dobramento do eu sobre si mesmo. Dessa forma, o pensamento, como na tradição do cogito cartesiano, produz um fortalecimento do sujeito. É o pensar que permite atestar a realidade ontológica do sujeito (Esposito, 2016, p. 134).

Agora, nos diz Foucault, e aqui chegamos à definição de seu programa de pesquisa, em diversos campos da cultura sentiu-se a necessidade de lidar com uma linguagem que aparece em sua “essência” apenas no espaço vazio liberado pelo desaparecimento do sujeito. A forma de pensamento, ainda incerta, que pensa a partir desse vazio, é definida por Foucault como “o pensamento do fora”. Trata-se de um pensamento que deve assumir o limite como seu centro, como seu lugar. E, dessa forma, distanciar-se de toda forma de subjetividade para mostrar, a partir de fora, os seus limites “en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence” (Foucault 1994 (1966), p. 521). Ao mesmo tempo, habitar o limite significa colocar-se no:

seuil de toute positivité, non pas tant pour en salir le fondement ou la justification , mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates (Foucault 1994 [1966], p. 521).

Para Foucault, é necessário proceder também a uma conversão, es-pecular, da linguagem de ficção, que não consiste em fazer ver o invisível, mas “à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible” (Foucault 2004 (1966), p. 525).

O inventado, então, não se encontra nem nas coisas, nem nos homens; ao contrário, podemos encontrá-lo “dans l'impossible vraisemblance de ce qui est entre eux: rencontre, proximité du plus lointain, absolue dissimulation là où nous sommes” (Foucault 2004 (1966), p. 525).

Ainda na mesa redonda organizada pelo *Tel Quel*, Foucault, alguns anos antes de escrever o ensaio sobre Blanchot, define ficção: “La nervure verbale de ce qui n'existe pas, tel qu'il est” (Foucault, 1994 [1963], p. 280). A ficção não se caracterizaria por uma suposta oposição entre imaginário e realidade, mas diria respeito, ao contrário, à capacidade da linguagem de nos colocar em contato com aquilo que não existe tal como é. Então, toda a linguagem “qui, au lieu d'oublier cette distance, se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un langage de fiction. Il peut alors traverser toute prose et tout poésie, tout roman et tout réflexion, indifféremment” (Foucault 1994 [1963], p. 281).

Estamos diante da ficção quando a linguagem é capaz de abrir espaços, distâncias, passagens. Não é por acaso que Foucault declara expressamente que toda a sua produção pode ser considerada nada mais do que ficção. Em uma entrevista de 1977, ele diz: “Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrite que fictions” (Foucault 1994 [1977], p. 236).

A questão aqui não é sobre a oposição entre ficção e realidade, mas sobre uma prática de pesquisa e pensamento capaz de diagnosticar o presente, capaz, isto é, de abrir espaços para a transformação de nossa relação com as coisas, com os outros e conosco.

O conceito de experiência e experiência do limite se sobrepõe e se entrelaça com o de ficção. A experiência é sempre uma ficção: “c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après” (Foucault, 1994 [1980], p. 45). Ao mesmo tempo, a ficção produz efeitos de verdade:

Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc <fictionne>. On <fictionne> de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on <fictionne> une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique (Foucault, 1994 (1977), p. 236).

As experiências do limite, que Foucault identifica na escrita literária, transcendem a literatura e convergem com a pesquisa arqueo-genealógica, definindo uma prática de pensamento que “dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons» (Foucault 1994 [1984], p. 228).

## Conclusão. Foucault e seus precursores

Em um texto intitulado *Kafka y sus precursores*, Borges, depois de listar uma série de escritores que se assemelham a Kafka, escreve:

Si no me equivoco, las heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre si. Este ultimo hecho es el mas significativo. En cada uno de esos textos esta la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. ... El hecho es que cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro (Borges, 2012 [1951], p. 282).

Todo escritor, nos diz Borges, cria seus precursores e, dessa forma, com seu próprio gesto, permite novas possibilidades de leitura, que produzem uma inversão entre passado e futuro. A conclusão da lista que Borges faz, quando inclui escritores anteriores a Kafka que já possuíam “algo” de Kafka, produz uma reorganização dos escritores que já existem, de modo que uma certa qualidade vem à tona a partir da leitura desses escritores que é proposta. Uma leitura que, paradoxalmente, traz o rastro de todos os escritores que vieram antes.

Foucault, então, como Borges, produz uma fissura no interior do conhecimento institucional, do cânone filosófico e literário, abrindo assim uma lacuna, através da qual, uma vez ultrapassado o limite, podemos reler, desmontar e finalmente reconstruir uma tradição de pensamento, ou alguns de seus expoentes, e mesmo aqueles que não pertencem a ela, e a partir do gesto que produz tal abertura, repensar a relação entre experiência e filosofia, bem como a relação entre a linguagem ficcional e a linguagem reflexiva. Mas o texto de Borges é ao mesmo tempo uma heterotopia. As heterotopias têm uma função precisa: são espaços ligados a todos os outros espaços, mas de forma a suspender, neutralizar ou inverter o conjunto de relações que elas próprias designam, refletem ou refletem (Foucault [1984], p. 310). Faleando de outro texto de Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, Foucault havia definido a enciclopédia chinesa não por acaso como uma heterotopia, pois são precisamente as heterotopias que minam a linguagem, contestam desde sua raiz, qualquer possibilidade de gramática (Foucault, 1966, p. 9).

A lista de escritores que não são Kafka, mas têm ‘algo’ de Kafka reflete a posição que Foucault ocupa dentro de uma genealogia do fora, como escritor, e dentro de uma genealogia do pensamento reflexivo, como filósofo. Isso o devolve à ordem do discurso, dentro da qual a palavra é pronunciada e, ao mesmo tempo, de certo modo capturada, pois não é possível pensar em um fora absoluto. Também Foucault, em outros termos, é o

resultado de um agregado de forças que o constituem e o destituem como sujeito falante, que fala e escreve a partir de uma posição, de um a priori. Assim, a questão que se apresenta na relação entre literatura e filosofia é exatamente como pensar as linhas de fuga, como restituir as condições de possibilidade do discurso, de seu próprio discurso, e do sujeito que o enuncia, à sua dimensão de evento. E, ao mesmo tempo, pensar e praticar as possibilidades que o evento torna possíveis para pensar e agir de forma diferente. Para permitir que o brilho da diferença apareça.

A literatura, como dissemos no início deste ensaio, funciona como um operador da diferença, mas esse operador da diferença é, ao mesmo tempo, um dispositivo irônico, que permite produzir espaços, brechas, distanciamentos, descentralizando a filosofia e o filósofo como sujeitos do universal. Foucault, nas pegadas de Blanchot e de todos os outros escritores do limite, ironicamente, não para de refletir sobre o estatuto de seu próprio pensamento, sobre sua contingência, sua aleatoriedade, sua abertura ao presente como evento. Através da escrita literária, é possível, então, reflexivamente, reconfigurar uma postura teórica em relação ao presente.

Se o presente se manifesta como uma seleção determinada de possibilidades “o resultado unilateral de uma seleção que acomoda a variedade a uma forma que poderia ter sido diferente” (Chignola, 2014, p. 13), então a tarefa do intelectual será “dire ce qui est en le faisant apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est” (Foucault, 1994 [1977], p. 449). É por isso que Foucault afirma que todos os seus livros não são nada além de livros de ficção. A linguagem de ficção tem justamente a capacidade de reativar continuamente possibilidades, na medida em que diz o que não é, na proporção em que é. Permitindo experimentar o limite, antes de tudo o limite que separa o presente como resultado de um determinado mecanismo de seleção e as possibilidades latentes que tornam esse mesmo presente um campo aberto, disponível para ser diferente do que é. O pensamento, então, se coloca como evento, linguagem da contingência e das singularidades múltiplas e, por essa razão, abre espaços de transformação. A escrita literária e a experiência do limite nos colocam diante do problema do pensamento como limite. Nos limites porosos, constantemente abertos às forças do fora, as formas codificadas e objetivadas dos dispositivos de saber e poder que capturaram nossas vidas são tornadas objeto de um convite teórico, político e ético à deserção. A abraçar o informe contra o uniforme, como teria dito George Bataille.

## Referências

- BASSO, Elisabetta. Fenomenologia e genealogia. A partire da Foucault lettore di Binswanger. In: GALZIGNA, Mario (a cura di). *Foucault, oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 252-277.

- BATAILLE, Georges. Informe. In: BATAILLE, Georges; LEIRIS, Michel. *Documents (1929-1930)*, 2 v. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1991.
- BORGES, Jorge Luis. Kafka y sus precursores (1951). In: *Inquisiciones. Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Debolsillo, 2012. p. 279-282.
- CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: Derive Approdi, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions des Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Différence e répétition*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968. Trad. it. di Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1986. Trad. it. a cura di Pier Aldo Rovatti e Federica Sossi, *Foucault*. Napoli: Cronopio, 2002.
- DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie, *Revue de Métaphysique et Morale*, 1963, n. 3 e 4. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Trad. it. di Gianni Pozzi, *Cogito e storia della follia*. In: Id.. DERRIDA, J. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi, 2002. p. 39-80.
- DERRIDA, Jacques. This Strange Institution Called Literature. In:
- ATTRIDGE, Derek (ed.). *Acts of Literature*. London: Routledge, 1992. Trad. di Marileide Dias Esqueda, *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- ESPOSITO, Roberto. *Da Fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi, 2016.
- FOUCAULT, Michel. Débat sur le roman. Tel quel, n. 17, p. 12-54, printemps 1964. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 338-390.
- FOUCAULT, Michel. Distance, aspect, origine. *Critique*, 198, p. 931-945, 1963. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 272-285.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, (1961)1972.
- FOUCAULT, Michel. Intervista con Michel Foucault (Entretiens avec Michel Foucault). Il contributo, p. 23-84, 1980. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits IV, 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 41-95.
- FOUCAULT, Michel. Introduction. In: BINSWANGER, Ludwig. *Le rêve et l'existence*. Bruges: Desclée de Brouwer, p. 9-128, 1954. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 65-119.
- FOUCAULT, Michel. La pensée du dehors. *Critique*, n. 229, p. 523-546, 1966. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 518-539.

- FOUCAULT, Michel. La prose d'Actéon. *La Nouvelle Revue Française*, 135, p. 444-459, 1964. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 444-459.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. *La Quinzaine littéraire*, n. 247, p. 4-6, 1977. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits III, 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 228-236.
- FOUCAULT, Michel. Préface à Folie et Déraison. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, p. I-XI, 1961. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 159-167.
- FOUCAULT, Michel. Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille). *Critique*, 195-196, p. 751-769, 1963. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 233-250.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? *Magazine littéraire*, 207, p. 35-39, 1984. In: DEFERT, Daniel; EWALD, Françoise (eds.). *Dits et Écrits IV, 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 679-688.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.
- GALZIGNA, Mario (a cura di). *Foucault, oggi*. Milano: Feltrinelli, 2008. p. 252-277.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. L'Aja: Martinus Nijhoff, 1959. Trad. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 2008.
- NUZZO, Luciano. *Il mostro di Foucault. Limite, legge, eccedenza*. Milano: Meltemi, 2018.
- O'LEARY, Timothy. Foucault, experiência, literatura. *Antitéses*, v. 5, n. 10, p. 875-896, 2012.
- REVEL, Judith. *Foucault, le parole e i poteri. Dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*. Roma: Manifesto Libri, 1996.

# CAPÍTULO 7

## PODE A LITERATURA HUMANIZAR O DIREITO? AS CRÍTICAS DE RICHARD POSNER E ROBERT WEISBERG AO MOVIMENTO DE DIREITO E LITERATURA<sup>1</sup>

Amanda Muniz Oliveira<sup>2</sup>

### Introdução

Em 1998, Eliane Botelho Junqueira publicava no Brasil a obra *Literatura & Direito: uma outra leitura do mundo das leis*. “Talvez inspirada nos ciclos sobre Direito e Teatro e Direito e Cinema organizados por Nilo Batista na Seccional Rio de Janeiro da Ordem dos Advogados [...], em 1986” a autora teria sentido “vontade de estudar a imagem do direito e de seus profissionais na literatura brasileira” (Junqueira, 1998, p. 17). O desejo teria permanecido engavetado por muitos anos, até o início de seu pós-doutorado em Madison, nos Estados Unidos:

Os dias já frios (mas radiantes) de um outono que anunciava o rigor do próximo inverno e as saudades da língua portuguesa empurraram-me em direção à Memorial Library da University of Wisconsin – Madison, onde, no quarto andar, pude encon-

<sup>1</sup> A ideia central do artigo foi originalmente publicada na revista *Anamorphosis*, em 2019. Disponível em: <https://periodicos.rdl.org.br/anamps/article/view/565> Acesso em: 30 ago. 2024.

<sup>2</sup> Professora Adjunta de Prática Penal e Processo Penal na Universidade Federal de Juiz Fora. Advogada. Doutora em Direito Político e Sociedade pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC e Mestra em Teoria e História do Direito pela mesma Universidade. Coordenadora do Contra Legem: Núcleo de Estudos em Direito e Humanidades (UFJF/CNPq). Membro da *Italian Society for Law and Literature*, da Rede Brasileira de Direito e Literatura (RDL), da *Graphic Justice Research Alliance*. Possui como temas de pesquisa: crítica feminista do direito (justiça reprodutiva; feminist jurisprudence/feminist legal studies) e os estudos de direito e arte (direito e literatura, direito e música, law and literature; cultural legal studies; direito e cultura pop). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3656942869359698>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9214-6901>. E-mail: amandai040@gmail.com.

trar, como que esperando por mim, toda a literatura brasileira. Nada mais convidativo do que, nos intervalos das pesquisas que então desenvolvia, recolher-me ao meu apartamento, com um bom romance, deixando lá fora o frio de vários graus negativos (Junqueira, 1998, p. 17).

As leituras então realizadas serviram de fontes para a produção de artigos acadêmicos<sup>3</sup>, que posteriormente foram reunidos e lançados no Brasil, no livro já mencionado. Em contato direto com a academia estadunidense, Junqueira teve a oportunidade de conhecer as discussões sobre o *law and literature movement*, iniciado no País em 1973, e anunciar sua existência a um público brasileiro, em português, sendo sua obra a mais antiga a referenciar diretamente o movimento norte-americano<sup>4</sup>:

Diferentes análises sobre o direito vêm disputando espaço na academia norte-americana a partir da década de sessenta, quando se inicia o movimento direito e sociedade e, logo em seguida, o movimento direito e desenvolvimento. As correntes law and economics, law and Society, critical legal studies, critical race theory e feminist jurisprudence, dentre outras, sem dúvidas são conhecidos exemplos dessa efervescente produção acadêmica. Mais recentemente, o “movimento” law and literature conquistou importante espaço institucional, quer através da publicação de revistas especializadas, quer através da criação de disciplinas específicas dentro dos currículos das faculdades de direito (Junqueira, 1998, p. 21).

Conforme Junqueira (1998), em 1987, das 175 faculdades de direito dos Estados Unidos, 38 ofertavam alguma atividade relativa ao *law and literature*, incluindo o curso *Law and Dickens* oferecido pela *Harvard Law School*. O movimento *direito e literatura* pode ser definido da seguinte forma:

Sem um arcabouço metodológico bem definido [...] este “movimento” reúne scholars voltados para duas diferentes perspectivas de análise.

De um lado, localiza-se a tendência conhecida como literature in law que, tendo como origem remota os trabalhos de Benjamin Cardozo, defende a possibilidade dos textos jurídicos

---

3 Conforme Junqueira (1998), seu primeiro artigo sobre direito e literatura foi publicado na *Luso-Brazilian Review*, em 1997, e intitulava-se *Ciências Sociais e literatura: oficinas de percepção do bacharel em direito*.

4 De acordo com as pesquisas brasileiras selecionadas para a pesquisa. De todas, a obra de Junqueira é a mais antiga a mencionar o *law and literature* estadunidense.

– aqui incluindo-se leis, decretos, contratos, testamentos, contestações, sentenças, etc – serem lidos e interpretados como textos literários. [...].

De outro lado, localiza-se a segunda corrente [...] conhecida como law in literature, voltada para trabalhos de ficção que abordem questões jurídicas (Junqueira, 1998, p. 21-23).

Assim, apontando a existência de um movimento dedicado a explorar as confluências entre o direito e a literatura, Junqueira (1998) busca amparo na sociologia da literatura para escrever sobre o direito e a literatura brasileira.

Não demorou para que outros brasileiros publicassem de forma mais difundida<sup>5</sup> sobre o tema. Em 2000, Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy iria defender na PUC-SP a dissertação de mestrado intitulada *Anatomia de um Desencontro: desilusão jurídica em Monteiro Lobato*, publicada como livro em 2002. Embora não faça nenhuma remissão direta ao *law and literature* norte-americano, a obra de Godoy (2002) é um indício de que juristas brasileiros se voltavam para a literatura, no intuito de investigar possibilidades de estudos entre as duas áreas<sup>6</sup>.

Conforme Trindade e Bernsts (2017, p. 235), neste mesmo ano:

enquanto cursava o doutorado em Direito na UFSC, Luiz Carlos Cancellier de Olivo também frequentava disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura<sup>7</sup>, com o intuito de aprofundar os estudos em Direito e Literatura. Naquele ano, ele publicou o ensaio intitulado Direito e Literatura: o ensino jurídico a partir de Shakespeare, posteriormente incorporado ao livro *O estudo do direito através da literatura*.

Em 2004, Maritza Maffei da Silva defende, na Universidade do Vale dos Sinos, a tese de doutorado *O Mercador de Veneza de William Shakespeare: um Encontro na Encruzilhada da Literatura*, publicada em 2013 como livro homônimo, e:

5 Digo mais difundida porque, conforme será abordado no seção 1 da presente pesquisa, antes da publicação de Junqueira em 1998, outros brasileiros já haviam escrito sobre *direito e literatura*. Todavia, é no fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 que publicações sobre o assunto passam a ser mais recorrentes e mais disseminadas.

6 Conforme Trindade e Berntst (2017, p. 245): "Na verdade, Godoy já havia publicado ensaios anteriores à dissertação: *O desencontro com o Direito na Literatura do humanismo* (Godoy, 2000) e *Aristófanes e as vespas: o desencontro com o Direito na Literatura Ática* (Godoy, 2000). Após o mestrado, continuou suas pesquisas em *Direito e Literatura*, tornando-se um dos expoentes brasileiros. Entre suas obras, destacam-se: *Direito & Literatura: ensaio de síntese teórica* (Godoy, 2008) e *Direito, Literatura e Cinema: inventário de possibilidades* (Godoy, 2011)."

7 Pertinente destacar que na UFSC inexiste tal Programa de Pós-Graduação (PPG). No Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras da Universidade, existem os seguintes PPGs: Linguística; Literatura; Inglês e Estudos da Tradução. Fonte: <http://www.lle.cce.ufsc.br/pos-graduacao/> Acesso em: 17 jan. 2019.

No mesmo ano, Vera Karam de Chueiri e Katya Kozicki, ambas professoras da UFPR, formaram o grupo de pesquisa Teoria do Direito, Democracia e Literatura, cuja produção teórica integrou o livro *Estudos em direito, política e literatura* (2006), no qual foram reunidos trabalhos sobre teoria do direito, hermenêutica, justiça, política e democracia, tendo como referencial alguns teóricos do campo da literatura (Trindade; Berntst, 2017, p. 235).

Trindade e Berntst mencionam ainda em 2004 a realização da *Jornada de Direito e Psicanálise* organizada pelo Núcleo de Direito e Psicanálise da Universidade Federal do Paraná, “reconhecido por buscar novas alternativas para a compreensão do Direito, a partir de discussões provocadas por obras literárias que possibilitem a intersecção com os campos da psicanálise e da filosofia” (2017, p. 236).

Em 2005, foi realizada a tradução para o português da obra *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*, de François Ost, um dos principais estudiosos europeus<sup>8</sup> do tema;

Houve também, no Curso de Preparação à Carreira da Magistratura da Escola Superior da Magistratura da AJURIS, o oferecimento do módulo Direito e Literatura, ministrado por Germano Schwartz, que já havia publicado um artigo sobre o tema na revista da instituição (Schwartz, 2004).

Ainda em 2005, surgem dois novos grupos de estudos e pesquisa específicos sobre Direito e Literatura: o Núcleo de Pesquisa Direito e Literatura, coordenado por Marcelo Campos Galuppo, na UFMG; e o Novum Organum: Temáticas entre Direito e Literatura, coordenado por Clarice Beatriz da Costa Söhngen e Alexandre Costi Pandolfo, na PUCRS (Trindade; Berntst, 2017, p. 236).

No ano de 2006, foi incorporado um verbete sobre *direito e literatura*<sup>9</sup> no *Dicionário de filosofia do direito*, de Vicente de Paulo Barreto. No mesmo ano, o Instituto de Hermenêutica no Rio Grande do Sul “criou uma linha de pesquisa intitulada Direito e Literatura e, ainda, implementou o projeto interinstitucional Direito & Literatura: do fato à ficção” (Trindade;

8 Na presente pesquisa, irei me ater exclusivamente à circulação de ideias entre movimento estadunidense e o movimento brasileiro. É certo que existem pesquisas sobre *direito e literatura* na Europa, sendo que as ideias europeias também foram difundidas no espaço jurídico nacional, especialmente em razão da tradução da obra de Ost para o português, mas analisá-las está fora dos objetivos propostos. Deixo a sugestão para outros pesquisadores. Sobre o *direito e literatura* na Europa, checar: MITTICA, M. Paola. O que acontece além do oceano? *Direito e literatura* na Europa. Trad. André Karam Trindade. ANAMORPHOSIS - Revista Internacional de Direito e Literatura, v. 1, n. 1, p. 3-36, 2015. Disponível em: <http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/viewFile/29/pdf> Acesso em: 4 jan. 2019.

9 Segundo o verbete, “Direito e Literatura é um novo campo de possibilidades para questões formais e materiais que afligem tanto o Direito quanto a Literatura. Porém, no campo da crítica do Direito, incorpora às demandas políticas e éticas de reconstrução de um mundo mais igualitário e justo a sensibilidade estética do gosto literário” (Chueiri, 2006, p. 235).

Berntst, 2017, p. 237). Em 2007, o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI) lança pela primeira vez um Grupo de Trabalho intitulado *Direito e Literatura*.

Em 2008, Arnaldo Godoy publica o livro *Direito & Literatura: ensaios de síntese teórica* (2008a) e o artigo, espécie de resumo da obra, *Direito e Literatura: os pais fundadores – John Henry Wigmore, Benjamin Nathan Cardozo e Lon Fuller* (2008b). Nas duas ocasiões Godoy (2008a, 2008b) resgata o movimento estadunidense apresentado dez anos antes por Junqueira (1998), dissertando sobre seus autores e propostas para o público brasileiro.

Desde então, diversos outros marcos aconteceram: vários grupos de pesquisa foram criados<sup>10</sup> e o tema se tornou, inclusive, assunto de programa televisivo<sup>11</sup>. Ademais, em 2013, tem-se a primeira edição do *Colóquio Internacional de Direito e Literatura* (CIDIL); em 2014, é criada a *Rede Brasileira de Direito e Literatura* (RDL); e em 2015, é lançado o primeiro periódico nacional dedicado ao tema: *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*.

Assim, percebe-se que os estudos de *direito e literatura* ganharam (e ganham) cada vez mais força no cenário brasileiro. Todavia, uma premissa comum nesses estudos, mas pouco debatida de fato é o suposto caráter humanizador da literatura. Será que é possível pressupor que, de fato, a literatura é capaz de gerar algum tipo de humanização (entendida aqui como sensibilização, criação de empatia) em seus leitores, especificamente nos juristas? É sobre esse tema que o presente artigo se debruça.

### **Direito, literatura e humanismo: contexto estadunidense**

Em 1977<sup>12</sup>, J. Allen Smith (1979), professor de direito da *Rutgers School of Law* e criador do *Law and Humanities Institute*<sup>13</sup>, fez uma significativa profe-

10 Trindade e Berntst (2017, p. 239) mencionam os seguintes Grupos de Pesquisa com produção acadêmica sobre o assunto: Dasein - Núcleo de Estudos Hermenêuticos (UNISINOS); Phronesis: Jurisdição, Hermenêutica e Humanidades (UFSM); Literato - Grupo de Pesquisa em *Direito e Literatura* (UFSC); Constitucionalismo e Democracia (UFPR); Núcleo de Metodologia de Ensino (FGV-SP); Fundamentos da Justiça e dos Direitos Humanos (UCP); *Direito e Literatura* (PUC-MG); Núcleo de Pesquisa em *Direito e Literatura* (UFMG); Hermenêutica Jurídica e Jurisdição Constitucional (FDV); Direito e História (UNB); Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Direito Constitucional (UNICEUB); Laboratório Internacional de Investigação em Transjurisdicidade (UFPB); SerTão - Núcleo Baiano de *Direito e Literatura* (FG); e Direito, Arte e Literatura Alves (UFS). Há ainda menção ao "KATHÁRSIS - Centro de Estudos em *Direito e Literatura*, vinculado ao PPGD/IMED", que "funcionou entre os anos de 2011 e 2016, período em que realizou inúmeras e importantes atividades – com destaque para as três primeiras edições do Colóquio Internacional de *Direito e Literatura* (CIDIL) –, porém foi desativado em razão do desligamento de seu coordenador".

11 Pode-se mencionar "a criação do programa de televisão *Direito & Literatura*, produzido pela Fundação Cultural Piratini (TVE/RS), cujo piloto foi ao ar em 14 de março de 2008. [...] De 2008 a 2012, foi produzido pela TVE-RS e, depois disso, pela TV Unisinos, sendo exibido – semanalmente – pela TV Justiça. Atualmente, o projeto contabiliza mais de 320 programas, que podem ser assistidos por meio de canal no YouTube. O reconhecimento formal de sua relevância veio em 2013, quando recebeu o Prêmio Açorianos de Literatura, na categoria Destaques Literários" (Trindade; Berntst, 2017, p. 238).

12 O artigo foi originalmente apresentado em 1977 no *Maryland Law Forum*, mas foi publicado em 1979 no *Journal of Legal Education*.

13 Instituto criado em 1978 e voltado à pesquisa interdisciplinar entre direito e humanidades.

cia: o direito e a literatura estavam se reaproximando e não tardaria até que voltassem a se relacionar como em tempos passados<sup>14</sup>. De fato, alguns anos antes, em 1973, James Boyd White havia publicado *The Legal Imagination*, obra considerada um marco na institucionalização<sup>15</sup> dos estudos da área.

Escrito em formato de manual, com exercícios e atividades, o objetivo do livro seria auxiliar o aluno do curso de direito a ler e a escrever melhor, oferecendo questões reflexivas para instigar o pensamento crítico do futuro jurista (White, 2018). Desta forma, *The Legal Imagination* foi, em geral, bem recebido pelos juristas norte-americanos<sup>16</sup>. Tem-se, por exemplo, o já mencionado artigo de Smith (1979), que enfatiza a situação do ensino jurídico estadunidense defendendo que os alunos ansiavam por uma mudança em sua complicada situação, especialmente no que se refere ao afastamento do direito em relação ao mundo real. A professora Robin West (1988) também será influenciada pelas ideias de White, chegando a traçar duas categorias antagônicas denominadas *economic man* e *literary woman*, para trabalhar a dicotomia não apenas de gênero, mas de empatia e percepção de mundo no contexto de ascensão do movimento<sup>17</sup>.

Este primeiro momento do *law and literature movement*, portanto, é marcado por um viés *humanista*, dedicado a vislumbrar o direito na literatura no intuito de humanizar os operadores do direito. Assim, é preciso destacar que tornou-se lugar comum<sup>18</sup> afirmar que o movimento *direito e*

---

14 Como é possível inferir da pesquisa de Robert Ferguson (1984), *Law & Letters in American Culture*, estes tempos passados seriam os anos iniciais da República estadunidense, desde sua revolução pela independência, conquistada em 1776, até a quarta década do século XIX. O argumento central de Ferguson (1984), é de que os Estados Unidos do fim do século XVIII, uma nação jovem e ainda sem tradição ou identidade, precisou vencer barreiras estéticas e intelectuais para criar seu mito fundador.

15 Outros autores, estadunidenses como Irving Browne (1883), John Wigmore (1922-1923), Benjamin Cardozo (1925), Helen Silving (1950) e brasileiros como José Gabriel Lemos Britto (1946) e Aloisio de Carvalho Filho (1958) já haviam escrito sobre *direito e literatura* muito antes de White. Sua obra foi considerada um marco, porém, na institucionalização de pesquisas sobre o tema: criação de disciplinas, grupos de pesquisa, seminários e eventos diversos, dentre outros.

16 Tanto que a obra de White já teve, até o momento, três edições lançadas: a edição original, de 1973, pela editora Little Brown; a versão resumida, pela editora Chicago Press; e uma edição comemorativa, de 2018, celebrando os 45 anos de seu lançamento, pela Wolters Kluwer.

17 Ocorre que os anos 1970 são marcados na academia jurídica estadunidense pela emergência do *Law and Economics Movement*, também conhecido como Análise Econômica do Direito, ou apenas AED, que, em síntese, se preocupa com os impactos econômicos das leis e decisões judiciais, defendendo “a aplicação da economia para compreender todas as formas de comportamento humano e consequentemente, todas regulações jurídicas desse comportamento”. (Heinen; 2016, p. 48). Neste sentido, a palavra de ordem para a AED é racionalidade; os agentes tendem a defender seus interesses a partir de escolhas racionais, maximizando, assim, os lucros a serem obtidos. Todavia, para West (1988), o homem economista é cheio de certezas, mas vazio de empatia. Por esta razão, West (1988) sugere que os parâmetros econômicos não são os melhores a serem utilizados na seara jurídica, especialmente quando casos delicados estão em questão, pois estes atingem diretamente a vida de indivíduos. Para explicar tal ponto, ela cria a figura da mulher literata que, ao contrário do homem economista, é cheia de dúvidas e incertezas, assumidamente ignorante da própria subjetividade. A literatura, assim, aparece como uma ferramenta de auto-descoberta; é a partir da leitura de narrativas estranhas que aos poucos ela irá descobrindo aspectos de sua própria constituição, efetivando, assim, um exercício de empatia.

18 Não foi possível ao longo da pesquisa identificar quem teria proposto a divisão em vertentes pela primeira vez. A classificação aparece como algo dado, consensual, por isso acredito que se tornou senso comum.

*literatura* possui, pelo menos, três vertentes: o direito *da* literatura, relacionado a questões de direito autoral; o direito *na* literatura, cujo objetivo seria identificar as representações de elementos jurídicos nas obras literárias; e o direito *como* literatura, que propõe compreender o texto jurídico como texto literário e, assim, utilizar técnicas de interpretação próprias da literatura para compreendê-lo<sup>19</sup>.

Entretanto, Julie Peters no artigo *Law, Literature, and the Vanishing Real: on the Future of an Interdisciplinary Illusion* (2005)<sup>20</sup>, se afasta desta tradicional classificação para vislumbrar o movimento a partir de *projetos*<sup>21</sup>: o projeto humanista, iniciado por White em 1973; o projeto hermenéutico, iniciado por Dworkin em 1982<sup>22</sup>; e o projeto narrativista<sup>23</sup>, iniciado por Richard Delgado em 1989.

Segundo Peters (2005, p. 444), a perspectiva humanista tinha como característica principal “seu compromisso com o humano como uma correção ética às visões científicas e tecnocráticas do direito que dominaram a maior parte do século XX”<sup>24</sup>. (Peters, 2005, p. 444). Levados pela crença de que a literatura poderia, de alguma forma, trazer a realidade para dentro do direito, autores como o próprio James Boyd White e Richard Weisberg vislumbravam que a interdisciplinaridade poderia afastar o tecnicismo da

19 Particularmente, acredito que essa divisão em vertentes pouco informa sobre as conexões interdisciplinares propostas. O que significa identificar as representações do direito na literatura? Objetiva-se buscar na obra literária uma ferramenta de ensino, uma fonte documental para a história do direito, um *insight* para a filosofia jurídica? E o direito compreendido como literatura – é preciso aplicar aos documentos jurídicos as técnicas da teoria literária, da hermenêutica, da análise do discurso? Todas as perguntas permitem respostas positivas, o que demonstra a infinidade de possibilidades de aproximação entre as duas áreas.

20 É preciso destacar que Peters (2005) é céтика quanto ao *law and literature movement*, tendo em 2005 anunciado sua morte. Todavia, sua classificação consegue englobar a complexidade e abrangência do assunto, pois identifica as intenções dos juristas proponentes (no projeto humanista, humanizar o direito pela literatura; no projeto hermenéutico, utilizar teorias literárias para interpretação de textos jurídicos). Uma crítica que merece ser feita a sua classificação é a de tratar o *law and literature* estadunidense a partir de uma narrativa linear, como se os projetos fossem temporalmente sucessivos e homogêneos entre si. Neste sentido, concordo com a análise de Thomas (2017), para quem os projetos teriam ocorrido de forma simultânea, em faculdades de *direito e literatura*.

21 A nomenclatura *projeto* mostra-se mais adequada em substituição ao vago termo *vertentes*, e à ideia de *fases* (como se as pesquisas de *direito e literatura* seguissem algum tipo de ordem cronológica específica, o que não é verdadeiro).

22 Especialmente a partir de sua teoria do romance em cadeia, que será duramente criticada por Stanley Fish em: *Working on the Chain Gang: Interpretation in the Law and in Literary Criticism*. Critical Inquiry – University of Chicago, September, 1982.

23 Conforme Peters (2005), o projeto narrativista estadunidense possui forte influência da teoria feminista e da teoria crítica de raça. Levando em consideração que os estudos feministas se voltavam a dar voz às mulheres e suas condições na sociedade, e que na arena jurídica existem narrativas hegemônicas que ignoram tais condições, o projeto narrativista buscou apresentar relatos dos próprios sujeitos excluídos deste cenário de fala para, assim, revolucionar o direito. Entretanto, esta perspectiva não deve ser confundida com a Teoria Narrativista do Direito de José Calvo González. Enquanto em Calvo González (1996) há uma discussão oriunda do próprio projeto hermenéutico, relativo à linguagem e à interpretação, o projeto narrativista norte-americano é influenciado pela teoria feminista e pela teoria crítica de raça que passam a integrar o corpo teórico da teoria literária. Sobre a teoria narrativista de Calvo González aplicada ao direito brasileiro, checar: FERRAREZE FILHO, Paulo. *Decisão judicial e narratividade: um olhar para os fatos a partir da Teoria Narrativista do Direito de José Calvo González*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/178724/347863.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 18 jan. 2019.

24 Traduzido do original: “its commitment to the human as an ethical corrective to the scientific and technocratic visions of law that had dominated most of the twentieth century.”

área e, ao mesmo tempo, trazer a literatura para a prática política, denunciando verdades sobre o poder.

Todavia, é um equívoco acreditar que este projeto humanista emergiu de forma pacífica, isento de críticas e polêmicas. Desta forma, o objetivo principal do presente artigo, a partir da revisão de literatura, é apresentar dois dos principais críticos do projeto humanista (ou do direito na literatura): Richard Posner, famoso pelos seus escritos em análise econômica do direito, e Robert Weisberg, que embora escreva sobre *direito e literatura*, avalia criticamente alguns aspectos do movimento.

Enquanto Posner (2009) questiona principalmente a premissa segundo a qual a literatura poderia humanizar o operador do direito, Robert Weisberg (1989) identifica nos trabalhos da área uma visão romantizada da literatura, vista como a grande salvadora do direito. Desta forma, ainda que não se concorde com tais críticas é fundamental conhecê-las para se refletir sobre os rumos que o movimento tem tomado e para que seja possível apresentar-lhes as devidas respostas.

### Direito, literatura e uma relação incompreendida: as críticas de Richard Posner

Um dos mais famosos críticos do *law and literature movement* é o juiz e professor Richard Posner, reconhecido autor do *law and economics*, que em 1986 escreveu o seu primeiro artigo<sup>25</sup> sobre o tema, intitulado *Law and Literature: a relation reargued*. Nesse artigo, Posner (1986, p. 1352) explica que não sabia da existência do *law and literature movement*, até ter um artigo publicamente criticado pela professora Robin West, que se baseou em Kafka para tecer suas considerações:

Foi apenas enquanto eu preparava a resposta a um ataque ao modelo econômico de comportamento humano baseado na ficção de Kafka que me familiarizei com o movimento direito e literatura e comecei a perceber que ele tinha aplicações potenciais, não para análises econômicas, mas para a interpretação de estatutos e constituições e para a redação de decisões judiciais, que são agora minhas preocupações profissionais<sup>26</sup>.

A polêmica entre West e Posner iniciou-se em 1985, quando a professora escreveu o artigo *Authority, Autonomy, and Choice: the Role of Consent in the Moral and Political Visions of Franz Kafka and Richard Posner*. Trata-se

---

25 Segundo o currículo do Professor. Disponível em: <https://www.law.uchicago.edu/faculty/posner-r> Acesso em: 16 abr. 2018.

26 Traduzido do original: "It was only in the course of preparing a response to an attack on the economic model of human behavior surprisingly pivoted on the fiction of Kafka that I became acquainted with the *law and literature movement* and began to realize that it had potential applications, not to economic analysis, but to the interpretation of statutes and constitutions and the writing of judicial opinions, which are now professional concerns of mine."

de resposta a um artigo de Posner (1980) no qual o autor entende as relações sociais como transações de mercado; assim, levando em consideração que tais relações são consensuais, seu fundamento moral é a própria ideia de consentimento, porque por meio dele os indivíduos buscam uma maximização de riqueza, promovendo bem-estar e autonomia individual.

West (1985, p. 427) discorda desta premissa, pois acredita que as relações sociais nem sempre são baseadas no consentimento, mas também em outros fatores: consentimos “porque reconhecemos a virtude dos valores que a instituição reflete, porque acreditamos que a instituição atua em nosso interesse, ou porque o consentimento à autoridade confirma nosso sentimento de culpa e atende à nossa necessidade de punição<sup>27</sup>”.

A questão que nos interessa, porém, recai sobre os fundamentos e exemplos utilizados por Robin West (1985) para sustentar seus argumentos: ela os retira de diversas obras de Kafka, sendo, por esta razão, duramente criticada por Posner (1986a, p.7):

Eu ficaria ainda mais feliz se o artigo dela tivesse sido submetido a um periódico de filosofia ou literatura, em vez de ser submetido à *Harvard Law Review*; pois embora eu seja a última pessoa no mundo a criticar relações interdisciplinares entre o direito e outras disciplinas, não há nada de direito no artigo da professora West.

[...]

Alguém poderia esperar que ela fundamentasse sua posição na literatura das ciências sociais. Mas, em vez disso, ela extrai toda sua evidência da ficção, da dela e da de Kafka.

[...]

A abordagem da professora West parece particularmente ex-cêntrica. Ela lê Kafka tão literalmente que os incidentes e metáforas sobre direito e negócios empresariais se tornam seu significado. Isso é como ler A Revolução dos Bichos como um tratado sobre gestão agrícola.

[...]

Se você não lê Kafka tendenciosamente, procurando apoio para uma posição ética ou política – se você se abandonar à ficção, você não estará, penso eu, inclinado a fazer inferências sobre a organização adequada da sociedade.

[...]

---

27 Traduzido do original: “because we recognize the virtue of the values the institution reflects, because we think of the institution as operating for the most part in our self-interest, or because consenting to authority confirms our feeling of guilt and meets our need for punishment.”

Como o amigo de Georg, uma figura onipresente na história, é um homem de negócios mal-sucedido, a professora West entende a história como um exemplo da alienação capitalista. Que maçante!<sup>28</sup>

A partir desta crítica, percebe-se que a postura de Posner contém certa dose de ceticismo quanto ao uso da literatura para se discutir questões jurídicas e/ou políticas. Tal impressão se confirma em outro artigo, no qual o autor apresenta suas críticas ao *law and literature movement* e destaca qual seria, na sua opinião, uma relação mais segura entre as disciplinas. É preciso destacar, portanto, que Posner não rejeita uma abordagem interdisciplinar entre direito e literatura; apenas propõe caminhos diferentes para sua efetivação, conforme será mostrado.

A primeira objeção de Posner (1986b, p. 1355-1359) é que habilidades jurídicas não são cruciais para atuar como um crítico literário; inclusive, as análises já feitas por professores como James White detêm qualidade de conteúdo, mas porque ele possui formação em Inglês ou Literatura, e não porque é um jurista. Além disso, para Posner (1986b, p. 1356-1357) alega-se que diversas obras possuem temáticas jurídicas, quando, na verdade, não possuem. Exceto em culturas nas quais os únicos vestígios de direito ad-vém do que hoje é conhecido como literatura (como os textos épicos nórdicos, conhecidos como Eddas<sup>29</sup>), o direito prático, que interessa ao advogado ou ao juiz, está presente nos códigos, nas decisões judiciais e em outros textos jurídicos. Na literatura, ainda que haja um tribunal, um juiz ou um advogado, o tema nunca é o direito propriamente dito (lei), mas temas filosóficos como a justiça, a vingança, o amor, dentre outros. Como exemplo, Posner (1986b, p. 1357) cita a obra *O Mercador de Veneza*, de Shakespeare:

Em um nível, a peça é sobre a execução de um contrato que contém uma cláusula penal, a qual o réu evita por um detalhe

28 Traduzido do original: "I would be happier still if her paper and this reply had been submitted to a journal of philosophy or literature rather than to the Harvard Law Review; for though I would be the last person in the world to quarrel with the application to law of insights from other disciplines, there are no applications to law in Professor West's article."

[...]

One might have expected her to ground this position in the literature of the social sciences. But instead she draws her evidence entirely from fiction, her own and Kafka's.

[...]

Professor West's approach, however, seems particularly eccentric. She reads Kafka so literally that the incidents and metaphors from business and law in his fiction become its meaning. That is like reading Animal Farm as a tract on farm management.

[...]

If you do not read Kafka tendentiously, looking for support for one ethical or political position or another - if you abandon yourself to the fiction you will not, I think, be inclined to draw inferences about the proper organization of society.

[...]

Because Georg's friend, a brooding omnipresence in the story, is an unsuccessful businessman, Professor West conceives the story to be about capitalist alienation. How dull!"

29 Inclusive, sobre o assunto, vale mencionar a obra *Law and Literature in Medieval Iceland*, de Theodore Andersson e William Miller.

técnico. Mas mesmo na Inglaterra elisabetana, o contrato teria sido inexequível e o julgamento considerado uma farsa. A disputa jurídica não é o ponto principal da peça, mas uma estrutura metafórica conveniente para o contraste de dois modos de interação social: o tratamento de estranhos mutuamente suspeitos e o caminho do altruísmo e do amor. Shylock, o judeu, simboliza a rejeição do amor, encarnado em sua forma especificamente cristã por Jesus Cristo, em favor do interesse comercial. Antônio, o mercador do título, é um símbolo de Cristo, e Portia, creio eu, um símbolo de praticidade e bom senso<sup>30</sup>.

A presença destes temas em obras literárias é explicada por Posner (1986b, p.1356) a partir da ideia de clássico. Uma obra literária não nasce clássica; ela se torna, desde que consiga chamar a atenção de diferentes pessoas, em diferentes épocas e espaços. Para isso, é comum que o autor busque subsídios em temas que sofrem poucas mudanças estruturais, como amor, ambição, natureza humana e, também temas adjacentes ao direito. “As doutrinas e procedimentos específicos podem mudar, mas as características gerais do direito, não”.<sup>31</sup> (Posner, 1986b, p. 1356). Por essa razão, elementos do direito podem até estar presentes, de certa forma, na literatura, mas não em função do direito vigente, e sim pela busca do autor de conferir um caráter clássico à obra.

Isso não significa, porém, que o autor se oponha a qualquer relação entre o direito e a literatura. Na verdade, Posner (1986b, p. 1375) acredita que a literatura tem muito a ensinar ao jurista, mas, neste primeiro momento, ele salienta a *forma*, especialmente no que se refere a escrita de *judicial opinions*.

Para Posner (1986b, p.1376), as *judicial opinions*, espécie de votos emitidos por juízes em tribunais colegiados, são formas de retórica, especialmente quando relativas aos chamados *hard cases*, que não podem ser puramente decididos com base em legislações e tratam de temas sensíveis, como aborto e eutanásia. Os críticos literários são especialistas em retórica e, por isso, podem auxiliar no desenvolvimento deste tipo de escrita.

A maioria dos textos jurídicos, como os códigos e os contratos, não precisa se preocupar com a forma, pois não precisa persuadir ninguém, já que emana da própria autoridade estatal, ou da autonomia da vontade das

30 Traduzido do original: "At one level the play is about the enforcement of a contract that contains a penalty clause, which the defendant avoids by a technicality. Even in Elizabethan England the contract would have been unenforceable and the trial regarded as farcical. The legal dispute is not the point of the play but a convenient metaphorical framework for contrasting two modes of social interaction: the arm length dealing of mutually suspicious strangers and the way of altruism and love. Shylock the Jew symbolizes the rejection of love, embodied in its specifically Christian form by Jesus Christ, in favor of commercial, self-interest. Antonio, the Merchant of the title, is a symbol of Christ, and Portia, I believe, a symbol of practicality and good sense."

31 Traduzido do original: "Specific doctrines and procedures may change, but the broad features of the law do not."

partes. Entretanto, os votos de juízes nada são que retórica, e precisam persuadir seus receptores a partir de critérios diversos como plausibilidade, apelo ético, dentre outros. Para comprovar seu argumento, Posner (1986b, p. 1379-1385) analisa uma *judicial opinion* e explicita as ferramentas retóricas ali encontradas: o juiz se coloca como um simples cidadão; constrói camadas de argumentos sem revelar suas intenções de forma abrupta, etc. Por essa razão, seria útil que os juízes aprendessem valores de escrita literário, como a complexidade – não utilizar um viés maniqueísta simplório – o uso correto de palavras, a construção de camadas argumentativas, para melhorar as próprias peças processuais e, consequentemente (mas não apenas) a forma como se fundamentam os *hard cases*.

Em 1987, Posner escreve a resenha da obra *The Failure of the Word: The Protagonist as Lawyer in Modern Fiction*, do professor Richard Weisberg. No texto, Posner (1987, p. 1176) alerta novamente para a confusão feita entre ficção e realidade, ao afirmar que “o livro do professor Weisberg é sobre o direito e advogados apenas no sentido em que se pode pensar o direito como ressentimento e, portanto, como injustiça<sup>32</sup>”. Ademais, ele demonstra que uma interpretação de Richard Weisberg sobre a aplicação de uma lei marítima da Inglaterra do século XIX está historicamente equivocada, conforme o código da época. Vislumbra-se, aqui, a aplicação empírica de seu ceticismo: às vezes a literatura é apenas literatura.

Um ano depois, Posner lança a primeira edição de seu livro *Law and Literature: a misunderstood relation*, no qual continua a desenvolver suas críticas ao *law and literature movement*. O livro ganha uma segunda edição em 1998, passando a se chamar simplesmente *Law and Literature*, e ainda, uma terceira em 2009, mantendo o último título.

A edição de 2009, a mais recente na data de escrita deste artigo, conta com um Posner mais tolerante, embora ainda mantenha algumas posições. Em seu prefácio, o autor (Posner , 2009, p. xi) afirma que “uma sensibilidade literária pode permitir que os juízes escrevam melhores decisões e que os advogados apresentem seus casos de forma mais eficaz<sup>33</sup>”.

Em relação ao projeto humanista, Posner (2009) defende uma posição ligeiramente distinta da emitida no artigo de 1986: ainda que o direito dogmático (lei) não esteja presente em obras literárias, existem livros sobre o direito. A grande questão seria explicar o que se entende por *sobre o direito* em determinada obra, uma vez que é possível pensá-lo a partir de um conceito amplo o bastante para englobar tanto o direito natural quanto

32 Traduzido do original: “Professor Weisberg’s book is about law and lawyers only in the sense in which a certain conception of law might be thought to signify ressentiment and hence injustice.”

33 Traduzido do original: “a literary sensibility may enable judges to write better opinions and lawyers to present their cases more effectively.”

a vingança, bem como sistemas normativos paralelos ao direito positivo e que exercem alguma influência sobre ele (leis e costumes de comunidades tradicionais, por exemplo). Por esse motivo, é possível aprender não sobre leis, mas sobre filosofia do direito a partir da literatura:

Mas isso depende do significado de “sobre”. A literatura pode conter muitos detalhes dos costumes sociais sem ser “sobre” eles, ou sem ser apenas sobre eles. Os épicos homéricos contêm uma grande quantidade de informação, embora grande parte dela truncada, sobre a cultura micênia. Mas se fossem apenas uma representação de costumes desaparecidos, seriam lidos hoje como documentos-fonte históricos ou sociológicos, como são em grande parte as sagas islandesas<sup>34</sup> (Posner, 2009, p. 31).

Isto não significa, entretanto, que o autor não tenha objeções à forma como os estudos de *direito e literatura* foram efetuados até a publicação da obra. Para Posner (2009, p. 6), o crescimento quantitativo de produções sobre o tema refletiu o crescimento de publicações em geral na academia jurídica estadunidense e não necessariamente representa um aumento qualitativo de estudos do assunto. Tanto que dentre as dificuldades a serem enfrentadas pelos pesquisadores, Posner (2009, p. 6-7) elenca o amadorismo:

[...] a praga da interdisciplinaridade: o jurista escrevendo sobre literatura sem sensibilidade literária ou familiaridade com a teoria literária, o estudioso da literatura escrevendo sobre direito sem entendimento jurídico. O estudioso que cruza fronteiras acadêmicas corre o risco de perder os benefícios da especialização, mas esse não é o maior perigo, porque a especialização tem tanto custos quanto benefícios; com certeza não trouxe ganhos absolutos para a erudição literária. O maior perigo é que a interdisciplinaridade é atrativa para estudiosos fracos, que a utilizam como uma forma de ocultar sua fraqueza. O erudito literário que escreve sobre direito pode ser julgado de forma tolerante por outros eruditos literários, impressionados pelo seu aparente domínio de outro campo, e o acadêmico do direito que escreve sobre literatura está apto a ser julgado favoravelmente por outros estudiosos do direito igualmente impressionados.<sup>35</sup>

34 Traduzido do original: "But this depends on the meaning of "about." Literature may contain many details of vanished social customs without being "about" them, or without being just about them. The Homeric epics contain a wealth of information, though much of it garbled, about Mycenaean culture. But if they were merely a depiction of vanished customs they would be read today just as historical or sociological source documents, as the Icelandic sagas largely are."

35 Traduzido do original: "the plague of interdisciplinarity: the lawyer writing about literature without literary sensitivity or acquaintance with the relevant literary scholarship, the literary scholar writing about law without legal understanding. The scholar who crosses academic bound aries risks losing the benefits of specialization, but that is

Além disso, outro ponto criticado por Posner (2009, p. 7) diz respeito à ausência de fronteiras definidas sobre como estudar o tema, o que gera como consequência uma “falta de coerência, juntamente com indiscriminado uso de jargões e um viés político de esquerda difundido – todos os quais acabam por ser relacionados uns aos outros e também com o projeto de humanização mal concebido<sup>36</sup>”.

Em síntese, Posner (2009, p.16) critica a compreensão sobre como o estudo da literatura, especialmente dos clássicos, pode auxiliar o estudo do direito, a partir da suposta humanização do jurista (a premissa de que a literatura pode ajudar a humanizar o direito). Para Posner (2009, p. 7), nada mais falso. Segundo o autor, os personagens literários não devem ser bons ou maus, mas interessantes.

Isso não significa que a literatura seja incapaz de gerar consequências políticas ou morais, já que “a informação e a persuasão afetam o comportamento, e a literatura, como sabemos, informa e convence<sup>37</sup>” (Posner, 2009, p. 457). A questão é que essas consequências são geradas no momento de publicação da obra, ou seja, quando ela ainda não é um clássico, vindo a se estabilizar e perder o caráter polemizador ao longo do tempo. Para fortalecer seu argumento, Posner (2009, p. 458) apresenta três premissas:

A primeira é que a imersão na literatura não nos torna pessoas melhores ou piores. Alguns trabalhos de literatura podem, como acabamos de sugerir, ter tal efeito por causa das informações ou emoções que transmitem, mas são uma amostra distorcida das grandes obras literárias. Segundo, não devemos ficar insatisfeitos quando encontramos opiniões moralmente ofensivas na literatura, mesmo que o autor pareça concordar com elas; uma obra literária não se torna mutilada por expressar morais inaceitáveis e uma obra medíocre não é redimida por expressar visões que aprovamos. Terceiro, as qualidades ou opiniões morais pessoais do autor não devem afetar nossa avaliação do trabalho.<sup>38</sup>

---

not the major danger, because specialization has costs as well as benefits; it has for sure not brought unalloyed gains to literary scholarship. The greater danger is the attractiveness of interdisciplinarity to weak scholars as a method of concealing weakness. The literary scholar who writes about law is apt to be judged indulgently by other literary scholars, impressed by his apparent mastery of another field, and the legal scholar who writes about literature is apt to be judged indulgently by other legal scholars similarly impressed.”

36 Traduzido do original: “lack of coherence, along with indiscriminateness, jargon, and a pervasive left-liberal political bias - all of which turn out to be related to each other and also to the misconceived humanizing Project.”

37 Traduzido do original: “Information and persuasion affect behavior, and literature, as we know, both informs and persuades.”

38 Traduzido do original: “The first is that immersion in literature does not make us better or worse people. A few works of literature may, as just suggested, have such an effect because of the information they convey or the emotional wallop they deliver, but they are a skewed sample of the great literary works. Second, we should not be disconcerted when we encounter morally offensive views in literature even if the author appears to share them; a work of literature is not maimed by expressing unacceptable moral views and a mediocre work of literature is not

Seguindo em sua explicação, Posner (2009, p. 458) afirma que vislumbrar na literatura um caráter pedagógico e moralizante contraria uma tradição na crítica literária, originada por Platão, que desconfia dos trabalhos artísticos:

Platão, Tolstói, Bentham e os puritanos, entre outros, suspeitavam profundamente da literatura e das artes e relutavam em conceder qualquer valor à literatura que contivesse idéias impróprias. Devotos da “verdade nua”, religiosa, filosófica ou científica, eles desprezavam a superfície e a figuração e, portanto, não encontravam valor redentor na literatura. Platão considerava o mundo físico uma cópia do mundo das ideias, acessível apenas à filosofia – a literatura era apenas uma cópia da cópia.<sup>39</sup>

É possível inferir que Posner (2009) considera as duas posições demasiadamente extremistas, pois ou a literatura possui algum valor político ou moral e deve ser vista como a salvação do direito, ou não possui valor de forma alguma e deve ser descartada. Assim, ele inicia sua crítica sobre a humanização do direito pela literatura recordando que foi na Alemanha, berço de importantes tradições culturais, artísticas e filosóficas, que o nazismo floresceu.

Ademais, não é por conhecer os clássicos que os professores de literatura têm vidas melhores. “A imersão na literatura e na arte pode gerar sentimentos rancorosos de superioridade, alienação e ressentimento pessoal<sup>40</sup>” (Posner, 2009, p. 462). Isto também vale para as próprias obras; os clássicos possuem conteúdo moral ambíguo, pois dependendo de seu contexto de produção, determinadas atitudes representadas como naturais não são mais aceitas nos dias atuais:

Estupro, pilhagem, assassinato, sacrifício de animais e humanos, concubinato e escravidão na Ilíada; misoginia na Oresteia e incontáveis obras desde então; vingança; anti-semitismo em mais obras de literatura do que se pode contar, incluindo obras de Shakespeare e Dickens; racismo da mesma forma; homofobia (pense apenas em Troilus e Cressida, de Shakespeare, em “Morte em Veneza”, de Mann, e em “A Infância de um Líder”, de Sartre); monarquismo, aristocracia, fascismo, stalinismo,

redeemed by expressing moral views of which we approve. Third, the author's personal moral qualities or opinions should not affect our evaluation of the work.”

39 Traduzido do original: “Plato, Tolstoy, Bentham, and the Puritans, among others, were deeply suspicious of literature and the arts and unwilling to grant any value to literature that contained immoral ideas. Devotees of the “naked truth,” whether religious, philosophical, or scientific, these eminences despised surface and figuration and hence found no redeeming value in immoral literature. Plato thought the physical world a pale copy of the world of the immortal Forms, which he thought accessible only to philosophy—and literature was just a copy of the copy.”

40 Traduzido do original: “Immersion in literature and art can breed rancorous feelings of personal superiority, alienation, and resentment.”

sistemas de castas e outras formas ilegítimas (como nos parecem) de hierarquia; colonialismo, imperialismo, obscurantismo religioso, militarismo, violência gratuita, tortura, mutilação e criminalidade; alcoolismo e toxicodependência; estereotipagem; sadismo; pornografia; machismo; crueldade com animais; esnobismo; louvor da ociosidade; e desprezo pelos pobres, pelos frágeis, pelos idosos, pelos deformados e pelos não-sofisticados, pelas pessoas que trabalham para viver, pelos processos que cumprem a lei e pelos processos democráticos. O mundo da literatura é uma anarquia moral; se a imersão na literatura ensina algo, é o relativismo moral (Posner, 2009, p. 462).<sup>41</sup>

De acordo com Posner (2009), autores do projeto humanista defendem que o igualitarismo está presente na literatura, de forma a atingir o leitor. Mas para Posner, uma obra não necessariamente precisa defender o igualitarismo; por isso, não se pode afirmar que determinados trabalhos são inherentemente progressistas. Para o autor (2009, p. 463):

A maioria dos romances ingleses, franceses, russos, alemães e americanos pode ser dividida em uma ou mais classes que não defendem o igualitarismo: romances que se preocupam com temas privados, muitas vezes concebidos arcaicamente, como adultério e masculinidade (por exemplo, Lawrence, Hemingway, Ford Madox Ford e Joyce); romances de aventura; e romances que, apesar das aparências superficiais, são desvinculados de qualquer interesse sério nos arranjos sociais ou políticos da sociedade, que depreciam o moderno projeto de liberdade e igualdade (por exemplo, Dumas, Scott, Dostoiévski, Waugh, às vezes Conrad e Faulkner), que pressupõem uma organização da sociedade na qual uma casta superior livre, titulada ou instruída vive do suor do rosto de uma massa de trabalhadores cuja existência o romancista mal menciona (por exemplo, Austen, James, Wharton, Proust, Waugh, Fitzgerald), que estão preocupados com questões mais metafísicas do que sociais (Beckett, Hesse, Melville, Tolstoi, Mann e, novamente, Kafka e Camus), que defendem os valores burgueses (Defoe, Galsworthy, Trollope), que lidam com temas públicos,

---

41 Traduzido do original: "Rape, pillage, murder, human and animal sacrifice, concubinage, and slavery in the Iliad; misogyny in the Oresteia and countless works since; blood-curdling vengeance; antisemitism in more works of literature than one can count, including works by Shakespeare and Dickens; racism likewise; homophobia (think only of Shakespeare's Troilus and Cressida, Mann's "Death in Venice," and Sartre's chilling "The Childhood of a Leader"); monarchism, aristocracy, fascism, Stalinism, caste systems and other illegitimate (as they seem to us) forms of hierarchy; colonialism, imperialism, religious obscurantism, militarism, gratuitous violence, torture, mutilation, and criminality; alcoholism and drug addiction; stereotyping; sadism; pornography; machismo; cruelty to animals; snobbism; praise of idleness; and contempt for the poor, the frail, the elderly, the deformed, and the unsophisticated, for people who work for a living, for the law-abiding, and for democratic processes. The world of literature is a moral anarchy; if immersion in it teaches anything in the moral line it is moral relativism."

mas cuja interpretação é equivocada ou inescrutável (Melville, Twain e Faulkner), ou que tratam de temas sociais e privados, mas os últimos predominam (Stendhal, Flaubert, Bulgakov).<sup>42</sup>

Além disso, Posner (2009, p. 464-465) salienta que mesmo quando os leitores tomam consciência de temas morais duvidosos presentes nas obras clássicas, sua popularidade permanece pouco ou completamente inalterada – os leitores aprendem a relevar a presença de uma ética obsoleta nas obras literárias e por isso o conteúdo moral literário é irrelevante. Ainda que os valores morais atuais sejam identificáveis em obras mais antigas, isso não significa que ela terá sobrevivido como clássico. Como já destacado anteriormente, para Posner (1986a), uma obra clássica é aquela que sobrevive ao teste do tempo, permanecendo *popular* por tratar de temas *universais*, como amor, vingança, justiça, dentre outros. Para Posner (2009, p. 466-467):

Desvalorizar uma obra literária por causa de sua política, moralidade ou religião não é apenas jogar pedras no próprio telhado. É filisteu, não liberal, e, quando se expressa em um senso de superioridade moral aos nossos antecessores, é uma forma de etnocentrismo que foi apelidada de “paroquialismo temporal”. [...] Politizar a literatura também rompe o muro que separa a cultura do estado – o que é propriamente privado do que é propriamente público. Atribuir à literatura a tarefa de promover valores políticos e morais é associá-la a funções públicas, como a cultivação da virtude cívica, como Platão propôs na República. Torna a literatura um candidato convidativo à regulamentação pública e reforça a afirmação dos radicais de que tudo é política.<sup>43</sup>

42 Traduzido do original: "Most of the best-known English, French, Russian, German, and American novels can be sorted into one or more nonegalitarian classes: novels that are preoccupied with private themes (as they now strike us) often archaically conceived, such as adultery and manliness (for example, Lawrence, Hemingway, Ford Madox Ford, and Joyce); adventure novels (a class that overlaps the first); and novels that despite surface appearances are disengaged from any serious interest in the social or political arrangements of society (which, as we have seen, may largely be true even of Kafka and Camus), that disparage the modern project of liberty and equality (for example, Dumas, Scott, Dostoevsky, Waugh, at times Conrad and Faulkner), that presuppose an organization of society in which a leisured, titled, or educated upper crust lives off the sweat of the brow of a mass of toilers at whose existence the novelist barely hints (for example, Austen, James, Wharton, Proust, Waugh, Fitzgerald), that are preoccupied with issues more metaphysical than societal (Beckett, Hesse, Melville, Tolstoy, Mann, and, again, Kafka and Camus), that defend bourgeois values (Defoe, Galsworthy, Trollope), that deal with public themes yet whose take on them is equivocal or inscrutable (Melville, Twain, and Faulkner), or that deal with both social and private themes but the latter predominate (Stendhal, Flaubert, Bulgakov)."

43 Traduzido do original: "To devalue a work of literature because of its politics, morality, or religion is not only to cut off one's nose to spite one's face. It is philistine, illiberal, and, when it expresses itself in a sense of moral superiority to our predecessors, the form of ethnocentrism that has been dubbed "temporal parochialism." [...]

To politicize literature also breaches the wall that separates culture from the state – what is properly private from what is properly public. To assign literature the task of promoting political and moral values is to associate it with public functions, such as the inculcation of civic virtue, as Plato proposed in the Republic. It makes literature an inviting candidate for public regulation and bolsters the radicals' claim that everything is politics."

Neste ponto, uma ressalva faz-se necessária já que é possível compreender a existência de limites à liberdade de expressão artística. Por exemplo, se uma obra literária foi concebida para expressar visões racistas de mundo, que ofendem os direitos individuais de um grupo social específico, ela pode e deve ser criticada por seu conteúdo ideológico. O limite, assim, seria a própria dignidade da pessoa humana, a ser aferida em cada caso concreto. Por isso, ressalto: neste artigo, estou apenas apresentando as críticas do autor e não as endossando.

Na sequência, Posner (2009, p. 467) questiona a humanização do direito pela literatura a partir do seguinte argumento: cada um de nós possui uma visão individual sobre o que é moralmente bom e ruim; assim, a literatura que defender a visão de mundo concebida pelo indivíduo será considerada boa e a que contradizê-la será vista como ruim. Isso sem esquecer de que para o autor, é possível encontrar diferentes valores morais em uma mesma obra literária, pois as narrativas tendem a apresentar esta ambiguidade em razão do já mencionado teste temporal que a tornará ou não, clássica. Portanto, para Posner (2009, p. 472): “leituras morais de obras literárias tendem a ser redutoras e, portanto, tendem a cometer o mesmo pecado atribuído aos cientistas sociais pelos críticos moralistas<sup>44</sup>”.

Mas se a literatura não possui um caráter pedagógico moral inerente, então, por que lê-la? Posner (2009, p. 481-482) oferece a seguinte lista de razões:

Adquirir experiência; obter modelos para interpretar experiências reais (mas não lições práticas para viver); afiar as habilidades de escrita e leitura; expandir os horizontes emocionais; obter autoconhecimento; prazer; experimentar um efeito de câmara de eco; tratamento de saúde; e apreciar a arte pela arte. Nenhum desses benefícios pode melhorar a moral do leitor<sup>45</sup>.

Expostas as principais críticas de Richard Posner sobre o projeto humanista, passamos a apresentar as críticas de Robert Weisberg (1989), cujo foco principal é alertar para a visão romantizada que os juristas têm construído sobre a literatura.

#### Direito, literatura e uma visão romantizada: as críticas de Robert Weisberg

Embora seja o principal crítico do movimento, Posner não está sozinho em seu ceticismo. Robert Weisberg, pesquisador também dedicado ao

44 Traduzido do original: “Moral readings of works of literature tend to be reductive, and thus to commit the same sin of which the moralistic critics accuse the social scientists.”

45 Traduzido do original: “[...] acquiring surrogate experience; obtaining templates for interpreting one's actual experiences (but not practical lessons for living); sharpening one's writing and reading skills; expanding one's emotional horizons; obtaining self-knowledge; gaining pleasure; experiencing an echo-chamber effect; undergoing therapy; and enjoying art for art's sake. None of these benefits is likely to improve the reader's morals.”

*law and literature*, escreve em 1989 (um ano após a primeira edição do livro de Posner) o artigo *The Law-Literature Enterprise*, no qual deixa explícita sua desconfiança em relação aos estudos produzidos até então nos Estados Unidos. Segundo Weisberg (1989, p. 3):

Argumentarei que grande parte dos estudos de direito e literatura produziu resultados intelectuais modestos porque combinam leituras convencionais da literatura com uma compreensão complacente do direito, às vezes se mascarando nos tons de auto-congratulação do amplo entendimento cultural.<sup>46</sup>

Desta forma, o autor passa a elencar uma série de lacunas nos estudos sobre o tema. O primeiro problema levantado por Weisberg, seria a ausência de uma interdisciplinaridade real:

Totalidades que simplesmente se igualam às somas de suas partes não são muito úteis, e alguns dos inteiros aqui foram menores do que as somas. A revelação de uma conexão entre formas discrepantes de discurso é iluminadora apenas quando desconcertante, ou, melhor ainda, subversiva, porque a subversão da estrutura aparente de uma cultura é exatamente o que esse tipo de abordagem de “texto social” pode oferecer. Minha suposição geral, então, é que o estudo verdadeiramente interdisciplinar, ou pelo menos um estudo interdisciplinar fértil, envolve desconforto. Como Clifford Geertz discutiu em seu ensaio sobre as linhas genéricas “embaçadas” entre as ciências sociais e humanas, a aplicação dos métodos ou premissas de uma disciplina a outra parece necessariamente “desconcertante”<sup>47</sup> (Weisberg, 1989a, p. 3).

Uma das grandes preocupações de Weisberg (1989, p. 6-7), é o significado conceitual desse estudo interdisciplinar. Para ele, o *law and literature* possui uma peculiaridade que não pode ser negligenciada; ao buscar auxílio nas ciências sociais (mais especificamente na economia, com a análise econômica do direito), o jurista procura explicar como o direito funciona ou deveria funcionar para obter determinados objetivos. Mas quando se

46 Traduzido do original: “I will argue that much of the law-literature scholarship has produced skimpy intellectual results because it combines overly conventional readings of literature with a complacent understanding of law, sometimes masking itself in the self congratulatory tones of broad cultural understanding.”

47 Traduzido do original: “Wholes that merely equal the sums of their parts are not very useful, and some of the wholes here have even been smaller than the sums. The revelation of a connection between disparate forms of discourse is really illuminating only when discomfiting, or, better yet, subversive, because subversion of the apparent structure of a culture is precisely what this sort of “social text” approach can contribute. My general assumption, then, is that truly interdisciplinary study, or at least fertile interdisciplinary study, entails discomfiture. As Clifford Geertz has sharply discussed in his essay on the “blurred” generic lines between the social sciences and humanities, the application of the methods or premises of one discipline to another seems necessarily “discomposing.””

trata da literatura, este objetivo não é possível de ser alcançado, porque a literatura não é uma disciplina explicativa. Em um sentido amplo, a literatura em si “não é nem uma disciplina, mas um produto da mídia e/ou da cultura”<sup>48</sup>. (Weisberg, 1989, p. 5).

Por essa razão, Weisberg (1989, p. 5) afirma que o uso da literatura para explicar o fenômeno jurídico tem sido feito de maneira informal no intuito de mostrar a vida humana de forma dramática – o que é bastante criticável. Para ele, portanto, “Esse ‘uso’ da literatura em relação ao direito muitas vezes assume uma forma um tanto quanto sentimental.”<sup>49</sup>

A categoria do direito na literatura [...] abrange a versão sentimental da conexão entre direito e literatura que mencionei anteriormente. Podemos ler literatura para entender melhor os elementos humanos presentes no direito e obscurecidos pelos textos legais convencionais; portanto, podemos usar a literatura para educar os advogados – para abstracioná-los e “humanizá-los”<sup>50</sup> (Weisberg, 1989, p. 17).

Esta chamada versão sentimental desenvolvida por Weisberg (1989), diz respeito à abordagem romantizada da obra literária, segundo a qual o jurista se tornaria mais empático e sensível (mais humano) a partir da literatura, sua tábua de salvação. Para Weisberg (1989), o jurista tornou-se desacreditado com o direito, entendido como abstrato e mecanicista, motivo pelo qual precisaria dialogar com as ciências humanas, em especial com a literatura, para ultrapassar essas limitações. O autor, porém, discorda desta premissa; para ele, o problema da área recai sobre a própria abstração dos doutrinadores, não havendo razão para compreender o elemento humano presente no direito como uma grande descoberta. A simples análise de casos concretos pode ajudar no exercício da humanização: um exemplo, segundo Weisberg (1989), seria o caso de Estado vs. Williams, no qual um casal de indígenas nativos americanos foi levado à justiça por manter seu filho afastado dos cuidados médicos tradicionais, o que o teria levado à morte. O casal foi acusado de assassinato involuntário, mas diversos autores apontaram para a necessidade de se vislumbrar o caso a partir de uma perspectiva diferenciada, em respeito às tradições dessa família.

Além disso, Weisberg (1989, p. 18) argumenta que, caso o direito precisasse ser humanizado, seria necessário recorrer a outras ciências huma-

48 Traduzido do original: “is not a discipline’ at all, but one of the large productions or media of culture.”

49 Traduzido do original: “this ‘use’ of literature in relation to law often takes a somewhat sentimental form.”

50 Traduzido do original: “The category of law in literature [...] encompasses the sentimental version of the law-literature connection which I mentioned earlier. We can read literature to better understand concrete human elements of law that conventional legal texts obscure, and thus can use literature to educate lawyers-to deabstract and “humanize” them.”

nas e não apenas à literatura, fazendo alusão à formação preliminar que os estudantes norte-americanos precisam obter antes de ingressar nas academias jurídicas daquele país. Por fim, afirma o autor:

Sugerir que devemos ler os clássicos ou mesmo literatura moderna para ver esses pontos, pelo menos no nível de generalidade em que esses pontos são apresentados, é sugerir que os advogados ou estudantes de direito são um tanto quanto ridículos. Pressupõe que os alunos perderão o ponto quando lerem o caso em si, de modo que o instrutor deva experimentar um equivalente – um romance ou uma peça – para explicar o assunto. Se essa tarefa é necessária, bem, então é necessária, mas nos fala pouco sobre direito e literatura<sup>51</sup> (Weisberg, 1989, p. 17).

Weisberg (1989), portanto, acredita que os trabalhos sobre o direito na literatura tendem a ser generalistas, não oferecendo contribuições reais sobre o direito ou sobre a cultura, além de vislumbrar a obra literária a partir de uma ótica romântica, sentimental, e de estabelecer poucas conexões úteis entre as duas áreas.

Além disso, Weisberg (1989) identifica, ainda, outros significados agregados ao termo *law and literature*, que vão além deste uso sentimental:

A alegação geral é essencialmente que direito e literatura são dois fenômenos culturais paralelos; ambos são tentativas de moldar a realidade através da linguagem e ambos estão preocupados com questões de ambiguidade, interpretação, abstração e julgamento humanista. São também atividades performativas que nos exigem uma combinação de descrição da realidade e julgamento ético<sup>52</sup> (Weisberg, 1989, p. 6).

O problema, para Weisberg (1989), é que essa abordagem ignora um fato essencial: o direito e a literatura são extremamente diferentes. Para explicar sua perspectiva, o autor propõe como exemplo um mundo no qual ética/política e estética estejam unidas, como nos anos iniciais da república estadunidense.

Conforme Weisberg (1989, p. 9), os juristas eram simultaneamente elite cultural e política; além disso, havia uma demanda para constituir

51 Traduzido do original: "[...] to suggest that we must read the classics or even modern literature to see these points, at least at the level of generality at which these points are pitched, is to suggest that lawyers or law students are rather doltish. It suggests that students will miss the point when they read the case itself, so that the instructor must try the textual equivalent of a visual aid-a novel or play-to make the point. If this task is necessary, well, then it is necessary, but it tells us little about law and literature."

52 Traduzido do original: "The general claim is essentially that *law and literature* are two parallel cultural phenomena; they are both attempts to shape reality through language, and are both concerned with matters of ambiguity, interpretation, abstraction, and humanistic judgment. They are also both performative activities which require us to engage in some combination of description of reality and ethical judgment."

os Estados Unidos como nação republicana e isso não seria possível sem o apoio da cultura. Assim, a literatura exaltava os valores republicanos, garantidos pelo direito.

Seguindo a explicação de Weisberg (1989, p.11), esses dois elementos (direito e cultura/literatura), por diversos fatores, começam a se separar na metade do século XIX; por esse motivo, ainda que o jurista quisesse atuar como parte da elite cultural, a ele não mais cabia nem a criação nem o controle da produção de cultura. Seu papel reduziu-se ao de um árbitro, um “elitista, conservador de museus, onde o que define seu papel é sua superioridade à massa democrática e não sua capacidade de representar e definir e inspirar os valores populares<sup>53</sup>”. (Weisberg, 1989, p. 12).

Por essa razão, para Weisberg (1989, p.12) clamar por uma unidade entre ética/política e estética é historicamente impossível e, ainda que concebível, seria democraticamente arriscada – já que o jurista (e o político) poderiam atuar de forma arbitrária, definindo os valores culturais a serem preservados.

Além disso, Weisberg (1989, p. 13) apresenta uma outra versão a respeito da união entre ética, política e literatura, chamada por ele de *versão totêmica*. Para exemplificá-la, ele recorre às obras de Thomas Stearns Eliot, escritor e crítico literário inglês, nascido nos Estados Unidos. Conforme Weisberg (1989, p. 13):

Curiosamente, as melhores fontes são algumas das obras orgânicas fascistas de Eliot como *Depois de Estranhos Deuses*, *Notas para a Definição de Cultura* e *A Idéia de uma Sociedade Cristã*, obras nas quais o Reverendo Eliot também se torna o legislador Eliot, o programador de uma cultura moral própria. Os ensaios culturais de Eliot, baseando-se fortemente em escritos antropológicos sobre o totemismo, esboçam uma espécie de mito da sociedade primária ou ideal unificada em seu tecido social-moralista. Eliot anseia por um mundo onde as ações humanas tenham uma valência moral que agora lhes falta numa sociedade secular.<sup>54</sup>

Para Weisberg (1989, p. 14), Eliot distorce as sociedades antigas, regidas pelo mito e pelo totem e preceitua o retorno a uma sociedade orgânica

53 Traduzido do original: “elitist museum-keeper of cultural value, where what defines the elitist role is its superiority to the democratic mass rather than its ability to represent and define and inspire the values of the mass.”

54 Traduzido do original: “Oddly enough, the best sources are some of Eliot's fascist-organic Works like *After Strange Gods*, *Notes Toward a Definition of Culture*, and *The Idea of a Christian Society*, works in which the Reverend Eliot also becomes the legislator Eliot, the programmer of a proper moral culture. Eliot's cultural essays, relying heavily on anthropological writing about totemism, sketch out a sort of myth of the primal or ideal society unified in its social-moral-aesthetic fabric. Eliot longs for a world where human actions have moral valence which they now lack in a secular Society.”

primária, na qual o indivíduo vive inconscientemente ancorado em regras morais, tendo como líder um legislador – um artista político. Diferentemente do que ocorre no início da república estadunidense (no qual o viés ideológico do artista político é expresso), na proposta de Eliot a estética impessoal é invocada para disfarçar as intenções políticas. De acordo com Weisberg (1989, p. 13-14): “O resultado é uma estética ética muito sutil, uma escrita de leis fascistas de ordem primordial e sensitiva. Isso torna a lei pré-consciente. É um mundo de lavagem cerebral, para o qual a conduta ordenada é inconsciente<sup>55</sup>”.

Embora este modelo pareça o de uma sociedade baseada em dogmas, a proposta de Eliot (conforme a interpretação de Weisberg), é a de tornar o direito pré-consciente a partir da cultura (incluindo aqui, a literatura). Nas palavras de Weisberg (1989, p. 14):

É, acima de tudo, um mundo de ortodoxia. A visão de Eliot é um sonho maravilhosamente perverso de um mundo em que o direito e a literatura estão unidos, nos quais o julgamento do passado assombra toda a ação presente. Assim, a estrutura social primordial de Eliot é um contrato moral perpétuo e, no mundo ideal, a literatura incorpora o contrato. Eliot não quer crença ou mito. Ele não quer uma sociedade onde as leis e as letras tenham um relacionamento rico e interessante. Eliot odeia a ideia moderno-romântica de que a poesia não oferece ao leitor um mapa de regras, mas apenas um guia de medição de significância. Ao contrário, ele quer a lei e um mundo em que a letra é a lei. Sua visão da arte é uma visão de um mundo legislado.<sup>56</sup>

Conforme a crítica de Weisberg, entender que ética/política e estética estão (ou é desejável que estejam) unidas, ou é uma falácia (pois *direito e literatura* estão separados desde o século XIX), ou deve ser encarado como um perigo político, moral e psicológico.

No decorrer de sua crítica, Weisberg (1989, p. 15) admite que a proposta de James Boyd White se distancia das versões republicana e totêmica, pois White acredita que a sociedade é unida por “fibras culturais<sup>57</sup>”, que participam tanto do jurídico quanto do estético. Por esse motivo, é pos-

55 Traduzido do original: “The result is a very subtle ethical aesthetics, a writing of fascistic laws of order into primal sensuousness. It makes law preconscious. It is a dream of a brainwashed world, one for which orderly conduct is unconscious.”

56 Traduzido do original: “It is, above all, a world of orthodoxy. Eliot's is a wonderfully perverse dream of a world in which *law and literature* are united, in which judgment of precedent haunts all present action. So Eliot's primal social structure is a perpetual moral contract, and in the ideal world literature embodies the contract. Eliot does not want belief or myth. He does not want a society where law and letters enjoy a rich and interesting relationship. Eliot hates the modern-romantic idea that poetry does not give the reader a chart of rules, but merely a measuring guide for significance.” Rather he wants law, and a world where the letter is the law. Art is a vision of a legislated world”

57 Traduzido do original: “cultural sinewes.”

sível a realização de uma crítica cultural, evidenciando o paralelismo de disciplinas e discursos aparentemente desconexos. Em suma, para Weisberg (1989, p.15), White refina a seguinte ideia nietzscheana: “quando a vida começa a parecer intolerável, podemos tolerá-la se a tratamos como um fenômeno estético<sup>58</sup>”. Entretanto, Weisberg (1989, p. 15) não deixa de problematizar esta abordagem. Para ele, se tudo for tratado como estética, as bases e as identidades das disciplinas (direito, literatura e as demais) começam a se perder.

Apresentadas as críticas de Robert Weisberg (1989) sobre o direito na literatura, cujo objetivo principal é demonstrar como uma visão romântizada da área pode gerar resultados de pesquisa sem aplicabilidade, passamos às considerações finais.

### Considerações finais

O *law and literature movement* iniciado em 1973 nos Estados Unidos pautava-se na ideia de que a literatura poderia contribuir para a humanização do direito, uma área dominada pelo tecnicismo e pelo afastamento do real. Embora tenha despertado a atenção de diversos autores e se difundido para vários países, este projeto inicial do movimento, mais conhecido como direito na literatura, não passou imune a críticas.

O presente artigo procurou resgatar as principais críticas de Richard Posner, direcionadas principalmente a questionar o fundamento segundo o qual a literatura pode humanizar o direito, e de Robert Weisberg que atenta para as limitações de uma visão romântica da literatura enquanto obra e enquanto área do conhecimento.

No que se refere às críticas de Posner, ainda que não se concorde com elas, faz-se necessário analisá-las e, de alguma forma, respondê-las. Para tanto, nós, pesquisadores da área precisamos nos atentar para as seguintes questões: o que queremos dizer quando afirmamos que a literatura *humaniza* o direito? O que significa *humanizar* e por que isso é desejável? O que entendemos como *direito* quando buscamos identificar a representação do direito na literatura: leis, institutos jurídicos, costumes, temas de filosofia do direito? Como juristas, realmente somos capazes de realizar análises literárias, sem nos dar ao trabalho de ler e conhecer a fundo as escolas, tradições, autores e métodos da teoria literária, uma área acadêmica autônoma? E, por fim, mas não menos importante, o que a área da literatura ganha com essa proposta interdisciplinar?

Em relação às críticas de Weisberg, ainda que seus apontamentos sejam ácidos, são igualmente necessários. Se partimos da ideia de que a li-

---

<sup>58</sup> Traduzido do original: “When life begins to look intolerable, we can tolerate it if we treat it as an aesthetic phenomenon.”

teratura pode, de alguma forma, tornar o direito melhor, não apenas transferimos uma grande responsabilidade para uma área distinta (que não tem qualquer compromisso para com a área do direito, ressalte-se), como também concedemos abertura para a seguinte pergunta: melhor para quem? Agarrar-nos à literatura como uma tábua de salvação para os problemas do direito é partir do pressuposto de que a literatura, como arte e como área acadêmica, não possui defeitos ou maiores problemas – o que se mostra falso. No caso do Brasil, a situação se agrava com o baixo índice de leitores de obras literárias: quantos de nossos alunos ou juristas em atividade cultivam o hábito da leitura<sup>59</sup>? Além disso, como Weisberg bem pontuou, por que pressupor que um livro de ficção geraria mais empatia ao aluno do que a leitura de um relato em primeira pessoa de um caso real? Em última instância, é preciso enfrentar a seguinte pergunta: por que, de todas as áreas acadêmicas das humanidades (história, antropologia, sociologia, linguística, dentre várias outras) e de todos os produtos culturais-midiáticos (cinema, séries, artes visuais, animações, apenas para mencionar alguns), devemos nos voltar à literatura?

Longe de endossar tais críticas ou de lançar certezas, partilha-se aqui a crença de que é necessário compreender o que tem sido problematizado em outros tempos e espaços, visando ao próprio desenvolvimento da área, para que, assim, as produções futuras sobre o assunto possam se dedicar a responder às problematizações aqui apresentadas, fortalecendo as próprias bases epistemológicas da área. Para que possamos vislumbrar o movimento *Direito e Literatura* como uma vertente acadêmica e teórica, passível de gerar resultados empíricos no ensino, pesquisa e extensão jurídicos, é necessário repensar seus próprios fundamentos, enfrentando as críticas já existentes e nos debruçando sobre os problemas existentes em nossa própria realidade nacional.

## Referências

- BROWNE, Irving. *Law and Lawyers on Literature*. Boston: Soule and Bugbee, 1883.
- CALVO GONZÁLEZ, José. *Derecho y Narración: materiales para uma teoría crítica narrativista del Derecho*. 1. ed. Editorial Ariel: Barcelona, 1996.
- CARDOZO, Benjamin N. Law and Literature. *Yale Law Review*, v. XIV, p. 699-718, 1925.
- CARVALHO FILHO, Aloysio. *O processo penal de Capitu*. Salvador: Imprensa Regina, 1958.

<sup>59</sup> Para mais informações, checar:

[http://prolivro.org.br/home/images/2016/Pesquisa\\_Retratos\\_da\\_Leitura\\_no\\_Brasil\\_-\\_2015.pdf](http://prolivro.org.br/home/images/2016/Pesquisa_Retratos_da_Leitura_no_Brasil_-_2015.pdf)  
Acesso em: 23 mar. 2019.

- FERGUSON, Robert. *Law and Letters in American Culture*. *Harvard University Press*, 1984.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito e literatura: anatomia de desencanto: desilusão jurídica em Monteiro Lobato*. Curitiba: Juruá Ed., 2002.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito & literatura: ensaio de síntese teórica*. Porto Alegre: Liv. do Advogado, 2008a. 136 p.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito e Literatura: os Pais Fundadores John Henry Wigmore, Benjamin Nathan Cardozo e Lon Fuller*. In: TRINDADE, André; SCHWARTZ, Germano. *Direito e Literatura: o encontro entre Themis e Apolo*. Curitiba: Juruá, 2008b. p. 21-50.
- HEINEN, Luana. *Performatividade: o direito transformado em dispositivo pela análise econômica do direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- JUNQUEIRA, Eliane Botelho. *Literatura & Direito: uma outra leitura do mundo das leis*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 1998.
- LEMOS BRITTO, José Gabriel. *O crime e os criminosos na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.
- PETERS, Julie Stone. *Law, Literature, and the Vanishing Real: On the Future of an Interdisciplinary Illusion*. *PMLA – Modern Language Association*, v. 120, n. 2, p. 442-453, 2005.
- POSNER, Richard. From Billy Budd to Buchenwald (reviewing Weisberg, Richard H., *The Failure of the Word: The Protagonist as Lawyer in Modern Fiction*). *Yale Law Journal*, v. 96, 1987.
- POSNER, Richard. Law and Literature: A relation reargued. *Virginia Law Review*, v. 72, n. 8, p. 1351-1392, nov. 1986b.
- POSNER, Richard. *Law and Literature*. 3rd edition. Massachussets: Harvard University Press, 2009.
- POSNER, Richard. The Ethical and Political Basis of the Efficiency Norm in Common Law Adjudication. *Hofstra Law Review*, Nova York, EUA, v. 8, 1980.
- POSNER, Richard. The Ethical Significance of Free Choice: A Reply to Professor West. *Harvard Law Review*, Universidade de Harvard, EUA, v. 99, n. 7, 1986a.
- SILVING, Helen. A plea for law and interpretation. *University of Pennsylvania Law Review*, v. 98, p. 499-529, 1950.
- SMITH, J. Allen. The Coming Renaissance in Law and Literature. *Journal of Legal Education*, v. 30, n. 1/2, p. 13-26, 1979.

TRINDADE, André Karam; BERNSTS, Luísa Giuliani. O estudo de direito e literatura no Brasil: surgimento, evolução e expansão. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 3, n. 1, p. 225-257, 2017.

THOMAS, Brook. Minding Previous Steps Taken. In: ANKER, E.; MEYLER, B. *New Directions in Law and Literature*. New York: Oxford University Press, 2017.

WEISBERG, Robert. The Law-Literature Enterprise. *Yale Journal of Law & the Humanities*, v. 1, Iss. 1, 1989.

WEST, Robin. Authority, Autonomy, and Choice: The Role of Consent in the Moral and Political Visions of Franz Kafka and Richard Posner. *Harvard Law Review, Universidade de Harvard*, EUA, v. 99, 1985.

WEST, Robin. Economic Man and Literary Woman: One Contrast. *Georgetown University Law Center*, v. 39, 1988.

WHITE, James Boyd. *The Legal Imagination*. Wolters Kluwer, 2018.

WIGMORE, John H. List of One Hundred Legal Novels. *Illinois Law Review*, v. 17, n. 26, p. 26-41, 1922-1923.



## CAPÍTULO 8

# O MITO CINTA-LARGA E A EXPERIÊNCIA RADICAL DA ALTERIDADE ANIMAL: REFLEXÕES INICIAIS<sup>1</sup>

Raiane Girard Madeira<sup>2</sup>

A literatura é considerada uma das formas mais refinadas de registro da expressão humana utilizada pelas civilizações na atualidade, e é especialmente um registro artístico. Recentemente, como forma de registro social, cultural e estético, a literatura vem sendo incorporada pelas comunidades indígenas que tradicionalmente transmitem seu conhecimento através da oralidade, com o objetivo de manter vivas e difundir, para públicos mais amplos, as particularidades antes presentes apenas em sua comunidade.

A adesão à escrita pelos indígenas ocorreu a partir da tensa relação dos povos com técnicas e outros saberes advindos da cultura luso-brasileira, em meio aos processos históricos da colonização e, atualmente, no seio da expansão contemporânea da globalização. No processo de aquisição e ressignificação da escrita, o conhecimento tradicional vem se transformando ao mesmo tempo que se apropria de produtos, tecnologias e ideias provocadas pela dinâmica global de comunicação e informação.

Em vista desse panorama, as culturas tradicionais, na busca por preservar os conhecimentos tradicionais, integram um movimento cultural no qual o conhecimento advindo das rodas de conversa das aldeias se amplia e passa a participar de diálogos ampliados, do mercado de livros e mesmo de eventos editoriais. Por meio da publicação de narrativas comuns nas al-

<sup>1</sup> Este texto foi publicado originalmente em: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VELDEN, Felipe Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da (orgs.). *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos*. São Carlos, SP: Editora De Castro, 2023. p. 145-162. Disponível em: <https://editoradecastro.com.br/produto/humanos-e-outros-que-humanos-nas-narrativas-amazonicas-perspectivas-literarias-e-antropologicas-sobre-saberes-ecologicos-tradicionais-esteticos-e-criticos/>

<sup>2</sup> Mestranda em Estudos Literários (PPGMEL) na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e vinculada ao Grupo de Pesquisa DEVIR-AMAZÔNIA: Literatura, Educação e Interculturalidade (UNIR) desde 2021.

deias, e de sua circulação para públicos mais e mais amplos, são reveladas aos leitores não indígenas novas perspectivas socioculturais.

A literatura de autoria indígena, seja ela individual ou coletiva, revela ao leitor ocidental um texto construído por meio de um pensamento totalmente diferente do qual está acostumado a encontrar na literatura de expressão ocidental. A produção literária ocorre em espaços nos quais é permitido ao leitor não indígena um mergulho na ancestralidade, o que possibilita a interpretação daquilo que cada comunidade indígena manifesta na sua intervenção editorial.

Adota-se neste texto a perspectiva segundo a qual nas culturas indígenas a literatura é arte. E, mais especificamente, quando se trata de literatura ameríndia, novas possibilidades artísticas, diversas das ocidentais, são reveladas através dos processos de percepção cultural próprios desses povos, que passam a aparecer nas páginas impressas. O olhar forasteiro somente alcança pequenas nuances dessa literatura, pois ela exige a util imersão por intermédio da experiência, ou seja, requer que o leitor esteja aberto a novas formas de interpretação cultural, profundamente ligadas, por exemplo, aos seres não humanos, como animais, plantas e espíritos. De maneira que a experiência só pode acontecer através de camadas alcançadas por leituras cada vez mais imersivas e que levem em conta uma enorme gama de conhecimentos humanos e não humanos, o que demanda esforço adicional do leitor na busca pela mensagem transmitida pela literatura indígena.<sup>3</sup>

Ainda que a apropriação da escrita tenha permitido introduzir nas comunidades ameríndias uma nova forma de manifestação cultural, esta não se enquadra totalmente nas formas ocidentais de construir o texto, pois adota construções estéticas e narrativas únicas, que marcam a literatura indígena brasileira. A literatura escrita de cada povo possui suas particularidades, mas todas se unem como um movimento cultural e político, cujo objetivo segue sendo lutar contra os avanços da homogeneização causada pelos processos da globalização.

Historicamente, os povos indígenas brasileiros tiveram as suas vozes representadas por outros indivíduos<sup>4</sup> que não conheciam profundamente as nuances das culturas indígenas, unificando toda a diversidade cultural formada por diferentes povos em apenas uma massa de sujeitos definida genericamente como “indígenas” ou “índios”. Ato que marcou profundamente a sociedade brasileira, no qual toda a diversidade das comunidades indígenas é representada por um só sujeito, o índio, marcado por certas concepções e imagens genéricas. Além de negar a existência da hetero-

3 Cf. CORREIA; VANDER VELDEN; ROCHA, 2023.

4 Entre vários autores que discutem essa questão, ver, por exemplo, Dominique Tilkin Gallois (2001) e José Ribamar Bessa Freire (2016).

geneidade desses povos, a visão unificada desses sujeitos indígenas dificulta os processos de inserção desses indivíduos na sociedade brasileira, ao cobrar de todos eles uma mesma caracterização sociocultural que não coincide, justamente, com a diversidade de etnias, formas de organização social, línguas e experiências históricas dos povos ameríndios no Brasil.

Todavia, com o crescimento da participação de representantes das distintas sociedades e culturas indígenas nos espaços editoriais e socioculturais fora das aldeias, suas vozes têm alcançado cada vez mais efeitos em meio aos debates contemporâneos da sociedade brasileira. Essa prática permite a esses sujeitos, postados até então às margens da sociedade, retirar das mãos do homem ocidental o protagonismo do seu lugar de fala. Verifica-se, portanto, a emersão da fala dos indígenas que, sob os holofotes, pronunciam e apresentam sua força política, tomando o controle dos direitos relativos às próprias produções artísticas. E, ao mesmo tempo, protagonizam nos espaços de discussão sobre as suas culturas, também se apresentando, ao ocidental, como sujeitos detentores de conhecimento e de fazer artístico.

Aproveitando-se do *boom* editorial de livros indígenas a partir dos anos 1980, muitas comunidades indígenas passaram a transitar também em meios e espaços de conversas e debates que até recentemente pertenciam exclusivamente aos não indígenas. A instituição de um ramo da literatura, nomeada de Literatura Indígena Brasileira, chega alargando o campo de visão de todos os envolvidos nesse sistema, ao revelar ao leitor não indígena a existência de inúmeros povos indígenas, cuja história conhecida por este público ampliado corresponde apenas parcialmente à realidade. Dessa maneira, cada povo chega nesse espaço em busca de demonstrar as particularidades que lhes caracterizam, como é facilmente perceptível na obra yanomami *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), e *A terra de mil povos*, de Kaká Jecupé (1998), escritor de origem tapuia que trabalha a favor da cultura guarani, entre muitas outras obras de relevante impacto.

O surgimento dessa literatura amplifica os campos de construção do texto e das formas conhecidas de narrativas. Maria Inês de Almeida, em entrevista à revista *Em Tese*<sup>5</sup>, reflete sobre as modificações advindas do “experienciar” a literatura que, sob a perspectiva estética da literatura indígena contemporânea, alarga as suas fronteiras e promove novas formas de definição deste objeto: a literatura. Por esta modalidade ainda se encontrar associada às estruturas advindas do modelo europeu de se pensar a cultura e, por assim dizer, os processos de construção editorial, Almeida aponta que ocorre na ótica da literatura indígena um retorno às origens da escrita, antecedida apenas pela experiência que marca a escrita como forma de registro. A pesquisadora, quando questionada sobre os processos

5 Cf. CABRAL; ROCHA NETO, 2013.

de criação do pensamento e das estruturas em edições de autoria indígena, defende a ideia “de uma literatura expatriada, de fronteiras movediças” (Cabral; Rocha Neto, 2013, p. 178) que vem guiada por dois pilares, de letra e de cura, e promove um deslocamento na maneira como a experiência com a escrita ocorre para o povo indígena:

Os índios escrevem completamente porque já não se veem como indivíduos, mas como agentes de saúde do corpo coletivo. O que vem a ser o texto é o resultado de uma abertura para a ancestralidade e para a comunidade. O escrito, para eles, demonstra o processo de resgate do mais comum, do que tornou um grupo humano um povo, uma etnia, uma comunidade. Os espíritos são convocados para a cura da terra, para a cura da pessoa, porque eles já se transformaram em pura letra (Cabral; Rocha Neto, 2013. p. 179).

Como exemplo dessa nova metodologia de construção textual, será adotado aqui, como objeto de estudo, o livro *Mantere Ma Kwé Tinhin – Histórias de Maloca Antigamente*, obra assinada pelo cacique Pichuvy Cinta-Larga (1988). A edição, embora assinada pelo chefe, mostra-se claramente uma construção coletiva, sendo todos os integrantes do povo Cinta-Larga responsáveis pela autoria das narrativas. A obra foi lançada em 1988 pela Editora SEGRAC/CIMI e escrita em dois idiomas, sendo a Língua Portuguesa predominante e o Tupi-Mondé a língua recorrente. E, embora tenha contado com a organização de Leda Leonel, Ana Leonel e Ivete Walty, a publicação é assinada por Pichuvy, que conta as memórias partilhadas pelos viventes mais antigos da aldeia, configurando, assim, a autoria coletiva<sup>6</sup>.

Nas palavras de Leda Leonel sobre o processo de composição da obra, “[o] que conseguimos gravar neste livro é uma pequena parte do universo Cinta-Larga, mas acredito que ainda assim possui, como deseja Pichuvy, a força de um *Mberewá* – canto tradicional – que preserva a cultura transmitindo o saber” (Cinta-Larga, 1988, p. 9). Escolhas de palavras das organizadoras da edição vem preparando o leitor já nas primeiras introduções ao universo mítico dos Cinta-Larga que compõe o livro, no qual há, ainda, inúmeras ramificações características da oralidade na escrita.

É importante lembrar que procuramos manter a oralidade da narrativa, o registro linguístico utilizado pelo narrador, que reflete a estrutura de sua língua nativa, tentando apenas tornar mais claras as passagens que se mostravam obscuras para

<sup>6</sup> A título de informação do leitor, os Cinta-Larga são um povo falante de língua da família Mondé, do tronco Tupi. Habitam as Terras Indígenas Roosevelt, Serra Morena e Aripuanã, além do Parque Indígena do Aripuanã, todos territórios situados nos limites entre os Estados de Rondônia e Mato Grosso. Os Cinta-Larga são, atualmente, cerca de 1900 indivíduos (informações extraídas de [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Cinta\\_larga](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Cinta_larga)).

o leitor. Isso ocorre porque quem ouve a fita gravada e, mais ainda, quem lê as histórias impressas, não conta com as mesmas condições de quem as ouve, em tom baixo, ao pé do fogo na penumbra, partilhando espaço e tempo com os outros ouvintes, todos da tribo Cinta-Larga, podendo interromper, perguntar e comentar, em seu papel de interlocutor. As histórias retiradas de seu espaço e de seu tempo, perdem características essenciais, por isso é que, algumas vezes, interferimos no texto (Cinta-Larga, 1988, p. 11).

Pelo trecho transcrito, percebe-se que os Cinta-Larga se apropriam da escrita, mas não abandonam a tradicional roda de histórias ao pé do fogo<sup>7</sup>. Assim, esse povo assume a sua própria literatura, permitindo que o registro do ponto de vista da sua história se apresente em sua forma única de relacionar os elementos participantes no espaço da maloca e/ou na floresta, comum a todos os seres que compõem a diversidade cultural. Esse meio no qual a narrativa situa esses indivíduos não se revela diretamente nas leituras iniciais, mas instiga ao leitor a esmiuçar o texto – assim como a buscar outras fontes de informação, como estudos antropológicos, históricos e linguísticos e websites – à procura de peças desse “quebra-cabeça” escondidas, na busca de compreender melhor os elementos que a cultura Cinta-Larga propõe. A partir deste olhar inicial, supõe-se a existência de um espaço que permita que esses seres se relacionem sem a existência de filtros ou fronteiras que limitem o diálogo ou quaisquer propostas de intercâmbio, o que será denominado neste estudo de entre-lugar.<sup>8</sup>

### O “entre-lugar” coletivo na literatura de autoria indígena

O texto indígena, especialmente *Histórias de Maloca Antigamente*, contou com um processo de construção singular quando comparado ao processo de escrita convencional. Ele tem em suas narrativas uma mistura, espécie de compromisso entre o mítico e o cotidiano, pelo fato de as narrativas fazerem parte do cotidiano daqueles que as escrevem, como se a vivência dependesse da presença dos saberes míticos, e vice-versa. Por isso, é comum que o processo da leitura de textos indígenas cause certo

---

7 O cacique Pichuvy busca, através desse movimento, preservar o conhecimento ancestral que ainda resiste aos avanços dos processos de modificação causados pelo contato abrasivo com a sociedade ocidental. E também convida essa sociedade a conhecer a cultura de seu povo, a fim de reduzir as estranhezas que o não indígena ainda situa nas aldeias indígenas no Brasil.

8 A definição de entre-lugar remete também aos estudos sobre o lugar de fala dos indivíduos e o processo de formação dessas identidades, discutidos em *O local da Cultura*, de Homi Bhabha (2018). Anteriormente, Silviano Santiago abordou o entre-lugar como o espaço da diferença surgido na tensão entre a literatura latino-americana e as denominadas “literaturas ocidentais”.

estranhamento aos olhos do leitor ocidental, e ao mesmo tempo o convide a participar de uma nova experiência do mundo e de seus habitantes.

A esse respeito, o estudo de Gabriela Cristina Carvalho (2013), sobre a linguagem do romance *Yuxin*, expõe a mistura de sentimentos no leitor causados pelo contato com as singularidades que compõem as narrativas

Yuxin me parecia um texto que pedia para ser lido em voz alta, para ser performatizado, ao mesmo tempo em que me era perceptível pela audição a voz da narradora Yarina. E não era só isso, eu ouvia também o canto de pássaros, sons do vento, da chuva, os ruídos e silêncios de todo o ambiente da floresta. Eu me senti imersa em um campo sonoro que eu desconhecia na representação do índio na literatura brasileira (Carvalho, 2013, p. 45).

As características indicadas pela autora se baseiam na forma como os elementos das narrativas<sup>9</sup> são construídos e se relacionam, levando ao olhar “despreparado”, ocidental, outras formas de receber o texto. Nas narrativas míticas *Cinta-Larga* é possível perceber a existência do que vou chamar, aqui, de um entre-lugar, que não pertence nitidamente a nenhuma categoria de ser, humano ou não humano, e pode ser habitado simultaneamente pelos distintos personagens que compõem a narrativa.

Presentes em todos os espaços descritos nas narrativas, os entre-lugares permitem que os personagens humanos e animais (e outros não humanos) possam fazer contato e permuta, ou seja, são facilitadores para que os envolvidos assumam os corpos e as características ordinárias à animalidade e/ou humanidade do sujeito. É possível identificar esse cenário a partir da narrativa de criação – N’gurá, em que os seres são lançados à Terra no processo de povoação dos ambientes e, independentemente do reino ao qual pertencem, há uma relação de equivalência entre eles, corroborando para a possibilidade de conversão mútua entre os seres, o que permite então, que permutações das alteridades pelos diferentes sujeitos das narrativas aconteçam, da forma mais radical. Estamos, aqui, claramente, no universo animista de Philippe Descola (2005) ou nos mundos perspectivistas ameríndios de Eduardo Viveiros de Castro (1996), nos quais humanidade e animalidade se relacionam de formas totalmente distintas da oposição entre uma e outra adotada pelo ocidente moderno.

Para que esses seres possam ter livre diálogo é necessário um espaço e um tempo, nos quais as fronteiras e as dimensões entre os sujeitos presentes nos textos *Cinta-Larga* possuam um vínculo fluído. Isto é, os limites

<sup>9</sup> Usa-se a expressão *elementos da narrativa* no sentido de promover certa aproximação do que se discute aqui com os leitores deste estudo, mas tal uso limita-se apenas aos termos adotados. Pois os sentidos no texto indígena podem ser vizinhos, mas causam efeitos totalmente diferentes, quando se considera a estética e as interpretações possíveis.

estabelecidos pelo conhecimento ocidental, segundo os quais cada ser possui sua forma e característica bem definidas e não pode transitar de uma a outra – ou seja, não pode metamorfosear-se –, não existem nesse espaço-tempo ameríndio. Os sujeitos na obra conseguem atravessar o “entre-lugar” e se utilizam de todas as possibilidades que os corpos comuns na natureza, tais como os vemos ordinariamente, podem fornecer. Dessa maneira, as comunidades ameríndias articulam as narrativas em torno de possibilidades que permitem que um sujeito se reconheça em outro, ao ponto de suas identidades serem permanentemente confrontadas com a experiência da alteridade e, no limite, serem mesmo definidas por esta, pelo outro (Viveiros de Castro, 2002).

Essa experiência, de acordo com Carvalho (2013), não seria uma mera apropriação do outro, mas “a experiência da diferença que contribui para o conhecimento do ser, o poder de se conceber outro” (Godet *apud* Carvalho, 2013, p. 68). Assim, as práticas que configuram a comunidade na literatura de autoria Cinta-Larga permitem a existência de uma conexão entre o humano e os seres outros-que-humanos que habitam o mesmo espaço – sejam eles dotados de corpos humanos, corpos animais, corpos vegetais, e também o que poderíamos conceber como as divindades ou seres espirituais, que igualmente afetam este meio social. A arte, por sua vez, usufrui da intimidade com os espaços-tempos surgidos nas narrativas. Carvalho fornece uma reflexão acerca da arte que coaduna com nossa leitura:

A arte é o lugar desse conhecimento menos objetivo e mais intencional que opera na cosmologia ameríndia, ela se abre em hospitalidade ao animal e a escritura trabalha como uma roupa que permite que estes seres apareçam e sejam vistos, ou lidos, como nos fala Roland Barthes que “a função da escritura é colocar a máscara e, ao mesmo tempo, apontá-la”. E o discurso do índio-onça é a máscara que lhe permite contar sua história, um discurso múltiplo tal e qual é sua vida, atravessada por vários devires e seres que compõem sua existência (Carvalho, 2013, p. 100).

A estudiosa, ao tratar como arte literária a escritura que porta o humano e o animal nas narrativas, possibilita que eles sejam inseridos no entre-lugar do discurso ameríndio. As relações entre a humanidade e a animalidade nos mundos indígenas, e que aparecem em muitos textos literários escritos, permitem ao leitor ocidental encontrar outras possibilidades de percepção da literatura, pois a palavra desloca o leitor e o conduz a evidenciar situações que se distanciam da naturalidade que o cotidiano da literatura ocidental frequenta, na qual humanos e não humanos se distinguem com clareza, e na qual conexões transespecíficas (tais como destacadas nas narrativas indígenas) só figuram nos gêneros do fantástico e do maravilhoso – ou seja, não ordinários ou extra cotidianos.

Em situações que corroboram para que o leitor, através de doses de sensações, vivencie o tempo *intemporal* – o *passado absoluto* (Viveiros de Castro, 2002), passado que não passou e segue passando no presente –, o entre-lugar permite que o leitor cruce as fronteiras que separam o humano do animal. Desta maneira, Ana Paula Pizzi (2012), ao refletir sobre os processos de construção da literatura pelo pensamento indígena, por meio da teoria do perspectivismo e da filosofia que vislumbra o “animal-em-si”, afirma:

É uma questão de entrar em contato com o outro, com o extremamente outro que a língua nos proporciona na literatura; ali, a trama de palavras não tem outra intenção senão causar uma leitura fora dos trilhos da tradição, causar um sentimento que nos transporte do dia-a-dia rotineiro e do mundo caótico (Pizzi, 2012, p. 102).

As narrativas Cinta-Larga autorizam que os personagens oscilem entre duas ou mais dimensões de sentido, cabendo ao espírito do leitor a reflexão das harmonias, desacordos, repulsas e atrações motivadas por esses personagens. As narrativas presentes em Mantere Ma Kwé Tinhin – Histórias de Maloca Antigamente (Cinta-Larga, 1988) trazem ao leitor o trânsito frequente entre o cotidiano dos seres humanos e animais e o entre-lugar. Nesse sentido, a fim de compreender melhor a ocorrência do permanente intercâmbio mencionado nas narrativas, foram escolhidos para estudo os textos-mitos *bebé* (porco), *ikulun* (gavião) e o mito de criação do universo Cinta-Larga, da obra de Pichuvy. A seleção baseia-se no fato de que, nesses textos, visivelmente desenrola-se uma situação na qual a permuta entre os sujeitos – cujas possibilidades poéticas que caracterizam a história se dão por meio da disposição dos personagens e a mudança de um ser para o outro – promove a estética final oferecida na construção da narrativa ao leitor.

### A formação de alteridades nos espaços da maloca

Há, no processo de formação das relações entre os sujeitos, alteridades singulares geradas unicamente pela existência de espaços radicalmente diversos dos espaços cotidianos, os entre-lugares mencionados anteriormente, muitas vezes localizados nas florestas e presentes ao longo das narrativas. Dessa maneira, a percepção da partilha de modos de vida entre o humano e o animal nas narrativas Cinta-Larga se dá pela ocupação do entre-lugar explícito nos mitos, mas que ainda ocupa espaço proeminente no cotidiano. O que leva o leitor a interrogar por que se tornar animal é ação tão importante e cheia de sentidos para os povos ameríndios e, mais especificamente, nas narrativas desse povo no oeste amazônico.

Nessa direção, ao refletir sobre os paradoxos do outro, a estudiosa Maria Esther Maciel (2011) defende que os animais são “radicalmente ou-

etros, mas também nossos semelhantes, distantes e próximos de nós”, eles provocam a fascinação e, simultaneamente, “nos assombram e desafiam a nossa razão” (Maciel, 2011, p. 85). Assim, a principal dificuldade é o homem cartesiano conseguir compreender e formalizar a figura do animal com equidade, pois, no processo de construção de si, o humano é comumente construído como portador de saberes que lhe permitem ocupar o topo dos desenvolvimentos evolutivos, pretensamente superior aos outros seres não humanos. De maneira que aproximar homens e animais é um desafio ao pensamento humano, num panorama no qual esse sujeito jamais poderá tocar seguramente o pensamento animal, dado que as relações entre esses conjuntos de seres correm em direções contrárias e concebidas como radicalmente distintas (Maciel, 2011, p. 86).

Nas narrativas de matrizes ameríndias ocorre um nítido processo de permuta entre distintos corpos, possível a partir do uso do entre-lugar e em situações nas quais o homem recorre à força, técnicas ou saberes que o animal possui, para cumprir com seus objetivos. O entre-lugar é onde essas relações ocorrem e encontram-se imbricadas na rotina cotidiana dos personagens. Tais relações se manifestam, aos olhos do público ocidental, como a alteridade que se conecta ao outro (à animalidade, no caso), e são vividas no maior grau de radicalidade possível. Leiamos algumas ações exemplificadas através de um recorte textual de *História da Maloca Antigamente* (1988):

- Meu primo prendeu eu aqui. Derrubou árvore aqui embaixo encostada.
- Então tá, por que ele fez assim? Gavião falou.
- Não sei – o índio falou – não sei não.
- É ciúme de meu mulher. Ele vai ficar com meu mulher. Ele vai ficar com meu mulher. Ai, gavião falou assim:
- Então você vai casar com minha filha, tá? Tu vai ser gavião agora. (Cinta-Larga, 1988, p. 88-89).

O trecho citado, extraído da narrativa *Ikulun*, retrata o acordo entre os indivíduos residentes na floresta, na medida em que o indígena, enquanto simultaneamente homem e gavião, mantém um diálogo com os outros personagens, o que permite que a cena ganhe desdobramento e continuidade da narrativa. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ao definir o perspectivismo ameríndio, afirma que as mitologias indígenas “(...) são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (1996, p. 118). Essa linha de pensamento direciona o leitor a confirmar que as inter-relações, permutas e trocas possibilitam o trânsito contínuo da alteridade e podem ser frequentes, cotidianas.

As escrituras das mitopoéticas indígenas possuem uma pluralidade enorme de formas e corpos. A presença desse mundo intra-humano – em que animais e humanos partilham de uma “humanidade de fundo comum” –, relatada por Viveiros de Castro (2002), instiga o leitor a refletir sobre as associações que esses indivíduos plurais possuem na narrativa.

Não se fechar ao outro equivale a não ceder aos movimentos de afastamento, que se tornam impensáveis no âmbito das culturas ameríndias, nas quais os animais não são considerados como inferiores ou meros objetos a serem dominados e apropriados, e sim, como sujeitos agentes dotados de intenção e capacidade de criar sentido, que convivem e contribuem de vários modos para a manutenção da sociedade e do cosmos. Raciocínio semelhante é apresentado pelo filósofo e etólogo Dominique Lestel, com a diferença que o estudioso reflete, nesse caso, sobre a presença, nos meios sociais humanos, do que denomina animal de estimação:

O animal de estimação (que não é obrigatoriamente o doméstico) ajuda o homem a pensar seu próprio lugar na comunidade e marca a fronteira com **alteridade radical**, com uma exterioridade ameaçadora extremamente difícil de conceituar enquanto tal, mas *pode ser essencialmente sentida* (Lestel, 2011, p. 45, grifo meu).

O homem contemporâneo se aproxima e se afasta dos instintos que o ligam à animalidade, pois esse elo primeiro causa certa inquietação, sobretudo quando os protagonistas humanos se deparam com sua própria nudez capturada pelo olhar animal, o que foi experimentado filosoficamente pelo pensador francês Jacques Derrida (2002), em *O animal que logo sou*, e se encontra igualmente, de modo sugerido, em textos de autores da Literatura Brasileira. A exemplo disto, Maciel demonstra como no poema *Encontro no jardim* presente em *Jaula*, de Astrid Cabral, o eu-lírico repassa ao leitor a agitação, a perturbação e a excitação do sujeito humano que se depara com o olhar da serpente imponente, momento em que sujeito humano e sujeito serpente são conscientes da presença uma da outra no mesmo jardim (Maciel, 2011, p. 91).

Esse contato entre a humanidade e a animalidade – que aparentemente não possuem fronteiras distintas – é condicionado pelas sociedades indígenas e forma uma espécie de dobra entre os mundos. A tese do antropólogo Felipe Ferreira Vander Velden (2012), ao tecer considerações sobre a aproximação entre os Karitiana (outro povo indígena em Rondônia) e os animais domésticos, conduz à reflexão sobre a vivência desses sujeitos na comunidade, como, por exemplo, o cachorro, que possui diferentes funções na floresta e na aldeia:

(...) porque o cachorro doméstico não está fora do universo humanizado; ele é parte integral desse mundo socializado ou, melhor

dizendo, o cachorro é a própria dobradiça entre o mundo não humano, predatório e perigoso do mato, e o contexto familiar, seguro e controlado da aldeia (...) (Vander Velden, 2012, p. 91).

Vander Velden declara, portanto, a possibilidade de sociabilidade entre o humano e o animal, portadores de um elo que lhes permite a comunicação e o intercâmbio entre si, e que autoriza os Karitiana a entretecerem relações familiares com seus cães (e com outros animais) e, inclusive, afirmarem que “cachorro é como filho” (Vander Velden, 2012).

O etólogo Lestel, por sua vez, pensa em termos do que denomina de *comunidades híbridas*, associações que implicam processos de compartilhamento, em que há troca das forças e vozes entre sujeitos de diferentes espécies e, assim, a construção de novos sentidos para a compreensão de determinadas situações definidas necessariamente como multiespecíficas. É o que se depreende do trecho abaixo transcrito:

A apreensão do humano e do animal, em termos de complementaridade, adquire uma nova relevância, e a ideia de “comunidades híbridas” torna-se uma noção central para que a riqueza e a diversidade das relações do homem com o animal sejam introduzidas: estas se construindo pelo **compartilhamento de sentidos e de interesses** que não são, entretanto, estabelecidos por um contrato social de deveres mútuos (Lestel, 2011, p. 25, grifo meu).

Nas narrativas míticas, em Cinta-Larga não é identificado um processo real de antropomorfização ou de metamorfose dos personagens, ou seja, apesar de ser viva a ideia de permuta entre homens e animais ou outras viventes da floresta na mitologia ameríndia, a associação de identidades não ocorre, isto é, o animal não se humaniza, nem o humano se animaliza, porque, afinal, tudo é humano e animal ao mesmo tempo, por assim dizer, a depender do ponto de vista, e a multiplicidade recusa qualquer síntese. Na realidade, é como se homens e animais fossem sujeitos dotados de características comuns e diversas a um só tempo: comuns nos espíritos, almas, culturas ou interioridades (que são todas humanas), mas distintas nos corpos e afecções que singularizam cada espécie (Viveiros de Castro, 1996).

Esses sujeitos, entretanto, não possuem características dominantes de um ou outro ser que se apresenta, pois se trata, em todos os seres, de multiplicidades, diferenças intensivas, o que, assim, torna evidente o nascimento de uma alteridade radicalmente outra. Florencia Garramuño ao abordar as formas de nomear esse sujeito sugere:

Trata-se, na verdade, de uma indistinção entre aquilo que nomeia o animal e aquilo que designa o humano, uma espécie

de equivalência e intercambiabilidade entre palavras, nomes e ações que poderiam definir o humano ou o animal de modo indistinto (Garramuño, 2011, p. 106).

Com isso, é possível compreender que essa alteridade não pode ser reconhecida apenas pelas características de um ser. O corpo, independentemente da aparência que possua como resultado dessa intercambialidade, é guiado pelo que lhe confere o humano como interioridade comum. Por isso, quando se pensa nos relatos míticos trazidos pelos povos indígenas, há uma relação de equivalência entre os seres que habitam as malocas, neste caso aquelas dos Cinta-Larga. E essa indistinção é abrigada pela comunidade como parte viva da sua cultura, não podendo pertencer apenas à literatura que envereda pela humanização dos seres ou pelo devir-animal em sentidos metafóricos ou figurados. Pertence, isto sim, primeiramente ao real, por ser presente no cotidiano desses povos e indivíduos.

#### **Antigamente: como se conta na aldeia**

Um galo sozinho não tece a manhã:  
Ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.

**Melo Neto** (2008. p. 219)

No poema *Tecendo a Manhã*, de João Cabral de Melo Neto (2008), o despertar do galo nas manhãs tem o efeito de tecer a manhã porque o canto é composto por uma rede de galos que, mesmo distantes fisicamente uns dos outros, produzem uma voz poderosa que vai se expandindo pelas paragens. Essa tessitura sonora é uma característica ligada ao imaginário do amanhecer, não sendo possível conceber esse momento sem o canto dos galos. Trata-se de ação coletiva que se espalha por muitos espaços e que dá origem à própria realidade que chamamos “física” do que é o nascer diário do sol.

Paralelamente ao que ocorre no poema acima citado, o leitor pode compreender como é o processo de construção do texto mítico nas narrativas Cinta-Larga. Ou seja, os personagens e outros elementos inseridos nas narrativas, como tempo ou espaço, só têm sentido se compuserem, juntos, a tessitura dos textos-mitos. Esses elementos isolados não conseguem

alcançar a força produzida pela união das vozes existentes nas relações míticas destacadas em meio à floresta. Se a floresta pode ser comparada ao texto tecido a partir de retalhos, os elementos – seres humanos e não humanos – são os que atam os recortes em uma tessitura mítica que abriga o trânsito permanente entre os corpos.

Para pensar a presença do entre-lugar, o mitólogo Mircea Eliade (1972, p. 14) pode vir a colaborar, na medida em que estuda a criação do mundo pelo ato divino, o que implica que seus arranjos e ritmos sejam produtos de outro tempo, provenientes de eventos ocorridos no princípio dos tempos, no que se convencionou chamar de tempos míticos. De forma que a existência de objetos cósmicos, ou seja, a lua, o sol, a água, as plantas, os animais, tem sua história mítica e, com ela, a capacidade de falar ao homem de seu evento originário.

Os mitos relatados por Pichuvy tratam da presença do animal nos centros coletivos da aldeia como elemento possuidor de significado valoroso para a comunidade. E a animalidade, associada à figura do homem, assume a forma mais radical de sua alteridade, uma vez que há real intercâmbio entre os sujeitos. Essa falta de separação concreta entre o humano e o animal promovida pelo entre-lugar, de que se valem os personagens, revela-se por meio da presença coletiva da voz que constrói a narrativa: a memória. Nessa direção, leia-se uma passagem textual:

– Eu trouxe porco de novo. Eu trouxe porco de novo...

Aí mulher respondeu:

– Esse é pedaço de teu carne!

Quando ela falou que “esse é teu pedaço de carne” ele saiu voando – passarinho, né? – ele foi embora. Ele virou passarinho, né? Passarinho é homem que rancava pedaço de carne. Ele não voltou mais...

(Cinta-Larga, 1988, p. 85-86).

A alteridade radicaliza-se e é concreta no trecho acima, a partir da decisão do indígena de suprir a alimentação da família com um pedaço de sua própria carne. Todavia, o personagem não sai ileso desta ação, pois toda vez que corta um pedaço de si ele se transforma em um bicho e retorna, depois, à sua forma de homem. Quando é descoberto pela família, transforma-se em um pássaro, e essa passa a ser sua forma. Ao mesmo tempo, vale reiterar que as características da humanidade não se perdem na nova forma – pois o passado, como vimos, segue sendo no presente –, radicando, agora, no tempo presente, na alma humana (apenas acessível aos xamãs), por debaixo, como interioridade, do corpo animal.

A memória é seletiva, sabemos. E para auxiliar no processo de resgate dos elementos míticos nessa narrativa é necessária a associação de

vozes ligadas à memória coletiva. É por meio da coletividade que a memória vem atuando justamente como elemento de ligação entre tempos e mundos. Portanto, a memória, da forma como é apresentada nos relatos míticos de Pychuvy, também pode ser assegurada pelo entre-lugar. É como se os fragmentos da memória convergissem para esse espaço pouco palpável, o entre-lugar, que é comum para as narrativas míticas Cinta-Larga. Pizzi retoma Viveiros de Castro para esclarecer as situações de mudança de corpos:

É um movimento que está sempre em mudança, metamorfose que ao modificar o corpo, o corpo mitológico, permite a mudança espiritual, afinal, “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (Viveiros de Castro *apud* Pizzi, 2012, p. 83).

Nessa narrativa, assim como em algumas outras, é comum ocorrer que os personagens transitem entre os corpos de outros seres, o que promove situações nas quais a experiência pode ser vivenciada a partir de outras perspectivas. Assim, uma vez que o personagem acessa o entre-lugar, seu corpo se torna um elemento permutável para atender aos critérios de permanência nesse espaço por definição transitório e guardador da memória de um tempo em que os animais falavam, como afirmou o antropólogo Jean Claude Lévi-Strauss ao se referir ao mito (Lévi-Strauss; Eribon, 1990).

O texto revela ao leitor não indígena um mundo, aparentemente católico aos seus olhos, mas repleto de elementos míticos reais para os seres desse círculo, e que atuam no interior de sua organização social. Dessa maneira, esses sujeitos vestem uma “roupa” com características do outro, sendo cada uma das roupas dotada de elementos que caracterizam a humanaidade e as diferentes formas da animalidade. Por serem seres diversos viventes no entre-lugar, as mudanças ocorrem intensamente entre eles. Carvalho, retomando o pensamento de Viveiros de Castro, faz lembrar que se trata de “espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no mundo altamente transformacional (...)” (Viveiros de Castro *apud* Carvalho, 2013, p. 117-118).

Elsje Maria Lagrou (2002), por sua vez, ao se dedicar à análise da palavra yuxin em seu artigo *O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?*, esclarece que o conceito designado não encontra plena expressão nas palavras portuguesas alma, fantasma ou espírito. O corpo, segundo a antropóloga, “acordado e saudável está com todos os seus yuxins presentes” (Lagrou, 2002, p. 56), assim como yuxin também pode se referir a “seres desenraizados, sem lugar de moradia fixa, sem relações que constituam sua pessoa e seu corpo” e, em outra acepção pode se entender

por *yuxin* uma “energia difusa’ que permeia todos os seres vivos, sendo responsável pela possibilidade de transformação de um ser em outro”.

Portanto, levando em consideração o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), os sujeitos dotados simultaneamente de características próprias à animalidade e humanidade a depender da roupa-corpo que usam, estão inseridos em situações estranhas ao pensamento ocidental, mas ordinárias para as vivências e conhecimentos desses povos. Sendo a comunidade constituída por sujeitos que ocupam o entre-lugar, nesse espaço podem experimentar alteridades altamente complexas e variadas no que tange às possibilidades de manifestação do corpo que figuram nos mitos, mas que seguem ativas e significativas no mundo de hoje.

O processo de trânsito entre corpos – e todas as ramificações sociais e culturais que ele acarreta, por esse sujeito não perder ou reduzir sua humanidade, mas ter a condição de conduzir situações a partir de outras formas – encontra-se profundamente enraizado nas culturas ameríndias. A manutenção comunitária da memória faz com que a memória coletiva sobreviva no entre-lugar de suas narrativas míticas, determinando, no interior de uma organicidade social, como e quando essas memórias podem ser utilizadas pela comunidade. Um dos modos possíveis certamente ocorre por força de um *Mberewá*, o canto tradicional que reflete o desejo da comunidade em preservar a cultura transmitindo o saber, além da potência das narrativas que possibilitam experiências radicais de alteridade

### **Considerações finais**

Em *Histórias de Maloca Antigamente* (Cinta-Larga, 1988) podem ser estabelecidas algumas pressuposições quanto à construção da identidade Cinta-Larga através da instauração de uma estética literária profundamente ligada à forma de se pensar esta cultura – e de esta cultura se pensar a si mesma – , por meio de escolhas estéticas que margeiam as estruturas clássicas de edição e publicação de obras, mas na qual a cultura tradicional representada pela oralidade está intrinsecamente ligada a uma forma nativa de contar a sua história. Transpassada a inquietação causada pela leitura inicial, outras questões se instauram e conduzem o leitor por uma narrativa em camadas, de maneira que o sentido se constrói conforme o leitor se aprofunda na narrativa. Pychuvy, enquanto cacique e assumindo o seu lugar de fala, na condição de quem conta, aponta o caminho que não apenas lhe representa, mas carrega consigo toda a ancestralidade de seu povo.

A tradicionalidade Cinta-Larga chama atenção para duas questões: há existência de um entre-lugar, mesmo não claramente definido nas narrativas, mas que deixa indícios para o leitor percebê-lo como um todo através de leituras imersivas; e a utilização deste espaço, pelos indivíduos

apresentados nas narrativas, como ferramenta condutora das relações interpessoais e interespecíficas, acolhendo toda forma de vida, seja representada pela humanidade e animalidade. Assim, essas reflexões iniciais a respeito das relações entre os indivíduos presentes nas narrativas em *Histórias de Maloca Antigamente* (1988) permitem que tais relações se estabeleçam no entre-lugar como um espaço de acesso e aquisição de saberes pelos seres que habitam a floresta e com os quais convivem os Cinta Larga.

Quanto aos habitantes desta narrativa mítica, ao ocupar os entre-lugares e transcenderem os meios comuns de socialização do conhecimento, estão sujeitos a conexões associadas a uma alteridade extremamente radical. Uma vez que os corpos e forças de cada indivíduo se aglutinem, não se verifica a predominância de um ou do outro sobre o corpo material e, sim, uma relação de equidade entre eles. A associação entre os seres é reconhecida naturalmente pela comunidade, como acontece na narrativa de *Ikulun*, quando o índio é acolhido pelos gaviões e se torna verdadeiramente gavião, mas os traços da animalidade desta ave não dominam o que poderíamos chamar de resultado final da ação dos gaviões. De forma que, nesse processo, essa alteridade que se forma não perde as suas características que a ligam à humanidade. Esse fato é validado pelo pai que, ao encontrá-lo, reconhece os traços do filho nessa nova figura. Não há, assim sendo, propriamente uma metamorfose.

Assim, é possível presumir que a formação de alteridade radical é resultado da concomitância das características humanas e animais em um e outro. A ligação pacífica e igualitária entre esses indivíduos é possível dentro das possibilidades oferecidas pelo entre-lugar das narrativas míticas presentes em *História da Maloca Antigamente* (1988), que permite com fluidez o diálogo entre os seres. Vai aí um saber talvez crucial para o modo como a sociedade ocidental contemporânea precisa perceber as relações entre as comunidades humanas e os seres não humanos (animais, vegetais, minerais, paisagens), uma relação na qual os viventes coabitam mundos em equidade, justamente porque podem coabitar uns com os outros.

## Referências

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2018.
- CABRAL, Cleber Araújo; ROCHA NETO, João Alves. Desocidentada-se: aberturas e caminhos para o outro. Entrevista com Maria Inês de Almeida. *Revista Em Tese*, Belo Horizonte, v. 19, n. 03, p. 178-180, set./dez. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/5500>. Acesso em: 27 jun. 2022.

CARVALHO, Gabriela Cristina. *A fluidez de Yuxin: uma poética da alma selvagem*. 2013. Mestrado (Dissertação em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107188>. Acesso em: 27 jun. 2022.

CINTA-LARGA, Pychuvy. *Mantere ma kwé tinhin: histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: Segrac / CIMI, 1988.

CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe. Entre nós que somos os outros ou com quem nos encontraremos na picada - Estudos em Literatura, Antropologia e Ecocrítica. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VANDER VELDEN, Felipe; ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas. Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos* São Carlos: Editora De Castro, 2023.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. *Repecult - Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura*, v. 1, n. 1, p. 03-23, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrrj.br/index.php/repecult/article/view/578>.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Essa incansável tradução*. [Entrevista].

Entrevistadores: Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo. Sexta-feira, n. 6, p.103-121, 2001.

GARRAMUÑO, Florencia. Região compartilhada: dobras do animal-humano. Tradução de Maria Esther Maciel. In: MACIEL, Maria Esther (org). *Pensar e escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 105-116.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Disponível em: [https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2017/08/davi\\_kopenawa\\_\\_\\_bruce\\_albert\\_-\\_a\\_queda\\_do\\_c\\_u.pdf](https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2017/08/davi_kopenawa___bruce_albert_-_a_queda_do_c_u.pdf)

LAGROU, Elsje. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 19 abr. 2015.

LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. Tradução de Jacques Fux e Maria Esther Maciel. In: MACIEL,

Maria Esther (org.). *Pensar e escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 23-54.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe: relatos e reflexões do mais importante antropólogo do nosso século*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.

MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

MELO NETO, João Cabral de. Tecendo a manhã. In: MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. p. 219.

MIRCEA, Eliade. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PIZZI, Ana Paula. *Literatura, subjetividade e xamanismo: uma perspectiva para Meu Tio o Iauaretê*. 2012. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106769>. Acesso em: 21 jun. 2022.

SANTIAGO, Silviano. “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1971). In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos. Ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitianas*. São Paulo: Alameda, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

## CAPÍTULO 9

# FÉ E FAUSTO NA PÓS-INUNDAÇÃO: DEVIR ANIMAL, ABJEÇÃO DO HUMANO EM A LÍNGUA SUBMERSA

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira<sup>1</sup>

### Direito e Literatura: uma aproximação desde d'A língua submersa

O campo de pesquisa Direito e Literatura, o qual pode ser imageticamente assimilado, apropriando-se da contribuição de Simas, a uma encruzilhada na qual confluem uma pluralidade de saberes (2019, s/p), muitos deles percebidos como “demoníacos” pela “Ciência Pura” que deve ser o Direito (e aqui, as aspas não se referem, como se poderia esperar, a Kelsen, mas à Ciência Jurídica em geral), uma vez que embaralham certezas e põem sob suspeição cânones sedimentados não pela razão, mas pela tendência acadêmica à preguiça, à imobilidade e à sacralização da autoridade, tem contribuído de forma perene, ampla (hoje abarcando tanto os estudos do Direito e Literatura como o Direito como Literatura) e abrangente (referido às mais diversas áreas do fazer literário, como a poesia, o romance, contos, a crítica literária, a história da literatura etc) para o diálogo entre saberes, permitindo uma melhor compreensão das realidades nas quais eles são produzidos e o aperfeiçoamento da crítica social.

Acerca dessa interlocução, o destacado filósofo do direito espanhol Manuel Atienza afirma, com muita propriedade, que as intersecções teóricas entre direito e literatura se tornaram indispensáveis para a Ciência

1 Doutorado em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ (2016), mestrado em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC (2007) e graduação em Ciências Jurídicas pela Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR (1996). Professor Associado do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia. Diretor do Núcleo de Ciências Sociais Aplicadas/UNIR. Líder do Jus Gentium - Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional. Associado à International Law Association, Brasil-ILA/Brasil e ao Instituto Brasileiro de Direito Internacional Privado - IBDPriv. Associado à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência -SBPC. Autor, coautor e organizador de diversos livros. Desenvolve pesquisas nas áreas de Direito Internacional, Direito Penal Internacional, Direito Internacional dos Direitos Humanos, Filosofia do Direito e Filosofia Política. Advogado. Tradutor.

do Direito e seus trabalhadores, na medida em que comporta uma variedade de abordagens possíveis: obras literárias que abordam temas jurídicos, estudos inter ou transdisciplinares da área jurídica que buscam compreender o direito na literatura, ou mesmo pelo papel preponderantemente formativo que os estudos literários e a prática da leitura de obras literárias desempenham na formação de capacidades hermenêuticas, argumentativas e críticas. Para Atienza,

[...] [o]bviamente, hay varias maneras de poner en conexión el Derecho y la literatura. Una sería una conexión temática, puesto que hay muchas obras literarias que tienen un tema más o menos jurídico; digamos, el Derecho en la literatura: desde Antígona a El proceso o a 1984, pasando por El mercader de Venecia, El Quijote, Michael Kohlhaas, Billy Bud, etcétera, etcétera [...] Otro tipo de conexión podría llamarse quizás metodológica, en cuanto trataría de mostrar de qué manera ciertos conceptos o técnicas literarias pueden ser de utilidad también en el Derecho: la literatura en el Derecho. La interpretación de obras literarias no será igual que la del Derecho, pero puede ayudar para entender muchas cosas. Por ejemplo, como lo subraya Dworkin: para darse cuenta de que interpretar (un texto literario o un texto jurídico) no puede equivaler a averiguar las intenciones del autor al escribir lo que escribió. Luego están las cuestiones que tienen que ver con el estilo, con la retórica, o simplemente con escribir bien y de manera eficaz [...] Y, en fin, habría, por lo menos, otra conexión que consistiría en utilizar la literatura – la lectura de obras literarias – como una forma de educación sentimental para los juristas, de aprendizaje de virtudes judiciales, pongamos por caso. Este último es el enfoque de Martha Nussbaum en su famosa Justicia poética. Según ella, la lectura, por ejemplo, de las novelas de Dickens (el libro que somete a examen es *Tiempos difíciles*) permite desarrollar en el lector (en el jurista) ciertas virtudes como la imaginación, la empatía, la compasión... La literatura, o cierta literatura, nos permitiría acceder, aunque de manera vicaria, a experiencias que de otra forma no podríamos tener (sólo tenemos una vida para vivir), y sin las que no podríamos quizás formarnos emocionalmente, en el sentido de que no podríamos ponernos en el lugar del otro, sentir empatía por él; para ello necesitamos compartir de alguna manera sus experiencias. Nussbaum insiste con razón (aunque esto, yo creo que hoy lo acepta más o menos todo el mundo) en que las emociones no se contraponen a la razón, sino que pueden servir de ayuda (naturalmente, ciertas emociones) para el desarrollo de la racionalidad. Kronman también dice algo parecido; en

su opinión, la sabiduría práctica del jurista, su capacidad deliberativa, requiere que los juristas sepan también – además de Derecho en sentido estricto – literatura, historia o retórica. Recuerdo haber leído una carta del juez Frankfurter a un adolescente que tenía el propósito de ingresar en la Escuela de Derecho de Harvard y le pedía consejo sobre qué libros jurídicos leer como preparación. El juez le aconsejaba que escuchara música y leyera literatura. El Derecho ya lo aprendería cuando llegara a la universidad (Atienza, 2013, p. 817-818).

Essa abertura ao diálogo que deve abranger a todas as áreas do conhecimento, em particular a Filosofia e artes liberais, permite, no entender de Don Atienza, a compreensão da realidade para além do direito, mas não sem o direito:

Pues viene a cuento porque yo tengo cada vez más la impresión de que las polémicas doctrinales, al menos en el campo del Derecho, tienen mucho de diálogo de sordos, de no escuchar al otro, a sus argumentos, lo que da como resultado que las discusiones resulten bastante estériles: innecesariamente estériles. A veces diría incluso que la gente, nuestros colegas, hacen verdaderos esfuerzos para no entender lo que se dice desde otras posiciones teóricas, aunque estén realmente muy próximas a las suyas. No sólo porque ello exige cierto esfuerzo, sino porque parecería que de esa manera se pierde originalidad; es como si lo que uno ha elaborado perdiera valor por el hecho de que sea básicamente coincidente con lo que puede encontrarse también en la obra de otro autor. Creo que esto es un gran error, y motivado por una idea equivocada de cuál es el sentido de hacer teoría del Derecho (Atienza, 2013, p. 822-823).

Caracterizada pelo diálogo entre saberes, se pode afirmar que o campo é orientado, metodologicamente, pela transdisciplinariedade, quanto mais por assumir-se que a Ciência Jurídica Contemporânea é gizada, epistemologicamente, por duas características importantes (Ferraz Júnior, 2001, p. 34-39):

a) o direito “é” linguagem, e onde ela vige não se busca a “essência” das coisas, mas o “uso” social das palavras.

Em outros termos, desde a *linguistic turn* sabe-se que a vida “é” linguagem, na qual não existem “coisas”, mas fatos e usos linguísticos através dos quais a comunidade de viventes busca atribuir significados e diretrizes para o seu agir.

b) sendo o “uso” linguístico o referencial que se toma para a compreensão e a fixação de normas para o agir humano (a essência é uma consequência do uso linguístico, e não o seu suposto (Wittgenstein, 2017), o traço mais próprio da linguagem humana é, em nível semântico, a ambiguidade, e que se levado a seu extremo pode desaguar na inexpressividade, dita anfibologia. Se naquela a comunidade de falantes experencia o fato de que uma determinada palavra pode identificar duas ou mais realidades distintas (polissemia), essa se caracteriza como uma impossibilidade de comunicação e ou predicação (Agamben, 2014a, p. 11-15).

No presente trabalho, paradigmático será o romance de Manoel Herzog, *A Língua submersa*, publicado no ano de 2023, pela Editora Alfaguarrá. Sua sinopse, apresentada pela editora, tem o seguinte conteúdo:

Após um cataclisma ambiental, só uma região na América Latina sobreviveu ao avanço das águas: Boliviana-Zumbi. Sua classe média remanescente se reestruturou à base do comando evangélico, do jugo chinês e da obrigação de restaurar a natureza, mas segue com suas rixas e discriminações. O resultado é um livro épico, sobre a força da destruição humana.

Por ser uma obra de recente publicação, não conta, ainda, com uma fortuna crítica. No entanto, e nada obstante isso, a escolha pel'A *língua submersa* se deve tanto por sua estrutura distópica, na qual as inversões sociais se manifestam como formas importantes para a descrição de um futuro em que a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza se caracterizam como traços distintivos importantes, na qual o direito e a sua linguagem exercem um papel importantíssimo para a “conservação” dessa sociedade. Nela, a ideia de corrupção é derivada do teológico para o político; as distinções sociais têm como princípio o ser-se membro da Igreja Bola de Fogo; as normas, manifestações temporais de preceitos “cristãos” da teologia da prosperidade; a normalização de uma casta de “noias” que são remunerados com substâncias estupefacientes etc.

Numa perspectiva teórico-literária, a obra de Herzog se constitui numa manifestação daquilo que se tem denominado de literatura da mudança climática ou literatura climática – *cli-fi* ou *Anthropocene Fiction* –, como seja, um corpus de obras literárias que a partir de meados da década 2000 – muito embora haja obras com semelhante temática produzidas desde no final do século XIX – tem por tema e finalidade a “[...] emergence and summarising the key means and modes with which fiction has so far represented climate change” (Goodbody; Johns-Putra, 2019, p. 230-231).

Um exemplo muito interessante de *cli-fi* é o poema de Craig Santos Perez – *Love in a time of climate change* –, e que tem o seguinte conteúdo:

Love in a Time of Climate Change

recycling Pablo Neruda's "Sonnet XVII"

I don't love you as if you were rare earth metals,  
conflict diamonds, or reserves of crude oil that cause  
war. I love you as one loves the most vulnerable  
species: urgently, between the habitat and its loss.

I love you as one loves the last seed saved  
within a vault, gestating the heritage of our roots,  
and thanks to your body, the taste that ripens  
from its fruit still lives sweetly on my tongue.

I love you without knowing how or when this world  
will end. I love you organically, without pesticides.  
I love you like this because we'll only survive

in the nitrogen rich compost of our embrace,  
so close that your emissions of carbon are mine,  
so close that your sea rises with my heat (2021).

A *cli-fi*, de outra banda, tem na obra de Amitav Ghosh e seu *The great derangement: climate change and the unthinkable*, de 2016, um referencial importante para se a tentar compreender, bem como os desafios que o antrópoceno demanda para a uma forma de literatura que precisa enfrentar o que ele denomina de Grande Desatino, como seja, a impossibilidade de se pensar o impensável: a terra-mundo completamente outra e desarranjada pela ação do homem sobre o meio ambiente (Ghosh, 2016a).

Para Ghosh, a literatura da emergência climática se constitui num impensável à imaginação literária, como se elas fossem, de alguma forma, semelhantes a extraterrestres ou viagens espaciais, e não a eventos que a todos concernem e são experimentados cotidianamente ou mostrados com estrépito pelos meios de comunicação.

E por que são impensáveis? Ghosh contextualiza o problema a partir de sua própria experiência – mas também pela impotência de transformar em matéria de seu produzir literário –, tendo, de um lado, a premência de pensá-lo, mas de outro as limitações do próprio conceito de realismo na literatura moderna:

Na tarde de 17 de março de 1978, quando eu tinha 21 anos, fiquei preso no meio do primeiro tornado a atingir Déli na história meteorológica registrada. Como costuma acontecer com pessoas que são surpreendidas por eventos imprevisíveis,

por anos depois minha mente continuou voltando ao meu encontro com o tornado. Por que eu tinha caminhado por uma estrada que quase nunca peguei, pouco antes de ser atingido por um fenômeno sem precedentes históricos? Pensar nisso em termos de acaso e coincidência parecia apenas empobrecer a experiência: era como tentar entender um poema contando as palavras. Em vez disso, me vi buscando o extremo oposto do espectro de significado – o extraordinário, o inexplicável, o confuso. No entanto, isso também não fez justiça à minha memória do evento.

Os romancistas inevitavelmente exploram sua própria experiência quando escrevem. Não menos do que qualquer outro escritor, eu mergulhei em meu próprio passado enquanto escrevia ficção. É certamente verdade que tempestades, inundações e eventos climáticos incomuns ocorrem novamente em meus livros, e isso pode muito bem ser um legado do tornado. No entanto, estranhamente, nenhum tornado jamais figurou em meus romances. Nem isso se deve a qualquer falta de esforço de minha parte. De fato, retornei à experiência muitas vezes ao longo dos anos, esperando colocá-la em uso em um romance, apenas para fracassar em todas as tentativas.

[...]

Aqui, então, está a ironia do romance “realista”: os próprios gestos com os quais ele evoca a realidade são, na verdade, uma ocultação do real. O que isso significa na prática é que o cálculo de probabilidade que é implantado dentro do mundo imaginário de um romance não é o mesmo que o que se obtém fora dele; é por isso que é comumente dito: “Se isso estivesse em um romance, ninguém acreditaria”. Dentro das páginas de um romance, um evento que é apenas ligeiramente improvável na vida real – digamos, um encontro inesperado com um amigo de infância há muito perdido – pode parecer extremamente improvável: o escritor terá que trabalhar duro para fazê-lo parecer persuasivo.

Se isso é verdade para um pequeno acaso, considere o quanto mais um escritor teria que trabalhar para montar uma cena que é extremamente improvável mesmo na vida real. Por exemplo, uma cena em que um personagem está andando por uma estrada no momento preciso em que ela é atingida por um fenômeno climático inédito?

Introduzir tais acontecimentos em um romance é, na verdade, cortear a expulsão da mansão onde a ficção séria reside há muito tempo; é arriscar o banimento para as habitações mais humildes que cercam a mansão – aquelas dependências ge-

néricas que antes eram conhecidas por nomes como gótico, romance ou melodrama, e agora passaram a ser chamadas de fantasia, horror e ficção científica (Ghosh, 2016b).

Essa atribuição de sentido à obra de Herzog fica bem evidenciado na seguinte passagem:

Vivemos o antropoceno, filhinho, ou seja, as mudanças que acontecem no planeta se dão por ação duma insignificância feito o Homem. Mas, você me vai perguntar, como pode um micrório inofensivo diante de tanta magnificência causar a destruição, e eu respondo, do mesmo jeito que um vírus mata um organismo gigante (Herzog, 2023, p. 191).

Como seria uma sociedade formada pós-a-grande-inundação, composta por partes dos territórios brasileiro, boliviano e argentino em que as relações sociais são gizadas pela inclusão-exclusão operada pelo pertencimento a uma igreja evangélica de corte neopentecostal com pineladas do animismo andino pré-colombiano, mas dominada político-economicamente pela China? Uma narrativa que pensa o impensável pelo absurdo, por certo, e pelo excesso, mas ainda, assim, uma obra que não se recusa pensá-lo.

Outro ponto essencial a ser apresentado acerca da obra paradigmática a este trabalho é o fato de os diálogos entre as personagens terem sido registrados em portunhol (na obra denominada zumbuoli), uma vez que o português fora proscrito como língua oficial de Bolivana-Zumbi (Herzog, 2023, p. 205-205).

Embora saiba-se que o portunhol seja objeto de uma teoria e uma prática literárias, especialmente no contexto da fronteira-sul brasileira (Mota, 2014; Nogueira, 2022), é preciso demarcar a diferença entre um movimento literário que pleiteia sua autonomia em face das demais línguas oficiais da região (Recchia Paez, 2023) à interdição operada pelo direito, o que leva à sua subsistência na forma de uma resistência ao poder.

Essa ideia é bem evidenciada na parte VII d'*A língua submersa*, na qual se narra o processo formativo do neto de Dalva e Aguinaldo na escola de Dona Auta. Ela, ao perceber o que o menino tem dom para o aprendizado de línguas, decide que lhe falaria e ensinaria em português, pois seria nela “[...] que vais escrever a história”. “Qué história?”. “Não sei. Tu que vais contar. Vê se contas direito. Agora vamos estudar”.

Esse ponto é essencial! A história somente pode ser contada quando livre dos imperativos do poder. Nada mais anti-histórico que uma pretendida história oficial. Ensinar o português, a língua submergida, como *medium* para a futura escritura da história *quodlibet* é a realização do princípio

fundamental da educação como liberdade e como relação entre gerações, como o demarca muito bem Hannah Arendt:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum (2000, 247).

No presente trabalho, no entanto se abordarão dois temas muito bem inscritos no *corpus* da obra de Herzog, como seja, a animalização da pessoa humana e a humanização da natureza, bem como a compreensão da forma como os privilégios sociais geram uma fome que não tem fim, tendo na obra de Giorgio Agamben a interlocução necessária para dilucidar-se alguns pontos essenciais.

#### Crentes e noias na pós-inundação. Devir animal, abjeção do humano: a máquina antropológica em moto-contínuo

O que de humano há no humano? O que é exigido pela máquina antropológica para que se possa atribuir a um ente a condição de humano e disso derivar, como o prescrevem os instrumentos internacionais de Direitos Humanos (por exemplo, Declaração Universal de Direitos Humanos, artigo 6; Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, artigo XVII; Pacto Internacional de Direitos Civis e Político, artigo 16; Convenção Americana de Direitos Humanos, artigo 3), o direito à personalidade jurídica – o qual deve ser reconhecido a todos em qualquer circunstância, sem qualquer discriminação –, e com ela todos os demais direitos?

A expressão máquina antropológica é aqui empregada a partir da obra de Giorgio Agamben em seu livro *L'aperto. L'uomo e l'animale*, de 2002 (contemporâneo, portanto, aos primeiros volumes da série *Homo Sacer*), no qual ele enfrenta um dos problemas mais difíceis da antropogênese: como distinguir a pessoa humana do animal, tendo como apótegma, dentre outras, uma afirmação de George-Louis Buffon: “S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible” [Se não existissem os animais, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível] (Agamben, 2002, frontispício, livre tradução).

Fundamental nessa obra é a ideia de aberto, com o qual se entende a existência de um limite móvel entre o homem e o animal, e cuja principal função é o de permitir uma decisão soberana sobre quem é, de fato, pessoa, e como isso, titular de direitos, ou animal, e com isso simples *res*:

Temos assim a máquina antropológica dos modernos. Ela funciona – vimos – excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem [...] Basta deslocar nossa investigação alguns decênios e, em vez dessa inocua descoberta paleontológica, teremos o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem [faz referência ao judeu como não-pessoa em Auschwitz], ou o néomort e o ultra comatoso, isto é, o animal isolado no mesmo corpo humano (Agamben, 2002, p. 41, livre tradução, destaques no original).

Logo, “*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (Agamben, 2002, p. 32, livre tradução, destaques no original).

É nesse limite móvel, nesse aberto, nesse indefinível que faz possível aquilo que Heidegger denominará de “uma monstruosa antropomorfização do animal... e uma correspondente animalização do homem” (*apud* Agamben, 2002, p. 59, livre tradução).

Sobre o tema da definição do humano, entretanto, é preciso considerar que por vezes existe uma dissonância entre todos demais campos que operam a máquina antropológica em relação ao direito.

Naqueles, a personalidade humana ora é atribuída por fundamentos metafísicos (*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, conforme registrado em Genesis 1: 26 da Vulgata); ora racionais, a dia de linguagem-racionalidade em Aristóteles (2004b, 146), por exemplo; ora existenciais, a ideia de ser-para-a-liberdade-incondicionada em J. P. Sartre (2015, 542), ora pelo status de *homo faber* (Marx; Engels, 1989, *passim*); ora a ideia de personalidade no campo da psicologia etc, sendo tais condições fundamentos *a priori* para a determinação do que é uma pessoa.

Já (n)o direito, por ser um sistema normativo de atribuição do instituto da personalidade jurídica, ela não está condicionada ao *a priori* de outros campos, mas somente àqueles decorrentes de um determinado sistema político e seu eventual compromisso com uma proteção mais ou menos alargada daqueles que se encontram nos limites do (des)(h)umano ou com as necessidades funcionais do sistema econômico, afinal, não precisa ser *homo sapiens-sapiens* para se ter personalidade jurídica, como o prova a hipótese das pessoas jurídicas.

Esse fato é particularmente evidenciado no contexto do direito romano-germânico, já que nele a *distingo* fundamental se dava a partir da diáde *res* (coisa) – donde os direitos reais – e *persona* (pessoa) – e disso, os direitos pessoais e, hoje, também os direitos personalíssimos. Nesse sentido, o afirma Roberto Esposito,

Desde tempos imemoriais nossa civilização se baseia na mais nítida divisão entre pessoas e coisas. As pessoas têm sido definidas, sobretudo, pelo fato de não serem coisas, e as coisas pelo fato de não serem pessoas. Entre as duas parece não haver nada, seja o som das palavras nem o alvoroço dos corpos. O próprio mundo não parece ser nada mais que a falha natural pela qual as pessoas adquirem ou perdem as coisas. O direito romano, a partir das Instituições de Gaio, estabeleceu a divisão entre as ações, as pessoas e as coisas como o fundamento de todos os sistemas jurídicos [...] [cuja] influencia em toda modernidade foi decisiva. Poucas formulações exerceram um efeito durante tanto tempo. Toda a experiência humana está dividida por uma linha que não prevê outras possibilidades. Cada entidade da qual se ocupa o direito, se não é uma ação, trata-se de uma pessoa ou de uma coisa, de acordo com uma simples e claro distinção: uma coisa é uma *não-pessoa* e uma pessoa é uma *não-coisa* (2014, s/p, livre tradução).

Importante considerar que entre os dois institutos ocorre uma “[...] dominação instrumental, no sentido de que o papel das coisas é servir ou ao menos pertencer a uma pessoa” (Esposito, 2014, s/p, livre tradução).

Nesse contexto, *res* abrange a tudo o que for passível de inserção no patrimônio de uma pessoa, pública ou privada, do que deriva uma segunda distinção importante entre *res publica* e *res privada*; aquela pertencente a todos e deve ser administrada pelo Estado em proveito do bem comum; esta pertencente a uma pessoa, mediante a incorporação de bens os mais variados a seu patrimônio individual orientado pelo princípio fundamental do *jus utendi, fruendi e abutendi* (direito de possuir o bem, fruir de todas as suas finalidades sociais e econômicas e dele livremente dispor, seja pela *alienatio* ou outro modo de transferência da propriedade).

Nesse contexto, os animais são, por definição, bens semoventes, isto é, *res* com capacidade de movimentação autônoma.

Já o *status de persona*, pelo contrário, se ligava a um elaborado sistema jurídico-atributivo que tinha seu termo *a quo* na mitologia fundacional de Roma e as famílias patrícias, tendo como critério o nome familiar e a máscara do *pater familias* originário:

*Persona* significa na origem “máscara” e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social. Assim, em Roma, cada indivíduo era identificado por um nome que exprimia a sua pertença a uma *gens*, a uma estirpe, mas esta era, por sua vez, definida pela máscara de cera do antepassado que cada família patrícia guardava no átrio de sua casa. Daqui a fazer *persona* a “personalidade” que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social, a distância é curta e *persona* acabou por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. Quanto ao escravo, do mesmo modo que não tinha nem antepassados, nem máscara, nem nome, não podia também ter uma “pessoa”, uma capacidade jurídica (*servus non habet personam*) (Agamben, 2009, 61, destaque no original, livre tradução).

Essa asserção agambeniana tem sua abordagem inicial na obra de Boécio e na distinção grega entre πρόσωπον [*prósopon*] e ύπόστασις [*hypostasis*], que são dois conceitos essenciais na filosofia antropológica ocidental acerca da pessoa.

A palavra πρόσωπον [*prósopon*] identificava no contexto político-cultural da polei a máscara que os atores utilizavam no teatro, pela qual representavam às personagens em cena. Logo, conforme a πρόσωπον utilizada, diferente seria a personagem e seu papel na representação político-social que se constitua a peça teatral na cidade, haja vista ser o teatro, desde a origem, a mais política de todas as manifestações artísticas. Disse segue que pessoa era a máscara:

[...] daquelas pessoas que nas comédias e tragédias representavam homens; pois pessoa vem de “apresentar-se”, porque devido à concavidade, necessariamente se fazia mais intenso o som. Os gregos chamaram a estas pessoas *prosopa*, posto que punham sobre a face e os olhos para ocultar o rosto (Boethius, 1968, p. 85-87, livre tradução).

Já a expressão ύπόστασις [*hypostasis*] era (e é) empregada numa conotação ontológica: identificar a essência do existente, como seja, aquilo que faria de um ente um ser em sentido existencial por ser titular de uma substância que o destacaria dos demais viventes, deuses e animais.

Talvez haja aqui uma explicação razoável para se identificar o dissenso entre o direito e as demais peças da máquina antropológica, como seja, a funcionalidade que a palavra pessoa ocupa no direito, enquanto nas outras uma busca pela substância.

Um exemplo histórico basta para compreender essa asserção: quando espanhóis e portugueses ocuparam as terras do continente que então

se chamaria América, depararam-se com os nativos que aqui já viviam. Chamaram de descobrimento a esse evento porque consideravam as terras “adespotas”, isto é, sem proprietários (*res nullius*).

Aos povos cá existentes, o debate se dividiu entre os que os consideravam como *res*, e, portanto, passíveis de sujeição ao trabalho forçado, ou viventes, por terem alma. Contudo, nesse caso, o Direito de Conquista previa uma contramedida importante: caso se opusessem à tomada da terra ou à predicação do evangelho, contra eles se poderia declarar uma guerra justa, tendo como consequência o assujeitamento dos corpos ao trabalho escravo, à morte e à perda da terra.

A disputa acerca do tema deveria ter sido superada com a promulgação da bula papal *Veritas Ipsia*, do papa Paulo III, na qual prescreveu que os povos originários deveriam ser considerados como pessoas, sendo o comportamento inverso “indigno” da fé católica, *verbis*:

Papa Paulo III  
a todos os fieis Cristãos  
que as presentes letras virem,  
saúde, e bênção Apostólica.

A mesma Verdade, que nem pode enganar, nem ser enganada, quando mandava os Pregadores de sua Fé a exercitar este ofício, sabemos que disse: Ide, e ensinai a todas as gentes. A todas disse, indiferentemente, porque todas são capazes de receber a doutrina de nossa Fé. Vendo isto, e invejando-o o comum inimigo da geração humana, que sempre se opõe às boas obras, para que pereçam, inventou um modo nunca dantes ouvido, para estorvar que a palavra de Deus não se pregasse às gentes, nem elas se salvassem. Para isto, moveu alguns ministros seus, que desejosos de satisfazer a suas cobiças, presumem afirmar a cada passo, que os Índios das partes Ocidentais, e os do Meio dia, e as mais gentes, que nestes nossos tempos tem chegado a nossa notícia, hão de ser tratados, e reduzidos a nosso serviço como animais brutos, a título de que são inábeis para a Fé Católica: e que são incapazes de recebê-la, os põem em dura servidão, e os afligem, e oprimem tanto, que ainda a servidão em que tem suas bestas, apenas é tão grande como aquela com que afligem a esta gente.

Nós outros, pois, que ainda que indignos, temos às vezes de Deus na terra, e procuramos com todas as forças achar suas ovelhas, que andam perdidas fora de seu rebanho, para reduzi-las a ele, pois este é nosso ofício; reconhecendo que aqueles mesmos Índios, como verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, senão que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão, segundo nos consta: e querendo

prover nestas cousas de remédio conveniente, com autoridade Apostólica, pelo teor das presentes letras, determinamos, e declaramos, que os ditos Índios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos índios, e as demais gentes hão de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida. E tudo o que em contrário desta determinação se fizer, seja em si de nenhum valor, nem firmeza; não obstante quaisquer coisas em contrário, nem as sobreditas, nem outras, em qualquer maneira.

Dada em Roma, ano de 1537, aos nove de junho, no ano terceiro de nosso Pontificado.

Nada obstante a bula papal, para o Direito da Conquista, segundo Juan Ginés de Sepúlveda, um dos mais argutos teólogos da segunda escolástica, defendeu em sua *Democrats Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios* que seria cabível a declaração de uma guerra justa, vale dizer, legítima, contra os indígenas, pois presentes quatro razões bastantes para tanto:

- 1) a gravidade dos delitos cometidos pelos índios, principalmente a idolatria e outros pecados contranatura, como, por exemplo, roubos e adultério;
- 2) pela rudeza de seus engenhos, que os fazia bárbaros e naturalmente escravos, e por isso obrigados a servir aos de maior engenho e mais elegantes;
- 3) para facilitar a expansão da fé, pois, uma vez dominados, era mais cômoda e expedita a persuasão e pregação;
- 4) para impedir as injúrias que os índios faziam com outros, como, por exemplo, matá-los em sacrifícios ou para comê-los (Gutiérrez, 2014, p. 228).

Tratava-se, portanto, de um “[...] mecanismo mais utilizado para a obtenção [de] mão de obra [...]”, sendo fundamentalmente “[...] um conceito teológico e jurídico enraizado no direito de guerra medieval [...]”, tendo por “[...] principais justificativas [...] a propagação da fé cristã aos povos bárbaros, sua falta de moralidade, suas práticas canibais e os casos de ataques que faziam à sociedade estabelecida” (Amantino, 2006, p. 191).

Aos indígenas apresados em tais guerras se poderiam escravizar como espólio de guerra “por toda a vida” (De Jesus, 2007, p. 6).

No Direito da Conquista, devir animal e defecção da pessoa era um mecanismo para a obtenção da mão de obra escrava e tomada da terra e

suas riquezas, não muito diferente da ocupação hoje realizada no contexto amazônico brasileiro.

Essa reconstrução dos institutos serve, no presente trabalho, para tentar compreender a cesura fundamental entre os viventes no pós-inundação narrado por Manoel Herzog em *A língua submersa*.

Nessa sociedade pós-Inundação, “a pirâmide social” é composta da seguinte forma: “[...] a) um ínfimo topo de religiosos/governantes; b) a casta de funcionários eclesiásticos; c) empreendedores, na faixa mediana; d) prestadores de serviço, na base; e) abaixo da base, os noias” (Herzog, 2023, 15).

O termo abaixo, embora topologicamente conote o estágio mais baixo, rés ao chão, sobre o qual se erigem os demais níveis, tem, no entanto, uma dimensão de absoluta exclusão dos espaços de sociabilidade.

Essa inclusão-pela-exclusão é manifesta na seguinte passagem, e que envolve uma impossibilidade de alteridade e sororidade entre duas mulheres que pertencem a estratos absolutamente distintos, Dulce, esposa de um dos empresários mais ricos de Bolivana-Zumbi, e Geiza, companheira de bica do noia Maifrén:

Dia de pagamento, Maifrén recebe a cota de pedra. Dulce, moçoada, observa o noia, ávido com o pacotilho, correr pra toca. Segue-o. Na barraca de nylon Geiza o espera, aprontam a marica, antes de fazerem amor ele chama os amigos para que se sirvam da companheira, prostitui a própria mulher, com o que complementa a renda por adquirir mais pedra. Ela se presta à função não por uma dependência química, a pedra que seu homem lhe dá é outra, a dura pedra da vida, do amor servo, a que não se fuma sem sofrimento e gozo. De toda forma, após ser enrabada pela súcia, a noia se deita com o titular e colocam os lábios na marica, a satisfazer uma fome incompreensível... De Geiza sente compaixão. Nasce ali uma afeição estranha, que ela julga próxima da sororidade. Fosse Geiza não noia, uma mulher cidadã, tomava-lhe da mão e a acalentava. Mas que morra. Não cabe a ela, Dulce, cuidar de outra desmiolada, ou mesmo pedir ao Pai misericórdia... (Herzog, 2023, p. 125).

Esse mundo que restou após a elevação irrefreável dos oceanos que havia sido provocada, segundo os livros escolares, pela queda de um cometa, mas que na verdade fora provocada pela catástrofe que se seguiu à dinamitação, pela China, da Antártida e da Groenlândia, é assim narrada:

A história do meteoro que se conta nas escolas é convincente, mas Aguinaldo sabe que foi a China que dinamitou a Antártida e Groenlândia, causando o desprendimento dos grandes blocos, não houve meteoro. Vem do tempo das pré-águas, viu

tudo, a Inundação foi estratégia militar... O mundo quente, o gelo derretendo, o protocolo de Kyoto uma piada, limparam o rabo com ele, assim como com as constituições dos países periféricos. Transformar um ataque nuclear em providencial intervenção meteórica dos deuses a favor da humanidade foi a metáfora do poder constituído na qual o mundo precisou acreditar (Herzog, 2023, p. 19-20).

Política e economicamente dependente da China, potência geopolítica dominante, Bolivana-Zumbi é constituída por uma cesura fundamental no corpo social: os crentes, vale dizer, aqueles que, quando do início da reconstrução da sociedade abraçaram de corpo (e um pouco de alma que lhes restou) o pertencimento à Igreja Bola de Fogo, cujo *corpus* teológico é uma mistura do que pior se produziu na teologia evangélica norteamericana do século XX, como seja, a teologia do prosperidade e a teologia do domínio, palmilhada com ligeiros toques da cultura andina e seu culto à Pachamama e à natureza, e os noias:

O país é prospero, essa parceria com a China deu resultado, passou a centro do mundo civilizado no Ocidente, uma Constantinopla invertida, a considerar que os Estados Unidos são hoje um fazendão que sofre o preconceito e o esculacho da América Latina. No entanto, muito da cultura do pré-água ficou impregnada na alma de Bolivana-Zumbi: o pendor pelos bens materiais, a teologia da prosperidade, o desejo de elevação social através da acumulação.... ninguém apaga um código da alma... O nome da nova moeda parece ter colaborado para a ascensão da economia local... Aceitando Jesus de uma forma doce, pelo que de bom Ele podia proporcionar no mundo da prosperidade, Bolivana-Zumbi cunhou *Benção*, e a economia floresceu como nunca, apesar da escassez de recursos naturais (Herzog, 2023, p. 17-18).

Em Bolivana-Zumbi até a mensagem do Evangelho subsiste como língua submersa, pois, aqueles que rechaçam o “chamado” para a nova fé, são imediatamente excluídos para as margens da sociedade; chamados de noias, já que viciados ao crack, passam a ser verdadeiros mortos-vivos a perambular pelas ruas sem qualquer atenção minimamente aproximada à que se daria a um animal.

O processo de evangelização salvou muitas almas. O povo sobrevivente, dentre uma práxis nacional daqueles tempos, de levar vantagem em tudo, aderiu, converteu-se, aceitou aquele Je-

sus repaginado. Quem escapou mas não quis capitular às novas condições foi para a margem catar entulho (Herzog, 2023, p. 17, destaques no original).

Interessante notar a contemporaneidade entre o declínio da elevação das águas e o reinício da formação de uma nova sociedade regida por uma teologia-política soberana: por ser origem de uma “nova vida”, a escolha deve ser imediata e definitiva. A uns se concede personalidade e dignidade existencial, a outros a abjeção ao estatuto de (quase)animal, mas com a diferente que a estes, os animais, recebem proteção mais ampla que os noias.

Os malucos da balsa foram levados a um centro de triagem, onde chineses e pastores evangélicos lhes tentaram oferecer a oportunidade da cidadania desde que se convertessem, o que recusaram. Foi-lhes dito que se alojassem onde quisessem, mas que nunca contasse com a Eclésia. Viveriam à margem, da benemerência dos irmãos cidadãos eclesiás (Herzog, 2023, p. 51).

Numa sociedade dominada pela cesura teológico-política fundada sobre as teologias da prosperidade e do domínio não há espaço para a solidariedade, uma decorrência da Outredade, esse gesto de pleno reconhecimento da humanidade no Outro fundado sobre uma política da amizade (Agambem, 2014b, p. 315-323), mas a caridade e benemerência, essa relação hierarquizada pela qual os estratos superiores se utilizam para mostrar publicamente “compadecimento” com os excluídos.

Com efeito, a Outredade é derivada do compartilhamento de uma vida em comum. Esse “com”, como o sabe qualquer leitor mais atento da Ética a Nicômaco de Aristóteles, é a expressão em português dada à palavra grega *syzēn*, de *syn*, cujo étimo conota “tomar parte”, “fazer parte de”, donde o com-viver é com-partilhar a vida, formando a *synesthesia* política que dá origem à amizade (Aristóteles, 2004a, p. 1170a28 – 1171b35), pois, como dirá o estagirita em outra obra, “Para as coisas vivas, a vida é o ser” (Aristóteles, 2006, 415b13), e não há nada mais político ao *zoon politikón* que tomar parte da vida em comum com um Outro.

Agambem, comentando essa *synesthesia*, afirma algo que merece ser considerado para a diluição da cesura teológico-política, como seja, a derrisão do Outro é uma consequência lógica, pois a Outredade somente é possível por uma política da dignidade-comum:

Nós estamos lidando com uma passagem extraordinariamente densa, na qual Aristóteles enuncia teses da filosofia primeira que não é dado encontrar sob esta forma em nenhum outro de seus escritos:

- 1) Há uma sensação do puro ser, uma *aisthesis* da existência. Aristóteles repete isto várias vezes, utilizando o vocábulo técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: *oti estin* significa ser, o *quod est* em oposição à essência (*quid est*, *oti estin*).
  - 2) Esta sensação de existir é *em si mesma doce* (*edys*).
  - 3) Há uma equivalência entre existir e viver, entre sentir e sentir-se viver. É decididamente uma antecipação da tese nietzschiana segundo a qual “Ser: não temos dele outra experiência mais que o viver”. (Em uma afirmação análoga, embora um pouco mais genérica, nós podemos ler em *De Anima* 415b13 – “Para as coisas vivas, a vida é o ser”).
  - 4) Inerente a esta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo na consciência do próprio existir. Mas isto significa que a amizade também tem uma dimensão, ao mesmo tempo, ontológica e política. A consciência do existir é, com efeito, sempre e desde já dividida e compartilhada ou co-dividida. A amizade é o nome deste partilhar e co-dividir. Aqui não há nenhum vestígio de inter-subjetividade – a quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: mais, o próprio existir é dividido, um existir não idêntico a si mesmo: o Eu e o Amigo são duas faces – ou dois polos – desta co-divisão.
  - 5) O amigo é, por isto, um outro *si mesmo*, um *heteros autos*. Na sua tradução latina, *alter ego*, esta expressão tem uma longa história, e aqui não é o lugar para se fazer a sua reconstrução. Contudo, é importante verificar que a formulação grega é mais expressiva do que os ouvidos modernos conseguem perceber. Em primeiro lugar, o grego, assim como o latim, tem dois termos para identificar a outredade: *allo* (lat.: *alius*), e que identifica a generalidade dos outros, enquanto *heteros* (lat.: *alter*) é a outredade como uma oposição entre dois, como heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “*si mesmo*”. O amigo não é um outro Eu, mas uma outredade imanente em *si-mesma*, e que se manifesta em outro ser. No momento em que eu percebo o prazer de minha existência, minha percepção é atravessada por uma percepção concorrente que a desloca e transporta-a para o amigo, na direção do outro ser. A amizade é esta dessubjetivação presente no coração da mais íntima autopercepção.
- [...]

Que este compartir tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar:

Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomein*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzēn*), e não como o gado, que compartilha o pasto.

[...]

É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação ao animal, através de um conviver (*syzēn* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substância comum, mas sim por um compartir puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser (Agamben, 2014b, p. 320-323. Destaques no original).

Na impossibilidade de uma sociabilidade igualitária e democrática, resta a constituição de espaços de máxima civilidade e outros de máxima exclusão e abjeção do humano, nada obstante a obrigação de se atribuir a personalidade jurídica universalmente, inclusive aos noias.

Que estes, em resposta a este regime se sublevem da forma que lhes é possível, ora com um “Que se fodam os crentes e as plantas deles” (Herzog, 2023, p. 14), ou, quando Dulce invade o quarto em que Renata se encontrava com o marido daquela, respondendo à sua provocação que lhe disse “Nada me falta. Soy linda, soy rica, perteneço a la elite. Y tu? Uma noia jodida” com um “La elite de isto que restou de humanidade são os noias, los jodidos. No eres elite, eres solo uma zuca goumetizada” (Herzog, 2023, p. 59) demonstra à saciedade que o aberto não se fecha, e não é a abstração universalista da atribuição jurídica de personalidade jurídica que tem capacidade de dar concretização à cidadania, pois, repita-se o que dito por Agamben, “*Homo sapiens* não é [...] nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, isto sim, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (Agamben, 2002, p. 32, livre tradução, destaques no original).

### Fé e fausto: uma fome que não tem fim

A história é prenhíssima de exemplos nos quais, à opulência social produzida pela extrema desigualdade, ocorre, como uma consequência quase que natural, a devassidão moral e o fausto opulento que passam a gozar as camadas mais privilegiadas da sociedade.

Aqui, é preciso que se aclare, conceitualmente, que a expressão privilégio guarda estrito laime com o seu étimo: *privilegium*, composto pelos

léxicos *privus*, de privado, e *lex*, lei, norma ou regra, como seja, o benefício ou vantagem social reservada ao gozo privado de determinados grupos sociais e com total exclusão dos demais.

Por obviedade, todo privilégio social constituiu-se numa negação do princípio republicano, segundo o qual deve prevalecer a igual distribuição de liberdades e benefícios sociais, sem distinções odiosas ou desarrazoadas; é uma negação do bem-comum e do gozo equitativo das vantagens e benefícios sociais.

Logo, em sociedades gravadas pela extrema desigualdade não existem direitos, mas privilégios; nada é público, mas privatizável ou privado; não há bem-comum, mas âmbitos de máxima privação de direitos e outros de máxima fruição da opulência.

Um exemplo perfeitamente cabível nesse contexto é o do direito à segurança pública, que por ser um direito de caráter prestacional, deveria ser realizado de forma igualitária e adequada a todas as pessoas. Contudo, não é isso o que acontece. Como dito em outra oportunidade,

Assim, nada mais se parece a um grande laboratório de experimentação do que as grandes metrópoles de nosso tempo, na qual o viver bem ou o morrer não dependem mais de um gesto com o polegar do soberano, com o qual se determinava a morte do acusado. Não, hoje o gesto se transmudou na inação, na omissão, com a qual o soberano abandona parte da população à sua própria sorte, deixando aquela vida que deveria ser tutelada, guardada, protegida ao acaso; ou, quando age, fá-lo para dar uma resposta não à vida, mas ao mercado, este ser incorpóreo que a cada espirro põe (mantém!) a vida contemporânea sob o signo da crise.

*Ban(d)ido*, e não cidadão, é o título a ser envergado pelo homem contemporâneo em sua busca, infrutífera e desarraigada, pela vida boa. Numa sociedade em que o espetáculo, o consumo e a opulência são os únicos parâmetros de vida boa, não causa estranheza que qualquer ameaça ao *status social*, à comodidade, à segurança de uns poucos em detrimento de muitos se constitua no único fator relevante para determinar a ação ou inação do estado. E por isso, também, no regime de inclusão/exclusão territorial que dirige a ação policial nas cidades, amplamente legitimado pela *mass media* que se alimenta e se sustenta do medo que ela mesma incute.

Nas cidades de hoje, ninguém é mais estranho do que o seu próprio habitante, preso aos territórios que lhe são impostos por serem ou não possuidores de bens e, consequentemente, de *status social*, territórios estes que, para os afortunados, não obstante a promessa de felicidade (*shoppings*, prédios de apar-

tamentos com aparatos de segurança de última geração, condomínios fechados e hermeticamente encerrados para a vida que corre fora de seus muros), lhes assegura somente o estranhamento, o *banimento* em relação a seu semelhante.

Já no caso dos despossuídos, aquela luta diária pela sobrevivência, na qual segurança pública é sinônimo de UPP – pacifica-se não para que lhe seja prestado serviço público de qualidade e cidadão, mas para que as empresas de serviços e as concessionárias públicas possam “cobrar” pelos serviços dantes desviados pela “pirataria” e pelos “gatos”, e para que o mercado imobiliário possa se apropriar, por todos os meios possíveis, desses rincões que, com a pacificação, se tornam atrativos ao investimento privado, nacional e ou internacional.

Assim, as cidades se constituem em grandes máquinas antropológicas de inclusão e exclusão, no qual o princípio da territorialidade permite aquela distinção importante e necessária para o regime econômico: consumidores e não consumidores; ricos e pobres; espaços de (pseudo)segurança e espaços de sobrevivência, apesar ou mesmo contra o Estado (De Oliveira, 2022, p. 175-177, destaques no original).

Acompanhando mais uma vez o pensamento de Agamben, aqueles “territórios de felicidade” mais se aparecam ao purgatório, que na teologia tomista tem um caráter punitivo pela privação, enquanto o inferno um caráter punitivo aflitivo. Mas privação de quê? Da perpétua visão de Deus (Agamben, 2012, p. 11). Mas como, nessa sociedade pós-metafísica (?), Deus não morreu, tornou-se dinheiro (um meio sem fim), os territórios de felicidade nada mais são do que espaços de pura privação (Agamben, 2012), o que justifica as constantes apropriações culturais que as elites opulentas realizam em detrimento das culturas periféricas.

Que a sociedade retratada n’*A língua submersa* seja de corte teológico-político, com predomínio das teologias da prosperidade e do domínio, não deve espantar: sempre que o muro de separação entre poder religioso e poder político é derribado, nada sobra de sacro; sobeja, de fato, a pura e simples profanação da vida religiosa e a deformação da vida política, como evidência a obra inaugural da ciência política moderna, *O Príncipe* de Maquiavel.

Se na baixa idade média era usual que se redigissem textos e livros concitativos para a educação dos monarcas (Ricciardi, 1999, p. 52-53), o que distingue *O Príncipe* daqueles textos que o precederam é que nele Maquiavel aplica o método indutivo, construído a partir de fatos e eventos histórico-políticos concretos, e não o dedutivo, utilizado por aqueles que o precederam, na qual prepondera o argumento de cariz teológico: de um princípio ou cânones teológicos, uma regra de comportamento que se impõe ao príncipe em

seu agir como *vicarius Dei*, uma vez que a investidura no reinado decorria de uma atribuição divina direta em favor do governante. Disso se explica, por outro lado, a fragmentação entre governos e reinados face ao papado na disputa pela legitimidade para governar (Conflito de Investiduras, como seja, se a legitimidade do princípio derivava de uma relação imediata entre Rei e Deus ou mediada pelo Papa<sup>2</sup>) (Cantor, 1994, *passim*).

O grande tema da obra maquiavélica é o do modo pela qual o governante deveria agir para preservar o poder, tendo como paradigma a Razão do Estado, segundo o qual o Estado, enquanto entidade política distinta de seus súditos e com interesses que lhes são próprios – existir e continuar a existir, segurança interna e externa, finanças e tributação etc –, deveria perseguir pelo meios próprios à política a satisfação e preservação desses interesses, sendo referidos comportamentos e decisões amorais por definição, afinal, *necessitas legem non habet*. Logo, o maquiavélico da obra é evidenciar a amoralidade dos meios necessários à preservação dos interesses políticos, e não a justificação desses meios *per se*.

Pois bem. No capítulo XI d'*O Príncipe*, Maquiavel trata acerca dos meios de conservação do poder naquele que, em seu entender, é o mais estável social e politicamente dos principados: o eclesiástico. A causa dessa estabilidade político-social se deve ao fato de que as instituições religiosas que lhes dão origem e espeque “[...] são tão sólidas [...]” (Maquiavel, 2019, 74) que os:

[...] chefes destes principados são os únicos que têm Estados e não os defendem, que têm súditos e não os governam. Os seus Estados, embora indefesos, ninguém lhos tira, e os seus súditos, quanto livres da tutela governamental, não se preocupam com isso, nem buscam ou podem subtrair-se à soberania deles. Tais principados são, pois, os únicos seguros e felizes (Maquiavel, 2019, p. 74).

Logo, para o príncipe de um estado eclesiástico, importa, publicamente, vergar uma moralidade e uma religiosidade que sejam adequadas àquelas instituições religiosas e sociopolíticas, o que lhes permitem “[...] manterem-se no poder seja qual for o modo como procedam e vivam” (Maquiavel, 2019, 74).

Na Razão de Estado, o aparecer sobrepõem-se ao ser e ao crer.  
Esse discurso, como dito, permite compreender a obra estudada.

---

2 “A title of the Roman Pontiff dating from the 8th cent. From the 13th cent. it completely superseded the older title, ‘Vicar of St \*Peter’. It expresses his claim to universal jurisdiction in virtue of Christ’s words to Peter, ‘Feed my lambs. Feed my sheep’ On. 2:1: 15 ff.). Down to the 9th cent. other bishops sometimes called themselves Vicars of Christ, though probably not as a formal title. For another four centuries kings and even judges were sometimes so described” (Cross; Livingstone, 1997, p. 1727).

Com efeito, há dois exemplos bastante importantes n'A língua submersa que tocam essa distinção entre parecer/ser e crer. Um é Jefferson Assunçao, promotor de justiça de Eclésia, e que joga um papel importante na condenação à pena de morte de quatro noias que, logo no início do livro, destroem por pura diversão alguns pés de ipê amarelo; outra, a já citada Dulce. Inicialmente submissa a seu marido, conforme vai convencendo-se de ser linda, rica e pertencer à elite eclésio-social de Bolivana-Zumbi, mais se arma de uma sexualidade livre e promíscua, como também de uma fome extremada que quer a tudo comer.

Aquele primeiro personagem é assim retratado:

Jefferson, assim que ingressou na faculdade de Direito, tornou-se estagiário do Ministério Público, logo passaria num concurso, agora era só se formar... O contato diário com a casta judiciária ensinou-o a parecer o que ainda não era, já se portava como doutor. Popular, querido no meio, levava a cúpula forense no melhor da boemia santista onde, não raro, noitadas animadas a uísque e pó acabavam nos excessos em que os doutores da lei consideravam bem-vinda a presença de prostitutas ou mesmo de uma travesti [...].

A vida de Jefferson hoje não pode ser objeto de reclamação. Tem posição, é membro eclesial, promotor, quase um juiz, engrenagem fundamental na máquina desse Estado fundamentalista [...] Moralista e defensor da família tradicional, achava lícito explorar o trabalho alheio; defendia a liberdade dos indivíduos venderem sua alma; só não admitia era promiscuidade. Criou a liga de promotores evangélicos desde aquele tempo, em afronta ao princípio do Estado laico (Herzog, 2023, p. 33-35).

Como o parecer é o que mais importa, ele vez ou outra se relaciona com a grande paixão de sua vida, a travesti Laididai, a quem conhecia de antes da elevação das águas, e por vezes se sente livre para, abandonando seu espaço de proteção e privilégio, se entregar a encontros sexuais movidos a tesão e crack:

No tempo da escola, dos namoros nos vãos de escada, a sua preferição era por Lázaro [no futuro, Leididai]. Pâmela era bonita, Amanda era simpática, Gisele inteligente, mas Lázaro acumulava todas essas qualidades; pena que era viado, coisa que Jefferson não era, graças a Deus, afinal, só comia. Acha engracado estarem os dois ainda no mundo... depois da Inundação. Ele, por ser cristão, pontual congregador, e a companheira por ser noia...

Nas noites em que se permite uma tragada na marica, bate-lhe a nostalgia daqueles tempos. É quando Jefferson Tsé Assunção

vai aos arredores da balsa atrás de Leididai. Vê-a desde uma fresta, sentada num pneu. Brecha para um ataque furtivo, o que o excita. Quando ela se levanta e logo se agacha par apanhar algo do chão, ele salta e planta-lhe um sonoro tapa na bunda.

“Ui. Qué quieres, cariño? Assim me matas de susto”.

“Usted sabe lo que quiero” – e logo trata de segurar um volume no púbis, a sugerir pra parceira mais do que pode oferecer.

“Trouxe piedra pra su negrita?”

Ele sorri e saca do bolso um pacote. Leididai fuma, Jefferson fuma também, naquele ermo se amam. Diz pra ela, chega a dizer, que a ama.

“Entonces por qué no me assumes?”

Assunção não é a especialidade de Jefferson, essa gente de setor público e alma liberal sente uma coisa e vive outra. Sem responder, ele só beija na boca e a sodomiza com raiva, e é com raiva que soca todo o estoque de frustrações, até se satisfazer temporariamente... (Herzog, 2023, p. 35-36).

Na língua submersa do Evangelho travestido de teologia da prosperidade e do domínio, há somente o aparecer.

Já Dalva parece ocupar, nessa obra fragmentária que é *A língua submersa*, um papel paradigmático acerca das possibilidades de emancipação feminina em sociedades de recorte teológico que tendem reservar às mulheres a posição de belas, recatadas, do lar, reluzentes em roupinhas cor-de-rosa.

Casada com Aguinaldo desde antes da grande inundação, acompanhou, pari passo, o crescimento econômico da família. No início do casamento, ele arranjou um emprego numa fábrica (Herzog, 2023, p. 110-111), tendo sido ela quem, vendo uma falta de futuro nesse emprego, sugeriu que ele abrisse um ferro-velho, trabalhando principalmente com a reciclagem de restos desviados da própria indústria em que ele trabalhava, dentre outros materiais. Foi a persistência nessa atividade que, segundo Dalva, lhe possibilitou uma nova vida em Boliviana-Zumbi, pois, hoje “[...] as fábricas estão lá, embaixo d’água, e eles aqui, salvos” (Herzog, 2023, p. 68). Isso se deve ao fato de a China ter decidido que, baixadas as águas, nenhuma atividade extrativista seria permitida, principalmente a madeireira, a mineração e agropastoril. Logo, a atividade que Dalva e Aguinaldo desenvolviam antes foi mantida após, cabendo à empresa dele o empreendimento de reciclagem de metais, madeiras e plásticos submersos ao longo da costa (Herzog, 2023, p. 16-17). O material recolhido nas diversas expedições exploratórias, e que seja de alguma forma atrativo para revenda, é desviado para o antiquário que o marido abriu para agradar à esposa, o Old Fashion (Herzog, 2023, p. 67).

Em determinada ocasião, Naves, o líder de Eclésia, vai ao antiquário, tendo se interessado por um antigo bandolim, mas também para cortejar à mulher alheia. Dalva o atende, e entre eles se desenvolve o seguinte diálogo:

“Quanto este bandolim?”

“Vixe, sei no, señor tiene que ver com mi marido”.

[...]

“Más que distracion essa de la hermana, que nem preço sabe dar, hermano Aguinaldo?”

“Quién sabe preço e mi marido, yo solo tomo de cuenta” – falou Dulce (Herzog, 2023, p. 67-68).

Depois dessa humilhação, Dalva decide: não trabalharia mais no Old Fashion, seria só “dona de casa mesmo”, “ficaria em casa, alternando o tempo entre academia e igreja, desfrutando do que amealharam, sonhando culinárias, escreveria um livro de receitas... E mais, decidira: ia dar pra Naves...”, já que há muito que este a cortejava, e seu marido se relacionava com outras mulheres (Herzog, 2023, p. 68); a mais recente era Renata, uma noia imunda a quem ele sustentava e por quem desenvolvera uma paixão louca (Herzog, 2023, p. 57-58).

A decisão existencial de Dalva, portanto, se assenta sobre três pontos: instrumentalizar sua sexualidade de forma livre, mas não pública (Herzog, 2023, p. 87-90), manter o casamento, pois o casal tinha uma concepção “[...] bastante pragmática de família, casamento: uma empresa que não cabe dissolver [...]” (Herzog, 2023, p. 68) e dedicar-se a seu grande prazer: empanturrar-se de carnes de caça, proibidas a qualquer pessoa em Bolívia-Zumbi (Herzog, 2023, p. 119-122).

A sexualidade que ela passa a gozar é registrada nas seguintes cenas:

Está tesuda, instigou raiva no marido, talvez lhe bata. Arroja a mão por baixo da toalha, Aguinaldo está excitado, deu certo.

[...]

“Fala lo que va fazer conmigo.”

“Voy sacar tu ropa y deitar-te de bunda para riba em la cama. Entonces voy a pasar óleo em ti.

[...]

“Senta-te em riba de mi. Pula com fuerça”

Ela urra só de ouvir.

“Gozei”.

“Como? Y yo, no voy a gozar?”

“Yo he gozado seis veces. Depois de la primeira las outras vienem fácil. No aguento mais. Es falta de educación yo ir dormir agora?”

“Ho he casado contigo por tu educación” (Herzog, 2023, p. 123-124).

[...]

Depois de uma sessão bastante satisfatória, Antônio Naves pensa alto:

“Qué chave de coño me has dado, cariño.”

[...]

“Qué perfeccion tu eres, cariño. Tu bunda está más linda que nunca”.

“Todos los días yo faço bumbum y glúteo em el salom de ginástica, amore”

[...]

Depois de um orgasmo simultâneo a fome eterna de Dulce despertou novos apetites em Naves; foram à cozinha.

“Faço question de cozinhar para usted, cariño. Es nuestra primera noite”.

“Es dia claro toda, cariño. No podemos nos ver de noite, soy casada, lembras?”.

“Que seja. Mas yo preparo el rango.”

“Voy mijar entonces”.

[...]

Empoderada com haver dado pro homem forte de Bolivana-Zumbi, vingada do marido adulterio, Dulce ainda não se vê satisfeita.

[...]

Dieta cetogênica, sangramento da inimiga, a sanha por carne foi-se desdobrando naquela mulher. Seu matriarcado começou a se fazer impor em Bolivana-Zumbi no que em que o apaixonado Naves, instado pela amante constituiu-a sucessora na hipótese de um sinistro o impedir de governar em nome de Eclésia.

[...]

Naves amanhece lívido, sem uma gota de sangue, no catre de sua luxuosa residência em Nova Cintra, trespassado por instrumento perfurocortante.

[...]

Dulce entronizada, resta a Aguinaldo o decorativo cargo de primeiro-cavalheiro do Estado Fundamentalista de Bolivana-Zumbi. Cuidaria da Assistência Social, como compete ao cônjuge de uma governante, afinal, as ruas têm muitos atrativos. Mas ela

quer ser esposa, embora mande oficialmente cria a impressão de que o marido governa por derradeira palavra, e assim ele é tido por um estadista (Herzog, 2023, p. 123-144, *passim*).

Assim como Jefferson, Dulce é condicionada, socialmente, por uma sexualidade constituída por uma concepção econômico-utilitarista: ter prazer e conquistar algo, seja esse algo a aprovação do marido, vingar-se das muitas escapadelas que ele cometeu, assenhorar-se do Chefe mediante uma “chave de coño” ou ser indicada como sua sucessora etc, numa clara dimensão biopolítica da sexualidade, na medida em que o poder político-teológico se apropria da mais ínfima dimensão da vida humana, e não para libertá-la e assegurar-lhe autonomia existencial, mas para reforçar o controle sobre o mais comezinho, haja vista que o governo biopolítico assume a vida humana enquanto tal como a razão mesma dos atos de governo, ocorrendo, pois, uma estatização da vida biológica, em que os cuidados com ela passam a ser o próprio objetivo do poder político (De Oliveira, 2014, p. 63).

Na sociedade submersa pelas teologias da prosperidade e do domínio, sexualidade humana é assunto estatal, devendo a mulher ser bela, recatada e do lar e manter, na aparência, a submissão ao marido.

Contudo, e na fome por carnes que Dalva registra toda a sua fome que as muitas horas de academia, “chave de coño” e orações não bastam para saciar. Nos atos de imaginar, relacionar, desejar, arregimentar as vítimas e alimentá-los para a futura execução, matá-las, cozinhá-las e ingerir, por fim, no ato final de consumação da vida que Dalva, bela, recatada e do lar satisfaz a sua fome de boi.

Aqui, ajuda a compreender esse fenômeno não o Giorgio Agamben da série *Homo Sacer*, mas aquela de sua coletânea *Nudità* (Agamben, 2009), no qual registrou-se esse texto seminal que é *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade* (Agamben, 2014a, p. 122-132).

Nesse texto, Agamben busca compreender um tema relevante da cultura ocidental – gizada pelas influências judaico-cristãs – que tem seu locus no conceito de inoperosidade/descanso, como seja, a doutrina da criação do mundo pela vontade e palavra divinas, no qual se inclui o dia do descanso, o sábado.

Se nos seis dias anteriores cria-se o mundo e tudo o que nele há *ex nihilo*, o sábado, o dia da inoperosidade: “A festa por excelência dos hebreus, que é para eles o paradigma da fé (*yesod há-emuna*) e, de qualquer modo, o arquétipo de toda festa, tem, de fato, o seu paradigma teológico no fato de que não a obra da criação, mas a cessação de toda obra é declarada santa” (Agamben, 2014a, p. 122, destaque no original).

Logo, a condição do fiel no âmbito da criação não é o trabalho – uma consequência da queda (Gênesis 3, 17 e 23), mas o descanso. Tanto que a

esperança messiânica concerne à inoperosidade, não ao fruto do trabalho; como afirmado por Filone de Alexandria, “Só a Deus é verdadeiramente próprio ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus” (*apud* Agamben, 2014a, 122), e, por isso, “[...] quando nos Salmos, Iavé evoca o objeto da espera escatológica, afirma acerca dos ímpios que eles “não entrarão na minha inoperosidade” (Agamben, 2014a, p. 122).

Essencial aqui é a ideia de que a inoperosidade não é outra forma de atividade produtiva, mas à sua completa cessação, pois a “[...] inoperosidade que define a festa, não é simples inércia ou abstenção: é, antes de tudo, santificação, isto é, uma modalidade particular de agir e de viver” (Agamben, 2014a, p. 123), constituindo-se, pois, numa cessação de vigência do espaço privado e a criação do espaço festivo comum.

A nenhum leitor de Agamben é dado descurar que ele emprega esses conceitos a partir de sua particular metodologia do paradigma (Agamben, 2008), na qual a tensão bipolar se dá entre inoperosidade/santificação e produtividade/queda, bem como entre festividade/comum e trabalho/privacidade.

A voracidade da personagem é representada em algumas passagens bastante significativas:

O apetite bem a classificaria como candidata a penduricalho de árvore. Tem desejo incontrolável pela carne das caças, que nem tinha por amor, e sublimou. A arapuca está, ao longe pode ver, desarmada, um vulto negro cisca dentro dela, interessando nas quireras do chão e alheio ao cárcere que lhe trará a morte: um macuco. Sente um pequeno rio correr as pernas, ensopar a calcinha, a boca enche de água. Ela mete a mão na arapuca, cata a presa, traz para fora e pendura pelo pé [...] Sangra, cortando a jugular perto do bico [...] enquanto o sangue se esgota numa tigela, acrescenta vinagre e bate feito clara em neve, obtendo uma mousse vermelha [...] Como se fosse uma noia qualquer, enche de água e bota a ferver entre duas pedras, acendendo o cavacos. Fervida a água, depena o macuco, depe-nado sapeca no fogo [...] (Herzog, 2023, p. 119).

[...]

Com a ajuda de Almirante ela cria, na clareira, um bezerro Simenthal. Alimenta escondido, espera um dia comê-lo, enquanto isso escreve o livro de receitas [...] em que metaforiza sua fome:

#### MATRIOSHKA DE CARNE

Ingredientes:

Um boi Simenthal;

Um puerco adulto castrado;

Uma oveja;

Uma capivara;

Um cabrito;  
Uma paca;  
Um conejo;  
Um cuy;  
Uma salchicha calabresa Ahumada;  
Los tempero.

Segue um longo arrazoado em zumboli, o modo de prepara de tal receita (Herzog, 2023, p. 129-130).

A fome de Dalva não é festiva/inoperosa, é antes loboral/privada, na medida em que ela busca saciar uma fome de boi como forma de sublimação de afetos aos quais não pode nem consegue dar vazão. Mas o que significa essa expressão?

Na sua *Questioni conviviali*, Plutarco narra ter assistido em Querônia a uma festa chamada “expulsão da bulimia”. “É uma festa ancestral”, ele escreve, “que o arconte celebra sobre o altar público e todos os cidadãos em suas casas. Se chama ‘expulsão da bulimia’ [boulimou exelasis]. Se expulsa das casas a golpe de vara de agnacasto [verga di agnacasto] a um dos servos, gritando: ‘Fora a bulimia, dentro riqueza e saúde’”. *Boulimos*, em grego, significa “fome de boi”. Plutarco nos informa que em Esmirna existia uma festa igual, durante a qual, para saciar a *Boubrotis* (o “comer como um boi”) se imolava a um touro negro com toda a pele.

Para compreender o que estava em questão nesta festa, é necessário, antes de tudo, livrar-se do equívoco segundo o qual se procurava algo como propiciar-se riqueza e abundância de comida. Que não se trate em nenhuma hipótese disso é provado sem qualquer dúvida pelo fato de que aquilo que se bania não eram a fome e a carestia, mas, pelo contrário, a “fome de boi”, o comer contínuo e insaciável do animal (do qual o boi, com o seu lento e ininterrupto ruminar, é aqui o símbolo). Expulsar o escravo “bulímico” significava, portanto, expelir uma certa forma de comer (o devorar ou o regurgitar como faz o animal, para saciar uma fome por definição insaciável) e abrir o espaço para uma outra modalidade de alimentação, aquela humana e festiva, que pode, de fato, começar, apenas quando a “fome de boi” foi expulsa, quando a bulimia resta inoperosa e santificada. O comer, então, não como *melacha*, atividade revolta a um fim, mas como inoperosidade e *menucha*, sábado da alimentação (Agamben, 214a, p. 125-126. Destaques no original).

A bulimia, como paradigma inverso à festa e à inoperosidade, identifica “[...] o inútil bode expiatório da impossibilidade de um autêntico com-

portamento festivo em nosso tempo, o resíduo inservível de uma cerimônia purificadora da qual a sociedade contemporânea perdeu o significado” (Agamben, 2014a, p. 127), pois ela – a festa e a inoperosidade a que todo fiel é destinado gozar – é a desativação dos gestos e das ações que a economia se apropria para lhes dar uma finalidade produtiva, pois:

[...] não é definida por aquilo que nela não se faz, mas, sobretudo, pelo fato de que aquilo que se faz – que em si mesmo não é diferente daquilo que se realiza todos os dias – torna-se desfeito [*dis-fatto*], torna-se inoperoso, liberado e suspenso da sua “economia”, do motivo e do fim que o definia nos dias úteis (o não fazer é, neste sentido, só um caso extremo desta suspensão). Se se come, não o é para se satisfazer; se se veste, não o é para se cobrir ou para se proteger do frio; se se dorme, não o é para trabalhar; se se caminha, não o é para ir a qualquer lugar; se se fala, não o é para se informar; se se trocam objetos, não o é para vender ou para comprar (Agamben, 2014a, p. 130).

Na língua submersa, a inoperosidade e a festividade não são dadas ser gozadas por ninguém porque o que se faz e como se faz estão completamente submetidos à negação do comum, sendo, nesse sentido, o *locus* do *idion*, do idiota que, preso na privacidade de seus privilégios (Arendt, 2005, p. 31-37), busca saciar uma fome de boi pelo fausto, negando completamente a possibilidade de fazer festa.

#### À guisa de conclusão: vidas sacras, mas matáveis...

Se a vida humana se encontra, pois, completamente abarcada pela máquina antropológica que é sociedade teológico-política, é porque a animalização da pessoa humana e a humanização dos animais constituem-se no signo fundamental daquilo que se pode denominar de biotanatopolítica, e que o *tertium genus* que grifa os conceitos de vida – *zoé* e *bíos* – pode ser identificado pelo paradigma do *homo sacer*, isto é, aquele indivíduo cuja vida, uma vez declarada sagrada (*sacer esto*), é, por definição, insacrificável, porém matável, sem que o seu autor, no entanto, seja passível de punição. Uma vida, então, caracterizada pelo *impune occidi*: a morte que, tendo sido voluntariamente provocada, não se constitui crime (Agamben, 2004, p. 92).

O ponto central, portanto, é compreender-se como a política – compreendida como a tarefa *par excellence* da espécie humana – passa a ser uma biopolítica, e que, em períodos de anomia política, converte-se em tanaxropolítica, a qual deve ser identificada pela circunstância de que o poder político possa, pelo direito, ou mesmo apesar do direito, operar a gestão econômica da morte daqueles que sejam considerados uma ameaça à salubridade e segurança da população. Vale dizer: toda biopolítica tende a se

converter em tanatopolítica quando se pode decidir sobre qual vida merece ser vivida (De Oliveira, 2014, p. 70-119).

Por morte, no entanto, não se deve entender somente a eliminação física, como também o abandono, pois a

[...] morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura [...] Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (Foucault, 2005, p. 305-306).

Que n'A Língua submersa tenha se operado a animalização da pessoa e a humanização dos animais, identifica o fato de que uma das consequências, dentre as muitas, da constituição de um estado de exceção é a transformação do espaço juridicamente ordenado em um espaço anônimo, em que o ordenamento se encontra presente na forma de sua suspensão: o campo. Este espaço anônimo não é habitado pelo cidadão, com os seus direitos sacros e invioláveis, mas pelo *homo sacer*: aquele ser que, sendo mantido num espaço indiscernível entre o direito e o não-direito, é detentor de uma vida insacrificável, porém matável, pois, se soberano é aquele que pode decretar o estado de exceção, soberana é “[...] a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio [...] e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Agamben, 2004, p. 91).

Assim, tomando A língua submersa como paradigma, pode-se avançar na conclusão de que todas as dualidades que a cultura humana tem pensando como ponto de partida para a atribuição de personalidade e de direitos - *homo sapiens/homo sacer*, pessoa/animal, crente/noia - são critérios móveis no aberto que é a biotanotopolítica, onde vicejam vidas protegidas e vidas que não merecem ser vividas.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. A amizade. Traduzido por Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014b. p. 315-323.
- AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. Traduzido por Selvino Assmann. *Instituto Humanistas Unisinos*, 30 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben> Acesso em: 30 ago. 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I. Traduzido por Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. Nota introdutória sobre o conceito de democracia, traduzido por Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: FI, 2014a. p. 11-15.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottertempo, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sul método*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade. Traduzido por Marcus Vinícius Xavier de Oliveira. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno; KONZEN, Paulo Roberto. *Democracia, política, representação: ensaios filosóficos*. Porto Alegre, FI, 2014a, p. 122-132.
- AMANTINO, Marcia. “As guerras justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX”. *Varia história*, Belo Horizonte, v. 22, n. 35, p. 189-206, 2006.
- ARENKT, Hannah. *A condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENKT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Traduzido por Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: ARISTÓTELES. *Os Pensadores* (vol. IV). São Paulo: Abril Cultural, 2004a.
- ARISTÓTELES. *Política*. Traduzido por de Therezinha M. Deutsch. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 2004b.

- ATIENZA, Manuel. *Curso de argumentación jurídica*. Madri: Tecnos, 2013.
- BÍBLIA VULGATA EM LATIM. Disponível em: <https://bibliaestudos.com/vulgata/> Acesso em: 20 jan. 2024.
- BOETHIUS. The theological tractates. Tradução e organização de H. F. Stewart e E. K. Rand. *Harvard University Press*, 1968.
- BULA Veritas Ipsa. MONTFORT Associação Cultural. Online, 10 out. 2024. Disponível em: [http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/veritas\\_ipsa/](http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/veritas_ipsa/)
- CANTOR, Norman F. *The civilization of the middle ages: a completely revised and expanded edition of medieval history*. London: Harper Perennial, 1994.
- CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. The Oxford diccionary of the Christian Church. Vocal “Vicar of Christ”. *Oxford: Oxford University Press*, 1997. p. 1727.
- DE JESUS, Nauk Maria. A guerra justa contra os Payaguá (1<sup>a</sup> metade do século XVIII). *História em reflexão: revista eletrônica de história*, Dourados, v. 1, n. 2, p. 1-17, 2007.
- DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. A gestão biopolítica do território nas grandes cidades: inclusão, exclusão e abandono. In: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Estudos de Direito Internacional e Teoria e Filosofia do Direito*. Porto Velho: Edufro, 2022. p. 165-181.
- DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.
- ESPOSITO. Roberto. *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 16. ed. Traduzido por Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GOHSH, Amitav. Amitav Ghosh: onde está a ficção sobre as mudanças climáticas? *The Guardian*, 28 Out 2016b. Disponível em: [https://www-theguardian-com.translate.goog/books/2016/oct/28/amitav-ghosh-where-is-the-fiction-about-climate-change-\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=pt&\\_x\\_tr\\_hl=pt&\\_x\\_tr\\_pto=tc](https://www-theguardian-com.translate.goog/books/2016/oct/28/amitav-ghosh-where-is-the-fiction-about-climate-change-_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc)
- GOHSH, Amitav. *The great derangement: climate change and the unthinkable*. *University of Chicago Press*, 2016a.
- GOODBODY, Axel; JOHNS-PUTRA, Adeline. The rise of the climate change novel. In: JOHNS-PUTRA, Adeline (Org). *Climate and literature*. Cambridge University Press, 2019. p. 229-245.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, p. 223-235, 2014.

- HERZOG, Manoel. *A língua submersa*. São Paulo: Alfaguara, 2023.
- MAQUIAVEL, Nicolló. *O príncipe*. Traduzido por Mário e Celestino da Silva. Brasília: Editora do Senado, 2019.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Traduzido por Luís C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MOTA, Sara dos Santos. *Portunhol e sua re-territorialização na/pela escrit(u)ra literária: os sentidos de um gesto político*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, 2014.
- NOGUEIRA, Pablo. Na pista do portunhol selvagem. *Jornal da Unesp*, 2022. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2022/08/19/na-pista-do-portunhol-selvagem/> Acesso em: 20 jan. 25.
- PEREZ, Craig Santos. *Love in a Time of Climate Change*. Poetry Foundation. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change> Acesso em: 30 jan. 2021.
- RECCHIA PAEZ, J. Tempo de criar: invenção, deriva e projeção do portunhol a partir da obra Mar Paraguayo (1992) de Wilson Bueno. *Manuscritica: Revista de Crítica Genética*, 49, p. 57-79, 2023.
- RICCIARDI, Maurizio. Príncipes e razão de Estado na primeira Idade Moderna. In: DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 52-59.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Traduzido por Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- SIMAS, Luiz Antônio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traduzido por Luiz H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017.



# CAPÍTULO 10

## “O MENINO SÓ”: AUTISMO E O DIREITO À IGUALDADE DAS PESSOAS COM TRANSTORNO DE DESENVOLVIMENTO

Layne Lana Borges da Silva<sup>1</sup>  
Thais Bernardes Maganhini<sup>2</sup>

### Introdução

O autismo, ou Transtorno do Espectro Autista (TEA), é uma condição de desenvolvimento neurobiológico caracterizada por desafios na comunicação, comportamento e habilidades sociais. Uma das ferramentas educacionais para atendimento desse público, entre outras, é a “literatura falada”.

Em seu livro *The Untold Story of the Talking Book*, Matthew Rubery descreve a evolução, desde a recitação de “Mary Had a Little Lamb” de Edison para seu fonógrafo em 1877, dos primeiros livros de romance falado, feitos para veteranos cegos da Primeira Guerra Mundial, até o advento da atual indústria bilionária de audiolivros.

Nesse processo, a Biblioteca do Congresso Nacional desempenhou um papel importante na história dos audiolivros, especialmente no que diz respeito à acessibilidade para pessoas com deficiência visual e outras que não podiam ler materiais impressos. Ela foi uma das primeiras instituições a patrocinar a criação de “livros falados” para cegos e deficientes visuais nos anos 1930, através do Serviço Nacional de Bibliotecas para Cegos e Deficientes Físicos (*NLS, National Library Service for the Blind and Physically Handicapped*).

<sup>1</sup> Doutora em Ciência Política pela UFRGS/FCR. Mestre em Direito Processual. Professora da Universidade Federal de Rondônia-UNIR. Líder do Projeto de Pesquisa NORDIS. Membro do Grupo de Pesquisa Direito Constitucional, Acesso à Justiça e Sustentabilidade. DCOAJUDS - UNIR. E-mail: laydelana@unir.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3585-050X>

<sup>2</sup> Doutora em Direito Difuso e Coletivo pela PUC-SP, mestre em Direito Econômico pela Universidade de Marília-UNIMAR. Professora da Universidade Federal de Rondônia-UNIR. Professora do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça DHJUS - Unir/Emeron (TJ-RO). Bolsista do Mestrado-DHJUS. Líder do Grupo de Pesquisa Direito Constitucional, Acesso à Justiça e Sustentabilidade. DCOAJUDS - UNIR. tbm@unir.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1603-2747>

Nesse contexto literário e pedagógico, voltado para as demandas educacionais infantis dos portadores de TEA, no Brasil, a obra “O Menino Só” aborda de forma adequada e lúdica, as dificuldades enfrentadas por pessoas com TEA.

O problema abordado nesta análise é identificar as questões pedagógicas e jurídicas presentes na obra “O Menino Só” que abordam a realidade das pessoas com TEA e como essas questões se relacionam com o direito à igualdade e inclusão social garantidos pelo Estatuto da Pessoa com Deficiência (EPD).

O objetivo do artigo é analisar a promoção de entendimento das peculiaridades das pessoas com TEA e do respeito aos direitos relacionados ao autismo, utilizando a obra como ponto de partida.

A justificativa para esta análise está na importância de compreender as necessidades específicas das pessoas com autismo e destacar a importância da legislação protetiva, como o EPD, em um contexto onde a inclusão social e a igualdade de direitos são temas centrais. Por meio da sensibilização da sociedade e dos operadores do Direito, busca-se garantir a efetividade dos direitos dessas pessoas.

A metodologia utilizada neste estudo é qualitativa e exploratória com análise de conteúdo, revisão bibliográfica e estudo de caso para identificar e exemplificar as questões pedagógicas e jurídicas relacionadas ao autismo presentes na obra.

A obra retrata a trajetória de um menino com TEA. O propósito é que a partir da narrativa se possa discutir as barreiras impostas pelo ambiente escolar, a falta de compreensão dos pares e a carência de políticas inclusivas efetivas. São identificadas diversas questões relacionadas ao autismo, como a necessidade de políticas públicas voltadas para a inclusão e acessibilidade, garantia de direitos fundamentais como educação e saúde, proteção contra discriminação e preconceito, entre outros.

O artigo foi subdividido de acordo com os episódios vivenciados pelo protagonista na obra em estudo.

### “O Menino Só”: obra e contexto

A obra “O Menino Só” aborda as peculiaridades do TEA, enfocando principalmente as barreiras enfrentadas por pessoas com este diagnóstico no contexto escolar e a necessidade de inclusão mais efetiva.

Trata-se de um livro infantil sobre autismo. Retrata de forma sensível e educativa o universo de uma criança autista. Sua versão em “audiolivro” está disponível no canal da plataforma *Youtube*, denominado “Vem Ouvir Essa História”. Disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=GvxuKu5eBoA>.

O livro apresenta ao leitor a história de um menino (“seja o seu nome qual for” (Taubman, 2023)) que vive em seu mundo particular, com seus gostos singulares e as dificuldades de se comunicar e interagir com os outros.

As ilustrações delicadas e de narrativa simples trazem ao leitor a oportunidade de compreender um pouco mais sobre o autismo e as características desse transtorno, como, por exemplo, a renúncia às interações sociais quando elas envolvam toques físicos como abraços e beijos:

O menino só não gosta muito de abraço, nem gosta muito de beijo. Chamego só de mãe é bom. Às vezes aceita de pai, às vezes até da vovó. O menino só tem nojo de areia... apenas anseia alcançar um outro lugar, distante de tudo, distante de todos (Taubman, 2023).

A sensibilidade auditiva também foi tema da história. A autora escreve: “Barulho de multidão desassossegá seu coração, mas o canto do curió consola o menino só” (Taubman, 2023).

O trecho mostra como o menino vive suas experiências cotidianas de forma intensa e única, que leva a reflexão sobre a importância da aceitação e da compreensão das diferenças.

### Desigualdade e barreiras na educação das pessoas com TEA

O TEA é um distúrbio neurológico e do desenvolvimento que afeta a interação social, a comunicação e o comportamento.

A base científica para o entendimento do autismo envolve uma combinação de fatores genéticos e ambientais, embora a causa exata ainda não seja completamente conhecida. O cérebro de indivíduos com TEA apresenta diferenças na conectividade neural e na sua estrutura em comparação com os indivíduos neurotípicos.

Estima-se que o TEA afete aproximadamente 1 em cada 54 crianças nos Estados Unidos, segundo os Centros de Controle e Prevenção de Doenças (CDC). Esse dado mostra que o TEA é um distúrbio relativamente comum. O diagnóstico é clínico e geralmente é realizado por neurologistas, psiquiatras ou psicólogos com base em critérios estabelecidos no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) (US CDC, 2020).

Tal manual foi criado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA) em 1953 para padronizar os critérios para diagnósticos permitindo “obter informações importantes sobre indivíduos diagnosticados com determinado transtorno mental. É possível inferir que pacientes com o mesmo transtorno, dividindo traços semelhantes, possam apresentar comportamentos semelhantes. Da mesma forma, nomear classes de respostas pode auxiliar na identificação de comportamentos similares entre si”. Também “viabiliza a comunicação entre profissionais fornecendo uma padroniza-

ção na linguagem psiquiátrica e facilitando o diálogo entre as diferentes áreas” (Araújo; Neto, 2014, p. 67-69).

O pressuposto do direito à igualdade na obra analisada é extraído da frase: “o menino só nasce em qualquer lugar, pode ser em Paris, pode viver Dakar. Esse ‘menino só’ talvez seja o Max ou Jacó, seja o seu nome qual for, sempre estará muito só, em Nova York ou Jericó” (Taubman, 2023).

Qualquer pessoa, com qualquer nome, nascida em qualquer lugar pode nascer com o TEA, seja de qualquer nacionalidade, sexo, raça etc. Independentemente disso, ela estará muito só, porque essa é uma das suas características.

Um dos episódios destacados na obra se dá quando a narrativa aponta que o protagonista enfrenta discriminação na escola, verdadeiro entrave à educação das pessoas com TEA, pelas “dificuldades relacionais que apresentam” (Chicon *et al.*, 2019, p. 170).

Para Mazzotta (2011), a educação especial foi tratada de forma segregada e descolada do sistema de ensino regular, mas as políticas contemporâneas têm por objetivo assegurar não apenas o acesso dos alunos ditos especiais, mas também sua permanência e sucesso no ambiente escolar, evidenciando um comprometimento com a equidade e a justiça social.

Contudo, há ainda falta de capacitação dos educadores, sua resistência por não estarem (sentirem-se) preparados (Caetano; Gomes, 2021; Siqueira; Chicon, 2020) e a ausência de adaptações curriculares específicas (Martello; Silveira; Carvalho Junior, 2021) ilustram uma violação direta aos direitos garantidos pelo Estatuto da Pessoa com Deficiência.

Criar uma base robusta de conhecimento e habilidades para trabalhar em meio à diversidade em sala de aula é providênciia urgente, sem a qual os professores poderiam se sentir abandonados e sobrecarregados, incapazes de fornecer apoio necessário aos alunos com necessidades educacionais especiais (Stainback; Stainback, 1999).

Não obstante, os “programas de formação contínua, que ofereçam não apenas conhecimento teórico, mas também experiências práticas e recursos concretos, são essenciais para capacitar os educadores a desenvolverem práticas pedagógicas inclusivas” (Rabelo *et al.*, 2024, p. 2209-2212).

Ressalta-se a importância de formação contínua para educadores e autorização para adoção de estruturas curriculares flexíveis por docentes para atender às necessidades de alunos com deficiência, situação que está bem definida em normas educacionais no Brasil, porém, a prática é que não está.

### **O arcabouço protetivo para a educação da pessoa com TEA**

Quanto ao arcabouço normativo, que protege o direito das pessoas com TEA, inclusive no âmbito educacional, elencam-se as principais normas de referência.

A Constituição Federal não trata especificamente do TEA, mas estabelece os fundamentos para a educação inclusiva ao declarar que a educação é um direito de todos e que é dever do Estado garantir atendimento educacional especializado às pessoas com deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - Lei nº 9.394/1996) estabelece diretrizes para a educação nacional, incluindo a educação especial. Ela preconiza o atendimento educacional especializado para alunos com deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino, e estabelece que deve ser feita a adaptação do currículo às necessidades dos alunos (Brasil, 1996).

Já a Lei Berenice Piana (Lei nº 12.764/2012) é também conhecida como Lei de Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista. Ela reconhece o TEA como uma condição de natureza neurobiológica e assegura o direito à educação e à inclusão dessas pessoas em escolas regulares, promovendo a adaptação necessária às suas condições. Seu artigo 1º prevê: “A pessoa com transtorno do espectro autista é considerada pessoa com deficiência, para todos os efeitos legais” (Brasil, 2012).

O Estatuto da Pessoa com Deficiência - Lei Brasileira de Inclusão (Lei nº 13.146/2015) abrange amplo espectro de direitos, incluindo o direito à educação inclusiva, em que sistemas de ensino devem garantir condições de acesso, participação e aprendizagem para os estudantes com deficiência, demandando a oferta de serviços de apoio especializado e a adoção de práticas pedagógicas inclusivas (Brasil, 2015).

Segundo Lôbo *et al.* (2024), a inclusão escolar efetiva depende de políticas públicas que promovam a formação contínua de educadores e a adaptação do currículo às necessidades específicas dos alunos com deficiência. Isso é corroborado pelo Estatuto da Pessoa com Deficiência (EPD) (Brasil, 2015), que em seu art. 28, estabelece o dever da educação inclusiva e adaptada.

O EPD, em seu artigo 28, sublinha um compromisso fundamental com a educação inclusiva e adaptada. Esta disposição destaca a obrigação legal de assegurar que os sistemas de educação acomodem e atendam às necessidades diversas dos indivíduos com deficiência. Ao estabelecer tal dever, o estatuto reconhece o direito inerente das pessoas com deficiência de acessar educação de qualidade em igualdade de condições com os demais.

A educação inclusiva, conforme mandado pelo Artigo 28 do EPD, vai além de simplesmente integrar estudantes com deficiência em salas de aula convencionais. Abrange o objetivo mais amplo de modificar e adaptar o ambiente educacional e as metodologias de ensino para atender às variadas exigências de aprendizagem de todos os estudantes. Esta abordagem não só beneficia os alunos com deficiência, proporcionando-lhes oportunidades educacionais personalizadas, mas também enriquece a experiê-

cia educacional de todos os alunos, fomentando um ambiente de diversidade, aceitação e respeito mútuo.

A ênfase na educação adaptada dentro deste marco legislativo exige o desenvolvimento de planos educacionais personalizados, o uso de tecnologias assistivas e a implementação de medidas de acessibilidade, garantindo que as barreiras físicas, de comunicação e curriculares sejam abordadas. Portanto, o artigo 28 do EPD representa um passo imprescindível para promover os direitos das pessoas com deficiência.

O Plano Nacional de Educação (PNE 2014-2024) estabeleceu as diretrizes, metas e estratégias para a educação brasileira para dez anos, incluindo a promoção da equidade e inclusão educacional, ampliando a oferta de educação especial na perspectiva da educação inclusiva. Nele, a educação especial passa a integrar a proposta pedagógica da escola regular, promovendo o atendimento às necessidades educacionais especiais de alunos com deficiência, transtornos globais de desenvolvimento e altas habilidades/superdotação.

O novo Plano, assim, pretende a universalização do acesso à educação básica e ao Atendimento Educacional Especializado (AEE) para crianças e adolescentes de 4 a 17 anos com deficiência, TEA e altas habilidades/superdotação.

Sassaki (2010) argumenta que a inclusão exige a reformulação das práticas pedagógicas, a adaptação dos currículos e a criação de ambientes acolhedores e acessíveis que respeitem as diferenças e incentivem a participação ativa de todos os estudantes. Enfatiza também que a inclusão é um processo contínuo que demanda a colaboração de todos os envolvidos, como professores, gestores, famílias e a comunidade. Nesse ponto, corrobora o estudo de Neto *et al.* (2024).

Rabelo *et al.* (2024) propõem a adoção de co-ensino, adaptação curricular e uso de tecnologias assistivas como ferramentas auxiliares dos profissionais da educação inclusiva com emprego de recursos tecnológicos que facilitem o acesso à informação e ao conhecimento.

A inclusão escolar efetiva depende de políticas públicas que promovam um currículo adaptado às necessidades específicas dos estudantes com TEA, uma necessidade claramente identificada na jornada do protagonista e respaldada pela legislação pertinente.

Linkis (2021) pesquisou a experiência de indivíduos ao ouvir audiolivros nos seus deslocamentos (ou em ambientes públicos), prática que exerce influência e pode ser positiva na experiência do usuário.

Rubery (2011) destaca o papel do som na formação da cultura e Have e Pedersen (2020) afirmam que está ocorrendo uma revolução silenciosa com a circulação dos audiolivros, que tem crescido em popularidade e influência, contudo, sem a mesma atenção midiática ou acadêmica que outras tecnologias disruptivas do setor editorial, como os *e-books*.

Mesmo com uma existência pregressa (Cordón-García, 2018), nos últimos anos, o audiolivro teve uma evolução tecnológica, de fitas cassetes e discos aos novos formatos que surgiram no contexto da era digital, fazendo parte do ecossistema digital contemporâneo (Reséndiz, 2022).

Farias (2012) destacou a importância dos audiolivros na disseminação da informação e inclusão social, ressaltando os benefícios e o cenário pouco divulgado no Brasil. Através de pesquisa com deficientes visuais em escolas do Rio Grande do Sul, foi possível entender o uso e a percepção desse público sobre os audiolivros. O estudo também reconheceu editoras e projetos brasileiros que produzem audiolivros.

Huve e Pedersen (2020) e Farias (2012) sublinharam a essencialidade da acessibilidade e como os audiolivros contribuem para alcançar este objetivo, utilizando estudos em bibliotecas para analisar a utilização e oferta desses serviços.

Wallin e Nolin (2019) exploraram o potencial dos audiolivros em desenvolver habilidades de leitura através da audição, apontando as inovações técnicas e comerciais que alteram as práticas de leitura e a percepção sobre os livros.

Sugere-se que essas experiências podem auxiliar o desenvolvimento de concentração, tolerância e interação com o ambiente público tanto com crianças típicas quanto com crianças com TEA.

Esse contexto enfocado na obra fornece uma análise profunda sobre as dificuldades enfrentadas por pessoas com TEA, evidenciando barreiras não apenas educacionais, mas sociais, e a importância da legislação como ferramenta de garantia de direitos e promoção da igualdade.

A obra “O Menino Só” busca promover o debate sobre inclusão e direitos das pessoas com TEA, situando essas questões dentro de um contexto legal e humano, com o intuito de sensibilizar a sociedade e os operadores do Direito sobre a necessidade de efetivar as garantias previstas em leis como o Estatuto da Pessoa com Deficiência.

### Contribuições propositivas da obra

Um fator-chave destacado pela obra é a premente necessidade de programas de formação continuada para educadores. Esses programas são essenciais para equipar os profissionais da educação com conhecimentos e habilidades necessárias para promover um ambiente de aprendizado inclusivo e acessível.

A capacitação contínua é apontada como um direito básico dentro do contexto da lei, em especial nos ditames do EPD, que enfatiza a inclusão escolar das crianças com deficiência como uma das suas pedras fundamentais.

A obra “O Menino Só” salienta a importância de uma abordagem educacional adaptada, defendendo a customização do currículo de modo

a contemplar as necessidades individualizadas dos alunos com TEA. Esta abordagem é corroborada pelo EPD, que reconhece a adaptação curricular como um recurso essencial para a efetivação da inclusão escolar.

A necessidade de transformar o panorama educacional para pessoas com TEA é discutida não apenas do ponto de vista da adequação de práticas pedagógicas, mas também sob a ótica dos direitos humanos fundamentais.

Esta perspectiva é ampliada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, que determina a educação como um direito inalienável de todo ser humano, independentemente de suas condições pessoais ou sociais. A educação inclusiva emerge não apenas como uma diretriz pedagógica, mas como uma questão de justiça social e igualdade de oportunidades.

### Considerações finais

A obra “O Menino Só” expõe com sutileza as múltiplas barreiras enfrentadas por indivíduos com TEA, desde a discriminação até a falta de compreensões pedagógicas adequadas. É um livro que se bem utilizado como ferramenta pedagógica, pode promover a inclusão e o respeito pela diversidade, incentivando a empatia e a tolerância desde a infância.

Trata-se de uma leitura recomendada não apenas para as crianças autistas, mas também para todos aqueles que desejam entender melhor o autismo e aprender a conviver de forma mais harmoniosa com as diferenças.

O estudo alcança os objetivos na medida em que corrobora a relevância e urgência da implementação efetiva dos direitos das pessoas com deficiência, conforme estabelecido pelo Estatuto da Pessoa com Deficiência (EPD), o que só pode ser alcançado com a capacitação contínua dos educadores e adaptações curriculares específicas como meios indispensáveis para assegurar uma educação inclusiva de qualidade, conforme legislação vigente.

A obra “O Menino Só” também destaca a importância das políticas públicas voltadas para a inclusão e acessibilidade, não apenas no âmbito educacional, mas em todos os setores da sociedade. A adesão aos princípios de igualdade e inclusão social é essencial para a promoção de um ambiente de respeito e dignidade para todos, independentemente de suas condições, lugar de nascimento ou do nível de assistência demandada pela pessoa com TEA.

O estudo reforça a necessidade de formação contínua dos profissionais da educação e da sociedade em geral sobre as particularidades e direitos das pessoas com TEA, bem como destaca a importância de ferramentas pedagógicas como os audiolivros para incentivar a leitura desse público, especialmente o infantil. O reconhecimento dessas demandas e a implementação de práticas pedagógicas inclusivas são passos fundamentais para a concretização dos direitos da pessoa humana.

## Referências

- ACCART, J. P. *Serviço de referência: do presencial ao virtual*. Brasília: Briquet de Lemos/Livros, 2008.
- ARAÚJO, Álvaro Cabral; NETO, Francisco Lotufo. A nova classificação americana para os transtornos mentais-o DSM-5. *Revista brasileira de terapia comportamental e cognitiva*, v. 16, n. 1, p. 67-82, 2014.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 20 ago. 2024.
- BRASIL. *Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015*. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Diário Oficial da União: Brasília, DF, 7 jul. 2015. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm). Acesso em: 20 ago. 2024.
- BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm). Acesso em: 20 ago. 2024.
- BRASIL. *Lei nº 12.764, de 27 de dezembro de 2012*. Institui a Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 28 dez. 2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12764.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12764.htm). Acesso em: 20 ago. 2024.
- CAETANO, Ubirajara da Silva; GOMES, Marineide de Oliveira. Intervenções lúdicas inclusivas: possibilidades e dificuldades de interação e comunicação de crianças com transtorno do Espectro Autismo (TEA) em aulas de Educação Física Infantil. *Momento-Dílogos em Educação*, v. 30, n. 1, 2021.
- CHICON, José Francisco et al. Brincando e aprendendo: aspectos relacionais da criança com autismo. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 41, n. 2, p. 169-175, 2019.
- CORDÓN-GARCÍA, J. A. Leer escuchando: reflexiones en torno a los audiolibros como sector emergente. *AnuarioT hinkEPI*, v. 12, n. 1, p. 170-182, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo> Acesso em: 20 ago. 2024.
- FARIAS, H. M. S. Audiolivros na disseminação da informação e como fonte de inclusão social. *Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Campinas, v. 10, n. 1, p. 23-37, 2012.
- HAVE, I.; PEDERSEN, B. S. The audiobook circuit in digital publishing: Voicing the silent revolution. *New Media & Society*, v. 22, n. 3, p. 409-428, 2020.

LINKIS, S. T. Reading spaces: Original audiobooks and mobile listening. *SoundEffects - An Interdisciplinary Journal of Sound and Sound Experience*, v. 10, n. 1, p. 42-55, 2021.

LÔBO, Ítalo Martins *et al.* O papel do psicólogo na promoção da inclusão escolar. *RCMOS-Revista Científica Multidisciplinar O Saber*, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2024.

MARTELLO, Barbara Souza; SILVEIRA, Renata dos Santos; CARVALHO JUNIOR, Arlindo Fernando Paiva de. Inclusão de Estudantes com Transtorno do Espectro Autista: Uma Análise das Publicações do CBCE entre 2009 e 2019. *Revista da Associação Brasileira de Atividade Motora Adaptada*, v. 22, n. 1, p. 195-216, 2021.

MAZZOTTA, Marcos José Silveira. *Educação especial no Brasil: história e políticas públicas*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

NETO, G. S.; COSTA, H. M. S.; LEAL, S. I.; SOUSA, G. M. O Papel do Psicólogo Escolar no Processo de Inclusão de Crianças com Transtorno do Espectro Autista: Uma Revisão Bibliográfica. *Revista Científica FESA*, v. 3, n. 13, p. 26-42, 2024. Disponível em: <https://revistafesa.com/index.php/fesa/article/view/362>. Acesso em: 09 ago. 2024.

RABELO, E. P.; SILVA, A. S. da S.; SANTOS, A. B. dos; SILVA, F. M. da. Educação especial: desafios e avanços na inclusão escolar. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, v. 10, n. 8, p. 2206-2215, 2024.

RESÉNDIZ, P. O. R. El audiolibro digital y las alternativas de narración sonora. *Austral Comunicación*, Buenos Aires, v. 11, n. 2, p. 1-25, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.26422/aucom.2022.1102.rod> Acesso em: 9 ago. 2024.

RUBERY, Matthew. Introduction: Talking Books. In: *Audiobooks, literature, and sound studies*. New York: Routledge, 2011. p. 1-21.

RUBERY, Matthew. *The Untold Story of the Talking Book*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

SASSAKI, R. K. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. Rio de Janeiro: WVA, 2010.

SIQUEIRA, Mônica Frigini; CHICON, José Francisco. *Educação física, autismo e inclusão: ressignificando a prática pedagógica*. Fontoura Editora, 2020.

STAINBACK, Susan; STAINBACK, William. *Inclusão: um guia para educadores*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

TAUBMAN, Andrea Viviana. *O Menino Só*. Ilustrações de Anielizabeth. Editora Escrita Fina, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GvxuKu5eBoA&t=23s>

U.S. Department of Health and Human Services - Centers for Disease Control and Prevention (CDC). Prevalence of Autism Spectrum Disorder

Among Children Aged 8 Years – Autism and Developmental Disabilities Monitoring Network, 11 Sites, United States, 2016. *Morbidity and Mortality Weekly Report* (MMWR), v. 69, n. 4, p. 1-12, 2020. Disponível em: <https://www.cdc.gov/mmwr/volumes/69/ss/ss6904a1.htm> Acesso em: 20 ago. 2024.

WALLIN, E. T.; NOLIN, J. Time to read: Exploring the timespaces of subscription-based audiobooks. *New Media & Society*, London, v. 22, n. 6, 2019. Disponível em: <https://encurtador.com.br/pBOR5> Acesso em: 9 set. 2024.



# CAPÍTULO 11

## REFLEXOS DA REALIDADE: UMA ANÁLISE DE O CORTIÇO PELA PERSPECTIVA DA LITERATURA, DIREITO AO TRABALHO DECENTE E CRÍTICA SOCIAL

Aparecida Luzia Alzira Zuin<sup>1</sup>

### Introdução

Desde a minha adolescência, a obra *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, sempre me instigou. Lembro-me, como se fosse hoje, das vezes em que foi indicada como leitura obrigatória no ensino fundamental e, mais tarde, no curso de Letras, na disciplina de Literatura Brasileira. Suas descrições de personagens complexas e realista-naturalistas me marcaram profundamente. Com o passar dos anos, o impacto de cada personagem foi revelando novas camadas de significados, permitindo que eu analisasse a obra não apenas como um romance naturalista, mas como um retrato profundo das condições sociais, econômicas, de gênero e raça da época.

*O Cortiço* é um exemplo de como um texto pode impactar profundamente quando há uma conexão com a realidade do(a) leitor(a). No meu caso, essa obra não se limitou a ser uma simples leitura para uma avaliação escolar, mas se transformou em um espelho da minha própria vida. Crescendo em condições de pobreza, sendo criada pelos meus avós e pela

---

<sup>1</sup> Coordenadora e Docente do Programa de Doutorado e Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça (DHJUS/Unir). Coordenadora e docente do Doutorado em Educação na Amazônia (PGEDA/EDUCANORTE), Associada UNIR, Rede (EDUCANORTE), Docente do Mestrado Acadêmico em Educação (PPGE/UNIR). Professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Estudos em Direitos Humanos, do Ius Gentium Conimbrigae/Centro Universitário de Ensino e Investigação na área de Direitos Humanos, da Faculdade de Direito - Universidade de Coimbra (Portugal). Pesquisadora Associada e supervisora de Pós-doutorado no Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É docente do curso de Direito (Campus Porto Velho/UNIR). Doutora e Mestra em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), bolsista CAPES.

minha mãe, os personagens e a realidade do cortiço descritos por Azevedo me remetiam diretamente à minha própria vivência.

Isso indica que a leitura muitas vezes feita sem uma contextualização ou análise crítica profunda pode impedir a verdadeira transformação de quem lê; o impacto de *O Cortiço* foi diferente para mim. Ao me inserir nas páginas da obra, eu conseguia ver as semelhanças entre as lutas dos(as) personagens e as dificuldades que eu enfrentava na minha vida cotidiana e do mesmo modo, das pessoas que faziam parte do meu círculo de convivência. As dinâmicas de exploração, pobreza, desigualdade e opressão descritas no livro não eram apenas um cenário fictício; eram parte do meu mundo vivido.

Talvez tenha sido isso que tornou a leitura tão marcante. *O Cortiço* não era apenas um livro que eu lia para tirar nota em uma prova. Ele me ajudava a entender o mundo ao meu redor e a refletir sobre a realidade em que eu estava inserida. A pobreza, o preconceito, as dificuldades de sobrevivência e as injustiças sociais descritas na obra encontravam eco nas minhas próprias experiências. Essa identificação profunda fez com que a leitura se tornasse uma ferramenta de entendimento, não apenas de um contexto literário, mas da vida em si.

Daí se entende que a literatura pode ser um reflexo da realidade e, ao mesmo tempo, uma forma de compreender o próprio lugar no mundo; por isso destaco a importância de se fazer uma leitura contextualizada e crítica, capaz de ir além das páginas para transformar o(a) leitor(a) perspicaz.

É isso que proponho: a realidade retratada em *O Cortiço* pode ser analisada sob diversos prismas que se interconectam, como a literatura e o direito ao trabalho decente, especialmente ao considerar conceitos fundamentais como igualdade e desigualdade, exploração do ser humano, preconceito, exclusão e inclusão, educação e desinformação. Esses eixos estruturantes, amplamente destacados na obra de Aluísio Azevedo, estão profundamente enraizados nos debates jurídicos e sociais contemporâneos, tornando a obra relevante tanto para a compreensão da sociedade de sua época quanto para reflexões atuais.

No caso de *O Cortiço*, o que mais me marcou foi a vivência dos personagens em um ambiente de extrema desigualdade social, algo que eu mesma experienciava desde cedo. Com o passar do tempo, fui estendendo a compreensão da obra pelos olhares do direito. Costuma-se afirmar que o direito, enquanto sistema normativo, busca assegurar a igualdade e a justiça entre os indivíduos. No entanto, na prática, muitas vezes acaba legitimando e perpetuando as desigualdades de classe, raça e gênero, algo claramente evidenciado na obra *O Cortiço*. Basta conferir o caso de João Romão que prospera explorando os mais pobres, enquanto personagens como Bertoleza, uma mulher negra, escravizada, simboliza o quanto as promessas de igualdade jurídica podem ser ineficazes diante da realidade social de exclusão.

A leitura de *O Cortiço*, assim como a minha vivência, ressalta a desigualdade estrutural que permeia a sociedade e que o direito, muitas vezes, não consegue resolver, isto é, embora as leis prometam igualdade formal, o preconceito, a discriminação e a exploração econômica continuam a criar barreiras quase intransponíveis para certos grupos. Na obra, como na vida real, o preconceito racial e de classe impede a inclusão de pessoas como Bertoleza ou Rita Baiana em esferas sociais de poder e dignidade. E, na minha própria experiência, crescendo em um ambiente de dificuldades, senti na pele o peso dessas exclusões, percebendo como o acesso aos direitos muitas vezes é uma promessa distante para quem nasce em condições sociais desfavoráveis.

A partir dessa perspectiva, comecei a analisar com mais profundidade a função social da educação na vida das pessoas. Embora a educação seja frequentemente vista como o caminho para a emancipação, tanto na literatura quanto na realidade, ela também revela suas limitações. A educação, que deveria servir como um instrumento de transformação e igualdade, muitas vezes reproduz as mesmas desigualdades que objetiva combater, tornando-se um ponto de tensão nas narrativas sociais e literárias. A falta de acesso à educação formal, ou o despreparo educacional, contribui para a desinformação e o ciclo de pobreza. Em *O Cortiço*, o ambiente de marginalização social também é marcado pela ausência de oportunidades educacionais, o que contribui para a perpetuação das desigualdades. Da mesma forma, na minha própria jornada, a educação foi um espaço de luta, onde o direito ao saber nem sempre foi acessível, mas cuja busca era essencial para romper com o ciclo de exclusão. E, essa relação entre educação e desinformação se reflete diretamente no preconceito e na falta de inclusão. Sem uma educação que seja acessível e crítica, a sociedade perpetua narrativas de exclusão e marginalização; a falta de informação continua promovendo um sistema em que o preconceito é amplamente aceito; e a inclusão é vista como uma concessão, e não como um direito fundamental. No meu caso, a leitura de *O Cortiço* serviu como uma forma de autoeducação, um portal que me permitiu compreender de maneira mais profunda o mundo ao meu redor. Nas palavras de Azevedo, encontrei um reflexo vívido da realidade crua e complexa que eu vivenciava, uma verdadeira representação da “vida como ela é”. A obra não foi apenas uma leitura literária, mas um espelho das dinâmicas sociais e pessoais que me cercavam, permitindo-me enxergar as desigualdades e as relações de poder de forma mais crítica e consciente.

Por isso, ao contextualizar a obra com o direito, a literatura nos oferece uma visão crítica e reflexiva sobre como os sistemas jurídicos, sociais e educacionais podem estar, de fato, moldando as desigualdades. A literatura naturalista de *O Cortiço* mostra a falha das leis e do sistema social em proteger os mais vulneráveis, e como as promessas de igualdade jurídica e

inclusão, muitas vezes, são apenas uma fachada para manter o *status quo*. Essa reflexão crítica é essencial para qualquer sociedade que almeja verdadeiramente a justiça social. Assim, ao analisar a interseção entre a minha vivência e o direito, na obra *O Cortiço*, percebo que a obra não apenas retrata a desigualdade, mas denuncia a falha da sociedade e de suas instituições em assegurar a dignidade humana. O direito, em sua promessa de inclusão e igualdade, precisa estar atento a essas realidades sociais para que possa cumprir seu papel fundamental: garantir o acesso universal à justiça, à educação e aos direitos fundamentais.

Aos leitores, esclareço que a escolha desta introdução tem como objetivo oferecer uma perspectiva crítica e pessoal, sem ser interpretada como “vitimismo”. A proposta é apresentar uma análise que entrelaça minha experiência de leitura com uma abordagem literária, jurídica e sociológica mais ampla. Com esse enfoque proponho mostrar como a literatura pode servir de espelho para a realidade social e pessoal, proporcionando uma reflexão que transcende o individual e se conecta com questões estruturais mais profundas, como desigualdade, exploração, opressão e transformação social.

Esse tipo de abordagem é sustentado por metodologias de pesquisa qualitativa, nas quais a experiência da pesquisadora com o objeto de estudo é valorizada como uma lente legítima para a construção de significados. Terry Eagleton (2006), por exemplo, em suas análises de literatura e ideologia, argumenta que a experiência de vida do leitor pode fornecer um ponto de vista único para a interpretação literária, sem comprometer o rigor acadêmico.

Ainda sobre a questão do ponto de vista dessa proposta, recorro à proposta do “observador ser observado”, de Niklas Luhmann (1993) em sua Teoria Sistêmica. Segundo ele, o observador, ao interpretar e analisar um sistema social, também se torna parte desse sistema, sendo influenciado e transformado por ele. Esse processo de observação recursiva cria uma dinâmica em que o ato de observar não apenas revela aspectos da realidade, mas também molda a percepção e a compreensão do próprio observador.

Ora, um observador deve dizer como observa: isso significa dizer qual é a distinção que se usa para observar algo; como algo é observado em oposição a outra coisa. O observador tem que fazer isso porque os outros também o observam e porque ele próprio é o resultado da observação. O observador vê o mundo (metaforicamente) com seus próprios olhos; considera o objeto de sua observação como um objeto, portanto, trata a si como sujeito da observação (Niklas Luhmann, 1993).

No contexto da minha leitura de *O Cortiço*, essa ideia é particularmente relevante. Ao mergulhar na obra e reconhecer ali a minha própria

realidade, eu não era apenas uma observadora passiva do texto. Pelo contrário, o texto, enquanto representação de um sistema social complexo, também atuava sobre mim, influenciando minha percepção da sociedade, das desigualdades e das relações de poder. Assim, a minha experiência de leitura se insere em um ciclo de autorreferência, em que o observado e o observador se transformam mutuamente. A partir dessa perspectiva, a abordagem não é meramente uma descrição subjetiva de minhas impressões, mas parte de um processo analítico sistêmico, em que a leitura de *O Cortiço* e minha vivência se entrelaçam, criando uma compreensão mais profunda da realidade social que o texto revela.

Além disso, o objetivo desta introdução é articular a subjetividade com a crítica social, utilizando a narrativa pessoal como ponto de partida para uma análise mais profunda de temas universais, como desigualdade social, opressão de gênero e discriminação racial, tão presentes em *O Cortiço*, como dito acima. A proposta não é recorrer a uma visão “emocionalizada”, mas sim ancorar a análise em uma experiência real, destacando como a literatura pode funcionar como um reflexo da realidade social. Ao fazer isso, amplia-se a compreensão do(a) leitor(a) sobre o contexto em que está inserido, conectando a obra literária com questões mais amplas de direito e justiça social, e demonstrando como esses dois campos – literatura e direito – se entrelaçam para revelar as tensões e contradições das estruturas sociais.

### Direito e literatura: o cortiço e o mundo real

*O Cortiço*, de Aluísio Azevedo (1857-1913), publicado em 1890, está ambientado no período do Segundo Império, durante o reinado de D. Pedro II (1825-1891), quando o Brasil vivenciava o avanço dos movimentos abolicionistas, que culminariam na abolição da escravatura em 1888. Ao mesmo tempo, o País enfrentava dificuldades econômicas, exacerbadas pelos altos custos da Guerra do Paraguai (1864-1870). Na obra é refletida as transformações sociais e econômicas dessa época, destacando a transição do modelo escravocrata para o sistema capitalista.

A vida dos personagens que habitam um cortiço carioca é retratada sob a ótica do naturalismo, destacando as influências do ambiente e da condição social na formação do caráter humano. A narrativa, ambientada durante o Segundo Reinado e antes da abolição da escravatura, revela aspectos deterministas e utiliza a zoomorfização<sup>2</sup> (Souza, 2024) para descrever os indivíduos, aproximando-os de animais em suas lutas pela sobrevivência.

---

<sup>2</sup> SOUZA, Warley. *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo. Brasil Escola, 2024. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/literatura/o-cortico-de-aluizio-azevedo.htm>. Acesso em: 2 out. 2024.

A escolha dos personagens que são abordados a seguir: João Romão, Bertoleza, Rita Baiana e Pombinha, se justifica pela representação simbólica que cada um deles exerce dentro da crítica social e das transformações econômicas e culturais abordadas em *O Cortiço*. João Romão encarna o espírito capitalista emergente, sendo a personificação do esforço incansável pela acumulação de riqueza a qualquer custo, ilustrando a transição do regime escravocrata para o capitalista. Bertoleza, que trabalha de forma explorada, representa a marginalização e a persistência de práticas opressivas mesmo após a abolição, destacando a exploração dos mais vulneráveis. Rita Baiana traz à tona as questões culturais e sociais da época, especialmente relacionadas ao racismo, sensualidade e ao papel da mulher na sociedade, enquanto Pombinha simboliza a transformação de uma figura inicialmente inocente em um “produto da degradação moral e social” segundo os padrões da época, conferindo-lhe o ambiente que a cerca. Esses personagens, com suas complexidades e conflitos, oferecem uma visão ampla das tensões sociais, econômicas e culturais presentes na obra e são essenciais para a análise interdisciplinar proposta, que aborda literatura, direito do trabalho e crítica social.

Desse modo, ao retratar a vida dos moradores em um ambiente de pobreza e desigualdade, *O Cortiço* reflete tensões sociais, econômicas e raciais que também são temas de grande relevância nos direitos fundamentais assegurados pela Constituição Federal de 1988.

A partir dessa intersecção entre literatura e direito, é possível fazer uma análise que revela como os personagens e suas condições de vida dialogam com os princípios constitucionais de igualdade, liberdade e dignidade humana, temas centrais tanto na narrativa quanto no arcabouço jurídico brasileiro.

#### *João Romão: da escravidão humana ao capitalismo desumano*

Para quem não conhece a obra, o cenário do cortiço gira ao entorno de João Romão, o ambicioso proprietário, que representa a ascensão econômica às custas da exploração dos mais vulneráveis. É o proprietário do cortiço e de uma pedreira. A sua ascensão social e financeira ocorre às custas da exploração dos moradores, que vivem em condições precárias. Nesta história surge a figura de Bertoleza, uma mulher negra escravizada. Bertoleza é a representação das tensões raciais e sociais ao ser duplamente oprimida, tanto por sua cor quanto por sua condição de gênero. Aqui, há uma relação simbólica poderosa entre João Romão e Bertoleza, que exemplifica de modo contundente como as dinâmicas de poder, raça, gênero e exploração econômica se entrelaçam no Brasil do século XIX. Sob a ótica literária, essa relação é representada como uma verdadeira transação eco-

nômica, na qual Bertoleza é instrumentalizada por Romão para garantir sua ascensão financeira e social.

Do ponto de vista jurídico, a análise dessa dinâmica expõe as profundas contradições entre os ideais de igualdade e justiça e a realidade de opressão e exploração que permeava e ainda permeia a sociedade brasileira. Essa dualidade evidencia a incapacidade do sistema legal da época de proteger os mais vulneráveis, ao mesmo tempo que legitima as estruturas de dominação e exclusão. Mais, observa-se nesta “transação” como Romão representa o capitalismo predatório que se aproveita das condições de vulnerabilidade de Bertoleza. Ela, uma mulher negra escravizada, é inicialmente usada por Romão para o trabalho manual e, posteriormente, quando seu valor econômico é reduzido, é descartada. Romão, ao longo da narrativa demonstra sua natureza predatória e manipuladora enganando Bertoleza ao forjar a compra de sua liberdade, o que, de fato, a mantém em uma situação de escravidão mascarada.

Esse aspecto revela uma contradição com os princípios de dignidade da pessoa humana e liberdade que são garantidos pela Constituição Federal de 1988 em seu art. 1º, III, e art. 5º, que asseguram a igualdade e proíbem qualquer forma de escravidão. Isto é, a história de Bertoleza, à luz do direito contemporâneo, evidencia uma violação flagrante dos direitos fundamentais, já que sua liberdade é forjada para servir aos interesses econômicos de Romão. Sobre este prisma, de acordo com Fernandes (2013), a exploração racial no Brasil pós-abolição manteve as estruturas econômicas da escravidão sob novas formas de trabalho desumanizado, e se confirma, atualmente, onde é possível encontrar paralelos com as condições enfrentadas por muitas empregadas domésticas em situação de escravidão contemporânea. Ou seja, embora a escravidão formal tenha sido abolida, formas modernas de exploração que violam os direitos humanos básicos ainda persistem, especialmente no contexto do trabalho doméstico.

#### *Comparativo entre Bertoleza e as empregadas domésticas: a escravidão e o trabalho decente*

Esta subseção tem como objetivo estabelecer um comparativo entre Bertoleza, personagem de *O Cortiço*, e as empregadas domésticas no Brasil contemporâneo, explorando a transição histórica do trabalho escravo para as lutas atuais por condições de trabalho decente. Bertoleza, mesmo após a abolição, continua a ser explorada de maneira semelhante à escravidão, sem direitos e submetida a condições desumanas, uma realidade que se perpetuou de diversas formas ao longo dos séculos, especialmente entre trabalhadoras domésticas. A análise reflete sobre os direitos humanos fundamentais, incluindo a dignidade e a igualdade, e a importância do tra-

balho decente, conforme preconizado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e assegurado pela Constituição Federal de 1988. A comparação visa demonstrar como, apesar dos avanços legais, as desigualdades e a exploração ainda persistem, destacando a relevância da luta por direitos plenos para todas as trabalhadoras, em pleno século XXI.

A narrativa: Bertoleza, durante toda a narrativa, é explorada e manipulada por João Romão. Do mesmo modo, é possível relacionar a situação da personagem com casos reais da vida cotidiana, no Brasil; onde muitas empregadas domésticas vivem sob condições semelhantes de submissão, exploração e desrespeito à dignidade humana. Em ambas as situações, a ausência de liberdade, a dependência econômica e a exploração intensa do trabalho caracterizam uma relação de poder abusiva, em que o trabalhador é tratado como uma extensão da riqueza e conforto de seu empregador, sem a devida valorização de sua autonomia ou de seus direitos.

Assim como Bertoleza depende de João Romão para sua sobrevivência, empregadas domésticas em situação de trabalho análogo à escravidão muitas vezes são forçadas a trabalhar em troca de comida, moradia e pouca ou nenhuma remuneração. Esse cenário é típico em casos de exploração extrema, onde o empregador assume um papel de dominador absoluto sobre as condições de vida do empregado, negando-lhe qualquer alternativa real de subsistência fora do emprego.

Muitos casos dessa natureza foram ou são conhecidos no Brasil. No final de 2017, uma trabalhadora doméstica foi resgatada em Elísio Medrado/BA, após ter sido explorada por 36 anos a condições de escravidão. Em 2018 ocorreram mais dois resgates, sendo um em Ipirá/BA e outro em Cantá/RR. No resgate de Ipirá/BA, a trabalhadora resgatada passou 29 anos sendo explorada em um ambiente com aparência de convívio familiar, sem, contudo, receber o tratamento como se filha fosse (Fagundes, 2023, p. 220).

Outro exemplo é o caso da empregada doméstica que após 21 anos de trabalho análogo à escravidão, no dia 2 de julho de 2024, foi libertada pela fiscalização do Ministério do Trabalho no Rio de Janeiro. A vítima trabalhava desde os 13 anos para a mesma família, sem salário ou folgas, permanecendo à disposição de forma ininterrupta.

O Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) resgatou no último dia 02 de julho uma mulher de 59 anos da condição de trabalho doméstico análogo à escravidão no Recreio dos Bandeirantes, Zona Oeste do Rio de Janeiro. O resgate foi uma operação conjunta com o Ministério Público do Trabalho no

Rio de Janeiro (MPT-RJ) e com apoio da Polícia Federal. A diligência foi autorizada em decisão liminar da Justiça do Trabalho da 1ª Região, a requerimento do MPT.

De acordo com informações divulgadas pela fiscalização do MTE, as audiências realizadas para garantir os direitos da trabalhadora foram concluídas na última quinta-feira, 18 de julho. O empregador terá de indenizar a trabalhadora no valor de R\$ 763.508,60 para pagamento das indenizações e verbas trabalhistas devidas.

Segundo o auditor fiscal do Trabalho, Diego Folly, que coordenou a fiscalização, a vítima não recebia salário e não tinha folgas, permanecendo à disposição da família de forma ininterrupta. Ela foi levada pelos patrões de Pernambuco para trabalhar no Rio de Janeiro há oito anos. Ela não visitava a família e tinha relações pessoais ou sociais apenas com pessoas relacionadas aos patrões. A investigação apontou ainda que, antes de chegar ao Rio de Janeiro, a doméstica trabalhava há 13 anos para familiares dos patrões. “Durante esse período ela teria, inclusive, trabalhado nos cuidados de seu atual empregador, quando ainda era menor.<sup>3</sup>

De acordo com o texto emitido pelo auditor do Ministério Público do Trabalho do Rio de Janeiro:

A configuração de trabalho doméstico análogo ao de escravizado vai muito além da constatação de irregularidades trabalhistas. Essa exploração deixa marcas psicológicas e morais indeléveis na formação do ser humano. Neste caso, a empregada perdeu completamente a sua liberdade, inclusive de gerir a sua própria vida, bem como a sua capacidade de se socializar e de manter os laços familiares (Folly, 2024).

Outro caso similar, aconteceu no Rio de Janeiro: a vítima, que começou a trabalhar na residência em 1969, foi resgatada após 50 anos em condições análogas à escravidão, em Copacabana. A empregadora alegava que ela seria pessoa “da família”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> MTE. Agência Gov. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202407/apos-21-anos-de-trabalho-analogico-a-escravidao-domestica-vai-receber-763-mil-reais>. Em 25/07/2024. Acesso em: 21 set. 2024.

<sup>4</sup> MPTRJ. Disponível em: <https://www.prt1.mpt.mp.br/informe-se/noticias-do-mpt-rj/1980-trabalhadora-domestica-e-resgatada-apos-50-anos-em-condicao-analogica-a-escravidao>. O resgate ocorreu durante a Operação Resgate III, realizada no mês de agosto, e contou com a participação do MPT-RJ e da Auditoria-Fiscal do Trabalho (Ministério do Trabalho e Emprego).

É a maior ação conjunta no País com a finalidade de combater o trabalho análogo ao de escravo e o tráfico de pessoas, integrada pela Secretaria de Inspeção do Trabalho (SIT) do Ministério do Trabalho e Emprego, Ministério Público do Trabalho (MPT), Ministério Público Federal (MPF), Defensoria Pública da União (DPU), Polícia Federal (PF) e Polícia Rodoviária Federal (PRF).

Ao todo, mais de 70 equipes de fiscalização participaram de 222 inspeções em 22 estados e no Distrito Federal.

Uma trabalhadora doméstica de 76 anos foi resgatada de situação análoga à de escravidão, em Copacabana, Rio de Janeiro, após mais de 50 anos de trabalho doméstico. A vítima começou a trabalhar na residência em 1969, quando tinha 22 anos, e desde então prestava serviços domésticos sem que se tenha notícia de pagamento de remuneração e sem outros direitos elementares, como férias.

O Ministério Público do Trabalho no Rio de Janeiro (MPT-RJ) recebeu denúncia anônima e acionou o Poder Judiciário para inspecionar o local. A primeira tentativa de inspeção na residência foi negada pela primeira instância da Justiça do Trabalho. Segundo o juiz responsável, não havia elementos suficientes para autorizar a medida. Ele pontuou que em casos similares não se concluiu pelo resgate e “ficaram os danos psicológicos sofridos pelos envolvidos, que tiveram seu lar [e] sua vida privada, violados” (MPTRJ, 2019).

O Caso Madalena Gordiano: um dos exemplos mais emblemáticos de trabalho escravo doméstico contemporâneo no Brasil é o caso de Madalena Gordiano, resgatada em 2020 após 38 anos de trabalho em condições análogas à escravidão. Madalena, uma mulher negra e pobre, foi entregue para trabalhar na casa de uma família aos 8 anos de idade, sem qualquer compensação financeira ou garantia de seus direitos. Ela foi completamente isolada, vivendo sem contato com o mundo exterior, sem autonomia e sem acesso aos direitos básicos de cidadania (G1, 2020).

O caso que mudou a história do combate ao trabalho escravo doméstico ocorreu ao final de 2020, com o resgate da trabalhadora doméstica Madalena Gordiano em Patos de Minas/MG, a Inspeção do Trabalho constatou que ela tinha sido submetida à condição análoga à de escravo ao longo de 38 anos. Segundo o depoimento coletado pelos auditores-fiscais do trabalho, a trabalhadora relatou que o contato com a ex-empregadora começou aos 8 (oito) anos, quando ela bateu em sua porta para pedir comida: “Fui lá pedir um pão, pois eu estava com fome. Ela falou que não me dava se eu não morasse com ela”. Ainda quando criança, ela foi proibida de frequentar a escola. Nunca recebeu salário regularmente ou conforme as leis trabalhistas: “Me dava R\$ 200 ou R\$ 300 por mês”, disse.

---

Mais de 500 trabalhadores foram retirados do trabalho escravo contemporâneo em todo Brasil. No Rio de Janeiro, nove resgates foram realizados: duas trabalhadoras domésticas idosas, uma delas com 90 anos de idade, e sete dependentes químicos.

Acesso em: 22 set. 2024.

O efeito do caso Madalena repercutiu no Brasil e aumentou os casos de resgate de empregadas domésticas.

Esses casos ecoam tais como o destino de Bertoleza, que, embora “liverta” por João Romão, permaneceu aprisionada em uma relação de extrema dependência e exploração, sem poder reivindicar sua liberdade. Esses exemplos são marcadores claros de exploração estrutural que remetem à relação de Bertoleza com João Romão, onde ela é usada como peça funcional para sustentar a ascensão social do patrão, sem nenhum reconhecimento ou benefício de seu trabalho (Brasil, 2019).

Tanto no caso de Bertoleza quanto no de muitas empregadas domésticas exploradas atualmente, a interseção de raça e gênero é central na perpetuação da exploração. Bertoleza, uma mulher negra, é duplamente oprimida por sua cor e por sua condição de gênero, sendo vista como inferior e facilmente descartável. Essa opressão encontra reflexo em casos modernos de empregadas domésticas negras e pobres, que são muitas vezes exploradas por famílias mais abastadas.

Segundo documento do Ministério Público do Trabalho:

Em setembro de 2021, a Inspeção do trabalho alcançou a marca de 56.722 trabalhadoras e trabalhadores resgatados de condições análogas às de escravo no Brasil. O início da política pública de combate ao trabalho escravo ocorreu com a criação do Grupo Especial de Fiscalização Móvel (GEFM), que atua em todo país e este ano completou 26 anos de existência. Coordenado pela Auditoria-Fiscal do Trabalho (Inspeção do Trabalho), parcerias institucionais foram formadas ao longo do tempo. Participam das operações do GEFM a Polícia Federal (PF), a Polícia Rodoviária Federal (PRF), a Defensoria Pública da União (DPU), o Ministério Público do Trabalho (MPT) e o Ministério Público Federal (MPF).

A criação do GEFM em 1995 foi ato contínuo ao governo brasileiro admitir a existência de trabalho escravo no país perante a comunidade internacional. De resposta a uma pressão internacional, a história do combate ao trabalho escravo no Brasil passou a ser referência, reconhecida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) como um modelo de boa prática para outros países. As violações de direitos humanos tão recorrentemente vistas no campo, denunciadas desde a década de 1970 pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), a partir de 2002 começam a ser descobertas também no ambiente urbano. Com a promulgação da Emenda Constitucional 72/2013 e a sua posterior regulamentação por meio da Lei Complementar n.<sup>º</sup>

150/2015, o trabalho doméstico ganhou visibilidade jurídica e em 2017 ocorreu o primeiro resgate de trabalho análogo ao de escravo doméstico (Fagundes, 2023, p. 210-211).

O trabalho escravo contemporâneo, especialmente no ambiente doméstico, contraria diretamente os princípios estabelecidos pela Constituição Federal de 1988, que garante a dignidade da pessoa humana e os direitos sociais dos trabalhadores. A PEC das Domésticas (Emenda Constitucional 72, de 2013) foi uma importante conquista jurídica no Brasil, assegurando direitos trabalhistas para as empregadas domésticas, como jornada de trabalho, remuneração justa e proteção contra o trabalho análogo à escravidão.

O Brasil vinculou-se a compromissos internacionais no sentido de erradicar o trabalho escravo, destacando-se, sem prejuízo de outros instrumentos, as Convenções da OIT 29 (Decreto n.º 41.721/1957) e 105 (Decreto n.º 58.822/1966), a Convenção sobre Escravatura de 1926 (Decreto n.º 58.563/1966) e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San Jose da Costa Rica – Decreto n.º 678/1992); todas plenamente compatíveis com a Carta Constitucional de 1988 e contendo dispositivos que preveem a adoção imediata de medidas de qualquer natureza (legislativas ou não) necessárias para a erradicação do trabalho escravo (Fagundes, 2023, p. 213).

Contudo, apesar das conquistas legais, a prática de exploração ainda persiste, assim como na época de Bertoleza, em que o sistema jurídico não garantiu a liberdade real de muitos indivíduos. Importante para conhecimento:

As modalidades de trabalho análogo ao de escravo estão também tipificadas como crime, no artigo 149 do Código Penal (BRASIL, 2003). No que diz respeito à atuação administrativa no âmbito da Inspeção do Trabalho, além da Constituição Federal, da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) e das convenções internacionais das quais o Brasil é signatário, regulam a atuação dos auditores-fiscais do trabalho a Portaria MTB n.º 1.293 de 28/12/2017 e a Instrução Normativa SIT n.º 139 de 22/1/2018 (Fagundes, 2023, p. 214).

Mais, embora a Constituição Federal de 1988 e a legislação brasileira tenham avançado na proteção dos direitos dos trabalhadores, o ciclo de exploração de raça, gênero e poder ainda prevalece, o que demonstra a urgência de uma aplicação mais rigorosa das leis e de uma transformação cultural para erradicar práticas que remontam ao período colonial e escravocrata do Brasil.

No trecho em análise abaixo, pode-se observar a relação de exploração estabelecida entre João Romão e Bertoleza, onde o controle econômico e a submissão de Bertoleza, apesar de sua condição de mulher livre, reproduzem uma lógica de escravidão.

Daí em diante, João Romão tornou-se o caixa, o procurador e o conselheiro da crioula. No fim de pouco tempo era ele quem tomava conta de tudo que ela produzia e era também quem punha e dispunha dos seus pecúlios, e quem se encarregava de remeter ao senhor os vinte mil-reis mensais. Abriu-lhe logo uma conta corrente, e a quitandeira, quando precisava de dinheiro para qualquer coisa, dava um pulo até à venda e recebia-o das mãos do vendeiro, de “Seu João”, como ela dizia. Seu João debitava metódicamente essas pequenas quantias num caderninho, em cuja capa de papel pardo lia-se, mal escrito e em letras cortadas de jornal: “Ativo e passivo de Bertoleza” (Azevedo, 2019, p.14).

Deste trecho confere-se como João Romão se apropria da totalidade dos ganhos da personagem e, em troca, administra o envio de parte do dinheiro ao antigo senhor, controlando as finanças de Bertoleza de maneira abusiva e sem a garantia de direitos ou autonomia sobre seu trabalho. Essa situação ilustra a ausência de qualquer proteção jurídica que assegurasse condições mínimas de dignidade, refletindo um cenário de trabalho análogo à escravidão, prática expressamente vedada pela Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988, art. 5º, inciso III), que garante a todos os cidadãos o direito à liberdade e à dignidade da pessoa humana.

À luz do conceito de trabalho decente, conforme estabelecido pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), essa situação evidencia uma violação dos princípios fundamentais que devem reger o mundo do trabalho, tais como a ausência de remuneração justa, a falta de proteção social e o direito ao diálogo e negociação justa (OIT, 1999). A exploração sofrida por Bertoleza pode ser comparada a situações de trabalho informal e desprotegido que ainda afetam milhões de trabalhadores brasileiros, especialmente mulheres negras no setor doméstico, cujas condições precárias somente começaram a ser formalmente enfrentadas com a promulgação da Emenda Constitucional nº 72 de 2013, que ampliou os direitos das trabalhadoras domésticas no Brasil (Brasil, 2013).

A análise jurídica da situação de Bertoleza revela como a ausência de legislação protetiva e o controle absoluto sobre os trabalhadores perpetuaram e ainda perpetuam relações de opressão e exploração, sendo a luta por trabalho decente uma questão central para assegurar condições justas, segurança no trabalho e dignidade a todos os trabalhadores.

## 2. Bertoleza e a desigualdade racial e a opressão de gênero

Outro aspecto importante a ser analisado na personagem de Bertoleza é a desigualdade racial, profundamente enraizada na sociedade brasileira. Sua condição como mulher negra e “ex-escravizada” revela não apenas a exploração econômica que sofre, mas também a opressão interseccional que combina racismo e machismo. A trajetória de Bertoleza expõe como as mulheres negras, mesmo após a abolição, continuaram a enfrentar barreiras estruturais que as mantinham em situações de submissão e vulnerabilidade social. Dessa forma, a análise da personagem permite discutir as interseções entre raça e gênero, destacando as formas de opressão múltipla que persistem no Brasil e que estão no cerne da luta pelos direitos humanos e pela igualdade de oportunidades.

Em *O Cortiço*, Bertoleza enquanto mulher negra é oprimida duplamente: por sua raça e por sua condição de gênero. Na sociedade descrita pelo autor, a raça é um fator que não apenas determina a posição social, mas também perpetua a exploração e marginalização. Romão utiliza o corpo e o trabalho de Bertoleza como mercadoria, destacando o papel central do racismo estrutural que permitia a manutenção da ordem econômica baseada na exploração dos negros, mesmo após a abolição.

A Constituição de 1988, em seu art. 5º, caput, estabelece a igualdade de todos perante a lei, sem distinção de raça ou cor. Além disso, o art. 5º, XLII, classifica o racismo como crime inafiançável e imprescritível. No entanto, a situação de Bertoleza reflete uma sociedade onde as leis não eram efetivas para proteger a população negra das injustiças raciais. Esta situação acabou se perpetuando e de acordo com Florestan Fernandes (2013) se justifica porque o processo de abolição no Brasil foi incompleto, perpetuando a exclusão social e econômica da população negra.

A opressão de gênero na relação entre Romão e Bertoleza é outro aspecto crítico. Bertoleza não apenas serve como mão de obra para Romão, mas sua condição de mulher a torna ainda mais vulnerável à manipulação e ao abuso.

A condição de gênero é um fator agravante nessa relação de exploração, pois mulheres, especialmente aquelas pertencentes a grupos historicamente marginalizados, como as mulheres negras, estão mais expostas a abusos e à exploração trabalhista. Segundo Saraiva (2010), a discriminação de gênero no mercado de trabalho não é um fenômeno novo, mas um reflexo de uma estrutura patriarcal que historicamente relegou as mulheres a trabalhos mal remunerados e com pouca ou nenhuma proteção legal. Isso se reflete na história de Bertoleza, que além de ser racialmente discriminada, é também explorada em sua condição de mulher, sem qualquer possibilidade de autonomia.

O Direito do Trabalho brasileiro, em sua evolução, procurou combater essas formas de opressão de gênero no ambiente laboral, estabelecendo normas protetivas que garantem direitos fundamentais às mulheres trabalhadoras. A Convenção 100 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 1957, assegura a igualdade de remuneração para homens e mulheres por trabalho de igual valor (OIT, 1957). No entanto, na época de Bertoleza, essa igualdade era inexistente, e as mulheres negras como ela desempenhavam os trabalhos mais duros e menos recompensados, uma prática que ainda ecoa em casos contemporâneos de trabalho doméstico análogo à escravidão.

Além disso, o art. 7º, inciso XX da Constituição Federal garante a proteção do mercado de trabalho da mulher, estabelecendo, por exemplo, o direito à licença-maternidade e outras proteções especiais para trabalhadoras, visando reduzir as desigualdades de gênero no trabalho. Embora esses dispositivos sejam marcos importantes do avanço da legislação trabalhista brasileira, a realidade da exploração de mulheres em condições análogas à escravidão, como a de Bertoleza, mostra como, mesmo com avanços legais, a aplicação prática desses direitos enfrenta desafios significativos.

O caso de Bertoleza ilustra o que Nancy Fraser (2001) chama de “dupla exclusão”, em que gênero e classe se sobrepõem para agravar as condições de opressão. Para Bertoleza, seu gênero e sua condição de mulher negra e pobre são fatores que a colocam em uma posição de completa subordinação a Romão. No Direito do Trabalho moderno, essa exclusão seria enquadrada dentro do conceito de interseccionalidade, que reconhece que as experiências de discriminação não ocorrem isoladamente, mas sim de maneira interligada (Fraser, 2001). Nesse sentido, a opressão de Bertoleza não é apenas uma questão de gênero ou de raça, mas a combinação de ambos, o que a torna ainda mais vulnerável à exploração laboral.

À luz do conceito de trabalho decente, a opressão sofrida por Bertoleza, evidenciada pela combinação de gênero e raça, revela uma forma aguda de exploração laboral, isto é, o trabalho decente, conforme definido pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), envolve a garantia de oportunidades justas e produtivas, com condições dignas e a proteção contra a discriminação, tanto de gênero quanto racial (OIT, 1999). No caso de Bertoleza, sua condição de mulher negra e vulnerável, intensifica sua exploração, colocando-a em uma posição de desvantagem social e econômica que a impede de acessar qualquer forma de trabalho digno.

A combinação de gênero e raça resulta nessa dupla opressão, o que agrava as violações de seus direitos laborais. Bertoleza é tratada como propriedade de João Romão, sem autonomia sobre seu trabalho ou ganhos, evidenciando uma relação de trabalho marcada pela exploração extrema, sem a mínima consideração por sua dignidade e bem-estar. Isso contrasta

fortemente com os princípios do trabalho decente, que objetivam eliminar a discriminação e a exploração no ambiente laboral, garantindo um tratamento justo a todos os trabalhadores, independentemente de sua origem, gênero, raça ou outra condição.

Sobre a questão que envolve a situação de Bertoleza e sua condição como mulher e negra também pode ser analisada à luz da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006). Esta Lei é um marco jurídico fundamental na proteção dos direitos das mulheres no Brasil e pode ser relevante para a análise da situação de Bertoleza, especialmente quando se consideram as dimensões de gênero e vulnerabilidade social. Reconhecida como uma das legislações mais avançadas no enfrentamento à violência de gênero, essa lei propõe assegurar a proteção das mulheres, oferecendo mecanismos de defesa contra a violência física, psicológica, patrimonial e moral, particularmente em contextos de vulnerabilidade, em que a exploração e os abusos tendem a ser mais frequentes e intensos (Brasil, 2006). O caso Bertoleza, no cortiço:

Bertoleza é que continuava na cepa torta, sempre a mesma crioula suja, sempre atrapalhada de serviço, sem domingo nem dia santo; essa, em nada, em nada absolutamente, participava das novas regalias do amigo; pelo contrário, à medida que ele galgava posição social, a desgraçada fazia-se mais e mais escrava e rasteira. João Romão subia e ela ficava cá embaixo, abandonada como uma cavalgadura de que já não precisamos para continuar a viagem. Começou a cair em tristeza (Azevedo, 2019, p. 148).

[...]

Como sempre, era a primeira a erguer-se e a última a deitar-se; de manhã escamando peixe, à noite vendendo-o à porta, para descansar da trabalheira grossa das horas de sol; sempre sem domingo nem dia santo, sem tempo para cuidar de si, feia, gasta, imunda, repugnante, com o coração eternamente emprenhado de desgostos que nunca vinham à luz (Azevedo, 2019, p. 194).

A aplicação dessa legislação, embora promulgada muito tempo após o contexto histórico de *O Cortiço*, reforça a importância de políticas públicas que combatam a opressão enfrentada por mulheres como Bertoleza, que vivenciam múltiplas formas de violência e exploração devido à sua posição social, racial e de gênero. Ou seja, embora essa lei tenha sido um marco no enfrentamento à violência doméstica e de gênero no Brasil, sua aplicabilidade ainda enfrenta desafios, especialmente quando se trata de trabalhadoras domésticas e mulheres negras e em situação de extrema pobreza.

E por tudo isso, a vida da personagem precisava ser abatida.

Bertoleza devia ser esmagada, devia ser suprimida, porque era tudo que havia de mau na vida dele! Seria um crime conservá-la a seu lado! Ela era o torpe balcão da primitiva bodega; era o aladroado vintenzinho de manteiga em papel pardo; era o peixe trazido da praia e vendido à noite ao lado do fogareiro à porta da taberna; era o frege imundo e a lista cantada das comezainas à portuguesa; era o sono roncado num colchão fétido, cheio de bichos; ela era a sua cúmplice e era todo seu mal – devia, pois, extinguir-se! (Azevedo, 2019, p. 212).

No caso de Bertoleza, sua falta de autonomia é explicitada pelo fato de que Romão decide por ela, inclusive seu destino final, quando ele a entrega à polícia, culminando em seu suicídio.

Mas, e a Bertoleza?... Sim! Era preciso acabar com ela! Despachá-la! Sumi-la por uma vez! Deu meia-noite no relógio do armazém. João Romão tomou uma vela e desceu aos fundos da casa, onde Bertoleza dormia. Aproximou-se dela, pé ante pé, como um criminoso que leva uma ideia homicida. [...]

A negra, imóvel, cercada de escamas e tripas de peixe, com uma das mãos espalmada no chão e com a outra segurando a faca de cozinha, olhou aterrada para eles, sem pestanejar. Os policiais, vendo que ela se não despachava, desembainharam os sabres. Bertoleza então, erguendo-se com ímpeto de anta bravia, recuou de um salto e, antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certeiro e fundo rasgara o ventre de lado a lado. E depois embarcou para a frente, rugindo e esfocinhando moribunda numa lameira de sangue.

João Romão fugira até ao canto mais escuro do armazém, tapando o rosto com as mãos. Nesse momento parava à porta da rua uma carroagem. Era uma comissão de abolicionistas que vinha, de casaca! trazer-lhe respeitosamente o diploma de sócio benemérito. Ele mandou que os conduzissem para a sala de visitas (Azevedo, 2019, p. 212-213; p. 232-233).

O art. 5º, I, da Constituição Federal de 1988, estabelece a igualdade de direitos entre homens e mulheres, e o direito à proteção contra violência e exploração é um princípio chave na legislação de direitos humanos contemporânea. No entanto, na sociedade representada em *O Cortiço*, as mulheres, especialmente as de raça negra, são relegadas a uma posição de invisibilidade e desumanização. Céli Pinto (2015) observa que a violência contra as mulheres, particularmente contra as mulheres negras, é uma forma de controle social e econômico, que perpetua a exclusão dessas mulheres da esfera pública.

A trágica conclusão da relação entre João Romão e Bertoleza é o assassinato indireto desta última. Ao perceber que a presença de Bertoleza poderia comprometer sua ascensão social, Romão decide denunciá-la às autoridades como escrava fugitiva, sabendo que isso a condenaria. O suicídio de Bertoleza ao final da obra é a culminação de uma vida marcada por exploração, violência e desespero, sem que haja qualquer possibilidade de justiça para ela.

Na perspectiva dos direitos fundamentais garantidos pela Constituição de 1988, o destino de Bertoleza é uma violação direta dos princípios de dignidade humana, liberdade e igualdade, além de uma evidência do fracasso das estruturas legais em garantir proteção efetiva aos marginalizados.

#### *Rita Baiana: a estratificação social, sexualidade e liberdade*

Outras personagens, como Rita Baiana, trazem à tona questões de sexualidade, liberdade e a marginalização da mulher. Cada personagem no cortiço está inserida em um contexto de profunda estratificação social, onde as barreiras de classe e raça são evidentes e intransponíveis.

Rita Baiana é descrita de maneira marcante, tanto em termos físicos quanto comportamentais, representando uma figura que transgride os padrões sociais da época em relação à sexualidade e ao comportamento feminino.

Rita havia parado em meio do pátio. Cercavam-na homens, mulheres e crianças; todos queriam novas dela. Não vinha em traje de domingo; trazia casaquinho branco, uma saia que lhe deixava ver o pé sem meia num chinelo de polimento com enfeites de marroquim de diversas cores. No seu farto cabelo, crespo e reluzente, puxado sobre a nuca, havia um molho de manjericão e um pedaço de baunilha espetado por um gancho. E toda ela respirava o asseio das brasileiras e um odor sensual de trevos e plantas aromáticas. Irrequieta, saracoteando o atrevido e rijo quadril baiano, respondia para a direita e para a esquerda, pondo à mostra um fio de dentes claros e brilhantes que enriqueciam a sua fisionomia com um realce fascinador (Azevedo, 2019, p. 60).

Ela é uma mulher sensual, cujas atitudes e liberdade chamam a atenção dos homens do cortiço. Rita é descrita como alegre, extrovertida, de sangue quente e envolvente, o que provoca fascínio e, ao mesmo tempo, desprezo por parte da sociedade que a marginaliza.

Sua imagem é construída através de sua dança, seus gestos e sua relação aberta com os homens, como Jerônimo e Firmino, o que a coloca à margem dos padrões de comportamento feminino, especialmente em uma sociedade patriarcal e conservadora. Sua liberdade é vista como uma ame-

aça à ordem estabelecida, e ela, como outras mulheres que se desviam das normas de submissão e recato, acaba sendo marginalizada. Azevedo descreve Rita como uma “mulher de samba”, de vida livre, uma representação exótica e sexualizada da mulher mestiça.

E viu a Rita Baiana, que fora trocar o vestido por uma saia, surgir de ombros e braços nus, para dançar. A lua destoldara-se nesse momento, envolvendo-a na sua coma de prata, a cujo refúlgio os meneios da mestiça melhor se acentuavam, cheios de uma graça irresistível, simples, primitiva, feita toda de pecado, toda de paraíso, com muito de serpente e muito de mulher. Ela saltou em meio da roda, com os braços na cintura, rebolando as ilhargas e bamboleando a cabeça, ora para a esquerda, ora para a direita, como numa sofreguidão de gozo carnal, num requebrado luxuoso que a punha ofegante; já correndo de barriga empinada; já recuando de braços estendidos, a tremer toda, como se se fosse afundando num prazer grosso que nem azeite, em que se não toma pé e nunca se encontra fundo (Azevedo, 2019, p. 77).

A opressão de gênero também se reflete na personagem Rita Baiana, que representa a marginalização da mulher, sendo retratada em termos que limitam sua liberdade e autonomia dentro de um contexto social rigidamente patriarcal. Afinal, ela exemplifica como a liberdade sexual feminina é muitas vezes vista com desdém e como forma de marginalização social. Sua autonomia sobre o corpo e sua sexualidade desafiam as normas conservadoras do fim do século XIX, o que acaba por reforçar sua condição de mulher marginalizada. A sexualidade feminina, especialmente quando livremente expressa, é constantemente controlada por estruturas patriarcais, algo que se reflete em sua marginalização tanto pela sociedade do cortiço quanto pelos homens que a objetificam e a reduzem a um papel meramente sexual.

Essa questão pode ser analisada à luz dos direitos humanos, especialmente no que tange ao direito à igualdade de gênero e ao direito à liberdade pessoal. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu art. 1º, afirma que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. No entanto, a liberdade de Rita Baiana é interpretada como um comportamento indesejado, reforçando a ideia de que a sexualidade feminina, quando exercida fora dos padrões aceitos, é uma forma de subversão que precisa ser controlada (Nascimento, 2014, p. 97).

A marginalização de Rita Baiana também pode ser analisada através do art. 5º da Constituição Federal de 1988, que garante a igualdade de direitos entre homens e mulheres, além do direito à liberdade pessoal (Brasil, 1988). Contudo, em *O Cortiço*, Rita é estigmatizada pela sociedade por sua

conduta e/ou comportamento alegre, vívido e por exercer sua autonomia de maneira livre. As Convenções Internacionais sobre Direitos das Mulheres, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), ratificada pelo Brasil em 1984, também proíbem a discriminação baseada em gênero e promovem a autonomia das mulheres. No entanto, a realidade enfrentada por personagens como Rita reflete uma sociedade que ainda marginaliza e exclui mulheres que exercem sua liberdade de forma autônoma e fora dos padrões convencionais.

Segundo Saffioti (2004), a opressão da mulher na sociedade patriarcal ocorre principalmente por meio da objetificação sexual e da desigualdade de gênero, aspectos presentes na narrativa de Rita Baiana. A sexualidade feminina, quando não controlada ou normatizada pelo patriarcado, torna-se motivo de marginalização e exclusão, como evidenciado pelo tratamento que Rita recebe na obra (Saffioti, 2004). O desprezo por sua liberdade de expressão e comportamento sexual revela a dificuldade da sociedade em aceitar mulheres que não se enquadram nos moldes tradicionais de submissão e recato (a figura “mulher do lar”).

No Brasil contemporâneo, o art. 5º, I, da Constituição, também assegura a igualdade de gênero, mas a história de *O Cortiço* revela o quanto distante essa realidade estava das mulheres daquela época e ainda hoje, e como ainda existem desafios para garantir essa igualdade na prática.

#### **O Cortiço como microcosmo da desigualdade estrutural**

O cenário retratado em *O Cortiço* é um microcosmo de desigualdade e estratificação social. Os moradores são confinados a um espaço físico que simboliza a exclusão social e a marginalização, algo que entra em conflito com o direito constitucional ao trabalho decente, à moradia, à educação, previdência social, lazer, cultura, segurança (art. 6º, CF/88). Azevedo ilustra a hierarquia social através da dinâmica entre João Romão, que prospera nos moldes do capital predatório escravocrata, e os moradores que são mantidos em um estado de extrema pobreza e exploração. Por isso mesmo, o cortiço se torna um símbolo da luta por justiça social, um princípio fundamental da Constituição Federal de 1988, mas que permanece um desafio constante.

Na obra, a estrutura social do cortiço reflete a desigualdade de oportunidades e a impossibilidade de mobilidade social. A injustiça econômica é visível no fato de que os personagens não têm acesso aos direitos básicos que a Constituição de 1988, cujos princípios, propõe assegurar. A obra antecipa uma crítica que será mais tarde formalizada no campo dos direitos sociais, especialmente em relação ao direito ao trabalho decente, à educação e à proteção contra a exploração do ser humano.

Assim como o direito visa promover a justiça social, a literatura de Azevedo nos fornece um retrato nu e cru das falhas sociais, jurídicas e econômicas do Brasil. O *Cortiço* não apenas narra a vida dos marginalizados, mas também expõe as lacunas das normas jurídicas da época, que legitimavam a exploração e a desigualdade, as quais se perpetuam para grande maioria de brasileiros(as). A literatura, ao refletir essas tensões, atua como uma forma de denúncia social, revelando como os direitos fundamentais, ainda que assegurados em texto constitucional, não encontram plena realização em uma sociedade marcada pela estratificação de classe, pela discriminação racial e pela opressão de gênero, claramente demonstrados no cortiço, de Azevedo.

*A Pombinha (não voou): a fragilidade socioeconômica e os impactos na vida das mulheres*

A personagem Pombinha é uma figura complexa que passa por uma transformação significativa ao longo da narrativa. Inicialmente descrita como uma jovem inocente e pura, Pombinha é um símbolo da fragilidade social e do impacto das condições econômicas sobre a vida das mulheres. Azevedo (2019, p. 39) descreve a menina como a “flor do cortiço”.

A filha era a flor do cortiço. Chamavam-lhe Pombinha. Bonita, posto que enfermiça e nervosa ao último ponto; loura, muito pálida, com uns modos de menina de boa família. A mãe não lhe permitia lavar, nem engomar, mesmo porque o médico a proibira expressamente.

Pombinha é apresentada como a filha de uma lavadeira, uma jovem educada e com um futuro promissor em vista, mas que, devido à sua condição social, está sujeita às forças externas que moldam seu destino. Azevedo retrata Pombinha inicialmente como uma exceção dentro do ambiente do cortiço, alguém que poderia escapar das misérias do lugar graças à sua educação e comportamento “dócil”. No dia do seu casamento, todo o cortiço celebrou:

Pombinha surgiu à porta de casa, já pronta para desferir o grande voo; de véu e grinalda, toda de branco, vaporosa, linda. Parecia comovida; despedia-se dos companheiros atirando-lhes beijos com o seu ramalhete de flores artificiais. Dona Isabel chorava como criança, abraçando as amigas, uma por uma – Deus lhe ponha virtude! exclamou a Machona. E que lhe dê um bom parto, quando vier a primeira barriga (Azevedo, 2019).

No entanto, a vida da personagem é brutalmente transformada pela pobreza e pela estrutura social rígida que não permite sua ascensão, reve-

lando que mesmo os que possuem algum projeto de vida não estão imunes à exclusão social imposta pela pobreza e pelo ambiente de desigualdades. A trajetória de Pombinha demonstra como a pobreza atua como um elemento que aprisiona as mulheres em papéis socialmente desvalorizados, mostrando que saber ler e escrever, embora importante, algumas vezes não é suficiente para garantir o rompimento com as estruturas de opressão.

Sua história reflete as barreiras impostas pela estratificação social, onde o contexto econômico define as oportunidades de vida, algo que se relaciona com o princípio da dignidade humana garantido pela Constituição Federal de 1988 (art. 1º, III) e com a necessidade de garantir a igualdade de oportunidades independentemente da origem social (Brasil, 1988).

#### A reviravolta e a infelicidade no casamento,

Pobre Pombinha! No fim dos seus primeiros dois anos de casada já não podia suportar o marido; todavia, a princípio, para conservar-se mulher honesta, tentou perdoar-lhe a falta de espírito, os gostos ricos e a sua risonha e fatigante palermice de homem sem ideal; ouviu-lhe, resignada, as confidências banais nas horas íntimas do matrimônio; atendeu-o nas suas exigências mesquinhas de ciumento que chora; tratou-o com toda a solicitude, quando ele esteve a decidir com uma pneumonite aguda; procurou afinar em tudo com o pobre rapaz; não lhe falou nunca em coisas [...] (Azevedo, 2019, p. 223).

Este trecho revela as profundas insatisfações de Pombinha em relação ao seu casamento, trazendo à tona questões ligadas ao papel da mulher na sociedade patriarcal e à estética da vida conjugal, no qual a mulher é esperada não apenas para ser fiel, mas para se sacrificar em prol da manutenção da representação de um lar harmonioso. O que está em jogo aqui não é a traição física, que viria a ser descoberta logo adiante, mas a traição de expectativas estéticas e morais que a sociedade impõe às mulheres.

Pombinha tenta manter-se como uma mulher honesta, solícita, cuidadora, perdoando a falta de espírito, de bons gostos, educação e de projeto de vida do marido. Ela se submete às normas de comportamento que definem o que é ser uma boa esposa, mesmo que isso implique suportar a monotonia e a falta de afinidade com o companheiro. O casamento, visto socialmente como a realização máxima para a mulher, coloca sobre Pombinha a obrigação de corresponder ao ideal estético da esposa submissa e dedicada, independentemente de suas próprias frustrações emocionais ou intelectuais.

A estética que envolve a figura feminina no casamento vai além do comportamento público: ela está presente no que se espera da mulher em termos de renúncia pessoal e aceitação resignada de seu papel. Quando Pombinha “tenta perdoar” a falta de ânimo ou de vontade e sensibilidade

do marido, o que se reflete é a expectativa de que a mulher deve moldar-se ao companheiro, ajustando suas próprias necessidades àquelas do homem, mesmo que isso a desgaste emocionalmente.

Mais, a falta de “espírito, gosto e ideal de vida” do marido, que Pombinha tenta perdoar, simboliza o esvaziamento da relação conjugal, onde a mulher não encontra satisfação sexual, intelectual, emocional ou estética. A traição que é confirmada em seguida, não é apenas uma ruptura da fidelidade, mas uma quebra com esse ideal socialmente imposto de que a mulher deve permanecer submissa, satisfeita com as migalhas de afeto e consideração que recebe. Pombinha se vê aprisionada em um relacionamento que não a nutre, mas que, por convenção social, ela precisa preservar para manter sua honra e respeitabilidade.

No contexto da sociedade do século XIX, a mulher era pressionada a cumprir uma obrigação moral e estética de se sacrificar em nome de um casamento idealizado, mesmo quando esse vínculo não oferecia nenhuma satisfação humana. A fidelidade da mulher não era apenas uma questão de moral tradicional, mas também uma imposição estética de manter as aparências e a reputação familiar. Nesse cenário, a impossibilidade de trair estava diretamente ligada à preservação de uma imagem socialmente aceitável, ainda que isso exigisse a anulação de desejos e aspirações pessoais da mulher.

Pombinha, ao romper com esse modelo de casamento vazio e sem perspectivas de felicidade, afirma sua existência de maneira radical. A ruptura não representa apenas uma transgressão sexual, mas um ato de liberdade contra as normas que restringiam sua autonomia. Ao rejeitar o papel de esposa submissa e resignada, ela também rejeita o ideal estético de mulher meiga, caridosa e do lar, que a sociedade lhe impunha. Sua escolha de viver de outro modo, ainda que tenha implicado se tornar uma prostituta, destaca a necessidade de quebrar as amarras sociais que aprisionavam sua individualidade.

Essa transformação de Pombinha, de uma figura aparentemente dócil para uma mulher que desafia as convenções sociais, reflete a crítica da obra à rigidez das expectativas impostas às mulheres. A traição, aqui, é menos um desvio moral e mais uma afirmação de identidade, ainda que tenha custado a Pombinha a perda de sua posição social e o modo como era vista pela sociedade.

Ao ser levada para o mundo da prostituição, Pombinha passa de jovem pura e educada a uma mulher marginalizada, o que evidencia o impacto devastador do preconceito e da discriminação de gênero e classe, mas também da sua condição humana de ser mulher livre. Em vez de ser vista como uma vítima das circunstâncias sociais, econômicas, do patriarcado e modelo conservador que a empurraram para a prostituição, ela é julgada pela sociedade, que a relega a uma posição de total marginalização. Sua entrada na prostituição simboliza o destino trágico de muitas mulhe-

res pobres que, por falta de recursos e de apoio, acabam sendo exploradas e excluídas pela sociedade patriarcal e desigual.

Segundo Saffioti (2004), o preconceito e a discriminação contra mulheres na prostituição não apenas as excluem socialmente, mas também as privam de quaisquer possibilidades de exercer seus direitos de maneira plena.

### Considerações finais

Ao analisar *O Cortiço* de Aluísio Azevedo pela perspectiva da literatura, do direito ao trabalho decente e da crítica social, é evidente como a obra expõe as limitações do sistema jurídico para lidar com questões como a desigualdade social, a discriminação racial e a opressão de gênero. O romance naturalista retrata personagens cujas condições de vida estão marcadas por estruturas de poder e exclusão, que o direito não consegue regular de forma eficaz, e, muitas vezes, legítima.

João Romão, ao enriquecer explorando a miséria dos moradores do cortiço, é um exemplo claro de como a acumulação de capital pode ocorrer à custa da exploração e desumanização dos mais vulneráveis. O sistema jurídico da época, ao invés de corrigir essas desigualdades, legalizava e normalizava essas práticas, reproduzindo as mesmas dinâmicas que mantêm esses personagens à margem da sociedade.

A personagem de Bertoleza, uma mulher negra explorada e escravizada, revela as falhas do direito em proteger os mais vulneráveis, especialmente aqueles que pertencem a grupos marginalizados. O sistema legal, ao reconhecer sua condição de escrava, legitima a exploração que ela sofre, evidenciando que o racismo institucionalizado é frequentemente ignorado ou tratado de maneira superficial pelo sistema jurídico.

Além disso, a opressão de gênero é uma questão central em *O Cortiço*, com personagens femininas como Rita Baiana e Pombinha, que enfrentam a marginalização e a violência em um contexto em que o direito não oferece proteção suficiente contra a exploração sexual e as relações de poder desiguais. O patriarcado molda a vida dessas mulheres, e a invisibilidade de sua situação no sistema jurídico reforça a ideia de que o direito é ineficaz em combater a desigualdade de gênero de forma significativa.

Assim, a análise de *O Cortiço* destaca a importância da intersecção entre literatura e direito. A obra literária serve como uma ferramenta crítica que evidencia as falhas do sistema jurídico, mas também de uma sociedade que discrimina, explora, e muitas vezes, é cúmplice na perpetuação de estruturas de opressão. A literatura, ao revelar essas dinâmicas, amplia nossa compreensão da justiça social, que vai além das leis, mostrando a importância de considerar as interações entre o direito e outras esferas sociais para garantir a dignidade da pessoa humana e combater a perpetuação das desigualdades e exclusões.

## Referências

- AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço* [recurso eletrônico] / Aluísio Azevedo; prefácio de Maurício Silva. 2. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2019. (Série prazer de ler; n. 12 e-book). Versão e-book. Modo de acesso: [livraria.camara.leg.br](http://livraria.camara.leg.br) Disponível, também, em formato impresso. ISBN 978-85-402-0791-2.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- BRASIL. Código Penal Brasileiro. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. *Diário Oficial da União*, Brasília, 1940.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, 1988.
- BRASIL. Emenda Constitucional nº 72, de 2 de abril de 2013. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2013.
- BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2006.
- BRASIL. Superintendência Regional do Trabalho do Rio de Janeiro. *Relatório de Fiscalização e Resgate de Trabalhador em Condições Análogas à Escravidão*. 2019.
- CEDAW. *Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas De Discriminação Contra A Mulher* (CEDAW). 1979.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Relatório sobre a situação do trabalho escravo no Brasil em 2020*.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FAGUNDES, Maurício Krepsky. Trabalho Escravo Doméstico: o perfil social das vítimas resgatadas pela Inspeção do Trabalho. In: ANABUKI, Luísa Nunes de Castro; CARDOSO, Lys Sobral (orgs.). *Escravidão na interseccionalidade de gênero e raça: um enfrentamento necessário*. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2023. 434 p. ISBN nº 978-65-89468-31-8 (digital) ISBN nº 978-65-89468-32-5 (impresso).
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2013.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Empregada doméstica é resgatada de trabalho escravo no Rio de Janeiro após 15 anos em condições análogas à escravidão. São Paulo, 2017.

FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 2001.

G1 – Portal de Notícias. Madalena Gordiano: mulher é resgatada após 38 anos de trabalho em condições de escravidão. Brasília, 2020.

LUHMANN, Niklas. *Observing Systems*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

NASCIMENTO, Daniela Moura. Direitos Humanos e as Questões de Gênero. *Revista Brasileira de Direitos Humanos*, v. 10, n. 3, 2014.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção 100 – Igualdade de Remuneração entre Homens e Mulheres por Trabalho de Igual Valor*. Genebra, 1957.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Declaração da OIT sobre os Princípios e Direitos Fundamentais no Trabalho*. 1999.

Disponível em: <https://www.ilo.org>. Acesso em: 2 out. 2024.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Gênero, patriarcado e violência*. Porto Alegre: UFRGS, 2015.

SAFFIOTI, Heleith. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARAIVA, Solange Regina. *Opressão de Gênero e o Direito do Trabalho no Brasil*. São Paulo: LTr, 2010.

## CAPÍTULO 12

# “POR QUE BONITA, SE COXA?": CAPACITISMO E MACHISMO EM MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS, DE MACHADO DE ASSIS

Paula Ferrario<sup>1</sup>

Vitor Cei<sup>2</sup>

### Introdução

Machado de Assis é conhecido por tratar de diversos temas fundamentais, espinhosos e ainda atuais, de forma que seus romances “oferecem a possibilidade de realizar uma análise prismática, embasada nos processos que se deflagram ao longo do texto (repetição de situações análogas, reiterações de ideias e outros sinais deixados pelo autor) de maneira contínua” (Albuquerque, 2010, p. 39). Entende-se que os romances machadianos têm como característica serem marcados pelo moralismo crítico à sociedade e ao sistema, valendo-se da ironia para tanto (Araújo; Ribeiro; Barbosa, 2016), de modo que o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas* não foge a essa regra.

A história de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* narra a vida do protagonista, integrante de uma família brasileira abastada do século XIX, que falece já idoso, vítima de pneumonia. O livro, publicado em 1881, foi considerado por José Veríssimo o marco inaugural de uma segunda fase na trajetória de Machado de Assis, na medida em que rompe com os padrões que norteavam sua escrita até então: “As *Memórias Póstumas de Brás Cubas* eram o rompimento tácito, mais completo e definitivo de Machado de Assis, com

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais, mestra em Ciências Sociais, bacharel em Direito e licencianda em Letras-Português pela Universidade Federal do Espírito Santo. Assessora do Defensor Público na 6ª Defensoria Criminal de Vila Velha (ES) e na Defensoria da Infância e Juventude de Colatina (ES).

<sup>2</sup> Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado na *Università degli Studi di Padova*. Professor do Departamento de Línguas e Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo.

o Romantismo sob o qual nascera, crescera e se fizera escritor” (Veríssimo, 1954, p. 355). Isso porque a narrativa segue uma ordem cronológica apenas a partir do capítulo X, com o nascimento de Brás Cubas, e termina com o balanço final de sua existência no capítulo CLX. Nesse entremeio, o defunto narrador interrompe a narrativa diversas vezes com reflexões e divagações (Azevedo, 1990). Assim, percebe-se um rompimento da linearidade narrativa, já que a história é interrompida e inicia-se no capítulo X, privilegiando a ação e a “leve caracterização das personagens por uma lógica independente da cronologia, que permite ao narrador viajar pelo tempo sem perder o rumo dos acontecimentos” (Figueiredo, 2000, p. 183).

Apesar de a divisão da obra machadiana em duas fases ser controversa, costuma ser aceita pela maioria dos pesquisadores, que oferecem um conjunto amplo de “teorias explicativas para a virada da primeira para a segunda fase” (Guimarães, 2004, p. 34). Ademais, teve a simpatia do próprio escritor, conforme expresso em carta de 15 de dezembro de 1898 destinada a Veríssimo: “O que você chama a minha segunda maneira naturalmente me é mais aceita e cabal que a anterior, mas é doce achar quem se lembre desta, quem a penetre e desculpe, e até chegue a catar nela algumas raízes dos meus arbustos de hoje” (Assis, 2008, p. 1367).

Um dos elementos mais marcantes do livro é o fato de que o narrador se apresenta como um “defunto narrador”, o que dá ensejo à dedicatória do livro: “ao verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver, dedico, como saudosa lembrança, estas memórias póstumas” (Assis, 2008). Isso inclusive impacta, como mencionado anteriormente, a cronologia narrativa da história, que se inicia já com o falecimento de Brás Cubas.

Algumas personagens femininas podem ser percebidas na obra, como Marcela, a prostituta, e Virgília, mas o foco de análise do presente trabalho é Eugênia. A moça, descrita como “coxa de nascença”, é discriminada por Brás Cubas em razão de sua deficiência, influenciado pelo gênero da personagem, como um reflexo do machismo.

Antonio Candido, em *Literatura e Sociedade* (2006), defende que texto e contexto encontram-se em uma relação dialeticamente íntegra, de forma que o externo, entendido como o social, importa como elemento que desempenha certo papel na constituição da estrutura, fazendo que se torne elemento interno das obras. Com isso, o autor parte da ideia de que o social seria um fator da própria construção artística, que deve ser estudado em nível explicativo. Dessa forma, é reconhecido que o social desempenha um papel fundamental na literatura, na medida em que influencia nas obras retratando pensamentos da época, costumes e tradições. Partindo desse pressuposto, parte-se da ideia de que o livro *Memórias Póstumas de Brás Cubas* reflete, em certa medida, as ideias da época. Para a presente análise,

são relevantes aquelas relacionadas ao gênero e à deficiência, por serem as opressões mais claramente evidenciadas no caso da personagem Eugênia.

Ademais, adota-se uma abordagem interseccional, baseada na ideia de que os indivíduos são atravessados por eixos de opressão não hierarquizados. Dessa forma, consideram-se as diversas opressões que incidem sobre a personagem central da análise, com especial enfoque no gênero, que se desdobra em machismo, e na deficiência, refletida no capacitismo.

Para um aprofundamento mais estruturado dos debates, o texto foi dividido em introdução, cinco seções e conclusão. A primeira seção, intitulada “*Interseccionalidade como forma de análise*”, apresenta uma breve delimitação do conceito de interseccionalidade e discute sua utilização como ferramenta analítica. A segunda seção, “*Breves debates sobre o conceito de machismo*”, traz considerações sobre o machismo. A terceira seção, “*Breves debates sobre o conceito de capacitismo*”, introduz elementos para a discussão sobre capacitismo. Em seguida, a seção “*Eugênia*” tem como objetivo identificar e caracterizar a personagem dentro da obra em análise. Por fim, a última seção, “*Capacitismo e machismo em Eugênia*”, aplica os conceitos de machismo e capacitismo sob a ótica interseccional à obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, utilizando trechos do texto para identificar as opressões de gênero e deficiência que atravessam Eugênia.

### **Interseccionalidade como forma de análise**

Em 1989, Kimberlé Crenshaw, jurista estadunidense, nomeou e, posteriormente, desenvolveu o conceito de interseccionalidade, que parte da ideia de que ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos opressivos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002). Esse conceito foi cunhado e inicialmente desenvolvido partindo do atravessamento das relações de poder entre raça, sexo e classe e, mais tarde, foi ampliado, abarcando a possibilidade de atravessamento por outras formas de opressão. Dessa forma, se propõe a levar em consideração múltiplas fontes de identidade, apesar de não pretender propor uma nova teoria globalizante da identidade (Crenshaw, 1994).

Sirma Bilge (2009) sintetiza a ideia ao trazer que a interseccionalidade remeteria a uma teoria transdisciplinar que tem como finalidade aprender a complexidade das desigualdades sociais e das identidades através de um enfoque integrado. Com isso, o conceito iria além de pura e simplesmente reconhecer a multiplicidade dos sistemas de opressão que operam por meio das diversas categorias como classe, etnia/raça, idade, sexo/gênero, deficiência e orientação sexual, chegando ao ponto de reconhecer a sua interação e influência na produção e reprodução de desigualdades.

Na conceitualização de interseccionalidade, essas formas de opressão não são hierarquizadas, de forma que todas aquelas que influenciam na análise de caso devem ser levadas em consideração de forma igualitária (Hirata, 2014). Por isso fala-se em atravessamento simultâneo de opressões, na medida em que os indivíduos estão constantemente sendo influenciados em suas relações sociais pelas opressões pelas quais são atravessados.

Tal conceito pode ser utilizado como ferramenta de análise, pois abrange outras categorias além do gênero, permitindo a compreensão de múltiplas formas de opressão simultaneamente. Dessa maneira, os processos discriminatórios e de exclusão são compreendidos de forma conjunta, não apenas somando discriminações, mas considerando as complexidades dos cruzamentos entre esses processos para compreender as condições que deles decorrem (Kyrillos, 2020).

Dessa forma, o conceito de interseccionalidade teve como fim suprir uma lacuna analítica no campo dos estudos das relações de opressão para além das opressões de gênero e que com ela dialogam (Kyrilos, 2020). Isso porque a interseccionalidade, ao considerar as diversas experiências e complexidades do mundo, por meio das experiências de pessoas atravessadas por diversas opressões, contribuiu e enriqueceu as análises acadêmicas em torno de temas que lidam, especialmente, com opressões e exclusões, fazendo que com o apagamento de questões sensíveis seja evitado.

### Breves debates sobre o conceito de machismo

A sociedade ocidental foi construída sobre bases excludentes, marginalizando aqueles que, de alguma forma, destoam do padrão: homens, brancos, heterossexuais, cisgêneros, ricos e sem deficiências. No debate sobre o conceito de machismo, é fundamental destacar as relações entre homens e mulheres, uma vez que os homens, ao se perceberem como detentores de poder e legitimados a exercer a dominação social, especialmente sobre as mulheres, acabam reproduzindo essa lógica excludente em diferentes espaços diariamente, pois foram moldados e incentivados pelo patriarcado. Assim, os homens são socialmente ensinados e encorajados a acreditar que possuem qualidades que não podem ser atribuídas às mulheres, tornando a inferiorização do gênero feminino um processo naturalizado.

Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1970), analisa as relações de poder principalmente a partir da perspectiva da dominação masculina e da opressão das mulheres, argumentando que estas foram historicamente relegadas à posição de “Outro” em relação ao homem, considerado o sujeito universal. Dessa forma, as mulheres estariam condicionadas a uma posição social específica, ao contrário dos homens, pois “um macho” é simplesmente um homem, enquanto a mulher é definida pela sua diferença em relação ao homem e, por isso, é vista como um ser inferior (Lima *et al.*, 2019).

Ademais, ainda segundo Beauvoir (1970), a história do feminino está intrinsecamente relacionada a relações de dominação, dependência e submissão, o que acaba tolhendo sua autonomia, na medida em que é vista somente como o “outro” e nunca como um ser em si mesma. Com isso, mulheres são ensinadas a agradar e renunciar, fazendo-se objetos sem liberdade de fato para entender-se e afirmar-se como sujeitos. Dessa maneira, o casamento torna-se o destino tradicional da mulher, no qual reúnem os papéis de esposa, mãe e dona de casa, sempre mantidas à sombra do homem/marido.

Em resumo, as relações entre homens e mulheres são socialmente construídas visando a exclusão do “Outro”, personificado na imagem da mulher. Por isso, pode-se definir o machismo como um sistema de representações simbólicas, que mistifica as relações de dominação, exploração e sujeição entre homens e mulheres (Drumont, 1980). É por meio do sistema ideológico do machismo que as características esperadas para homens e mulheres são atribuídas, de forma que é esse mesmo sistema que define quem pode tornar-se homem ou mulher, bem como o que se espera de cada um desses papéis.

### Breves debates sobre o conceito de capacitismo

De forma geral, a deficiência deve ser encarada como um elemento empírico, seguindo Mello e Nurnberg, que sustentam ser um processo que não se restringe ao corpo, tendo reflexos na produção cultural e social, a ponto de algumas variações corporais serem consideradas “inferiores, incompletas ou passíveis de reparação/reabilitação quando situadas em relação à corponormatividade, isto é, aos padrões hegemônicos funcionais/corporais” (Mello; Nurnberg, 2012, p. 636). Portanto, ao falar de deficiência, deve-se ter em mente que se trata do produto das interações entre um corpo que carrega consigo determinadas características físicas, intelectuais, mentais ou sensoriais e um ambiente inadaptado para acolher as demandas desses corpos, tornando-os, por consequência, elementos de exclusão (*Idem*, p. 636).

É dentro desse cenário de interações corpo-ambiente que se percebe o capacitismo. Isso porque é compreendido como a leitura feita de pessoas com algum tipo de deficiência partindo-se do pressuposto de que sua condição física ou mental as define como menos capazes ou incapazes de tomar decisões por conta própria ou viver de maneira independente (Vendramin, 2019, p. 17). Dessa forma, tem como elemento basilar a exclusão e a pré-concepção calcada em um mecanismo de negação social, que considera pessoas com deficiência como sujeitos em carência, incompletos ou insuficientes, excluindo-os em razão das características inscritas em seus corpos (Mello; Cabistani, 2019) ou mesmo percebendo-os como menos humanos (Campbell, 2008 *apud* Vendramin, 2019, p. 17). Nesse sentido:

Está relacionado a uma compreensão normatizada e autoritária sobre o padrão corporal humano, que deflagra uma crença de que corpos desviantes serão consequentemente insuficientes, seja diminuindo seus direitos e mesmo o direito à vida em si, seja de maneira conceitual e estética, na realização de alguma tarefa específica, ou na determinação de que essas sejam pessoas naturalmente não saudáveis. A relação de insuficiência desses corpos é projetada sobre os sujeitos que são fixados como incapazes devido à sua condição, assim, sem que se faça menção aos fatores ambientais, relacionais, sociais e de variação de possibilidades, que envolve o fato de alguém poder fazer algo ou não, ou ter capacidade para determinada coisa (Vendramin, 2019, p. 17).

Partindo desse pressuposto, a teoria *crip* fundamentou sua premissa de que a corponormatividade da estrutura social ocidental é pouco sensível às diferentes formas de existir enquanto corpo e à sua diversidade (Mello, 2016). O capacitismo, sendo reflexo das estruturas sociais, manifesta-se nas interações entre indivíduos ou entre indivíduos e ambiente, evidenciando-se tanto em situações sutis quanto em momentos de preconceito escancarado. Assim, é acionado pela repetição do senso comum, associando a imagem da pessoa com deficiência aos estigmas construídos em torno de sua condição, naturalizando esse comportamento e tornando-o percebido como algo aceitável ou inevitável, além de recorrente (Vendramin, 2019).

Mello e Nurnberg (2012) afirmam que existe uma interseção entre os estudos feministas e os estudos sobre deficiência na medida em que têm como pressuposto a desnaturalização do corpo, além da dimensão identitária do corpo e a ética feminista da deficiência e do cuidado. Inclusive, os autores afirmam que a feminilidade e a deficiência se reforçam mutuamente por meio do binômio atividade/passividade, perceptível em ambos os campos de estudo.

Diante disso, pode-se concluir que o capacitismo afeta as vivências de pessoas com deficiência, na medida em que elas são atravessadas pelo eixo exclusivo da deficiência e, portanto, consideradas desviantes da norma, fazendo com que enfrentem diversos desafios inerentes à sua vivência na interação corpo-sociedade.

## Eugênia

Eugênia aparece no capítulo XXX de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, “A flor da moita”, sendo apresentada pelo narrador como filha de Dona Eusébia, a “irmã do sargento-mor Domingues, uma robusta donzela, que se não era bonita, também não era feia” (Assis, 1881/2009). Quanto a Eugênia, é descrita como uma mocinha morena, de 16 anos, que “parecia ainda mais mulher do que era; seria criança nos seus folgares de moça; mas assim quieta, impassível, tinha a compostura da mulher casada.” (Assis, 1881/2009).

O título do capítulo no qual a personagem aparece, “A flor da moita”, faz referência ao episódio narrado por Brás Cubas no capítulo XII, “Um episódio de 1814”, no qual ele, ainda criança, chateado e contrariado por não ter conseguido a compota que tanto desejava naquele momento, sentindo-se impotente diante da autoridade do adulto, decide seguir o Dr. Vilaça enquanto planejava sua vingança.

Dr. Vilaça, um homem “medido e lento, quarenta e sete anos, casado e pai” (Assis, 1881/2009), foi flagrado pelo pequeno Brás com Dona Eusébia em uma moita, beijando-se ao anoitecer. O menino, então, saiu correndo pela chácara, gritando para denunciar a infidelidade que presenciara. Assim, Eugênia seria a flor surgida daquela moita, fruto daquele episódio de infidelidade.

Roberto Schwarz (2000, p. 55) aponta que é perceptível um desprezo pela moça, que é fruto de um relacionamento fora do casamento, e que teria sido “concebida atrás do arbusto, por assim dizer no matinho”, expondo os preconceitos presentes na sociedade do século XIX, além da carga de preconceito por seu nascimento. Tal ponto também foi percebido por Andressa dos Santos Vieira (2023), que aponta que a condição da mãe de Eugênia, D. Eusébia, não era aceita pela sociedade e era considerada irregular aos olhos da religião, de uma mulher solteira que mantém um relacionamento com um homem casado, resultando no nascimento de uma criança.

Vieira (2023) aponta, ainda, que o fato de D. Eusébia ser irmã do sargento-mor pode ter sido uma atenuante para a sua condição, mas não impede que comentários maldosos tenham sido feitos pela cidade. Dessa forma, “Eugênia carrega as culpas imputadas a sua mãe, exemplo disso pode ser visto na atitude de Brás ao utilizar a cena presenciada por ele na infância, o beijo entre D. Eusébia e o Dr. Vilaça, como justificativa para apelidar a jovem de ‘a flor da moita’” (Vieira, 2023, p. 97). Esse preconceito pode ainda ser percebido na descrição da personagem feita pelo narrador:

Não pôde Eugênia encobrir a satisfação que sentia com esta minha palavra, mas emendou-se logo, e ficou como dantes, ereta, fria e muda. Em verdade, parecia ainda mais mulher do que era; seria criança nos seus folgares de moça; mas assim quieta, impassível, tinha a compostura da mulher casada. Talvez essa circunstância lhe diminuía um pouco da graça virginal (Assis, 1881/2009).

Dessa forma, percebe-se que Machado de Assis opta por descrever a personagem com características que fogem ao angelical e virginal, o que era esperado de uma dama no século XIX; isso pode estar relacionado ao preconceito social direcionado aos filhos, especialmente mulheres, de relacionamentos extraconjogais, como seria o caso de Eugênia (Schwarz, 2000).

Ainda em outro momento, após Brás Cubas beijar Eugênia, ele diz que a moça “não podias mentir ao teu sangue, à tua origem” (Assis, 1881/2009), o que reforça ainda mais a ideia de que Cubas inferiorizava Eugênia, também por ser fruto de um relacionamento extraconjugal:

Tu, trêmula de comoção, com os braços nos meus ombros, a contemplar em mim o teu bem-vindo esposo, e eu com os olhos em 1814, na moita, no Vilaça, e a suspeitar que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem (Assis, 1881/2009).

Assim, percebe-se que Eugênia era vista socialmente de forma negativa por sua origem, o que fica claro da leitura dos comentários de Brás Cubas. Ademais, durante a narrativa, é possível perceber que Eugênia não seria, de fato, pobre, mas estaria à mercê de casamentos com pessoas mais ricas que ela para que se afastasse de um desfecho trágico ou negativo – o que não aconteceu e, por consequência, a moça acabou em situação de rua e mendicância (Schwarz, 2000). Este fim de Eugênia é descrito no capítulo CLVIII, intitulado “Dous encontros”:

[...] e vi-a morrer no mesmo dia em que, visitando um cortiço, para distribuir esmolas, achei... Agora é que não são capazes de adivinhar... achei a flor da moita, Eugênia, a filha de D. Eusébia e do Vilaça, tão coxa como a deixara, e ainda mais triste. Esta, ao reconhecer-me, ficou pálida, e baixou os olhos; mas foi obra de um instante. Ergueu logo a cabeça, e fitou-me com muita dignidade. Compreendi que não receberia esmolas da minha algibeira, e estendi-lhe a mão, como faria à esposa de um capitalista. Cortejou-me e fechou-se no cubículo. Nunca mais a vi; não soube nada da vida dela, nem se a mãe era morta, nem que desastre a trouxera a tamanha miséria. Sei que continuava coxa e triste. [...] (Assis, 1881/2009).

Eugênia, portanto, foi excluída em razão de sua origem – fruto de um suposto caso extraconjugal de sua mãe –, influenciado pela questão de gênero, responsável por tornar sua origem algo ainda mais escandaloso e desonroso (quase como se a personagem tivesse alguma culpa no caso extraconjugal). Por fim, a deficiência, como dado definitivo, relegou a moça ao papel de “bonita, mas coxa”, como adjetivos excludentes e depreciativos, escancarando o capacitismo e o machismo.

### Capacitismo e machismo em Eugênia

De início, é importante destacar que as experiências de pessoas com deficiência não são homogêneas, de forma que se deve ter um olhar interseccional

sobre o problema. A interseccionalidade é uma teoria derivada dos trabalhos de feministas negras norte-americanas, centralizada e aprofundada por Kimberlé Crenshaw, que parte da proposta de “levar em conta as múltiplas fontes da identidade” (Crenshaw, 1994), ou seja, propõe-se que a categoria mulher não seria algo universal e homogêneo, mas atravessada por diversos eixos de opressão que atuam sobre suas vidas e experiências (Sanchez, 2021, p. 36-37).

Consequentemente, as opressões e exclusões vivenciadas por essas mulheres também têm influência de outros fatores que constituem a pessoa enquanto ser, como, por exemplo, o gênero. Nesse sentido, mulheres com deficiência passam por mais de um processo de exclusão simultâneo na medida em que são afetadas pelo capacitismo e pelo machismo, resultado da estrutura patriarcal em que estão inseridas. Isso é chamado pela literatura que aborda o tema como a “dupla desvantagem”, de maneira que o machismo e o capacitismo se retroalimentam, resultando em um duplo estigma que potencializa a exclusão de mulheres com deficiência (Mello; Nuernberg, 2012, p. 641).

E é exatamente isso que pode ser percebido nas passagens do romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas* que trazem a personagem Eugênia. Isso porque a deficiência da personagem foi usada como elemento principal para sua rejeição e exclusão, sendo tal elemento reforçado pelo ideal de mulher calcado no machismo estrutural.

Destaca-se o nome escolhido para a personagem: Eugênia. Considerando que na ficção de Machado de Assis os nomes são signos que compõem as dimensões dos personagens e podem render sutis descobertas (Salgueiro, 2013), destaca-se a semelhança entre o nome Eugênia e o termo eugenia, que surgiu no século XIX, na Inglaterra, e disseminou-se rapidamente pelo mundo, ganhando destaque no século XX como um movimento pretensamente científico vinculado a teorias raciais e evolutivas. Foi amplamente associado à ideia de raças superiores e inferiores, sustentando-se em argumentos pseudo-científicos. Assim, pregava-se o uso da ciência para eliminar imperfeições humanas (Souza, 2022). É plausível supor que Machado de Assis escolheu o nome da personagem para escancarar ainda mais a carga de preconceito existente na sociedade brasileira na época.

Já na narrativa, Brás Cubas não percebe que Eugênia apresenta qualquer tipo de deficiência, já que a moça, na primeira vez em que se viram, entrou rapidamente na sala e sentou-se perto de sua mãe, enquanto na segunda vez encontrava-se sentada à mesa quando Cubas chegou (“Então lembrou-me que da primeira vez que a vi – na véspera – a moça chegara-se lentamente à cadeira da mãe, e que naquele dia já a achei à mesa de jantar.” (Assis, 1881/2009)). Até então, a atenção de Brás Cubas se voltava para outros elementos de Eugênia, como, por exemplo, a forma como se portava.

Apesar disso, alguns elementos prenunciam o que está por vir. Um deles é o episódio das borboletas. No capítulo XXX, após o primeiro contato com Eugênia, uma borboleta preta entra no local onde Brás Cubas, Eugênia e D. Eusébia estão, fazendo com que D. Eusébia se assuste. Nesse primeiro momento, Cubas retira a borboleta do local com um lenço. Já no capítulo XXXI, “A borboleta preta”, novamente Brás Cubas se depara com uma borboleta preta, mas dessa vez mata o animal com uma toalha após ficar aborrecido com a sua presença no recinto. Após matá-la, o personagem se pergunta “também por que diabo não era ela azul?” (Assis, 1881/2009).

Sobre tais passagens, Kathryn Sanchez (2018) traz que o encontro com a borboleta preta seria, na realidade, uma sutil analogia à gravidez e nascimento de Eugênia. Isso porque D. Eusébia teria maldito a borboleta, além de ficar ofegante e um pouco envergonhada, o que foi visto pela autora como uma representação da reação da mãe de Eugênia aos encontros com Dr. Vilaça. Outra pista que reforça o sustentado pela autora seria o insulto utilizado por D. Eusébia ao se deparar com a borboleta: “Virgem Nossa Senhora!”. Sendo sua única filha, possivelmente, fruto de um caso extraconjugal, irônico que, nesse contexto, D. Eusébia use justamente o nome de uma santa virgem ao se deparar com a borboleta que alegoriza os encontros com Dr. Vilaça.

Além disso, no capítulo seguinte a essa passagem, Brás Cubas se encontra novamente com uma borboleta preta e faz questão de deixar claro que ele seria superior a uma mera borboleta preta, demonstrando, inclusive, satisfação nisso. Brás Cubas, ao matar a borboleta preta, completa dizendo que “também por que diabo não era ela azul?” (Assis, 1881/2009), deixando claro que, assim como Eugênia, a borboleta teria “nascido errado”. Tal passagem ocorre antes da descoberta da deficiência da personagem, sendo, portanto, um prenúncio das ideias de Cubas quanto à Eugênia. Ademais, ainda mantendo a ideia da analogia das borboletas à personagem, ao se sentir superior ao animal, que representa Eugênia simbolicamente, Brás Cubas também escancara o machismo, considerando ser justamente essa a premissa desse eixo de exclusão de gênero: a superioridade masculina frente ao “Outro”, quem sejam, as mulheres.

Ao reparar que a moça coxeava, toda a atenção de Brás Cubas se voltou para esse fato. Isso pode ser percebido no capítulo XXXII, intitulado “Coxa de nascença”, no qual os personagens travam o seguinte diálogo:

Saímos à varanda, dali à chácara, e foi então que notei uma circunstância. Eugênia coxeava um pouco, tão pouco, que eu cheguei a perguntar-lhe se machucara o pé. A mãe calou-se; a filha respondeu sem titubear:

– Não, senhor, sou coxa de nascença (Assis, 1881/2009).

Brás Cubas passa, então, a mencionar a deficiência de Eugênia a todo momento. Inclusive, tal episódio é considerado por Sanchez (2018), em analogia ao conceito tipicamente queer de “*come out*” ou “se assumir”, como um momento de coragem que tem consequências inevitáveis, como a perda de seu interesse romântico e da possibilidade de avanço social.

Um dos trechos no qual o narrador foca na deficiência de Eugênia é: “Palavra que o olhar de Eugênia não era coxo, mas direito, perfeitamente são; vinha de uns olhos pretos e tranquilos.” (Assis, 1881/2009). Dessa forma, percebe-se que o narrador valeu-se do adjetivo coxo para referenciar ao olhar de Eugênia, o que é extremamente incomum, considerando que esse não é um adjetivo comumente usado nesses contextos. Isso reforça o argumento de que a deficiência da personagem passou para o plano principal, apagando e embotando todas as suas demais características.

O narrador chega ao ponto de dizer que, apesar de ter olhos lúcidos, boca fresca e compostura senhoril, a deficiência de Eugênia seria um escárnio da natureza, reforçando a ideia de que, por mais que contasse com outras qualidades, sua deficiência era sempre tomada como elemento central que negativava qualquer outra coisa:

O pior é que era coxa. Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa! Esse contraste faria suspeitar que a natureza é às vezes um imenso escárnio. Por que bonita, se coxa? Por que coxa, se bonita? Tal era a pergunta que eu vinha fazendo a mim mesmo ao voltar para casa, de noite, sem atinar com a solução do enigma (Assis, 1881/2009).

Brás Cubas passa, então, a valer-se de ironias, tecendo comentários jocosos e fazendo referências negativas à personagem, sempre colocando a sua deficiência em primeiro plano, como ao usar o termo “Vênus manca”, além de constantemente referenciar os pés:

Manhãs bonitas, frescas, convidativas; lá embaixo a família a chamar-me, e a noiva, e o Parlamento, e eu sem acudir a cousa nenhuma, enlevado ao pé da minha Vênus manca. Enlevado é uma maneira de realçar o estilo; não havia enlevo, mas gosto, uma certa satisfação física e moral. Queria-lhe, é verdade; ao pé dessa criatura tão singela, filha espúria e coxa, feita de amor e desprezo, ao pé dela sentia-me bem, e ela, creio que ainda se sentia melhor ao pé de mim (Assis, 1881/2009).

Outro ponto que chama a atenção nesse trecho é o fato de o narrador se referir a Eugênia como “filha espúria e coxa, feita de amor e desprezo”. Um dos possíveis sinônimos de “espúria” é “bastarda”, ou seja, filha ilegítima, o que reforça o que antes foi trazido por Schwarz (2000) e Vieira

(2023), no sentido de que a personagem é atravessada por esse preconceito em razão de sua origem. Dessa forma, retoma-se o que antes foi trazido sobre o atravessamento por diversos eixos de opressão, especialmente considerando o período no qual a obra foi escrita, evidenciando que Eugênia sofria preconceito em razão de sua origem possivelmente bastarda, por ser mulher e por sua deficiência.

Em outro momento, o narrador novamente faz trocadilhos depreciativos com a deficiência de Eugênia, ao fazer referência à “coxa de Diana”:

Há aí, entre as cinco ou dez pessoas que me lêem, há aí uma alma sensível, que está decerto um tanto agastada com o capítulo anterior, começa a tremer pela sorte de Eugênia, e talvez... sim, talvez, lá no fundo de si mesma, me chame cínico. Eu cínico, alma sensível? Pela coxa de Diana! Esta injúria merecia ser lavada com sangue, se o sangue lavasse alguma cousa nesse mundo. Não, alma sensível, eu não sou cínico, eu fui homem (Assis, 1881/2009).

Essa passagem faz referência ao mito de Diana, personagem da mitologia grega que é conhecida pela sua coxa, que tem como representação ser forte e bonita (Rodrigues, 2019). Ao valer-se dessa comparação, o narrador deixa evidente o tom sarcástico e debochado com que trata Eugênia, evidenciando o contraste. Além disso, fica claro o trocadilho feito pelo narrador ao utilizar “coxa” dentro desse contexto, a fim de tornar ainda mais jocosa a passagem.

A deficiência de Eugênia é mais uma vez elemento de escárnio por parte do narrador, deixando cristalina sua repulsa em razão da condição da moça, nos trechos em que Brás Cubas menciona que seria um terror desposar uma mulher coxa:

Ora aconteceu que, oito dias depois, como eu estivesse no caminho de Damasco, ouvi uma voz misteriosa, que me sussurrou as palavras da Escritura (At. IX, 7): “Levanta-te, e entra na cidade.” Essa voz saía de mim mesmo, e tinha duas origens: a piedade, que me desarmava ante a candura da pequena, e o terror de vir a amar deveras, e desposá-la. Uma mulher coxa! (Assis, 1881/2009).

Percebe-se, então, que a deficiência da moça é sempre um elemento negativo relacionado a ela (dentre outros que podem ser percebidos, mas não são objeto desta análise). Sua condição física é retratada como um escárnio da natureza, como se o fato de ser uma pessoa com deficiência lhe negasse todas as demais características positivas que o enterneceram e atraíram-no inicialmente, a ponto de considerá-la uma “Vênus”.

Brás Cubas chega ao ponto de chamar a personagem de “aleijadinha”, termo pejorativo e depreciativo: “Enquanto esta ideia me trabalhava no famoso trapézio, lançava eu os olhos para a Tijuca, e via a aleijadinha perder-se no horizonte do pretérito, e sentia que o meu coração não tardaria também a descalçar as suas botas.” (Assis, 1881/2009). Tal trecho deixa clara a tentativa de diminuir Eugênia em razão de sua condição física.

Além disso, chama a atenção a forma como a frase “por que bonita, se coxa? Por que coxa, se bonita?” foi construída, valendo-se do conectivo “se”, comumente utilizado como condicionante. Mas, especificamente nesse caso, percebe-se que o conectivo é usado como forma de excluir, de colocar em contraponto às duas características de Eugênia: ser bonita e, também, coxa. Assim, tem-se a impressão de que ambas não podem coexistir, sendo, portanto, impossível que uma mulher seja bonita e deficiente.

Diante de todas essas passagens, fica claro que Eugênia foi diminuída em razão de sua deficiência, tendo sido rejeitada com base em uma corporonormatividade presente na sociedade do século XIX e que ainda pode ser percebida nos dias de hoje. Assim, partindo de uma análise interseccional, percebe-se que a personagem é atravessada por diversos eixos de opressão, podendo-se citar como principais o gênero e a deficiência. Tais elementos definem o destino de Eugênia, tendo a deficiência papel central na forma como a personagem é atravessada por essas opressões. Durante todas as passagens nas quais ela é mencionada, resta evidente que o narrador a diminui e caçoá com a finalidade de reduzi-la a, somente, sua deficiência, apagando todos os seus demais traços e, efetivamente, a colocando em deficiência de algo.

Por fim, é importante ressaltar que a literatura está em um constante processo dialético com o social, de forma que é impossível desvincilar um do outro e, consequentemente, não se pode descolar completamente a análise literária da questão empírica e social (Candido, 2006). Portanto, é plenamente possível que seja realizada a análise de fenômenos antigos, presentes em obras clássicas, que atualmente recebem nomenclaturas contemporâneas sem que se incorra em anacronismos.

### Considerações finais

Diante disso, percebe-se que a personagem Eugênia, de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, é atravessada pelos eixos de opressão de gênero e deficiência, o que fica claro nas diversas passagens do livro nas quais a personagem aparece. Tais opressões podem ser percebidas tanto pela forma como o narrador se refere à personagem, quanto pela forma como é descrita, dando extremo enfoque para a sua deficiência física e fazendo piadas e trocadilhos sobre isso como forma de se referir à moça de maneira pejorativa.

Como antes trazido, a literatura deve ser entendida por meio de um processo dialógico com o social, como traz Antonio Cândido, de maneira que os preconceitos e as limitações sociais da época quanto ao papel da mulher, sua origem e sua “desvalorização” em razão de supostas “imperfeições”, como deficiências, são perceptíveis na obra machadiana analisada. Isso reforça a ideia de Cândido de que o social dialoga forte e constantemente com a literatura.

Por fim, análises e estudos podem ser feitos da obra, valendo-se da ferramenta de análise da interseccionalidade, especialmente no que diz respeito às opressões pelas quais outras personagens mulheres são atravessadas não somente em razão do gênero, mas também em razão da classe, por exemplo.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Renata de. Dona Paula, de Machado de Assis: um olhar sobre o feminino. *Thesis*, São Paulo, ano VII, n. 13, p. 35-62, 2010.
- ARAÚJO, Bárbara Del Rio; RIBEIRO, Débora; BARBOSA, Mariana Franco. “Memórias póstumas de Brás Cubas” e a representação crítica do processo de modernização tecnológica brasileira. *Mosaico*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 10, p. 10-21, 2016.
- ASSIS, Machado de. Correspondência. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa, em quatro volumes*: volume 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.
- ASSIS, Machado de. Memórias Póstumas de Brás Cubas. 1881. *Machadodeassis.net*, edição eletrônica, jul. 2009 (revisto em fevereiro de 2011). Disponível em: <https://machadodeassis.net/texto/memorias-postumas-de-bras-cubas/5985/> Acesso em: 7 dez. 2024.
- AZEVEDO, Sílvia Maria. A educação do leitor em Machado de Assis: da crítica literária às Memórias póstumas de Brás Cubas. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 13, n. 95, p. 95-105, 1990. Acesso em: 7 dez. 2024.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BILGE, Sirma. Théorisations féministes de l’intersectionnalité. *Diogène*, v. 1, n. 225, p. 70-88, 2009.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, 2002.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color. In: FINEMAN, Martha

Albertson; MYKITIUK, Roxanne (orgs.). *The public nature of private violence*. Nova York: Routledge, 1994. p. 93-118.

DRUMONT, Mary Pimentel. Elementos para uma análise do machismo. *Perspectivas*, v. 3, p. 81-85, 1980. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/1696> Acesso em: 30 jan. 2025.

FIGUEIREDO, Roseana Nunes Baracat de Souza. A crítica social em Memórias póstumas de Brás Cubas. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 183-186, 2000. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/10360/8462> Acesso em: 7 dez. 2024.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nakin Editorial, EDUSP, 2004.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo social*, v. 26, n. 1, p. 61-73, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/LhNLNH6YJB5HVJ6vnGpLgHz/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 7 dez. 2024.

KYRILLOS, Gabriela M. Uma análise crítica sobre os antecedentes da interseccionalidade. *Revista de estudos feministas*, v. 28, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/zbRMRDkHJtkTsRzPzWTH4Zj/> Acesso em: 30 jan. 2025.

LIMA, Andressa Bessa Machado; SILVA, Eliete Nunes da; MAINARDI, Sara; SILVA, Suzely Ferreira da. O espaço da mulher na sociedade: uma reflexão a partir de “O segundo sexo” de Simone de Beauvoir. *Revista Alembra*, v. 1, n. 3, 2019. Disponível em: <https://periodicos.cfs.ifmt.edu.br/periodicos/index.php/alembra/article/view/28> Acesso em: 30 jan. 2025.

MELLO, Anahi Guedes de. Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 21, n. 10, p. 3265-3276, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/J959p5hgv5TYZgWbKvspRtF/> Acesso em: 7 dez. 2024.

MELLO, Anahí Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-655, set./dez. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/rDWXgMRzzPFVTtQDLxr7Q4H/> Acesso em: 30 jan. 2025.

MELLO, Letícia Souza; CABISTANI, Luiza Griesang. Capacitismo e lugar de fala: repensando barreiras atitudinais. *Revista da Defensoria Pública do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, n. 23, p. 118-139, abr. 2019. Disponível em: <https://revistadpers.emnuvens.com.br/defensoria/article/view/112> Acesso em: 7 dez. 2024.

RODRIGUES, Flávia Ladeira. *Da Afrodite grega à Vênus manca: ecos gregos na construção da personagem Eugênia, nas Memórias Póstumas de Brás*

Cubas. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras - Língua Portuguesa) - Universidade Federal de Viçosa. Disponível em: <https://letras.ufv.br/wp-content/uploads/2023/05/TCC-Flavia-Ladeira-Rodrigues-ARTIGO.pdf> Acesso em: 7 dez. 2024.

SALGUEIRO, Wilberth. *Prosa sobre prosa: Machado de Assis, Guimarães Rosa, Reinaldo Santos Neves e outras ficções*. Vitória: EDUFES, 2013.

SANCHEZ, Beatriz Rodrigues. *Feminismo estatal: uma análise das interações entre os movimentos feministas e o congresso nacional brasileiro*. 2021. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SANCHEZ, Kathryn. “Coxa de nascença”: misconceptions, normalcy and the aesthetics of difference in Memórias Póstumas de Brás Cubas by Machado de Assis. *Machado de Assis em Linha*, São Paulo, v. 11, n. 25, p. 112-130, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mael/a/pdFvsr5M5SBwKD7rqxtBJXF/?format=pdf&lang=en> Acesso em: 9 dez. 2024.

SCHWARZ, Roberto. A sorte dos pobres: Eugênia. In: SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*: Machado de Assis. 34. ed. São Paulo: Duas Cidades, 2000. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2014/04/schwarz-um-mestre-na-periferia-do-capitalismo.pdf> Acesso em: 7 dez. 2024.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Eugenia, racismo científico e antirracismo no Brasil: debates sobre ciência, raça e imigração no movimento eugênico brasileiro (1920-1930). *Revista Brasileira de História*, v. 42, n. 89, p. 93-115, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/TLsppHZdSyVtfKjZbRx9qXK/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 9 dez. 2024.

VENDRAMIN, Carla. Repensando mitos contemporâneos: o capacitismo. In: ANAIS do Simpósio Internacional Repensando Mitos Contemporâneos, Campinas, ano 2019, p. 16-25, 2019. Disponível em: <https://www.iar.unicamp.br/publionline/simpac/www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/simpac/article/view/4389.html> Acesso em: 7 dez. 2024.

VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

VIEIRA, Andressa dos Santos. *A mulher no romance machadiano*. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2023. Disponível em: <https://dspace4.ufes.br/items/829d5808-433c-48d9-a21c-b7f1afe4e1fd/full> Acesso em: 7 dez. 2024.

Esta obra plural nasce de encontros acadêmicos e afetivos entre pesquisadores de distintas áreas (Letras, Direito, Filosofia) e nacionalidades (Brasil, Itália, México). Seu percurso inicia-se na Universidade Federal de Rondônia, onde os organizadores – Vitor (Letras Vernáculas) e Marcus (Direito) – descobriram afinidades em “filosofía, literatura, música e franca disposición ao diálogo”. A colaboração consolidou-se em projetos como o evento “O Brasil em crise: o que resta das jornadas de junho?” e coletâneas sobre Direito e Literatura, incluindo estudos sobre Kafka.

Para Javier Espinoza De Los Monteros Sánchez espera que “este libro invite a sus lectores a cuestionar las fronteras tradicionales entre el derecho y la literatura, a observar la realidad artificial del derecho, sus paradojas, su contingencia y la forma en que este construye lo que usa como fundamento para hacer posible su operar. La literatura puede ayudar a pbservar que es lo que se esconde detrás del derecho, aquello que viene sustraído a la vista”.

Os ensaios aqui propostos exploram as intersecções entre Direito, Filosofia e Literatura, refletindo sobre crises contemporâneas e a urgência da alteridade, como propõe Tranströmer em Cinco Estrofes para Thoreau. Ou, simplesmente, poderão levar o estimado leitor à mesma conclusão que Luiz Fernando Veríssimo:

– O mundo não é ruim. Só está mal frequentado...



Programa de Pós-Graduação em  
Letras da Universidade Federal  
do Espírito Santo - UFES

