

Universidade de Brasília — UnB

Instituto de Letras — IL

Departamento de Teoria Literária e Literaturas — TEL

Programa de Pós-Graduação em Literatura

# **Padres, Beatas e Devotos**

Figuras do Anticlericalismo na  
Literatura Naturalista Brasileira

Cristian José Oliveira Santos

Brasília

2010

Universidade de Brasília — UnB  
Instituto de Letras — IL  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas — TEL  
Programa de Pós-Graduação em Literatura

# **Padres, Beatas e Devotos**

## Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira

Cristian José Oliveira Santos

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cintia Schwantes

Tese de Literatura e Práticas Sociais, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, do Instituto de Letras, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Literatura e Práticas Sociais.

Brasília

2010

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)

Bibliotecário: Cristian José Oliveira Santos (CRB/DF 1812)

S237p

Santos, Cristian José Oliveira.

Padres, beatas e devotos : figuras do anticlericalismo na literatura naturalista brasileira / Cristian José Oliveira Santos. — Brasília, 2010.

407 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade de Brasília, 2010.

Orientação de: Cintia Schwantes.

1. Anticlericalismo. 2. Naturalismo. 3. Igreja Católica. 4. Positivismo. 5. Corpo.  
I. Título. II. Título: Figuras do anticlericalismo na literatura naturalista brasileira.

CDU 869.0(81).09



Universidade de Brasília — UnB  
Instituto de Letras — IL  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas — TEL  
Programa de Pós-Graduação em Literatura

---

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Título:** Padres, Beatas e Devotos: Figuras do Anticlericalismo na Literatura Naturalista Brasileira

**Autor:** Cristian José Oliveira Santos

**Linha de Pesquisa:** Literatura e Práticas Sociais

Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Literatura e Práticas Sociais**.

Tese aprovada em: 19 de novembro de 2010.

Aprovado por:

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Cíntia Schwantes (TEL/IL/UnB)  
(Presidente)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Cláudia Falluh Balduino Ferreira (LET/IL/UnB)  
(Membro externo)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Valeska Maria Zanello de Loyola (IESB)  
(Membro externo)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Germana Henrique Pereira de Sousa (TEL/IL/UnB)  
(Membro interno)

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Maria Isabel Edom Pires (TEL/IL/UnB)  
(Membro interno)

---

Prof. Dr. Sidney Barbosa (TEL/IL/UnB)  
(Suplente)

À Igreja Católica, minha mãe.

## **AGRADECIMENTOS**

A Cintia Schwantes, por ter orientado de forma brilhante este trabalho, dosando cobrança e paciência;

Ao meu pai e irmãs, pela compreensão em minhas ausências e fadigas;

Aos irmãos da segunda comunidade neocatecumenal do Santuário Menino Jesus de Brazlândia (DF), pelo carinho e preocupação demonstrados durante os anos de elaboração deste trabalho.

Ao Seminário Missionário Arquidiocesano Redemptoris Mater de Brasília, na pessoa do seu reitor, Juan José Armendáriz Lerga, pelo apoio bibliográfico;

Aos professores e servidores do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, pelo convívio e aprendizado.

*[...] tive, de improviso, a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ela, e eu entre eles.*

Simone Weil (1987, p. 46)

## RESUMO

Analisa as formas de representação de personagens religiosos na literatura brasileira. Tendo como *corpus* três obras reconhecidamente naturalistas — *O Mulato* (1881), de Aluísio Azevedo; *O Homem* (1887), também de autoria de Azevedo e *Morbus: romance patológico* (1898), de Faria Neves Sobrinho — buscou-se analisar os elementos simbólicos configuradores destes personagens, tanto no plano físico, psíquico e coletivo. Como referencial teórico recorreu-se ao pensamento filosófico de Michel Foucault, particularmente sua concepção de corpo, em diálogo com a contribuição de Erwin Goffman, Pierre Bourdieu, Max Weber, Auguste Comte, Pierre Laffite, além dos textos médicos produzidos no curso do século XIX. Observa-se que o processo de estigmatização dos personagens em questão se dá dentro da lógica positivista e racionalista, de forte oposição à teologia e a metafísica enquanto sistemas de pensamento, além de expressar as circunstâncias históricas do Brasil oitocentista, período marcado por grande resistência à monarquia e à Igreja Católica. Desse modo, padres, beatas e devotos são representados enquanto figuras anacrônicas, possuidores de uma corporeidade doentia ou desordeira, manifestações claras do retrocesso da ordem social que representam. Conclui-se que a literatura naturalista do país, apropriando-se do caráter cientificista de que a escola literária em questão se revestia, imprimiu um tom racional ao seu discurso, particularmente manifesto na configuração dos personagens religiosos, evidenciando, assim, o seu compromisso militante e reformista.

Palavras-chave: Anticlericalismo. Naturalismo. Igreja Católica. Positivismo. Corpo.

## ABSTRACT

The present work makes an analysis of the forms of representation of religious figures in Brazilian literature. It has as its *corpus* three well known naturalists works — *The Mulatto* (1881), by Aluísio Azevedo; *The Man* (1887), also written by Azevedo, and *Morbus: pathologic novel* (1898), by Faria Neves Sobrinho — the main intention of these works was to examine the configuration of elements of these symbolic characters, in the physical, psychological and collective aspects. As a theoretical resource we based this work on the thoughts of the philosopher Michel Foucault, particularly in his conception of the body, together with the contributions of Erwin Goffman, Pierre Bourdieu, Max Weber, Auguste Comte, Pierre Laffite, and medical texts produced in the course of the nineteenth century. We observe that the process of stigmatization of these characters, within the positivist and rationalist logic, strengthened the opposition of theology and metaphysics as systems of thought, besides expressing the historical circumstances of nineteenth-century in Brazil, a period marked by a great resistance to the monarchy as well as to the Catholic Church. Thus, priests, devotees and devout figures are represented as anachronistic, having a sick or improper corporeality, clear expressions of the retrogression of the social order that they represent. At last, we conclude that the naturalistic literature of the country, while appropriating the scientific character in which the literary school was qualified, gave a rational tone to its speech, particularly manifested in the setting of religious characters, thereby demonstrating its militant and reformer commitment.

Keywords: Anticlericalism. Naturalism. Catholic Church. Positivism. Body.

## RÉSUMÉ

Il analyse les formes de représentation des figures religieuses dans la littérature brésilienne. Le *corpus* est constitué par trois œuvres les plus connues des naturalistes: *Le mulâtre* (1881), par Aluisio Azevedo, *L'Homme* (1887), également conçue par Azevedo et *Morbus: roman pathologique* (1898), de Faria Neves Sobrinho. Ils ont cherché à examiner les éléments qui ont contribué à réaliser les personnages symboliques qui visent les aspects à la fois de la santé physique, psychologique et collective. Comme recours théorique pour le philosophe Michel Foucault, en particulier sa conception du corps dans le dialogue avec la contribution de Erwin Goffman, Pierre Bourdieu, Max Weber, Auguste Comte, Pierre Laffite, en plus de textes médicaux produits au cours du XIXe siècle. Il est observé que le processus de stigmatisation des personnes en question donne à la logique positiviste et rationaliste, fermement opposés à la théologie et la métaphysique comme des systèmes de pensée et exprime les circonstances historiques du XIXe siècle au Brésil, une période marquée par une grande résistance à la monarchie et à l'Église catholique. Ainsi les prêtres, les bigotes et les dévots sont représentés comme anachronique, d'une corporéité de malades ou d'indisciplinés, des expressions claires de régression de l'ordre social qu'y les représentent. Nous concluons que la littérature naturaliste du pays, en s'appropriant le caractère scientiste de l'école littéraire concerné et qualifié, imprime un ton rationnel de son discours, particulièrement manifesté dans la création de personnages religieux, démontrant ainsi son engagement et son militantisme réformateur.

Mots-clés: Anticléricalisme. Naturalisme. Église catholique. Positivismisme. Corps.

## RESUMEN

Analiza las formas de representación de figuras religiosas en la literatura brasileña. El *corpus* está constituido de tres obras reconocidamente naturalistas — *El Mulato* (1881), de Aluísio Azevedo, *El Hombre* (1887), también de autoría de Azevedo y *Morbus: novela patológica* (1898), de Faria Neves Sobrinho — en las cuales trata de examinar los elementos constitutivos de estos personajes simbólicos, tanto el físico y psicológico como el colectivo. Como teórico recurrió al filósofo Michel Foucault, en particular a su concepción del cuerpo, en diálogo con las aportaciones de Erwin Goffman, Pierre Bourdieu, Max Weber, Auguste Comte, Pierre Laffite, además de textos médicos producidos en el transcurso del siglo XIX. Se observa que el proceso de estigmatización de las personas en cuestión por la lógica positivista y racionalista, se opuso firmemente a la teología y a la metafísica como sistemas de pensamiento, y expresa también las circunstancias históricas del siglo XIX en Brasil, un período marcado por una gran resistencia a la monarquía y a la Iglesia Católica. De ahí que los sacerdotes, los devotos y figuras devotas sean representadas como anacrónicas y se revistan de cierta corporalidad enferma o como indisciplinados, expresiones claras del retroceso del orden social que representan. Se concluye que la literatura naturalista del país, apropiándose del carácter científicista que la erudición literaria en cuestión llevaba impreso, dé un tono racional a su discurso, especialmente evidente en la creación de personajes religiosos, demostrando así su compromiso militante y reformista.

Palabras claves: Anticlericalismo. Naturalismo. Iglesia Católica. Positivismo. Cuerpo.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 — O deus asno.....	48
Figura 2 — Um monge magro.....	52
Figura 3 — O casamento dos religiosos.....	61
Figura 4 — O monge bonito.....	62
Figura 5 — O padre agora cidadão.....	63
Figura 6 — Os clérigos vendilhões.....	64
Figura 7 — Uma beguina.....	135
Figura 8 — Mulher livre do poder clerical.....	184
Figura 9 — Monges penitentes e devassos.....	247
Figura 10 — A monja desnuda.....	326

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 LITERATURA NATURALISTA E ANTICLERICALISMO	
1.1 O fenômeno anticlerical: panorama.....	43
1.2 O anticlericalismo na literatura naturalista.....	78
1.3 O Naturalismo brasileiro e o anticlericalismo.....	95
2 BEATAS ESTÚPIDAS E PADRE CORRUPTO: OS ESTEREÓTIPOS ANTICLERICAIS EM <i>O MULATO</i>	
2.1 Fortuna crítica.....	108
2.2 Sobre o romance.....	127
2.2.1 Contextualização.....	127
2.2.2 A beata como ser desviado: circunstâncias históricas.....	131
2.2.3 A beata: definição.....	134
2.2.4 A(O) beata(o) na literatura brasileira.....	141
2.2.5 As beatas em <i>O Mulato</i> .....	145
2.2.5.1 O corpo depauperado e a psique doentia.....	151
2.2.5.2 O estado civil: solteirona, viúva ou casada?.....	153
2.2.5.3 A religiosidade fanatizada.....	160
2.2.5.3.1 A religiosidade enquanto superstição.....	162
2.2.5.3.2 A religiosidade enquanto produto.....	168
2.2.5.3.3 A religiosidade enquanto denúncia.....	175
2.2.5.4 O corpo anti-masculino.....	178
2.2.5.5 O corpo escravocrata.....	185
2.2.6 Considerações finais.....	198

### 3 PATOLOGIA HEREDITÁRIA E RELIGIOSIDADE ANACRÔNICA EM *MORBUS*

3.1 Fortuna crítica.....	200
3.2 Sobre o romance.....	208
3.2.1 Contextualização.....	208
3.2.2 Religião e enfermidade.....	216
3.2.2.1 Educação religiosa: fanatismo e neurose.....	219
3.2.2.1.1 Carolismo e feminilidade: a educação materna.....	221
3.2.2.1.2 A escola católica (de)formativa.....	232
3.2.2.2 A identidade dissoluta dos clérigos.....	240
3.2.2.2.1 Temperança.....	246
3.2.2.2.2 Diligência.....	248
3.2.2.2.3 Mansidão.....	249
3.2.2.2.4 Castidade.....	251
3.2.2.2.5 Piedade litúrgica.....	252
3.2.2.2.6 Jejum eucarístico.....	253
3.2.2.2.7 Sigilo sacramental.....	254
3.2.2.3 Fanatismo e hipocrisia no culto público.....	257
3.2.2.3.1 A peregrinação: crença ou poder?.....	259
3.2.2.3.2 A missa: crença ou superstição?.....	268
3.2.3 Considerações finais.....	271

### 4 SEXUALIDADE, RELIGIÃO E HISTERIA EM *O HOMEM*

4.1 Fortuna crítica.....	274
4.2 Sobre o romance.....	278
4.2.1 Contextualização.....	278
4.2.2 O corpo feminino: <i>locus</i> de insanidade ou de sacralidade?.....	280
4.2.3 A histeria de Magdá e a terapêutica do Dr. Lobão.....	292
4.2.3.1 O espaço rural.....	304
4.2.3.2 As leituras e as artes.....	305
4.2.3.3 O espartilho.....	305
4.2.3.4 Os banhos.....	308
4.2.3.5 A alimentação.....	310

4.2.4 Práxis e movimentos de um corpo devoto: a patologização da religiosidade.....	313
4.2.4.1 A virgindade como escolha devastadora do corpo físico e social.....	324
4.2.4.2 A mística e a loucura.....	338
4.2.5 Considerações finais.....	354
CONCLUSÃO.....	361
BIBLIOGRAFIA	
Bibliografia primária.....	371
Bibliografia teórica e crítica de apoio.....	371
ANEXOS	
A — Carta Encíclica <i>Quanta Cura</i> (08/12/1864).....	394
B — Carta Encíclica <i>Exortae in ista</i> (29/04/1876).....	403
C —Decreto nº 119-A (07/01/1890).....	406

## INTRODUÇÃO

Daí, sem dúvida, a metamorfose na literatura: de um prazer de contar e ouvir [...] passou-se a uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesma, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão acena como sendo o inacessível (FOUCAULT, 1997, p. 59).

Os elementos simbólicos que evocam a religiosidade, e mais especificamente, a presença da religião enquanto realidade institucionalizada, ainda que não sejam frequentemente alçados a objetos de investigação científica, especialmente em domínios do saber que atuam diretamente no campo estético, povoam as crônicas históricas e literárias do Brasil, mesmo na contemporaneidade. A beata solteirona, hipócrita e fofqueira, vestida austeramente e representada, comumente, em “bandos”, o padre libidinoso e corrupto, o frade dorminhoco e “bom de garfo”, as moçoilas convertidas em freiras apáticas por imposição paterna, encerradas em conventos lúgubres, todas essas figuras se fazem presente e, ainda com certa força, em nosso inconsciente coletivo.

De fato, é notável a frequência de imagens associadas à religiosidade, particularmente as de cunho cristão, seja no campo literário ou nas mais diversas manifestações da cultura de massa. Essas representações se revelam como rastros simbólicos, como elementos diluídos, que suscitam sentimentos distintos, desde o saudosismo por uma época em que os festejos do padroeiro, horas santas, procissões e missas solenes funcionavam como propagadores de valores comuns ao grupo, até a crítica belicosa por práticas adotadas pela Igreja, seja em âmbito interno, como o celibato, ou externo, como sua interferência excessiva na seara política.

O fenômeno em si causaria certa estranheza se nos comprometêssemos com a tese de que a modernidade pôs fim à intervenção do mítico/religioso na configuração da sociedade. Os elementos de representação destas figuras vinculadas à religião cristã se subordinam à própria condição histórica em que está inserida a literatura. Desse modo, estes personagens alcançam uma infinidade de matizes no domínio literário, evidenciando a estreiteza de compromisso do plano estético com as circunstâncias históricas e sociais. De fato, entre freis alegres e preocupados com o pastoreio das almas e bispos corruptos, nos deparamos com uma multiplicidade de figuras que, entre movimentos, elementos físicos e psíquicos, arranca do leitor riso e fúria em diversos graus. O que se observa é que a boa e a má representação se vincula ao nível de conforto do escritor, ou melhor, da classe intelectual, em relação à lógica instaurada da ordem social, ou seja, do grau de plausibilidade que a malha de poder alcançou. É desse olhar gendrado que as imagens caricatas do padre bonachão, da monja infeliz, do frei comilão, vão sendo erigidas, coerentes com o tempo e o espaço em que estão inseridos.

No curso dos séculos, devotos, padres e beatas tiveram sua identidade estabelecida a partir da deterioração de uma imagem idealizada de sujeito, mesmo no campo literário. A continuidade dessa leitura analítica se explica, parcialmente, em virtude da força do paradigma que associa, em menor ou maior grau, a religiosidade ao anacronismo. Historicamente vai se estabelecendo no ocidente um discurso com tom praticamente inconciliável entre a razão e a experiência mítico-religiosa. O uso da razão como premissa para o progresso da humanidade, ou ainda, a defesa do conhecimento racional como meio para a superação de preconceitos e ideologias tradicionais, reduz profundamente o campo de atuação da religião, hostilizando a instituição clerical, ou ademais, a própria religiosidade como práticas obscurantistas e inconciliáveis com um novo tempo.

No plano estético, a conduta destas figuras religiosas, além de frequentemente indicarem um estado de defeito, de discrepância entre o real e o esperado, evidenciando serem detentores de uma identidade pervertida, desviada em maior ou menor grau, assumindo a condição de nocividade — as marcas corpóreas não deixam dúvida quanto a periculosidade de tais indivíduos para a coletividade. A partir do Iluminismo e, particularmente, no curso do século XIX, o controle sobre o corpo devoto extrapola os limites do braço religioso, convertendo-se em problema sanitário. Adota-se um discurso médico complexo e sistematizado, decidido a diagnosticar, em pormenores, as visões místicas e os comportamentos afetados e preliminarmente tidos como sobrenaturais, particularmente manifestos entre mulheres devotas e, em casos raros, entre homens “vitimados” por tais

experiências “femininas”, ambos marcados por claros sintomas de transtornos psicológicos, diagnosticados, recorrentemente, como portadores de alguma espécie de histeria.

A identidade estigmatizada dos personagens religiosos nasce do descrédito em relação ao seu modo de vida, ou seja, de um profundo desconforto quanto a malha de valores sociais em que estão assentadas na suspeição quanto ao contato que travam com o mundo dos “normais”. É evidente que as particularidades e os níveis de desvio na configuração destes personagens são caracterizados pela heterogeneidade, o que faz com que os estigmas produzam reações diversas, desde o riso ao furor militante, entre aqueles que se deparam com estes discursos.

Nos últimos anos têm surgido alguns estudos propensos à análise crítica do fenômeno anticlerical na narrativa romanesca, permitindo compreender, dentre outras questões, o processo de representação social de fenômenos, entidades e personagens associados a religiosidade. Esses estudos, apesar de adotarem abordagens e métodos de investigação diferentes, têm em comum o fato de compreenderem o anticlericalismo como fenômeno social complexo e legítimo de análise social, que perpassa a literatura oitocentista, em maior ou menor grau, mesmo em âmbito nacional. De fato, Gregório de Matos e Padre Antônio Vieira, pais do Barroco brasileiro, já revelavam certa dose de anticlericalismo, o que acentua a complexidade do fenômeno em questão, pois não se poderia restringir sua presença a certo momento histórico em nossa literatura, sem incorrer em graves erros.

Parece-nos seguro que o anticlericalismo se fez presente no curso de nossa história, desde os seus primórdios, tendo servido, em diversas circunstâncias, como elemento propulsor na construção de uma identidade nacional. Isso explica, em parte, o porquê da religiosidade se apresentar, ainda, como um fenômeno digno de ser explorado. Beatas recalçadas, padres glutões e frades libidinosos funcionam como elementos evocadores desse mundo anacrônico que ainda nos marca, tem voz em nossa compleição. Parece-nos claro que, se a teledramaturgia brasileira explora com tamanha profusão essas imagens – a mulher fanatizada e o jovem padre que, movido por seus impulsos biológicos, inebria-se pelo amor de uma mulher –, é prova de que a religiosidade se configura como fenômeno problemático na contemporaneidade. Desse modo, os meios de comunicação social acabam rememorando-os por meio da reprodução insistente de signos religiosos, encarados como obsoletos e identitários de um tempo muito bem abalizado. A constatação da presença destes elementos simbólicos em fenômenos culturais diversos, inclusive na literatura hodierna, evidencia que o objeto em questão é ainda relevante, como bem salientou Abreu<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> ABREU, Luís Machado de. Entre crônica e anacronismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004a. p. 14.

A relação das manifestações anticlericais com os contextos epocais em que ocorrem é, de entre tais aspectos semânticos, um dos mais interessantes. Nele se desenha a questão do que pode hoje ainda ser actual ou encontrar-se definitivamente obsoleto, do que está morto ou vive ainda, do que pode ser objecto de crônica ou não passar já de mero anacronismo.

A escolha do objeto passa pela discussão quanto à pretensa neutralidade na escolha de temas, recortes e tipos literários que mereçam ser discutidos na academia. Estamos diante de um campo vasto, problemático, mas também de enorme fecundidade epistemológica. Afinal, ao rejeitar o conceito de homogeneidade literária, monocultural, monológica, contingencial e circunstancial, passamos a reconhecer a legitimidade de leituras até então ignoradas, potencializando, assim, o advento de novas perspectivas semânticas, inclusive, no campo literário.

De todo modo, reconhecemos que a literatura anticlerical oitocentista não encontrou espaço de reconhecimento e de legitimidade enquanto objeto de análise. Nem mesmo um olhar anticlerical foi dirigido pela crítica literária em direção aos textos naturalistas nacionais, mesmo em relação àqueles incluídos no *corpus* canônico devido a certo grau de respeitabilidade estética. A escassez de estudos de natureza literária em relação ao fenômeno atesta essa evidência. Esse silenciamento pode ser justificado pela própria aspiração da escola. Desde seu nascedouro, paira sobre essa corrente literária certo tom de suspeição, um desconforto com sua pretensão de converter a literatura em ciência, com um método próprio emprestado das ciências naturais, empenhada em expressar a verdade dos fatos, supervalorando o plano físico, passível de observação, em detrimento de outras realidades que escapavam dos sentidos. Portando, este silenciamento não se explica, simplesmente, pela dificuldade em estabelecer o anticlericalismo como fenômeno de interesse nos círculos acadêmicos, mas em nosso caso particular, em fomentar uma abordagem, sob esse viés, de uma escola literária que traz o estigma da minoridade.

Paira sobre o naturalismo brasileiro a acusação de ter infligido à literatura um fardo insustentável, ao comprometê-la com uma pretensa captura da verdade e leitura axiológica da sociedade, rompendo, assim, com a originalidade própria do discurso literário, alimentada pela pluriformidade, pela capacidade infinita de desdizer, de implodir leituras e de reconstruir novas possibilidades de interpretação sobre estas mesmas ruínas. Acusa-se o naturalismo brasileiro de ter permanecido rigidamente fiel ao modo francês de produzir literatura, o que, em si, representaria uma dissociação do texto científico das circunstâncias sociais enfrentadas pelo país naquele momento histórico. Em outras palavras, a aliança com a ortodoxia estética europeia, tanto no plano formal quanto no de conteúdo, teria transformado a literatura

naturalista brasileira em um fenômeno destituído de um tom verdadeiramente pátrio, incapaz de representar a alma do povo brasileiro e sua identidade coletiva, o que relegaria os textos representativos desta corrente estética a um espaço marginal na história da literatura. Além de se verem fora do cânone, presunçosamente elaborado a partir da rigorosa observância de critérios neutros, fruto de sua atemporalidade e universalidade, lança-se um olhar comprometido sobre o enredo, hierarquizando cenas, corpos, imagens, valores e oficializando, de certo modo, uma leitura simbólica do texto. A perspectiva anticlerical do texto literário, particularmente o naturalista, se inclui, assim, entre as áreas inóspitas da crítica, mesmo sabendo-se que a presença de curas e beatas remonte ao barroco, com Gregório de Matos, tendo sua configuração associada à hipocrisia, à histeria, à esterilidade ou a outros tipos de patologias físicas e sociais.

É possível propor a desconstrução deste discurso modelador por meio da elaboração de um pensamento que atente para as realidades marginais, relegadas sempre ao ostracismo, e que, apesar do papel que ocupam na trama, são tão ou mais complexas que o primeiro plano. Em outras palavras, trata-se de questionar a unidimensionalidade da realidade a partir da explicitação, exposição e investigação dos “recortes e particularidades contingenciais e circunstanciais”<sup>2</sup>.

Surge daí a pergunta: por que se debruçar sobre enredos marginais e personagens secundários? Por que não se ater a questões nevrálgicas, possivelmente mais complexas, seja dentro de uma perspectiva formal ou de conteúdo? O que se busca, com esse tipo de abordagem, é abrir espaço para que a percepção do texto literário seja enriquecida com a problematização de questões ainda pouco consideradas. Essa postura, *per se*, pode contribuir sobremaneira para uma melhor compreensão do processo de tessitura de um discurso estético, particularmente o de estética realista, que pretendeu assumir o papel de esquadrinhador da verdade por meio da adoção de um verdadeiro método científico destinado a capturar a realidade social. De modo mais específico, poderíamos afirmar que a análise da representação da figura beateril, do devoto ou do cura é relevante porque traz em sua contra-linguagem e contra-conduta o questionamento de leis e valores em vigor, ou em vias de configuração na sociedade oitocentista, fazendo emergir crises, frustrações e alienações que, “embora pareçam existenciais ou relativas ao caráter, remetem sempre às crises e às aporias na realidade sócio-histórica”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> SCHMIDT, Rita Terezinha. Cânone/contra cânone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro. In: CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL, 1996. p. 116.

<sup>3</sup> BARBÉRIS, Pierre. A sociocrítica. In: BERGEZ, Daniel et al. *Métodos críticos para a análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 167.

Nesse contexto, o presente trabalho busca preencher uma lacuna dentro do cânone da história literária brasileira, traçando um panorama da representação dos curas, beatas e devotos em romances nacionais, possibilitando, assim, investigar como as novas formas de crítica ao clero e à religião em geral se desenrolaram na ficção oitocentista. Em outras palavras, esta tese tem como ponto fundamental investigar as representações de personagens religiosos na literatura naturalista brasileira a partir da leitura do discurso que versa sobre eles em algumas obras. Embora estejam circunscritas à temporalidade histórica, acreditamos que tal abordagem tem condição de se constituir em objeto de análise de uma situação mais abrangente, já que o discurso anticlerical no país perpassa as gerações, deixando marcas evidentes na produção cultural contemporânea. Côncios de que o anticlericalismo no Brasil encontrou no discurso ficcional uma das melhores formas de se expressar, abordaremos o tema a partir de uma perspectiva histórico-sociológica, procurando, com isso, distinguir a figura dos personagens que encarnam a religiosidade como elemento marginal e, ao mesmo tempo, importante no processo de configuração do fenômeno anticlerical na literatura brasileira do século XIX.

O objetivo geral é analisar a imagem dos curas, beatas e devotos na literatura naturalista brasileira, traçando, assim, um panorama da representação dos personagens religiosos em textos ficcionais naturalistas. Os objetivos específicos são dois: compreender as circunstâncias históricas, sociais e políticas da literatura anticlerical brasileira produzida na segunda metade do século XIX e identificar alguns dos elementos estéticos representativos da imagem dos curas, beatas e devotos na literatura nacional, circunscrita a este mesmo período.

Em linhas gerais, pretendemos compreender como se deu o processo de apropriação e de reconstrução dos personagens religiosos — padres, mulheres religiosas solteiras, as beatas, e outros tipos — por parte dos autores brasileiros do século XIX, expressando, assim, o sentimento coletivo e, de certo modo, dos próprios escritores, com relação a um novo momento histórico marcado fortemente pelo anticlericalismo.

O anticlericalismo oitocentista, longe de se reduzir a uma mera ideologia negativa, opositora aos valores cristãos e, particularmente, católicos, foi uma matriz de movimentos, de ideias políticas que se manifestaram fortemente na organização de grupos, nas manifestações culturais, na literatura e na imprensa. De fato, o fenômeno anticlerical desse período deve ser entendido como um vasto campo de ideias, em certos casos conflitivas, manifestas em escritos de natureza científica, ficcional e jornalística, numa dinâmica viva frente às mentalidades e sensibilidades do período histórico em questão.

Creemos que a análise dos personagens religiosos em obras ficcionais permanece sendo de grande valia para a crítica literária, pois tais figuras ainda não foram abordadas como síntese simbólica de uma ideologia e, ao mesmo tempo, produtos finais de um discurso disciplinar bem arquitetado: “O indivíduo é um átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade, mas é também uma realidade fabricada por uma tecnologia de poder chamada disciplina”<sup>4</sup>.

O *corpus* selecionado para a consecução de tal objetivo constitui-se dos seguintes textos: *O Mulato* (1881), de Aluísio Azevedo, *O Homem* (1887), do mesmo autor e *Morbus: romance patológico* (1898), de Faria Neves Sobrinho. A escolha das obras constitutivas do *corpus* se justifica pela possibilidade de se abordar uma multiplicidade de facetas caracterizadoras do anticlericalismo. Desse modo, estes romances manifestam a profusão de olhares em relação a configuração das figuras religiosas, o que, em si, reflete a heterogeneidade de enredos que se abrigam sob o rótulo “naturalista”. Além de nos permitir abordar amplamente o processo de construção do discurso anticlerical no domínio estético — nos depararemos com questões de cunho religioso que se repetem exaustivamente no texto literário —, as obras em questão nos fornecem visões diferenciadas a respeito da religiosidade enquanto problema. De fato, o texto anticlerical naturalista vai sendo forjado a partir de uma multiplicidade de variáveis sociais, científicas e históricas, particularmente gendradas a partir das teorias filosóficas e médicas do século XIX.

Acreditamos que a opção pelos romances, além de nos permitir esquadrihar os modos distintos de construção literária do fenômeno em questão, identificando, assim, um painel bastante rico de personagens afetados pela religião, bem como um leque de variáveis apontadas como nocivas à sanidade do corpo e da ordem social, nos depararemos com enredos que ilustram as posições distintas dos autores em relação à própria escola em que estão inseridos, resultado da simbiose entre elementos característicos do naturalismo ortodoxo e aspirações nacionais.

A divisão da tese em quatro capítulos já exprime este leque de possibilidades em que as figuras religiosas são construídas na estética naturalista. No primeiro capítulo, nos ocuparemos em analisar panoramicamente o fenômeno anticlerical no ocidente, apresentando as etapas históricas de seu desenvolvimento, seus princípios e motivações, seus temas recorrentes e sua interdependência com o desenvolvimento do clericalismo, inclusive na Modernidade. Buscaremos, ainda, abordar as relações da estética naturalista à crítica anticlerical, discorrendo a respeito das peculiaridades do anticlericalismo nascido em seu seio

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 64.

— primazia ao sentido do real, o corpo como síntese da verdade (forma e conteúdos novos), o respaldo filosófico e de outros domínios científicos e o espaço dessacralizado como topografias ideais na modernidade — , confrontando, particularmente, o caráter cientificista da proposta literária de Émile Zola aos anseios do naturalismo militante lusitano, encabeçado por Eça de Queirós. Ainda nesse capítulo inicial, discutiremos o processo de inserção da estética naturalista às cores nacionais, questionando, até que ponto, o Naturalismo brasileiro se restringiu em reproduzir a objetividade científica proposta pela escola realista francesa.

No segundo capítulo, analisaremos o processo de representação da beata em *O Mulato*, de Aluísio Azevedo. Partiremos da premissa de que a denúncia de periculosidade da axiologia cristã fermentada no tecido social, associada ao obscurantismo religioso e, especialmente, ao regime escravocrata, se estabelece a partir da lógica da dupla negação do corpo feminino devoto. A imagem destas mulheres, porta-voz da práxis cristã diluída em todas as esferas de poder, particularmente na base da pirâmide, é construída, primeiramente, pela oposição ao projeto positivista de sociedade que previa papéis bem marcados para a mulher, associados, particularmente, à reprodução e à educação da prole. As beatas, uma massa amorfa, formando juntas como um único personagem, com todos os seus vícios e desvios, representarão o lado obscuro da religiosidade feminina, que se oporá à jovem e bela Ana Rosa, o arquétipo de mulher positivista. Desse modo, atributos físicos, psíquicos, comportamentais se vincularão à engrenagem religiosa que, por sua vez, será ilustrada como força opositora ao progresso almejado por uma nova ordem social. Posteriormente, a desconfiguração da feminilidade da beata servirá de ponte para desqualificar a religiosidade praticada por ela, seja enquanto superstição, enquanto produto ou, finalmente, enquanto denúncia do seu caráter maléfico, evidenciado pelo zoomorfismo dos personagens. Em um segundo momento, a figura da beata se remata com a evidência de que seu corpo, mesmo sendo viciadamente marcado pela religião, como o corpo do padre, não se comporta da mesma maneira em relação a esse; em relação ao cura, a prática religiosa é secundarizada em função da identidade de gênero. Desse modo, o corpo beateril é, primariamente, feminino, ou ainda, anti-masculino, preservando, assim, qualificativos negativos atribuídos à mulher. Como toda fêmea, é figurada como ser manipulável, vítima, de fácil convencimento e, sendo destituída de qualquer carisma ou valor extraordinário, seu papel na seara religiosa se restringe a consumir bens simbólicos produzidos pelos homens, ministros do culto e perpetradores da ordem religiosa.

A obra *Morbus: romance patológico*, de Faria Neves Sobrinho, analisada no terceiro capítulo da tese, apresenta-nos a figura de um beato, personagem masculino raro na literatura nacional. O jovem Bernardo sofrerá na carne a força das leis da hereditariedade e do meio, que o levará a um grave quadro patológico, culminando na sua morte. A dupla morbidade do devoto, herdeiro da enfermidade paterna e do fanatismo religioso materno, é tema recorrente na literatura naturalista, refletindo uma discussão profícua nos meios médicos do século XIX. Abordaremos, em minúcias, as variáveis de cunho social presentes de forma diluída no curso do enredo, particularmente os estigmas dos personagens, os espaços e as circunstâncias, considerados problemáticos na deflagração da enfermidade, a saber: a figura materna e a educação ministrada por ela; a escola católica e o professor Simplício; a identidade dos clérigos, especialmente Padre Anacleto e Padre Ignácio; os ritos celebrativos do culto público, tanto da missa quanto da peregrinação. O exame da figura da beata implicará, portanto, numa compreensão do modelo social feminino apregoado por Comte, bem como da representação social do cura, como tipo social idealizado, mesmo que eivado de estigmas, representando a própria força opressora do poder institucional sobre os mais fracos, em nosso caso, as mulheres.

Termina-se a análise do corpus com *O Homem*, também de autoria de Aluísio Azevedo. O enredo nos remete à imagem de Magdá, jovem rica e virgem que, após um amor não correspondido, é vitimada por um profundo sofrimento, tanto no plano físico, como no psíquico. Surge o homem, Dr. Lobão, exímio médico, que munido de um discurso modernizante para a época, associa tal estado de enfermidade a uma perturbação orgânica, facilmente curável pelo casamento, ou mais propriamente, com a cópula. Dona Camila, a tia beata da enferma, surge como voz opositora ao diagnóstico, incitando a sobrinha a trilhar o caminho da piedade cristã, particularmente a prática louvável da continência sexual. Trava-se, assim, um combate discursivo entre ambos, tendo o corpo feminino como arena. A loucura da protagonista evidencia o triunfo da carne sobre o espírito, como já aventada pelo seu médico, o homem, desde o início do romance. O enredo nos permitirá analisar o capital simbólico em que se funda a medicina moderna, comparando-a com os instrumentais da religiosidade feminina, nos focando, a partir do olhar do narrador e do médico, em todos os movimentos e desejos do corpo devoto, particularmente a virgindade e a mística, que conduzirão Magdá ao crime e a insanidade completa.

Do ponto de vista referencial, estamos convencidos que o anticlericalismo oitocentista, diluído em uma profusão de discursos nos mais variados domínios, inclusive na literatura naturalista, só pode ser efetivamente compreendido a partir da instauração do corpo enquanto realidade absoluta e finita. Aplica-se ao discurso anticlerical o que Foucault<sup>5</sup> entendeu como um dos procedimentos de regularidade científica para extrair confissões concernentes ao corpo e às suas práticas: “[...] codificação clínica do “fazer falar”: combinar a confissão com o exame, a narração de si mesmo com o desenrolar de um conjunto de sinais e de sintomas decifráveis; o interrogatório cerrado, a hipnose com a evocação das lembranças, as associações livres”.

O caráter multidisciplinar, alcançado pelos personagens inseridos nas tramas anticlericais, requer adotar um referencial teórico que extrapole os limites da própria teoria literária, entrecruzando o conceito de corpo com a concepção de estigma no processo de construção de identidade das figuras religiosas. O cerne destas leituras se funda no advento de um paradigma absolutamente inédito em relação à prática do poder, concentrado na corporeidade humana enquanto sujeito e objeto de conhecimento.

O corpo será referenciado neste trabalho a partir de dois conceitos basilares: a) O corpo sujeito-objeto, proposto por Michel Foucault, que o define e o subordina ao advento da Modernidade; b) O corpo estigmatizado, noção desenvolvida por Erwin Goffman. Neste trabalho, especificamente, a configuração da imagem dos padres, beatas e solteirões devotos, é submetida a uma homogeneidade e rigidez, que traduz, de forma simplista, os variados, complexos e, em certos casos, antagônicos comportamentos sociais dos membros de uma coletividade. Tais personagens, mesmo com os olhos dirigidos às coisas celestes, são configurados a partir de uma relação intrincada de corpo e psique, que resvala sempre numa práxis religiosa fortemente estereotipada.

O estereótipo literário dá ao autor uma sensação de domínio frente à complexidade natural dos “atores” que, no mundo real, transitam em espaços selvagens e imprevisíveis. Em nosso caso, ao lado de padres sedutores e corruptos, encontramos com certa regularidade na prosa romântica em língua portuguesa, da segunda metade do século XIX, a imagem de beatos e carolas como personificação do mal e da hipocrisia religiosa reinante, que resultam em corpos enfermiços e almas extraviadas. Esses personagens caricatos tornam-se uma espécie de âncora que permite aos autores mergulhar com certa segurança nas águas turbulentas do anticlericalismo.

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. 1, p. 64.

A adoção do pensamento de Foucault para a análise da literatura anticlerical oitocentista brasileira, e mais especificamente da representação dos curas, devotos e beatas, torna-se profícua à medida que, para ele, a produção de verdades em relação ao corpo e a todos os elementos e fenômenos que o tocam, inclusive a religião, está intimamente associada a discursos de poder que se entrelaçam, digladiando-se e partilhando impressões. Procuraremos acompanhar o embate de poderes e saberes no campo da literatura anticlerical, que propiciaram a construção de personagens e tramas. Não se trata, evidentemente, de comprovar se determinado enunciado na prosa é falso ou verdadeiro, mas tentar vislumbrar “[...] como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si mesmos verdadeiros e nem falsos”.<sup>6</sup>

Em *Vigiar e punir*, Foucault discorre a respeito do exercício do poder, analisando, para isso, sua *práxis*, exercida nas mais diversas instituições, inclusive no âmbito do sistema judiciário. O autor conclui que o corpo é o elemento primeiro de manifestação da “alma moderna”. Mas o que ele entende por Modernidade? Qual o marco da sua gênese? Em *As palavras e as coisas* Foucault apresenta as três fases constitutivas do pensamento ocidental: a Renascença, a Época Clássica e a Modernidade.

Na Renascença, o homem estaria articulado indissociavelmente à divindade, a terra aos céus, o microcosmo ao macrocosmo. Todos os reinos e filos da natureza eram manifestações reflexivas de Deus, e a missão do homem era servir de elo entre esta mesma natureza e as forças cósmicas. Neste período é impraticável examinar o homem fora do contexto mais amplo da natureza, já que são indissociáveis. De fato, à medida que são constituídos por um elemento comum, a saber, a infinitude cósmica, é impossível abordar o ser humano a partir de sua singularidade frente ao restante da natureza. Nesse contexto, o corpo tem uma natureza compactada, residual, impossível de ser fragmentada em categorias. Sua função é servir como suporte, ponto de apoio às interações cósmico-naturais, ou seja, ele possui um caráter transcendental à medida que se encaminha, naturalmente, para atingir a instância cósmica como entidade complexa. Assim sendo, o corpo é praticamente invisibilizado, à medida que é vislumbrado como mero receptáculo de uma entidade mais complexa, a alma.

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 7.

O Classicismo, surgido entre os séculos XVII e XVIII, é um período eminentemente marcado pela busca de uma *epistémê*, ou seja, de “um sistema articulado, de uma *máthêsis*, de uma *taxonomia* e de uma análise genética”<sup>7</sup>. Em outras palavras, surge na Época Clássica uma profusão de linguagens, de nomenclaturas destinadas a sistematizar os reinos dos seres vivos, especialmente vegetais, e a singularizá-los como entidades únicas, ou seja, possuidoras de uma complexidade orgânica considerável. Nesse contexto, o ser humano se apresenta como o esquadrihador da realidade, ou seja, o ordenador do universo, recorrendo para isso ao discurso científico, organizando, classificando e categorizando as coisas a partir da identificação de características comuns a elas. Enfim, é a época da taxonomização dos seres. Assiste-se a uma grande valorização da botânica, exatamente pelo fato de que a generalização e a categorização de espécies vegetais eram mais fáceis. Por outro lado, em virtude da complexidade dos corpos animais, a classificação dos mesmos era claramente artificial, preocupada apenas em registrar linhas, superfícies, formas e relevos. Podemos até afirmar que os corpos são invisibilizados, processo em que o classificador se preocupa apenas em registrar quatro elementos:

[...] observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa [...]. As representações visuais vão enfim oferecer à história natural o que constitui seu objeto próprio [...]. Esse objeto é a extensão de que são constituídos os seres da natureza — extensão que pode ser afetada por quatro variáveis. E somente por quatro variáveis: forma dos elementos, quantidade desses elementos, maneira como eles se distribuem no espaço uns em relação aos outros, grandeza relativa de cada um.<sup>8</sup>

Contudo, o homem não se auto-esquadrihava. Não era, ainda, sujeito e objeto do conhecimento. Finalmente, na Modernidade, o paradigma muda: o homem torna-se medida de todas as coisas, sujeito e, ao mesmo tempo, objeto do seu próprio conhecimento. Ao transferir o ser humano para o centro da prática discursiva, a representação categorizadora e conceitual dos seres vivos é reordenada, obedecendo a este novo quadro sistêmico. Nesse sentido, o homem deixa de ser um mero esquadrihador dos elementos constitutivos do universo, passando a ser estudado como entidade absolutamente distinta do resto dos seres vivos, medida e referencial no processo de percepção e captação de sentidos dos outros entes. Para Foucault, a entrada do homem na história se dá neste período. Esta mudança epistemológica é conhecida por “analítica de finitude do homem”, ou seja, sendo o homem finito, esta finitude se manifesta no corpo que, a partir de agora, pode ser dissecado, esquadrihado,

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966. p. 89, grifo nosso.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 148.

taxonomizado. O corpo, portanto, torna-se passível de valoração a partir da aplicação de um discurso produzido sobre si mesmo.

A ruptura com o discurso renascentista, metafísico por natureza, permitiu o advento da modernidade, em que tudo o que vem a ser antagônico à realidade metafísica passa a ser valorizado e, em primeiro lugar, o corpo finito. De fato, com o “descobrimento” da morte, ou seja, enfatizando-se, a partir de então, a finitude da vida, descortina-se um novo momento alicerçado no tempo e, conseqüentemente, na história. O corpo torna-se o ponto de apoio na produção de múltiplos saberes científicos na Modernidade. Em outras palavras, com a ampliação da espacialidade discursiva, surge uma profusão de verdades concernentes ao corpo humano, inclusive na literatura positivista. Em oposição à Renascença, período no qual o corpo era minimamente visibilizado em prol do elemento anímico, ou ainda, no Classicismo, em que o corpo era restringido à mera superfície, a partir do discurso modernista ele ocupa um espaço central na produção de discursos científicos pretensamente neutros.

O tom racional e absolutista da descoberta do corpo enquanto realidade finita, submetida às mesmas leis naturais dos outros seres anímicos, permitiu o desbravamento de uma série de possibilidades de leituras até então inéditas. Domínios foram sendo moldados, teorias estabelecidas e métodos de observação tipificados. O surgimento de novas leituras a respeito deste sujeito-objeto também implicou no recrudescimento do confronto entre velhos e novos campos de saberes. Neste conflito de forças, o corpo é a arena, o receptáculo que ratifica a validade de determinada tese em detrimento de outra.

Observaremos que há um reconhecimento da legitimidade da *physis* como topografia, que centraliza em si verdades e realidades. Nesta arena, as leituras vão se diversificando, tornado-se mais requintadas na adoção de um léxico acentuando, em maior ou menor grau, a incidência de variáveis na configuração da corporeidade. Entretanto, reconhece-se que o corpo, enquanto elemento real e, portanto, racional, revela, mesmo que parcialmente, a presença ou ausência de equilíbrio, sanidade e, de certo modo, de felicidade do indivíduo.

O corpo, enquanto máquina engenhosamente configurada, é a via por excelência no descortinamento de verdades. A concepção de veracidade não se desvincula do caráter utilitário da *physis*. Contudo, não se trata de restringir o corpo a mero objeto, coisificando-o. Ele é elevado a qualidade de máquina complexa, muito bem engrenada, destinada a extrair dele a verdade. Em suma, a *sedes sapientia*. As técnicas de engenharia e os seus *experts* são configuradas em razão de uma concepção idealizada de corpo. É a partir desse modelo que o corpo réu deverá expressar, com a devida clareza, seu grau de anormalidade. Como bem

expressou Foucault<sup>9</sup>, a condenação do indivíduo implica em que este reconheça não apenas sua condição de sujeito anômalo, inadequado a ordem social, mas sua própria ontologia perversa. A questão não é pontuar os fatos, as circunstâncias e o *modus operandi* do criminoso, mas “obrigá-lo” a responder a questão: “quem é você?”<sup>10</sup>. Portanto, é do corpo que se extrai a identidade do ente. Elementos externos são relevantes à medida que incidem, positiva ou negativamente, na configuração corpórea.

A interrogação a respeito da *natura essentialis* do indivíduo, do que se realmente espera dele na esfera social, em razão de sua própria natureza biológica, consagra o primado do médico, não apenas na diagnose da anomalia, mas, num domínio mais amplo. É de sua competência estabelecer relações estáveis, racionais e comprovadas entre o ato, em si, e as inclinações do sujeito<sup>11</sup>. Estreitam-se as relações entre a anatomia humana e a ordem social: “O “corpo” social deixa de ser simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no Leviatã) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica”<sup>12</sup>. Isso explica o caráter profundamente utilitário da filosofia comtiana que, almejando construir um sistema filosófico integralmente aplicável, estabelece relações unívocas entre sanidade física e psíquica dos cidadãos e o exercício rigoroso dos papéis sociais masculinos e femininos.

Como já expressamos, o conceito de estigma é fundamental para a compreensão do discurso anticlerical presente e manifesto em diversas nuances no enredo das obras literárias integrantes do *corpus*. Para Goffman<sup>13</sup>, o estigma é uma marca, ou mais especificamente, é o resultado de um processo de categorização de um indivíduo. Esta categorização faz com que esperemos que o outro adote determinados atributos comportamentais, ou seja, possua uma identidade social apropriada à ordem social estabelecida. Este primeiro enquadramento, ou seja, a tentativa de mapear a categoria e os atributos do outro é chamado de “identidade social virtual”<sup>14</sup>. Os estigmas, portanto, são atributos indesejados, ou seja, são elementos incongruentes à identidade socialmente construída.

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 1-25.

<sup>10</sup> Ibid., p. 2.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., p. 9.

<sup>13</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

<sup>14</sup> Ibid.

A estereotípiã, entretãnto, nãõ se restringe à outorga de um ou mais atributos, seja no campo físico ou psíquico, mas deve ser considerada como uma tarefa ordenadora, classificatória, que obedece à demanda da sociedade. Em outras palavras, trata-se de um sistema de categorias previamente estabelecido e consolidado a ponto de alcançar a condição de realidade natural e estável. Goffman destaca que a eficácia do estigma somente é alcançada quando um ou mais atributos entram em um complexo jogo de relações que leva em conta o valor linguístico dos termos e seu caráter temporal: “O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos”<sup>15</sup>.

O texto anticlerical é forjado dentro da lógica do desvio, ou seja, da demarcação de fronteiras entre atributos considerados normais e anormais. Se por um lado o texto naturalista esquadrinha o corpo e a psique dos personagens devotos, denunciando seu estado perigoso, mesmo que latente, a intenção não é simplesmente ridicularizá-lo, mas, em certos casos, redimí-lo. A “normalização” de uma variante de loucuras no século XIX deve ser concebida dentro dessa perspectiva. Tais dementes e nevropatas não escaparão ao jugo taxonomizador dos médicos e tratadistas, mas, ao mesmo tempo, serão acolhidos em instituições terapêuticas racionalmente preparadas para lidar com esse tipo de gente, tais como manicômios, hospitais, presídios e escolas especiais. Isso se justifica em virtude da percepção do corpo enquanto realidade que reflete totalitariamente a ordem social da coletividade ou de parte dela. Portanto, a sociedade não os rejeita absolutamente, mas os ferreteia, introduzindo-os num *locus* artificialmente preparado a sua condição de ser desviante. Busca-se, idealmente, que seus corpos possam representar, após uma intervenção sistematizada, sinais claros de normalidade.

A estigmatização dos corpos dos personagens anticlericais se dá em razão do seu distanciamento frente ao projeto proposto pelo discurso positivista. Portanto, é inconcebível distanciar o conceito de corporeidade de um projeto político em vias de consolidação. Àquele se submete a este. Resta-nos questionar: o que se esperava de um corpo no século XIX? Que ele fosse útil, o que implicava em garantir condições de sanidade física e psíquica. Isso importaria aos produtores de discurso a missão de comprovar não apenas a eficácia de suas técnicas no sucesso de um sujeito feliz e realizado, mas também na demonstração incontestada, respaldada numa observação laboratorial, dos efeitos catastróficos de certos elementos ou *modus vivendi* para o corpo físico e, conseqüentemente, para a higiene coletiva. Esta relação belicosa entre duas correntes de pensamento e, particularmente, a configuração de estigmas requintados em relação aos personagens religiosos, serão nitidamente explorados nos

---

<sup>15</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 13.

romances escolhidos. A corporeidade, desse modo, sinaliza o acolhimento ou a rejeição a um projeto de natureza política.

O corpo da beata, por exemplo, é marcado por anomalias patológicas em virtude de sua oposição a uma fala, a um discurso, a uma ordem social em formação, considerada não apenas plausível, mas superior e inconciliável com outros modelos de poder. É nesse sentido que se enfatiza, por meio de sinais divesos, a natureza desviante do sujeito estigmatizado, ou seja, alguém à margem do que lhe é proposto.<sup>16</sup> Os atributos dos personagens religiosos na literatura naturalista brasileira são variados e complexos. A complexidade deve ser aqui compreendida em razão do caráter simbiótico de certos qualificativos que deflagram os estigmas. De fato, o processo de constituição do estigma nos oitocentos se apura, torna-se mais intrincado, vinculado ao mapeamento de um leque considerável de variáveis que abarca, desde disposições orgânicas e hereditárias, até hábitos alimentares e *hobbies*.

Quanto ao corpo religioso estigmatizado, procuraremos analisá-lo dentro dos seguintes aspectos: a) O corpo enfermiço, recorrendo, para isso, à vasta literatura médica dos oitocentos; b) O corpo histérico, analisado sob o olhar clínico dos tratadistas do século XIX, buscando associar, dentro da lógica da época em questão, os sintomas de desordem psíquica ao estado patológico do sujeito; c) O corpo dessacralizado, forjado a partir do discurso positivista que, em sua gênese, carrega a semente da oposição à teologia e à metafísica enquanto sistemas axiológicos insustentáveis. Auguste Comte e seu discípulo, Pierre Laffite, nos ajudarão, sobremaneira, a compreender a lógica do discurso positivista que, ao mesmo tempo em que se reveste de um tom ordeiro, pautado no culto ao passado e a tradição, incluindo a família e a religião, esta compreendida em sentido amplo, desvinculada da catolicidade, se revela uma força opositora ao sobrenatural, pretendendo substituir o corpo estamental da religião cristã em vigor por uma nova estrutura que contemple os novos ideais tidos por progressistas; d) O corpo enquanto produtor e consumidor de bens simbólicos será analisado a partir da concepção de poder simbólico proposto por Pierre Bourdieu, bem como da percepção do exercício do poder sagrado segundo o pensamento de Max Weber, ajudando-nos, assim, a compreender alguns elementos envolvidos no fenômeno religioso.

---

<sup>16</sup> VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica a patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

A corporeidade do personagem religioso é frequentemente associada ao estado permanente de insanidade, ou, no mínimo, de latente alienação. Os estigmas patológicos arrolados nos tratados médicos do século XIX para designar estas figuras enfermiças, devotadas às práticas devocionais e pietistas, são extremamente profusos. A maioria dos médicos as definem como monomania religiosa<sup>17</sup>, teomania<sup>18</sup>, melancolia<sup>19</sup>, loucura<sup>20</sup> e megalomania religiosa<sup>21</sup>. Frequentemente estão associadas à própria histeria<sup>22</sup>, ou, pela similitude dos sintomas, à demonomania,<sup>23</sup> ambas enfermidades nervosas atribuídas a desordem do ciclo menstrual<sup>24</sup>. Outros, ainda, destacam o tom simulador da doença, agravando, assim, a culpabilidade do enfermo, por não se portar adequadamente<sup>25</sup>.

Os oitocentos é o século das monomanias homicidas, eróticas, religiosas, dos prognósticos que apontavam qualquer sinal de orgulho, exaltações e alucinações como possíveis quadros de desordem mental<sup>26</sup>. É um tempo marcado pela aspiração de tornar racionalmente eternizado o vínculo entre corpo e meio, num ciclo intermitente de ação e reação. É o ciclo das políticas sanitárias, das especulações científicas a respeito da etiologia da loucura, incluso a religiosa, discussão que se arrastou até meados do século XX<sup>27</sup>.

Todas as espécies e gêneros de monomanias aventadas, mapeadas, hierarquizadas e propostas como verdades absolutas, estabelecem, como premissa comum, a aliança unívoca entre o caráter físico e social da patologia. A leitura médica dirigida ao corpo-máquina é uma espécie de prova incontestante de sua anomalia, do preço pago pelo seu desvio, mesmo que não lhe tenha sido possível escolher entre dois caminhos:

Tradicionalmente, o indivíduo desviante tem sido encarado a partir de uma perspectiva médica preocupada em distinguir o “são” do “não-são” ou do “insano”. Assim, certas pessoas apresentariam características de comportamentos “anormais”, sintomas ou expressão de desequilíbrios e doença. Tratar-se-ia, então, de diagnosticar o mal e tratá-lo. Evidentemente existiriam males mais controláveis do que de outros, havendo, portanto, desviantes “incuráveis” e outros passíveis de recuperação mais ou menos rápida, o mal estaria localizado no indivíduo, geralmente definido como fenômeno endógeno ou mesmo hereditário.<sup>28</sup>

<sup>17</sup> Cf. BOTTEX, 1836; REVOLAT, 1838; BRUN-SÉCHAUD, 1863; AUZOUY, 1859; SENTOUX, 1867.

<sup>18</sup> Cf. DAGONET, 1862.

<sup>19</sup> Cf. SOLLIÉ, 1890.

<sup>20</sup> Cf. MONIN, 1890b; BALL, 1890; SOLLIÉ, 1890.

<sup>21</sup> Cf. DAGONET, 1862; NICOULAU, 1886; MARIE, 1906.

<sup>22</sup> Cf. VIVIEN, 1907.

<sup>23</sup> Cf. MARC, 1840; GILLET, 1843.

<sup>24</sup> Cf. BERTHIER, 1874.

<sup>25</sup> Cf. BOISSEAU, 1870.

<sup>26</sup> MOREL, Benedict-Auguste. *Notice sur l'hospice d'Eberbach (duché de Nassau); Statistique des aliénés du Grand-Duché; Considérations générales sur le patronage des aliénés*. Paris: Bourgoigne et Martinet, 1846.

<sup>27</sup> Cf. DUPRAT, 1900.

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 11-12.

Observaremos que a apreensão do conceito de indivíduo perigoso só pode ser compreendida em função do caráter biológico e socialmente funcional do corpo. O corpo do personagem religioso é certamente doente, especialmente os dos devotos, dos não clérigos e das mulheres. Nas obras naturalistas, a enfermidade do clérigo é recorrentemente minimizada em função da ênfase que é dado ao seu caráter intencionalmente depravado e interesseiro. Se não fosse desse modo, a gravidade de seus atos perderia força, e ele pareceria ao autor, simplesmente, como vítima das circunstâncias.

A eficácia de um corpo estigmatizado, fenômeno que permeia todo o nosso trabalho, nasce da valoração da psiquiatria e de seus operadores, verdadeiros perscrutadores de almas, chamado por Foucault<sup>29</sup> de “especialistas do motivo”. Como ficará comprovada na análise do *corpus*, a medicina do século XIX, particularmente a psiquiatria, almejava garantir harmonia à *ordo socialis* por meio da profilaxia dos corpos, o que implicava na taxonomização do corpo humano em diversas escalas, tendo como modelo um organismo saudável. O corpo doentio é sempre aquele que carece ou sobeja de elementos sãos, como bem expressou Amaral<sup>30</sup>: “[...] do ponto de vista biológico, o desvio está presente no corpo quando há falta ou excesso de alguma coisa”.

Além do corpo contaminado ou em perigo, a estigmatização se subordina à ideia de que alguns indivíduos, por razões diversas, não encarnam atributos que lhe eram naturalmente esperados ou, ainda, apresentam sinais impróprios a sua condição orgânica, seja física, psíquica ou social. É em razão dessas nuances que Foucault reconhece tipos específicos de estigmas que marcam os criminosos: a loucura moral, a loucura instintiva e a degeneração. Em linhas gerais, o estigmatizado, no contexto moderno, é o sujeito que, por razões diversas, não se configurou adequadamente à ordem estabelecida, ou, mais especificamente, permaneceu sob o jugo da superstição religiosa e do fanatismo reinante.

Neste caso, uma abordagem histórico-sociológica do contexto do *corpus* proposto torna-se fundamental na medida em que a literatura reflete uma realidade social presente e transforma-se numa espécie de síntese do *modus vivendi* de certos grupos sociais, contextualizado em determinada topografia e circunstância temporais.

O processo de dessacralização do corpo está intimamente associado aos acontecimentos históricos perpetrados nos século XIX vinculados a reordenação dos poderes e, conseqüentemente, ao papel exercido pela Igreja na ordenação política, social e econômica

---

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 13.

<sup>30</sup> AMARAL, Ligia Assumpção. *Espelho convexo: o corpo desviante no imaginário coletivo, pela voz da literatura infanto-juvenil*. 399 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1992. p. 24.

das sociedades. Deve-se atentar para a existência de um fator externo, ou melhor, um leque múltiplo de circunstâncias que explica a razão de se entronizar a religião como realidade deturpadora da sanidade física e psíquica, inclusive na seara literária. Não se trata, todavia, de reduzir a literatura a mero reflexo sociológico das circunstâncias históricas.

Sabemos que os personagens resultam de uma correspondência entre o ser humano e o ser fictício<sup>31</sup>. Entretanto, é impossível não reconhecer na crítica mordaz à religião, a concepção positivista vigente entre os intelectuais brasileiros de então, em que todo conhecimento de natureza metafísica e teológica deveria ser integralmente refutado em favor de um estado permanente do saber. A fala do personagem Valentim, defensor da doutrina comtiana, na peça intitulada *Os Positivistas*, de autoria de Veridiano Henrique dos Santos Carvalho e publicada em 1877, não deixa dúvida quanto às pretensões da nova doutrina. Personificada nas mais diversas ciências, era vislumbrada como o único guia da humanidade capaz de instaurar uma ordem social justa, refutando, nessa conjectura, qualquer papel desenvolvimentista à religião ou à filosofia metafísica para a sociedade moderna em processo de amalgamamento:

[...] é o sistema filosófico mais consentâneo com a razão humana e que por isso tem-se implantado largamente nos domínios das ciências modernas. Combinam-se nesse sistema as indicações da ciência fisiológica com as revelações da história coletiva da humanidade e torna-se ciência verdadeira, porque o homem renuncia a tôdas as hipóteses teológicas e metafísicas, a tôda intervenção sobrenatural, a tôda análise das causas finais e das causas primárias e não admite senão os fatos positivos e incontestáveis. A divisa dêste sistema é o banimento do sobrenatural e a elevação da humanidade: *Diis extinctis, Deoque, successit Humanitas*<sup>32</sup>.

Nota-se, desde já, que o positivismo comtiano pretendia deflagrar mudanças estruturantes na sociedade através de um projeto político social muito bem arquitetado. Nesse sentido, o advento de um novo modelo social exigia, necessariamente, um desnudamento integral de valores e sistemas contrários à ciência. De fato, “o homem, nesta época, afirmou, julgou ter encontrado na ciência a garantia infalível do seu próprio destino. Por isso rejeitou, considerando-a inútil e perniciosa, toda garantia sobrenatural”<sup>33</sup>. Frente a um país atrasado economicamente, monárquico e escravocrata, as sementes comtianas encontraram solo fértil, ao ter o “propósito de reformar a vida social e política de modo a constituí-la numa nova

<sup>31</sup> CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: \_\_\_\_\_ et al. *A personagem de ficção*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

<sup>32</sup> CARVALHO, Veridiano Henrique dos Santos. *Os positivistas*: drama em 3 atos. Rio de Janeiro: Livr. Econômica de Serafim José Alves, 1877. p. 29.

<sup>33</sup> ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 10, p. 168.

unidade, não mais sobre a base da religião tradicional, mas sobre a base da nova religião da ciência positiva”<sup>34</sup>.

Toda leitura teológica ou metafísica da humanidade deveria ser refutada, pois representaria um retrocesso às leis naturais propostas pela Teoria dos Três Estados: “Ora, cada um de nós contemplando sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, teólogo em sua infância, metafísico em sua juventude e físico em sua virilidade?”<sup>35</sup>. Desse modo, a profusão de discursos anticlericais no curso do século XIX deve ser vislumbrada, não simplesmente como uma mudança de concepção advinda de grupos sociais restritos e abastados em relação aos privilégios concedidos à Igreja Católica desde o descobrimento do Brasil — mas numa proposta maior, assentada em uma filosofia que tinha um caráter eminentemente prático e reformador. Em outras palavras, não se deve mapear a gênese do discurso anticlerical nos oitocentos, focando-se em conflitos circunstanciais entre atores nas esferas civil ou religiosa, nem mesmo na ação pastoral dos clérigos e religiosos espalhados pelo Império, mas, primordialmente, nas pretensões políticas do positivismo, somadas às teorias científicas da época.

Nota-se, portanto, com esta nova proposta ordenadora, que a produção massiva de textos anticlericais, em seus mais variados matizes, é resultante de um comprometimento coletivo por parte dos intelectuais brasileiros com esta ordem a ser implantada. Desde os romances panfletários escritos por jovens frequentadores de lojas maçônicas até os ferrenhos discursos travados nos plenários da Câmara dos Deputados e do Senado Federal por ocasião da apreciação do Decreto nº 7.247, de 19 de abril de 1879, estabelecendo o ensino livre, tudo se estabelece a partir de uma sistemática oposição entre forças em busca de perpetuação ou de plausibilidade frente a um novo modelo conjuntural. O que se observa, de fato, é que a ferrenha oposição ao catolicismo romano era resultante da enérgica e permanente intervenção dos clérigos na estrutura sócio-política, o que, para alguns, implicava numa intromissão pouco benfazeja de atores em assuntos terrenos. O aparelho eclesial era vislumbrado como o principal, senão o único sustentáculo da monarquia, sistema político e social velhaco, impedindo, assim, o estabelecimento efetivo do evangelho positivista.

---

<sup>34</sup> SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 144.

<sup>35</sup> COMTE, Auguste. *Comte*. São Paulo: Victor Civita, 1973. p. 11.

Há, neste período de embate, um incitamento opositor crescente. Tudo o que até então havia sido discutido, cerceado, teorizado e monopolizado pelo aparelho religioso-estatal — reconhecendo que o regime do padroado no Brasil, instaurado em 1719 e em vigor até 1889, concedeu poderes eclesiásticos ao braço civil, assegurando à Igreja Católica, por sua vez, o lugar de única religião oficial do Estado — passou a ser analisado fora dos muros imperiais e clericais.

Frente a intelectuais insuflados pelo sistema filosófico comtiano, que pretendia tudo desvendar, fornecendo, assim, “a todas as questões, tanto intelectuais quanto sociais, respostas sempre decisivas e plenamente concordantes, de modo a poder dirigir a conduta privada e pública”<sup>36</sup>, assistimos a uma verdadeira proliferação discursiva em todos os âmbitos da vida humana: o corpo, a moral, o sexo, a liberdade, a escravidão negra, a educação religiosa, o regime do padroado, a monarquia, o papel da mulher, as degenerações físicas e psíquicas. Surgem novos modelos sociais, sistemas econômicos, teorias biológicas, novas formas e instrumentos de manifestação de poder.

A Igreja reage, produzindo discursos contundentes em defesa da ordem social vigente e, conseqüentemente, de sua hegemonia no campo moral. Nesse sentido, é promulgado, em 19 de junho de 1870, o dogma da infalibilidade papal, que garante ao pontífice romano pronunciar a verdade quando deliberasse a respeito de matéria de fé ou moral *ex cathedra*. Tal dogma garantiu a base necessária para a elaboração de encíclicas anti-modernistas. Dentre estas, merece destaque a *Immortale Dei*, de 1º de novembro de 1885. Defendendo o cristianismo como sistema preferível no ordenamento de um Estado, esta encíclica negou validade ao sistema de “más doutrinas [...] e más paixões” que, pretendendo “ser o fruto de uma idade adulta e o produto de uma liberdade progressista [e que] começa a prevalecer e a dominar por toda parte [...] comprovaram em buscar a regra da vida social fora das doutrinas da Igreja Católica”<sup>37</sup>.

Em outro documento, o mesmo pontífice, combatendo o que entendia como sistema de ateísmo prático, refuta, implicitamente, a filosofia comtiana, por ela conceber como pueril toda concepção humana pautada na teologia, esta erigida sobre as causas primeiras e finais. Leão XIII aprofunda sua crítica às correntes filosóficas que prefigurariam a “morte de Deus”

---

<sup>36</sup> COMTE, Auguste. *Lettres à divers*. Paris: Fonds Typographique de l'Exécution Testamentaire d'Auguste Comte, 1902. t. 1, p. 252.

<sup>37</sup> IGREJA CATÓLICA. Leão XIII. *Sobre a constituição cristã dos estados*: Encíclica *Immortale Dei*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1954. p. 4.

e o conseqüente esvaziamento da missão eclesial<sup>38</sup>. Nesta disputa, a Igreja sai derrotada, ao perder, consideravelmente, o espaço enquanto instituição privilegiada no processo de configuração de significados na vida pública, restringindo-se sua atuação à esfera da vida privada<sup>39</sup>.

O papel hegemônico da Igreja na sociedade oitocentista brasileira implica, por parte do narrador, escarafunchar todas as práticas religiosas e denunciá-las por sua natureza arcaica. Nesse contexto, *Morbus* tem um sentido utilitário, forjado na militância intelectual da Escola de Recife, capitaneada por Tobias Barreto. O ambiente de então exigira instrumentalizar a literatura enquanto arma de combate e de defesa patriótica. Isso incluía, entre outras, uma ruptura com o aparelho então vigente, incluindo nessa fissura, a religião do Império. As palavras abaixo são muito esclarecedoras a esse respeito:

O decênio que vai de 1868 a 1878 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram a nossa vida espiritual. Quem não viveu nesse tempo não conhece por ter sentido diretamente em si as mais fundas comoções da alma nacional. Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética, a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas o menor ataque sério por qualquer classe de povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do feudalismo prático dos grandes proprietários a mais indireta opugnação; o Romantismo, com seus doces, enganosos e encantadores cismares, a mais apagada desavença reatora. Tudo tinha adormecido à sombra do manto do príncipe feliz que havia preparado a engrenagem da peça política de centralização mais coesa que já uma vez houve na história de um grande país. De repente, por um movimento subterrâneo, que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofismo do Império apareceu em toda sua nudez [...]. Nas regiões do pensamento teórico o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso. Um bando de ideias novas esvoaçava sobre nós de todos os pontos do horizonte.<sup>40</sup>

Antes mesmo da efetiva transferência de parcela considerável de poder das mãos da Igreja para a esfera civil, os canais discursivos vigentes já evidenciavam o processo latente de re-significação do aparelho social. O *nomos*<sup>41</sup>, em efeito, passaria por um processo de restabelecimento da escala de valores, demarcando-se novas fronteiras entre o lícito e o ilícito, o legítimo e o ilegítimo, o coletivo e o privado, consolidando, assim, o espírito racionalista e coletivista da época. O discurso literário naturalista, nesse sentido, é um *locus* adequado para

<sup>38</sup> “[...] O homem endeusou a matéria, mas esta não lhe pôde lhe dar aquilo que não possui; e as grandes questões, que se referem aos seus mais altos interesses, a ciência humana não as resolveu. [...] Quando um ser orgânico se enfraquece e decai, isso resulta de cessar o influxo das causas que lhe davam forma e consistência; e não resta dúvida que, para torná-lo de novo são e florescente, é necessário restituir-lhe o influxo vital dessas mesmas causas. Pois bem, na louca tentativa de emancipar-se de Deus, a sociedade humana rejeitou o sobrenatural e a revelação divina, subtraindo-se, por este modo, à vivificante eficiência do Cristianismo, isto é, a mais sólida garantia da ordem, ao mais poderoso vínculo de fraternidade, à fonte inexaurível da virtude individual e pública” (IGREJA CATÓLICA. LEÃO XIII, 1952, p. 14-15).

<sup>39</sup> LARAÑA, Ildefonso Camacho. *Doutrina social da Igreja: abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.

<sup>40</sup> ROMERO, Silvio. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: J. Olympio; São Paulo: Edusp, 1969. p. 43-45.

<sup>41</sup> O termo “nomos” é derivado do conceito de anomia, cunhado por Durkheim. Será aqui compreendido como “uma ordem estabelecida”, [... uma] ordenação da experiência [...]” (BERGER, 1985, p. 32).

se apreciar tal processo. A própria natureza da narrativa naturalista, sempre preocupada em esquadrihar a realidade através de um relato claro, lógico, baseado em evidências científicas, vem contribuir para isso.

De fato, a naturalização das representações sociais das figuras religiosas se manifesta nos costumes, tradições e normas, construídas a partir do que Bourdieu chamou de *habitus*, ou seja, do conhecimento obtido e objetivado, tanto no plano individual quanto coletivo, formando uma espécie de natureza coletiva:

[...] um sistema de disposições duradouras e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações, e torna possível efetuar tarefas infinitamente diferenciadas graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às mesmas correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses mesmos resultados.<sup>42</sup>

Entretanto, esta natureza coletiva, frequentemente explorada através do processo de estereotipia, não obedece a uma lógica rígida em todas as obras ficcionais de determinado período, nem mesmo há uma leitura unívoca da identidade de personagens que partilham certos atributos ou qualificativos. No caso particular de nossa análise, a estigmatização não alcança, do mesmo modo, todos os personagens religiosos, numa linearidade discursiva. Em outras palavras, entre os pólos dos tipos literários recorrentes ao imaginário coletivo — o padre glutão e a beata fofqueira, por exemplo — há uma infinidade de categorias sociais que marcam a nossa literatura e que, certamente, não foram esgotados enquanto objetos de análise. Trata-se, ainda, de um território selvagem. A análise do discurso positivista, materializado na obra literária, é um terreno fértil de questionamentos e de consequente desconstrução de “falas científicas” criadas e repetidas até a exaustão, a ponto de alcançar o posto de realidade estável.

Compreender o processo de construção das identidades, dos valores, das diferenças, da formulação das estratégias de representação, ou da aquisição de poder, exige que passemos a uma outra margem na discussão, secundarizando o “gênero” ou a “classe social” como categorias conceituais básicas, e recorrendo ao que Bhabha designou de “entre-lugares”, ou seja, momentos nos quais as diferenças sociais são articuladas, o que no terreno da literatura produz a essencialização dos valores. Em suas palavras:

---

<sup>42</sup> BOURDIEU, Pierre. Estruturas, habitus e práticas. In: \_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria da prática*. Oeiras: Celta, 2002. p. 167.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação — singular ou coletiva — que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.<sup>43</sup>

Tal perspectiva, em absoluto, significa olvidar ou reduzir a importância do papel do discurso de gênero ou, mesmo, classista, na compreensão da construção da subjetividade. O que Bhabha sugere é tentar localizar, nas mais diversas tipologias de discursos, inclusive no ficcional, o ponto ou momento em que se deu, efetivamente, o processo de construção da subjetividade. Nesse contexto, ao debruçarmo-nos sobre personagens desviados que povoam espaços secundários nas narrativas oitocentistas, acreditamos que, em certa medida, muitas destas falas, frequentemente capazes de produzir o riso frente a cenas e figuras caricatas, tiveram o papel de deflagrar ideias, não podendo, portanto, ser tão facilmente reduzidas a mero reflexo da realidade. Nesse caso, não estamos, sequer, recorrendo à concepção naturalista de transformar o texto literário em mera descrição fria e objetiva dos fatos. Reportamo-nos, portanto, à literatura em geral, enquanto texto ficcional, que traz em si as condições de produzir significados novos e, em certos casos, dissociados da mera realidade física que se lhe apresenta.

Toda literatura, como prática discursiva, pressupõe ser sistêmica, envolvendo, por conseguinte, diversos atores singulares e coletivos em um processo dinâmico de trocas na busca da construção de identidades, o que culmina na ereção de valores essencializados. É o caso das diferenças sexuais ou sociais, bem como suas “naturais implicações”, como a divisão do trabalho, frutos de um discurso patriarcal. Atribuiu-se, por exemplo, ao corpo feminino uma série de predicados negativos a tal ponto que o caracterizou como “naturalmente inferior” ao homem, o que acabou implicando em uma completa generalização desta hierarquização de características no universo do capital e do trabalho. Ao negar a existência de um sujeito universalizante é também refutada a ideia de uma ciência pura e universal, livre de toda e qualquer variável interveniente, como por exemplo, o autor da pesquisa. As mulheres passam a incorporar no processo de construção da ciência a dimensão subjetiva, emotiva, “questionando a divisão corpo/mente, sentimento/razão”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 20.

<sup>44</sup> RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 32.

O relativismo cultural, por sua vez, ao admitir a “historicidade dos conceitos e a existência de temporalidades múltiplas”<sup>45</sup>, desbanca a pretensão da ciência em atingir uma verdade essencial ou em hierarquizar malhas axiológicas. O esfacelamento da noção de ciência pura, imparcial e atemporal resultou na proliferação de grupos e movimentos dentro das ciências sociais e humanas preocupados em reescreverem uma “nova história” sensível às entidades e aos sujeitos e condenados durante séculos à invisibilidade em virtude de uma história preocupada em narrar os grandes fatos da humanidade. A literatura, inclusive, deixa de ser vislumbrada idealmente, como se fosse “[...] um caminho aberto por onde passaria uma só intenção de linguagem”<sup>46</sup>. A palavra, em sua essência, suprime a distância entre descrição e julgamento, passando a ser vislumbrada como “escritura axiológica”, valorativa, inquisitorial, produtora de significados, de segredos, de censuras. Não é por acaso que Barthes<sup>47</sup> acentua a profunda relação entre escrita e poder:

[...] a escritura [...] está sempre enraizada num além da linguagem, desenvolve-se como um germe e não como uma linha, manifesta uma essência e ameaça um segredo, é uma contracomunicação, intimida. Encontrar-se-á pois, em toda a escritura, a ambigüidade de um objeto que é ao mesmo tempo linguagem e coerção; há no fundo da escritura uma “circunstância” estranha à linguagem, há como que o olhar de uma intenção que já não é mais a da linguagem. [...] a escritura, então, encarrega-se de reunir de uma só vez a realidade dos atos e a idealidade dos fins. É por isso que o poder ou a sombra do poder acaba sempre por instituir uma escritura axiológica, na qual o trajeto que habitualmente separa o fato do valor é suprimido no espaço da palavra [...].

O que consideramos mais instigante nesta nova vertente de pensamento, além da possibilidade de se escrever a respeito de assuntos até então considerados menores, secundários ou apenas resultantes de fenômenos mais complexos, é revisitar a história oficial, lançar um olhar engendrado sobre esta documentação oficial a partir de um olhar feminino, marginal por natureza, a fim de reconstruir uma nova história a partir da desconstrução das imagens e representações construídas pelos homens. Esta é uma experiência muito próxima daquela que Virgínia Woolf<sup>48</sup> em seu livro *Um teto todo seu* fez ao procurar intuitivamente nas estantes de livros do *British Museum* os “[...] sábios e os imparciais que se haviam colocado acima das contendas verbais e confusões do corpo”. Inicialmente buscou “sementes da verdade enterradas em toda esta massa de papel”<sup>49</sup> e se deparou com um discurso abundante e raivoso. A experiência é a mesma. Estamos tratando de discursos produzidos em

<sup>45</sup> RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 33.

<sup>46</sup> BARTHES, Roland. *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1971. p. 31.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Círculo do Livro, [199-]. p. 33.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 35.

ambientes oficiais, canônicos, patriarcais, previsivelmente universalizantes. A História Cultural, felizmente, passa a privilegiar as práticas sociais em detrimento dos sujeitos sociais no processo de construção histórica. Hoje a realidade não cede ao peso da teoria; pelo contrário. Qualquer consenso anterior à análise dos fatos não é bem vista, especialmente porque aquele sempre é operacionalizado a partir da hierarquização dos acontecimentos, ou seja, da identificação do que é “ação” e “reação”, “origem” e “resultado”.

Nesse contexto, a literatura anticlerical naturalista se apresenta como substrato de um olhar gendrado, de uma prática social que estabelece vínculos profundos e duradouros entre o indivíduo e a ordem social, criando, assim, uma infinidade de conexões entre estas duas instâncias nos mais diversos domínios. Se preferirmos, a construção dos personagens é precedida de um compromisso com macroestruturas, com a ordem social e seus desafios. Desse modo, o corpo individual das figuras religiosas encarna de modo absoluto a precariedade dos valores atinentes àquele plano. A intenção dos autores é manifestar com clareza a subjetividade dos elementos que incidem sobre a corporeidade dos sujeitos, bem como em relação à eficácia destes elementos sob a ordem social estabelecida:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização — ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica — não são centrados em agentes individuais [...] nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual [...] quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal [...]. Toda a questão está em elucidar como os agenciamentos de enunciação reais podem colocar em conexão essas diferentes instâncias.<sup>50</sup>

Ampliando a discussão, o corpo, dentro de uma perspectiva derridiana, é signo enquanto fenômeno circunscrito a um contexto. A beata e o padre são corpos depauperados se interpretados à luz do enredo das obras anticlericais. Falando de outro modo, o corpo deixa de ser signo, ou seja, deixa de ser considerado algo possível de substituir significativamente outra coisa<sup>51</sup> se não reconhecemos os aspectos circunstanciais em que está inserido, bem como sua enorme capacidade de expressar mentiras por meio de seus movimentos. O mérito do “corpo” não está em expressar verdades ou inverdades a respeito daquilo que ele representa. Afinal de contas, “se algo não se pode usar para mentir, tão pouco se poderá usar para o contrário: para dizer a verdade”<sup>52</sup>. O corpo não apenas sintetiza um fenômeno social mais

<sup>50</sup> GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 31.

<sup>51</sup> ECO, Umberto. *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, c1976.

<sup>52</sup> CULLER, Jonathan. *Sobre la desconstrucción*. Madrid: Cátedra, 1984. p. 103, tradução nossa.

amplo, mas reproduz uma multiplicidade de signos idênticos a si mesmos. Em síntese, o corpo é signo que dá origem a outros inúmeros signos.

Onde e como se constrói o corpo? Enquanto signo, seu lugar de edificação é a arena lingüística, sempre por meio do embate de forças com outros signos. É, portanto, do confronto que se explicita a diferença e desta brota a identidade. Assim, o corpo dos personagens religiosos — padres, beatas e beatos — é tecido por meio de um complexo jogo de conexões e analogias, que implica, necessariamente, em avanços e recuos no plano dos significados.

A primazia da *physis* sobre qualquer outra “verdade” como elemento referencial do anticlericalismo oitocentista está intimamente associada ao conceito estético de Naturalismo enquanto “doutrina que proscree qualquer idealização do real, e que até se esforça, por reação, por valorizar, sobretudo, os aspectos da vida geralmente afastados por serem baixos ou grosseiros e que, no homem, provêm da Natureza [...] e que ele possui em comum com os animais”<sup>53</sup>. Isso imporá ao escritor dissecar vários “corpos signos”, comparando-os, taxonomizando-os, correlacionando-os a partir de elementos comuns entre eles, associando-os, finalmente, a entidades macro estruturantes a qual estão vinculados, a saber: a Igreja, a família, ao gênero. Mais do que afirmar, é preciso negar possíveis correlações entre corpo sadio e doente, laico e religioso, masculino e feminino. Portanto, a construção de significados se fará, prioritariamente, por meio da negação. O corpo da beata, portanto, não é, de modo algum, uma falácia. Trata-se, simplesmente, de uma oposição ao corpo sadio. É tarefa do escritor visibilizar no enredo a perversão ou a excelência do objeto representado a partir do esquadramento dos signos opoentes.

E como representar eficazmente o corpo? Ora, todo corpo expressa o que já sofreu. Em um primeiro momento ele se configura como objeto paciente, ou seja, aberto irrestritamente às influências externas diversas e intrincadas. Em um segundo momento, tal invasão externa resultará numa fala afetada, comprometida, circunstanciada, portanto, por outros corpos invasores (instituições, ordenamento jurídico e ético). Trata-se de um conjunto de atributos não corpóreos, mas que revelam eficazmente o campo social ao qual o corpo físico está comprometido, inserido no corpo social. A socialização frutuosa de um indivíduo implica em introjetar no seu íntimo enunciados estreitamente comprometidos a um determinado campo social. Ora, nenhuma fala é permissiva, ou seja, é atemporal. Se toda fala é circunstancial, mesmo tendo sido apreendida satisfatoriamente pelo corpo, isso reduziria drasticamente o grau de veracidade do discurso dos personagens religiosos presentes em

---

<sup>53</sup> LALANDE, André. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 719.

nosso *corpus*. Afinal de contas, como outorgar estabilidade à fala de certos personagens, aparando qualquer aresta de circunstancialidade espacial ou temporal?

Sob este viés, cremos que a análise do *corpus* supramencionado justifica-se à medida que o discurso anticlerical naturalista deve ser compreendido como prática disciplinar que objetiva os corpos e os comportamentos aos quais ele configura, além do que, pelo fato da escola naturalista carregar em seu bojo a pretensão de converter a literatura em ciência capaz de representar a mais absoluta verdade a partir do esquadramento rigoroso dos sujeitos, as relações de poder e a carga da verdade são mais explícitas no seu discurso sob a forma de exame, norma e vigilância. De fato, a palavra concernente ao corpo, suas afetações, seus movimentos, suas anomalias e regularidades, torna-se, efetivamente, um álibi, um modo eficaz de produzir um memorial, fazendo presente o estado de anomalia da sociedade por meio da dissecação dos sujeitos que se submeteram à organicidade doentia e anacrônica da religiosidade ou que sucumbiram aos seus ditames.

Mesmo nos debruçando sobre obras literárias produzidas em circunstâncias diversas, elas trazem em comum o atributo de terem servido como espaço axiológico, associando fato e valor, outorgando um caráter utilitário ao texto estético, comprometido em desvendar a verdade. Teoricamente, não podemos negar o aspecto valorativo e circunstancial da narrativa, como bem salientou Candido<sup>54</sup> que, além de reconhecer o papel exercido pelo texto ficcional — que, segundo ele, tem “função social” — no estabelecimento de marcos fronteiros quanto aos papéis sociais e à regulação do *nomos*, reconhece que a literatura atribui a si própria certa marca de atemporalidade em virtude de sua natureza interpretativa inexaurível, transcendendo, assim, “a situação imediata, inscrevendo-se no patrimônio do grupo”<sup>55</sup>.

Nesse sentido, veremos que a estética naturalista, ao lançar um olhar objetivo à sociedade dentro de uma perspectiva essencialmente biologizante, funcionou magistralmente como suporte à construção de um discurso anticlerical coletivo, “racional e objetivo”, centrado no corpo enquanto entidade primeira, realidade incontestável, germen de todas as outras verdades. Esse olhar sobre o corpo torna-se mais certo no contexto nacional na medida em que a escola naturalista se desenvolveu sob a égide de uma militância que, opondo-se às bases axiológicas de uma sociedade branca, monárquica, católica e escravocrata, extrapolou os limites da objetividade na descrição dos fatos. É daí que surge a singularidade do Naturalismo brasileiro, ou seja, portador de um discurso agressivo e oponente.

---

<sup>54</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 54.

## CAPÍTULO 1

### LITERATURA NATURALISTA E ANTICLERICALISMO

E agora, temos necessidade de definir o espírito clerical? Mas ele se define por si mesmo: é simplesmente a razão espezinhada, a luz do sol negada, a liberdade amaldiçoada, o despotismo exaltado. [...]. O espírito clerical é a negação das conquistas da ciência moderna, é o ódio a dignidade humana, o retorno às trevas sangrentas da Idade Média (LAROUSSE, 1869, t. iv, p. 437, tradução nossa).

#### 1.1 O fenômeno anticlerical: panorama

Cunhado no século XIX, o termo “anticlericalismo” abarca uma profusão de acepções: revolucionário, blasfematório, pornográfico, marxista, comunista, jurídico, terrorista, popular, estatal, maçônico, literário, ideológico, de extrema-direita, de esquerda, anarquista<sup>56</sup>. Poderíamos mencionar, ainda, outros tipos mais excêntricos, como aqueles encerrados no vocábulo “anticlericalismo cristão”, alguns nascidos dentro da própria estrutura eclesiástica, e que refletem a posição política adotada pelo clero, seja sob um viés protestante, republicano ou, liberal<sup>57</sup>.

Além da diversidade de concepções semânticas, foi atribuído ao lexema, desde o seu aparecimento, em 1852, e em 1863, como adjetivo<sup>58</sup>, um significado predominantemente negativo, de contestação à ordem político-religiosa estabelecida. Restringindo-nos ao campo morfológico, o prefixo “anti” já lhe outorga uma acepção privilegiada de oposição, o que, mesmo implicitamente, a restringe a um fenômeno social de caráter meramente oposicionista

---

<sup>56</sup> MELLOR, Alec. *Histoire de l'anticléricalisme français*. [Tours]: Mame, 1966.

<sup>57</sup> ABREU, Luís Machado de. Viagem à volta da noção de anticlericalismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004c.

<sup>58</sup> WEILL, Georges. *Histoire de l'idée laïque em France au XIXe siècle*. Paris: F. Alcan, 1925.

e, até mesmo, desordenador, à medida que se configuraria como manifestação político-discursiva de desprezo e rompimento com o modelo social vigente, conferindo-lhe, portanto, um significado desordenador do *nomos*.

Acreditamos ser questionável enveredar por esse caminho, enfatizando simplesmente o viés contestador de um fenômeno caracterizado pela polimorfia. Atribuir aos movimentos anticlericais uma conotação meramente fissuradora do discurso religioso, seria atentar contra riqueza de manifestações deflagradas no curso dos séculos. A história nos revela, por exemplo, que o anticlericalismo, nem sempre, se apresentou como movimento antireligioso, ou seja, alimentado pelo desejo de negar, total ou parcialmente, os valores propostos por um determinado grupo religioso ou sociedade alicerçada em tais crenças. O que observamos é que sua gênese pode, inclusive, ser explicada, a partir da ideia de retomada de um ideal cristão perdido ou corrompido por agentes e entidades internas à Igreja ou às alianças com atores de outras instâncias de poder. Desse modo, certos grupos se levantariam em defesa de um retorno às fontes, purgando a comunidade cristã de todo o espírito enganador que a afastou do verdadeiro ideal proposto por Jesus Cristo. O modo de atuação na tentativa de retomada da pureza original da crença se estabelece a partir de uma multiplicidade de formas, com maior ou menor grau de carisma.

Desse modo, muitas manifestações anticlericais, longe de ambicionarem questionar a natureza sagrada da Igreja e da sociedade ao qual estava atrelada, se movem dentro desse viés reformista. Suas estratégias de luta, portanto, seriam interpretadas muito mais como um mecanismo purgativo, no qual a Igreja, passando pelo crisol da correção, pudesse cumprir sua missão de salvar as almas, livre de quaisquer rugas e máculas provenientes de pactos com forças terrenais. Portanto, é absolutamente plausível reconhecer em movimentos anticlericais deflagrados no curso da história um tom marcado pelo caráter reformista e construtivo.

Se em algumas circunstâncias históricas assistimos ao desenvolvimento de um movimento oposicionista ao cristianismo e à religião em geral, particularmente deflagrado por mentores intelectuais, na maioria dos casos o discurso anticlerical se mostra mais centrado em desenvolver uma crítica ao prestígio e influência do clero na política e economia. Em outras palavras, o discurso anticlerical, especialmente a partir do século XVIII, se funda no aumento da intromissão do clero em instâncias de poder consideradas estranhas à missão da Igreja. Alguns defendem a necessidade de autonomia absoluta do Estado, o que implicaria em mudanças profundas no ordenamento jurídico e na ordem social como um todo, já que os

tentáculos da Igreja se estendiam por quase todos os setores da vida de uma sociedade que, conjuntamente, se autointitulou de Cristandade.<sup>59</sup>

A partir do que apresentamos, tornam-se nítidos os dois caminhos pelos quais o discurso anticlerical vai se delineando: por um lado, um anticlericalismo que se propõe restabelecer o estado primitivo das coisas, cortando na carne tudo aquilo que pudesse parecer estranho à Igreja. Esse movimento brota de uma aspiração reformista e seus agentes estão ideologicamente comprometidos com o discurso cristão. Trata-se, portanto, de um anticlericalismo interno, nascido na Igreja e dirigido a ela. Por outro lado, há movimentos que manifestam reservas e restrições à Igreja enquanto força primeira ou absoluta na ordenação da sociedade. O que provém do seu meio, quando acatado, é recebido com enorme suspeição. As decisões de Roma parecem arrogantes e anacrônicas, incapazes de corresponder ao espírito coletivo que vai se formando, mesmo que a duras penas. O papa, com o seu séqüito, bulas e solenidades, é vislumbrado, em muitas situações, como o porta-voz de um triste passado insepulto. De modo simplista, a Idade Moderna, substrato e produtora da razão, se apresenta, como bem salientou Le Goff<sup>60</sup>, como vencedora na luta contra a obscura Idade Média, centrada na superstição e no obscurantismo. Desse modo, o tom mordaz investido contra as instâncias religiosas, especialmente a partir do Século das Luzes, deve ser compreendido como um esforço continuado de entidades físicas e jurídicas de fazerem com que a razão fosse medida para todas as coisas, rompendo, de vez, com o resquício de abusões irracionais, nascedouro da religião e da metafísica. Desse modo, a convivência entre Igreja e Estado torna-se complicada e, em certos momentos, insustentável.

Observaremos que a tentativa de Caro Baroja<sup>61</sup> em identificar grandes períodos doutrinários do anticlericalismo no Ocidente contempla, perfeitamente, essas duas vias, uma interna e reformadora, e outra externa e fissuradora. A primeira é erigida por meio da crítica aos costumes dissolutos dos clérigos e seu amor aos bens temporais. Trata-se de um anticlericalismo classificado como positivo, pelo seu compromisso com a manutenção do cristianismo enquanto força cardeal no ordenamento da sociedade. Seus mentores, pretensamente bons cristãos, acusam os ministros do altar de corromperem a fé cristã por meio de comportamentos imorais. Há, por detrás desse discurso, uma polaridade de significados. Se por um lado nos deparamos com uma religião plausível e ideal, capaz de

---

<sup>59</sup> Congar (1964, p. 389, tradução nossa) assim a define: “Pode-se, de fato, e isso tem se produzido, que um povo ou um Estado temporal pretenda ser explicitamente cristão ou, mais precisamente, católico. O Estado de Justiniano no Oriente, o de Carlos Magno ou o de Luis, o Piedoso, no ocidente, aspiravam e se proclamavam católicos, como a sociedade temporal.”

<sup>60</sup> LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

<sup>61</sup> CARO BAROJA, Julio. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo, 1980.

estabelecer valores nobres à sociedade como um todo, por outro, seus ministros se mostram indignos dos postos que ocupam, corrompidos por questões mundanas, enlameados pelos interesses políticos e pelos pecados de foro interno. De certo modo, o discurso anticlerical, nesse contexto, funciona como um instrumento corretivo, que pretende redimensionar a moral do padre enquanto sujeito, fazendo-o retornar à pureza original da fé presente na Igreja. Em suma, a recuperação da essência do cristianismo passaria, basicamente, por medidas que garantissem à Igreja ser dotada de um clero austero e piedoso, livre da corrupção da carne e disposto a lutar contra as forças diabólicas do século.

Num segundo período, enfatiza-se a incidência negativa da instituição eclesial no comportamento do seu corpo de profissionais, ou seja, o clero. Não mais se atribui ao indivíduo o seu comportamento dissoluto, mas à Igreja, que teria se afastado dos ideais evangélicos primitivos. Desse modo, a imoralidade reinante entre os seus ministros seria um mero reflexo da absoluta infidelidade da Igreja à missão confiada por Jesus Cristo. É atribuída, portanto, à organização eclesiástica, a responsabilidade pela deformação de caráter dos clérigos, resultante de sua própria condição imoral. A reforma, portanto, não deveria contemplar, simplesmente, o clero, mas toda a estrutura eclesiástica, incluindo sua liturgia, suas práticas e costumes em geral que não mais refletiriam a mensagem evangélica em sua candura.

Num terceiro momento, a crítica foca-se no próprio sistema ideológico. Reduzindo a importância do comportamento individual ou institucional, o corpo doutrinário é atacado com veemência, por não se coadunar com as novas doutrinas que se deflagravam por toda a Europa, em especial as ideologias de cunho liberal e socialista. Nessa etapa, a configuração anticlerical se desenha, ampliando as suas nuances, a partir da remodelação do poder político que, no curso dos séculos, vai se estabelecendo lentamente como espaço institucional atuante na normatização de práticas sociais. Nesse caso, a Igreja se converte numa pedra a ser implodida, já que representaria uma força opositora, talvez a maior delas, frente ao que se propunha.

As duas primeiras ondas anticlericais, abalizadas por Caro Baroja<sup>62</sup>, enfatizam o tom revisor alimentado pela ideia de pureza institucional. A terceira onda, por sua vez, é integrista e estabelece uma relação de antinomia com as forças religiosas, consideradas anacrônicas e inflexíveis. É evidente que as diversas e distintas manifestações anticlericais no curso da História constituíram-se em fenômenos deflagradores de mudanças, trazendo em seu bojo uma intencionalidade marcante de construir novos significados, o que, evidentemente,

---

<sup>62</sup> CARO BAROJA, Julio. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo, 1980.

pressupunha romper, em maior ou menor grau, com a concepção discursiva de instituições e pessoas formadoras de opinião.

Desse modo, consideramos mais adequado reconhecer dois movimentos presentes em qualquer fenômeno anticlerical, mesmo anterior ao século XIX (anticlericalismo ou anticristianismo): ao mesmo tempo em que se configura como movimento de oposição, relutante em admitir plausibilidade a uma ordem social erigida sobre o terreno da religião, converte-se em força motriz de ideologias pluralistas ao estimular a emancipação política e social, ao defender a liberdade de pensamento e ao deflagrar um ambiente propício à secularização. Na prática, experimentamos uma enorme dificuldade em estabelecer, com clareza, distinções entre os movimentos anticlericais nascidos dentro e fora da Igreja, os que se revestem de mero tom reformador ou os que se levantam como movimentos anticatólicos, advogando a dissolução da Igreja, denunciada como superestrutura parasita, um estorvo para que os progressos da ciência atinjam as massas.

Se o lexema anticlericalismo data do século XIX, a religião cristã, desde os seus primórdios, foi alvo de duras críticas. A Igreja nascente foi combatida por todas as instâncias, desde filósofos a atores de rua. Portanto, muito antes da institucionalização efetiva do clero enquanto casta responsável pela ministração dos bens simbólicos, já se evidencia, em certas instâncias, claras manifestações de cristofobia. As calúnias mais recorrentes contra a seita proveniente do judaísmo, era o ateísmo, a antropofagia e a prática de ritos imorais, como os sacrifícios humanos em seus ritos secretos, testemunhado por Minúcio Félix, em sua obra apologética *Octavius* (ca. 197), e Tertuliano, particularmente em cinco obras, *Aos pagãos*, *Apologeticum*, *O testemunho da alma*, *Contra Escápula* e *Contra os judeus*. Celso<sup>63</sup>, já no século II, em defesa do classicismo pagão, atribui ao cristianismo o estigma de religião avessa à racionalidade. Como prova cabal da validade de sua tese, registra o alto grau de atração de tal credo entre as classes incultas, gente insensata, destituída de qualquer capacidade de discernimento, convertendo-se numa seita formada por plebeus, escravos, mulheres e crianças.

A charge do *Deus Asno*, produzida entre os séculos I a III, além de ilustrar certa notoriedade alcançada pelo cristianismo, evidencia o incômodo que suas crenças produziam no império romano. Lebreton e Zeiller<sup>64</sup> intitularam-na de “caricatura blasfema”. Na imagem em questão, Cristo é representado crucificado, munido de uma cabeça de asno, ladeado por um fiel. Abaixo da imagem, a inscrição em grego: “Alexamenos adora a deus.” A acusação de

<sup>63</sup> CELSO. *Discours vrai contre les chrétiens*. [Paris,]: J. J. Pauvert, 1965.

<sup>64</sup> LEBRETON, Jules; ZEILLER, Jacques. La vida cristiana durante los dos primeros siglos. In: \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la iglesia*. Valencia: Edicep, [19--]. p. 427, tradução nossa.

que os cristãos praticavam adoração a burros (onolatria) foi, aparentemente, comum na época. A representação burlesca tem duas facetas que se complementam: escarnece da divindade, comprovando, através da cabeça de burro, sua condição de realidade idiota e fraudulenta, destituída, portanto, de qualquer predicado sobrenatural; além disso, converte o venerador em um tolo, ao demonstrar sua incapacidade de discernir a verdadeira natureza do seu objeto de veneração.

**Figura 1 — O Deus Asno**



Fonte: Αλεξάμενος σεβετε θεον (Alexâmenos adora a deus).  
Século III. Grafite no Monte Palatino, Roma. Século III.

Mesmo admitindo a impossibilidade de se estabelecer uma unidade referencial para o anticlericalismo, devido a sua natureza polimórfica, podemos afirmar que este envolve, necessariamente, uma gama diversificada de confrontos na arena do campo simbólico-cultural. Nesse sentido, os fenômenos culturais são, de fato, um instrumento-chave no processo de apreensão da realidade de determinado grupo social circunscrito a um tempo cronológico.

Bourdieu<sup>65</sup> reconhece que todo arcabouço cultural que permeia as relações de um grupo, seja entre seus pares ou sujeitos de outras comunidades é, efetivamente, a objetivação de uma estrutura social marcada pela complexidade e pautada no mito da estabilidade. É esse macro sistema que garante aos membros do nomos certo nível de satisfação a partir da socialização de valores pretensamente universalizantes, como o aparelho religioso. Entretanto, como já salientado, o clericalismo, bem como sua oposição, são apenas leituras plausíveis de uma sociedade que opta por determinados elementos simbólicos em detrimento de outros. A remodelagem das relações entre os atores que constituem o tecido comunitário é que faz com que a sociedade se configure como uma realidade precária, vulnerável, portanto, à intempéries de toda sorte.

Na tentativa de se avaliar o significado do fenômeno em questão, torna-se imperioso debruçar-nos sobre o conceito que o precedeu, a saber, o clericalismo. Como bem salientou Rémond<sup>66</sup>, o anticlericalismo só pode ser compreendido em função do clericalismo. Ele o define como “[...] tentação ou tentativa dos clérigos em exercerem sobre a sociedade civil influência ou poder em razão de seu ministério”. Laboa<sup>67</sup> o conceitua como “[...] conversão e deslocamento da fé em instrumento de poder”.

Paschini<sup>68</sup> enfatiza o seu caráter depreciativo, comparando-o a dois termos cunhados no cinquecento, período marcado pelo alquebramento do Renascimento já completamente disseminado por toda a Europa, e pelo surgimento do Barroco, vindo a reboque da Contra-Reforma. O primeiro, *chietino*, adjetivo pátrio que nos remete à Chieti, cidade italiana também conhecida por Theate, que conferiu nome à Ordem dos Clérigos Regulares Teatinos<sup>69</sup>, um dos principais braços da ação missionária, sendo seus membros apontados como grandes pregadores e curas de almas. Se o epíteto “teatino” evocaria, posteriormente, a ideia de “sacerdote reformado” ou “sacerdote modelo”<sup>70</sup>, no século XVI, especialmente em sua primeira metade, cognominou aquele de comportamento dúbio no campo religioso ou moral. O segundo, *jesuíta*, é imagem recorrente nos diversos movimentos anticlericais, especialmente os de cunho político, como o metaforizado pombalino, víbora astuta e

<sup>65</sup> BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 15.

<sup>66</sup> RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France: de 1815 à nos jours*. Paris: Fayard, 1976.

<sup>67</sup> LABOA, Juan María. Presentación. In: BADA ELÍAS, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC, 2002. p. 10, tradução nossa.

<sup>68</sup> PACHINI, Pio. Clericale e clericalismo. In: PIZZARDO, Giuseppe (Dir.). *Enciclopédia Cattolica*. Vaticano: Ente Per L'En. Cattolica, 1949. v. 3, col. 1859-1860.

<sup>69</sup> Deve-se a Gian Pietro Carafa, co-fundador da Ordem dos Clérigos Regulares e bispo de Chiete (Teati) à ocasião, o qualificativo “teatino”, que passou a indicar popularmente os seus membros.

<sup>70</sup> CRISTIANI, L. La reforma católica en Itália. In: FLICHE, Agustín; MARTIN, Victor (Dir.). *Historia de la iglesia*. Valencia: EDICEP, [1976?]. p. 300.

hipócrita. Olivier<sup>71</sup> chega a estabelecer como “sinônimos perfeitos” de *jesuitismo* os termos *catolicismo*, *clericalismo* e *ultramontanismo*.

Recusando-se a dar crédito à vaga definição da palavra “clerical” proposta por Littré<sup>72</sup> — “1º O que é próprio aos eclesiásticos; 2º Quem é favorável ao clero, à Igreja” — Des Pilliers<sup>73</sup> estabelece um significado eminentemente político ao termo. Na tentativa de apresentar um conceito para o clericalismo que atentasse para a distinção estamental entre os ministros do altar, Des Pilliers<sup>74</sup>, ex- padre e monge beneditino de Solesmes, reconhece que o termo “clericalismo” só deve ser aplicado àqueles que, efetivamente, exercem o domínio de forma sistemática, ou o que Foucault<sup>75</sup> intitulou de “forma pura de poder”, associada ao domínio de legislar, de estabelecer um estado de direito sobre os outros, clérigos ou não:

O clericalismo é o espírito clerical. Mas o espírito clerical é o espírito dominador do alto clero sobre o universo inteiro. [...]. Chamo de alto clero o papa e os bispos, em oposição ao baixo clero, os simples padres. [...]. Pode-se também incluir no alto clero os superiores gerais das ordens religiosas, os abades portando báculos e mitras [...]. Pois bem, o espírito clerical é o espírito de dominação que possui o papa, os bispos, os gerais das ordens e os superiores dos mosteiros. Em outras palavras, são os líderes do clero secular e regular criando em seu benefício o poder supremo, universal, não somente no plano espiritual, ao subjugar a consciência e o intelecto, mas ainda no temporal, vendendo-se explicitamente aos senhores do mundo e colocando-se, assim, acima dos povos e de seus governos [...].

Nesse contexto, seria absolutamente possível que um indivíduo devoto, inclusive um presbítero, membro do baixo clero, e em casos excepcionais, prelados e dignatários, adotassem posturas reconhecidamente anticlericais. A história corrobora com esta afirmação. Não é por acaso que nos deparamos, já no início do século XX, com três padres — Romolo Murri, fundador da democracia cristã, o historiador Ernesto Buonaiuti e Giovanni Semeria — que se levantaram em defesa de uma maior abertura por parte da Igreja em relação à evolução social e política.<sup>76</sup>

Desse modo, o clericalismo, bem como o seu movimento opositor, devem ser analisados conjuntamente e, a partir do confronto entre o antigo e o moderno. Torna-se imperiosa a necessidade de se definir modernismo. Ironicamente, o termo “modernismo” surge em 1877, no seio do Instituto Católico de Paris, com Duchesne, seguido por Loisy e Hébert, para designar um movimento cristão que preconizava uma interpretação inédita das

<sup>71</sup> OLIVIER, F. *Les deux syllabus, ou, Le catholicisme et la démocratie*. Paris: Cinqualbre, 1878.

<sup>72</sup> LITTRÉ, Émile. Clérical, ale. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire de la langue française...* Paris: L. Hachette, 1873-1874. t. 1, p. 642, tradução nossa.

<sup>73</sup> DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 10, tradução nossa.

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 81.

<sup>76</sup> LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

crenças e doutrinas tradicionais, em conformidade com uma nova exegese bíblica.<sup>77</sup> Em 1864, por meio do *Syllabus*, Pio IX reconhece a possibilidade do cristianismo se reconciliar com a civilização moderna, evocando com o termo a ideia de sociedade recente. Em 1907, Pio X condenará o que chamou de doutrinas modernistas e, em 1908, Loisy é excomungado. Entretanto, o confronto da Igreja com o modernismo remonta a Revolução Francesa. A Igreja se apresentará como defensora da tradição e, a partir de então, o modernismo será vilipendiado, evocando qualquer sistema de ideias que, pretendendo trilhar o progresso, buscasse romper com a tradição cristã:

O termo “moderno” torna-se pejorativo no século XIX; os chefes da Igreja e os seus elementos tradicionalistas aplicam-no quer à teologia nascida da Revolução Francesa e dos movimentos progressistas da Europa do século XIX (o liberalismo e, depois, o socialismo), quer — o que, a seus olhos é mais grave — aos católicos seduzidos por estas ideias ou que apenas as combatem com tibieza (por exemplo, Lammenais). A Igreja católica oficial do século XIX definiu-se como “antimoderna”.<sup>78</sup>

A defesa de interesses já adquiridos no curso da Cristandade, a ampliação desses mesmos interesses no plano jurídico por meio de uma intervenção direta nas discussões do ordenamento da sociedade, é o que está presente e que causa horror aos liberais, especialmente no espaço europeu. A contestação destes, por sua vez, dará origem a discursos de defesa ao espaço de influência ocupado pela Igreja, especialmente no campo educacional.<sup>79</sup>

É importante tecer um comentário a respeito da simetria entre a estrutura estamental em que se funda a Igreja, e a percepção de clericalismo aventado por Des Pilliers<sup>80</sup>. Se a aspiração do alto clero nos séculos XVIII e XIX em preservar privilégios denotava com mais clareza e intensidade a aversão por mudanças na esfera política dos Estados, isso não implicaria, sob hipótese alguma, em invisibilizar, ou, nem mesmo, diminuir a eficácia de uma grande variedade de manifestações opositoras presentes nas paróquias situadas nos subúrbios e em zonas rurais. O que se observará é uma adequação do discurso produzido nas altas instâncias eclesiásticas para a linguagem do cura de campanha. Tal medida demandará o uso de uma série de recursos lingüísticos e simbólicos, no intuito de produzir efigies claras a respeito da luta a ser travada. De certo modo, o que poderia ser encarado como menos racional, será mais profuso no quesito criatividade. A nacionalização dos bens do clero

<sup>77</sup> LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 185-187.

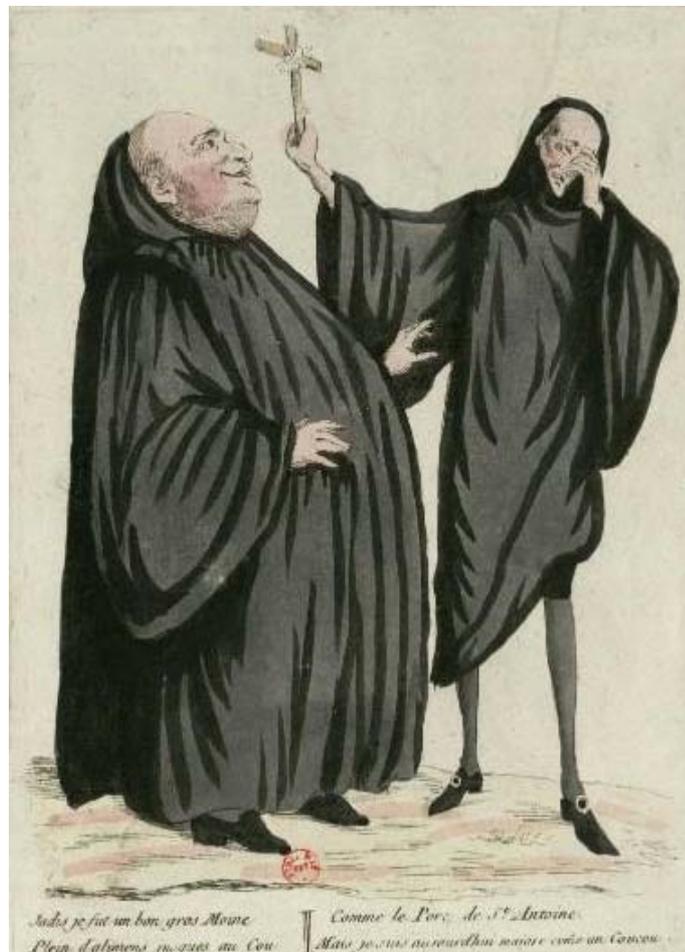
<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>79</sup> Cf. LE CLÉRICALISME, c'est l'ennemi, 1879. O livro, de autoria desconhecida, defende a escola religiosa em detrimento da laica, por ser mais barata e de melhor qualidade. Manifesta preocupação com a possibilidade dos franceses, católicos em sua maioria, se verem obrigados em “confiar suas crianças a homens que professam o livre pensamento até o ateísmo, ou seja, os mais implacáveis inimigos de sua fé.” (p. 17, tradução nossa).

<sup>80</sup> DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884.

francês desaguou numa produção vertiginosa de imagens caricatas que faziam seus leitores rirem e pensarem. Com esse intuito de instruir as massas, são estabelecidas, com regularidade, relações estreitas entre a corporeidade do clérigo, enquanto representante, por excelência, da religião cristã, e a nova situação política vivida pela Igreja. Vejamos, abaixo, a caricatura de um monge que, dirigindo-se a um co-irmão, provavelmente da Ordem de São Bento, lamenta ter perdido sua rotundidade. Fixa-se, assim, um vínculo entre os privilégios concedidos à Igreja na França e a obesidade do religioso. Agora confrontado com uma condição política pouco favorável, tendo reduzido drasticamente sua atuação nas instâncias burocráticas de poder, resta, agora, ao monge esquelético, lamuriar-se frente a este novo quadro político.

**Figura 2 — Um monge magro**



Fonte: JADIS je fut un bon gros moine plein d'alimens jusques au cou. Comme le porc de St Antoine: mais je suis aujourd'hui. (Outrora, fui um belo monge gordo, cheio de comida até o pescoço, como o porco de Santo Antônio. Mas, hoje, eu sou...). Paris: [s.n.], 1790. 1 gravura, água forte, color., 22 x 16 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

Essa relação entre corporeidades física e institucional se repetirá, frequentemente, na literatura, em que a caricatura do clérigo gordo, sempre associado à boa mesa, se configurará em denúncia, não apenas no plano individual e religioso, ou seja, a evidência da pouca ascese pietista praticada pelos curas, mas, principalmente, na esfera política, por manifestar as vantagens colhidas pela Igreja em virtude da aliança com o poder civil.

As mais variadas correntes de pensamento, tanto nas searas políticas e religiosas, se concentrarão em dois campos de batalha, bem tracejados: clericais e anticlericais. Sendo a verdade concebida dentro de uma perspectiva unívoca e atemporal, cada um trabalhará, arduamente, para comprovar a veracidade de seus ideais, em detrimento dos outros. As duas malhas axiológicas são tecidas a partir da oposição de atributos, desfiados num discurso antitético: luz e trevas, liberdade e escravidão, religião e ciência, modernidade e tradição.

A título de ilustração, discutiremos a repetibilidade da acusação de ateísmo dirigida pelos religiosos aos que, dentre outras questões, exigiam uma separação efetiva da Igreja em assuntos do Estado. Posteriormente e, em lado oposto, abordaremos, rapidamente, a associação recorrentemente firmada entre clericalismo e tradição.

A confusão entre anticlericalismo e ateísmo é recorrente. Manifestações internas e externas de oposição às autoridades eclesiais, seja em relação a questões no campo litúrgico e legislativo, ou, ainda, quanto a um excesso de intromissão por parte dos curas quanto às relações estabelecidas entre aquelas com os poderes públicos, são comumente apontadas como práticas conspiradoras de cunho ateu, maçônico ou anticristão. A resistência quanto à validade de qualquer fenômeno religioso, bem como ao papel das instituições produtoras de discursos neste domínio se aprofunda, particularmente a partir do século XVIII. Entretanto, o ateísmo se manifestou de forma mais ampla a partir da Comuna de Paris, logo após a separação da Igreja e do Estado, fruto da Revolução Francesa.

Se no século precedente temos Diderot e Holbach, filósofos defensores do ateísmo enquanto proposta ideológica para a autonomia do indivíduo e, por conseguinte, da humanidade, nos deparamos com Voltaire que, ao mesmo tempo em que lança dardos inflamados por meio de um linguajar insolente contra a resistência do poder eclesiástico ao progresso científico, e as fábulas bíblicas, tidas por absurdas e execráveis, refuta o ateísmo enquanto sistema de pensamento. Voltaire defende, antes de tudo, que, sobre as ruínas da Igreja, se estabeleça uma crença na natureza, destituída de livros revelados caídos do céu. Portanto, observamos que o ateísmo é apenas uma possibilidade de anticlericalismo.

De todo modo, a acusação de ateísmo é encarada como um modo de esvaziamento do discurso do “inimigo”. Declarar alguém ateu é negar validade às suas proposições, é fazê-lo inimigo da sociedade que, mesmo em crises profundas, ainda se reconhece cristã. O grande desafio dos modernistas é opor-se ao pensamento clerical da época sem se apresentar como inimigo da fé:

Este livro não foi escrito contra a religião católica: enquanto religião, nós a respeitamos, como respeitamos todas as crenças. Nós quisemos traçar aqui a história de um partido político que, usando as cores do papa, busca arruinar os princípios de nossas leis e de nossas instituições: o partido clerical, o partido da Contra-Revolução. Sabemos que nos acusarão de atentar contra as bases do edifício social [...]; seremos acusados de ateísmo. Estes são os meios habituais de nossos adversários.<sup>81</sup>

Se o ateísmo torna-se marca indelével e estratégica de reprovação de discursos considerados perigosos e movediços para uma ordem social devidamente estabelecida, o mesmo fenômeno se dá em relação ao clericalismo. O substantivo será adotado regularmente para designar, ou melhor, acusar, todo aquele que não corresponder ao projeto reformador:

Quando eles querem desabonar um homem que os incomoda ou um partido que não os garante a posse tranquila do poder, eles denunciam o clericalismo, como se grita quando se vê o fogo, e eles conjuram os puros de se oporem ao progresso da queimada. Quando os censuramos por terem relegado em último plano as reformas solenemente prometidas e impacientemente esperadas, eles respondem que agiram o mais rápido e que seria necessário, antes de tudo, deter a onda crescente da reação clerical. E os tolos, aqueles que se contentam com palavras vãs, dizem com convicção: “É verdade! O clericalismo ia conquistar tudo; sem os esforços destes homens, estávamos perdidos.”<sup>82</sup>

Por outro lado, o clericalismo também é evocado, com regularidade, nesse período fortemente marcado por discursos de teor simbólico. Ser clerical é atentar contra as liberdades individuais propostas pelo Estado, ou seja, é optar pelo jugo do anacronismo. É dentro desse campo semântico, rico e instável, que se estabelece o conceito de clericalismo. O que observamos é que a percepção de tal fenômeno cultural também não está alijada de um forte senso de negação a um modelo ideal de religiosidade concebido e devidamente estabelecido, e que, por circunstâncias diversas, foi maculado pela instrumentalização de seus elementos espirituais e carismáticos, ou, ainda, por ter-se envolvido com outras forças políticas, o que o separou da sua verdadeira missão. A gênese do olhar gendrado dirigido ao clericalismo, enquanto discurso opositor, se pauta na concepção de um modo original e unívoco de se fazer

<sup>81</sup> CLAIRIN, Émile. *Le cléricalisme, de 1789 à 1870*. Paris: G. Charpentier, 1880. p. 1, tradução nossa.

<sup>82</sup> MAUMUS, Vincent. *Le despotisme jacobin: lettres d'un libéral*. Paris: Plon-Nourrit, 1906. p. 53, tradução nossa.

religião. Em outras palavras, estabelece-se um arquétipo de cristianismo primitivo, marcado pela ideia de pureza, livre da influência de quaisquer forças terrenais.

O cristianismo dos dois primeiros séculos, enquanto religiosidade de salvação pautada numa “ética de convicção”<sup>83</sup>, pouco ritualística e destituída de caráter jurídico, manifesta-se bastante vulnerável nas relações intramundanas. O clericalismo, portanto, se revelaria como perigosa força modificadora da ética religiosa, introduzindo elementos anômalos ao corpo da ordem social e religiosa dos povos.

Em muitos casos, as representações hostis presentes nos vários tipos de anticlericalismo, como o interior e o político, se configuram a partir da explicitação de elementos simbólicos que, no curso da História, deram corpo ao clericalismo. Trata-se, portanto, de um “*gesto de exclusão* [...] [de] um plano de afirmação e expansão de poder e domínio por parte da Igreja, através do ministério sacerdotal.”<sup>84</sup> Estes elementos representativos vão se estabelecendo no curso dos séculos, mesmo que os princípios deste universo simbólico conflagrador do monopólio no exercício da autoridade espiritual e presente com frequência na produção discursiva no ocidente tenham se manifestado, de forma clara, já nos primeiros séculos.

Como já apontado, as primeiras manifestações do discurso anticlerical, ou mesmo, anticristão, se firmaram no plano estético. As imagens deformadas do culto, dos ministros do altar e da própria divindade são frequentes, expressando, em seus mais distintos matizes, o olhar estranho em relação à ordem religiosa em configuração ou já consolidada. A caricatura foi adotada durante toda a história da Igreja como excelente instrumento de oposição ao clero que, além de ridicularizar, por meio do grotesco, a religião, em seus diversos modos de expressão, se opunha à intervenção exacerbada do braço eclesial na seara política. Des Pilliers<sup>85</sup>, ao arrolar os meios de aniquilamento do clericalismo, tais como a proibição das vestes talares em ambientes civis e a proibição da educação religiosa, defende que se tome de empréstimo da Igreja a estratégia de convencer as massas por meio de imagens. Uma pintura de qualidade, remontando à realidade, é vislumbrada como de maior impacto que as imagens grotescas evocadas pelas charges que, em um primeiro momento, produziria o riso, mas não arrancaria do coração do povo o espírito clerical:

<sup>83</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 400.

<sup>84</sup> ABREU, Luís Machado de. Viagem à volta da noção de anticlericalismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004c. p. 33, grifo do autor.

<sup>85</sup> DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884.

É evidente que os clericais propagam seus dogmas, suas superstições, sua influência por meio de estátuas, imagens, desenhos, gravuras e cromos, destinados a enganar a imaginação popular, produzindo, assim, impressões duráveis sobre as massas. Fazemos a mesma coisa, em sentido contrário, e nós tiraremos disso resultados indiscutíveis de desclericalização. Tudo depende de escolher bem os assuntos. Afirimo que é muito imprudente e ineficaz representar frequentemente o padre ou o religioso sob formas excêntricas, bufonas, com atitudes totalmente ridículas. Estas deturpações exageradas fazem rir por um instante o curioso que se deleita em contemplar a habilidade do desenhista cômico e brincalhão, mas este divertimento passageiro não causa quase nenhum prejuízo ao clericalismo. [...] É bom, muito bom, vulgarizar pinturas [...]; é um excelente meio de abrir os olhos das populações enganadas pelos charlatães da religião, espalhados por toda parte.<sup>86</sup>

De todo modo, a produção artística, em todas as suas manifestações, foi de grande valia como instrumento de propagação dos valores liberais, de forte apelo anticlerical, recorrendo, para isso, a linguagens diversas, tanto no plano estético, quanto no plano político. A arte realista, entendida aqui como aquela que se compromete em representar a realidade de modo objetivo, tornar-se-ia um instrumento potencializador dos movimentos políticos perpetrados em gabinetes ou nos parlamentos, especialmente entre as classes menos abastadas, contribuindo, assim, com sua desclericalização, ao desnudar a irracionalidade da religião, particularmente através da vulgarização de cenas e corpos.

Debruçaremos-nos, a título de ilustração, em cinco aspectos que, perpetrados no Ocidente no curso dos séculos, serão fortemente retomados retrospectivamente pelos intelectuais europeus no combate à interferência da Igreja de Roma em assuntos civis, inclusive no plano estético:

**a) O presbiterato como casta** — O caráter sacerdotal de certo ofício religioso reflete a sistematização e racionalização da ética religiosa<sup>87</sup>. Encontramos no século II, por meio dos escritos de Hipólito de Roma, as primeiras manifestações claras de uma estrutura estamental no seio do cristianismo, constituída por dois grupos distintos: um corpo de profissionais, a quem competiria presidir o culto, e o povo, consumidores da graça sacramental. O caráter sagrado da função ministerial é asseverada por meio da evocação de “tarefas” exclusivas. Ao bispo é atribuído o título de portador do “primado do sacerdócio”<sup>88</sup>, o que nos remete à ideia de culto. De fato, não há culto sem sacerdócio.

<sup>86</sup> DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884. p. 45-48.

<sup>87</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 400.

<sup>88</sup> HIPÓLITO, Santo. *Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 39.

Apropriando-se desse liame entre culto e sacerdócio, observaremos, mais adiante, que o escritor naturalista, imbuído do ideal positivista de conhecer a verdade por meio de um estudo objetivo e factual, se arvora em evidenciar, com um olhar meticuloso e imparcial, a anomalia das cerimônias religiosas. O texto naturalista extrapola a mera constatação da perda do caráter simbólico do rito religioso, evidenciando a incompetência dos clérigos no exercício dos seus encargos divinos, esvaziando, desse modo, o ministério presbiteral, reduzindo-o, assim, a um faz de conta. Além da crítica ao caráter ritualístico, há uma questão mais basilar, que permeia os três textos constitutivos do nosso *corpus*, a saber: o vínculo indissociável entre o controle do corpo, particularmente o feminino, e a condição dos padres enquanto grupo ocupante de um status particular, encarregado na condução de almas. Foucault<sup>89</sup> se encaminha nessa direção ao reconhecer que o desenvolvimento de mecanismos de poder se subordina à organização de um pastorado na sociedade cristã já nos primeiros séculos e que encontra no sexo uma via excelente de controle dos indivíduos.

**b) Privilégios terrenos** — As relações políticas da Igreja com o Estado são apontadas como o elemento-chave na configuração do clericalismo e na desagregação da *ecclesia* em seu sentido primeiro. À medida que o cristianismo é legitimado, alçado ao status de religião oficial, detentor de amplos direitos no campo político e econômico<sup>90</sup>, a hegemonia da comunidade sucumbe à configuração ideológica do grupo clerical, separado, definitivamente, dos destituídos de carisma e de autoridade. Historicamente, esse pacto se efetiva por meio da reinterpretação do sacramento da Ordem, ao qual é atribuído um significado jurisdicional, em que a seu titular não compete, simplesmente, administrar os meios de santificação, a saber, os sacramentos, mas também monopolizar o governo e a direção de uma parcela da comunidade.<sup>91</sup> O clericalismo se configura dentro de duas óticas: se por um lado, o clero se

<sup>89</sup> FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

<sup>90</sup> A partir de março de 313, com a promulgação do *Edito de Milão*, descortina-se um tempo de liberdade para o cristianismo. Organicamente, passará a ser afetado diretamente pelo braço do Império Romano. Constantino concede aos bispos a competência de exercerem a função de magistrados em ações cíveis e os exime do dever de ocupar cargos públicos, isenção posteriormente estendida aos presbíteros e diáconos. No mesmo ano, em epístola enviada a Anulino, o Imperador Constantino explicita a figura dos ministros do culto, além de reconhecer o papel utilitário destes nas atividades estatais, o que, nos remete à ideia de pacto entre o braço civil e religioso e a deflagração de uma religião submetida a outras forças: “[...] pareceu-nos de bom alvitre, queridíssimo Anulino, que recebam alguma recompensa por seus serviços aqueles homens que, com a devida probidade e observância da lei, prestam seu ministério ao culto da divina religião. [...] queremos que sejam eximidos absolutamente de qualquer função pública os que exercem seus préstimos, nos limites da província a ti confiada, à Santa Religião Católica [...], e que são vulgarmente chamados de clérigos; não seja que por algum erro ou descuido sacrílego sejam afastados do culto devido à Divindade, mas, muito pelo contrário, que possam cumprir a obrigação de sua própria lei sem qualquer empecilho. Quanto mais homenagens prestem a Deus, tanto maior utilidade prestam ao Estado.” (CONSTANTINO, 1967b, p. 46). Evidencia-se certo caráter especial do clero, como espécie de guardião místico da ordem social.

<sup>91</sup> LABOA, Juan María. Presentación. In: BADA ELÍAS, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC, 2002. p. 10, tradução nossa.

estabelece como classe detentora de privilégios em oposição à massa laical, por outro está submetido ao poder estatal. De todo modo, trata-se de uma relação vantajosa para ambos, uma santa aliança, o que não impediu, como é de se observar no curso dos séculos, o surgimento de sérios conflitos na readequação da partilhas destas forças. É nessa direção que se reconhece que “a difícil e frágil demarcação da *potestas in spiritualibus et in temporalibus* esteve na origem de todos os conflitos mais graves que a Igreja enfrentou.”<sup>92</sup>

Entretanto, a intervenção do poder religioso em questões políticas nem sempre foi vislumbrada como uma intromissão a ser combatida. No século VI, por exemplo, com a admissão de merovíngios e visigodos no seio eclesial, clérigos assumem encargos políticos importantes nos novos reinos, não apenas pelo fato de já ter o seu papel reconhecido como intermediadores entre o céu e a terra, mas em razão da Igreja representar a única estrutura efetivamente organizada do império romano. Nesse contexto, a presença de um grupo coeso e de natureza divina funcionaria como cimento social entre os estamentos, passando a Igreja a ocupar, conseqüentemente, uma enorme influência em todas as esferas.

A tendência liberal, principiada pelos iluministas franceses, se opõe ao poder clerical, tanto dentro de uma perspectiva macro quanto micro. No campo macro, está inserida a influência da Igreja nos domínios político e jurídico, que, segundo estes pensadores, se contraporía frontalmente aos interesses do Estado francês. As garantias dos clérigos de “alta patente” para atuar, com ampla liberdade, na docilização, instrumentalização e silenciamento de “corpos rebeldes”, particularmente por meio do ensino e das práticas culturais, se encontram no campo micro de domínio. No curso do século XVIII e XIX se radicaliza o tom inconciliável dos interesses do Estado frente às aspirações da Igreja quanto ao exercício do poder, tanto na esfera econômica, como no direito ditatorial e anti-natural conferido aos abades e superiores gerais na condução das consciências dos seus subordinados.

**c) O celibato** — A imposição da abstinência sexual aos clérigos, por meio do Concílio de Elvira, no ano de 305, tem uma enorme relevância no processo de consolidação de uma “casta sacerdotal” e, conseqüentemente, no surgimento de um estamento maior, um “grande resto”, o laicato, que ocupa o extremo da cadeia de trocas simbólicas, meros consumidores de bens de salvação. Sociologicamente falando, o estado celibatário se associa à ideia de ascese, partindo do princípio de que “[...] a castidade, como comportamento altamente extracotidiano,

---

<sup>92</sup> ABREU, Luís Machado de. O discurso do anticlericalismo português (1850-1926). In: \_\_\_\_\_. *Ensaio anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004b. p. 47, grifo do autor.

seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas, as quais, por sua vez, são empregadas como meios de coação mágica sobre o deus”<sup>93</sup>.

O celibato dos clérigos sempre produziu desconforto e movimentos contestatórios, seja no âmbito eclesial e fora dele, e foi, sem sombra de dúvida, uma das práxis humanas mais contestadas em todos os séculos de cristianismo. Não escaparia, portanto, das investidas dos escritores, tanto no plano médico, quanto no literário. O celibato, particularmente nos séculos XVIII e XIX, será diagnosticado como um atentado contra a fisiologia humana, ou ainda, indicado como a causa principal que justificaria a maior incidência de atos imorais e criminosos entre clérigos. Homens ilustrados, sejam atuando nos campos médico e teológico, se levantaram em franca defesa dos bons frutos do celibato<sup>94</sup> e outros, denunciam ferozmente os seus malefícios<sup>95</sup>. Os oitocentos são o período dos métodos de observação e análises fenomenológicas rigorosos, gendrados no seio de uma *scientia sexualis*. Como toda ciência, estava alicerçada num modo de capturar a verdade do corpo de forma objetiva mas, ao mesmo tempo profundamente comprometida com um projeto moral. A literatura médica desse período é rica e categórica em associar a continência sexual a enfermidades físicas e sociais, fruto da corrupção ou incapacidade eclesiástica em se submeter às leis reguladoras da natureza e de seus instintos. O celibato se inclui entre estes comportamentos antinaturais apreciados pela ciência médica, pretensamente rigorosa e imparcial na compreensão dos fenômenos concernente ao sexo, mas crescida à sombra da ordem social vigente, o que explica, em parte, ter sido tão prestimosa em arrolar tipos incomuns ou comportamentos desviantes:

[...] era uma ciência feita de esquivas já que, na incapacidade ou recusa em falar do próprio sexo, referia-se sobretudo às suas aberrações, perversões, extravagâncias excepcionais, anulações patológicas, exasperações mórbidas. Era, também, uma ciência essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral, cujas classificações reiterou sob a forma de normas médicas. [...] Vinculou-se, como isso, a uma prática médica insistente e indiscreta, volúvel no proclamar sua repugnâncias, pronta a correr em socorro da lei e da opinião dominante; mais servil ante às potências da ordem do que dócil às exigências da verdade.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 400.

<sup>94</sup> Cf. CONSIDÉRATIONS politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique, 1790; DEROIN, 1851.

<sup>95</sup> Cf. LE FÈVRE, 1789; DU CÉLIBAT des prêtres, [17--]; DES PILLIERS, 1886; BLANCHET, 1791.

<sup>96</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 53-54.

A título de ilustração, mencionaremos o extenso tratado médico publicado nas primeiras décadas dos oitocentos: Garnier<sup>97</sup> reconhece que a lei do celibato, imposta aos clérigos da Igreja romana, jamais seria revogada, e lamenta, profundamente, tal postura, motivada, segundo ele, por interesses econômicos, e ignorando as forças que incidem sobre o corpo. Chega a afirmar que o índice de crimes e atos imorais entre os religiosos católicos era seis vezes maior que entre os outros homens em virtude da adoção de tal prática antinatural:

Na impossibilidade de recolher e enumerar todos os atentados contra os costumes dos quais os padres e religiosos tornam-se diariamente culpados, a constatação oficial do fato de que eles cometem estes atos *seis* vezes mais que os outros homens evidencia suficientemente toda a reprovação que eles merecem e o perigo que eles oferecem.<sup>98</sup>

Não seria este o mesmo espírito que moveu os cartunistas do final do século precedente a esboçarem o Terceiro Estado como libertador de todos aqueles que viviam oprimidos pelos votos religiosos, particularmente o da castidade? Temos, assim, a imagem expressiva de freiras e padres, separados em longas filas, aguardando o momento de o Estado francês os converterem em seres humanos úteis, verdadeiros cidadãos, definitivamente livres do poder tirânico da tirania da Igreja, este simbolicamente representado pelo véu e pela tonsura:

---

<sup>97</sup> GARNIER, Pierre. *Célibat et célibataires*: caracteres, dangers et hygiène chez les deux sexes. Paris: Garnier Frères, 1837.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 329-330, tradução nossa e grifo do autor.

**Figura 3 — O casamento dos religiosos**



Fonte: LE TIERS état mariant les religieux avec les religieuses (O Terceiro Estado casando os religiosos com as religiosas). [Paris: s.n.], 1790. 1 gravura, color., 17 x 26,5 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

Desse mesmo período, conservamos um desenho intitulado “O monge bonito”. Dividido em duas cenas, a charge ilustra esse mesmo “senhor” em ação, o Terceiro Estado, portando, solenemente, numa mão, o seu chapéu de três pontas, e na outra, as calças de uma mulher, esta libidinosamente instalada no colo de um religioso barbudo; munida de uma navalha, fará a barba do religioso, desvendando, assim, sua beleza física. A caricatura deixa implícita a ideia de que a incumbência da mulher não findará com a barba feita. A nudez de suas genitálias, representada pelas calças nas mãos do Terceiro Estado, não deixa dúvidas quanto à necessidade de se mostrar ao frade, agora tão belo aos olhos da fêmea. A retirada da barba, portanto, simbolizaria uma ruptura definitiva com o mundo anacrônico e antinatural ao qual esteve comprometido por tantos anos. Medicina e política de Estado estão, portanto, profundamente associadas.

**Figura 4 — O monge bonito**



Fonte: LE JOLI moine (O monge bonito). [Paris: s.n.], 1790. 1 gravura, color., 15 x 22 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

E por último, temos a caricatura de um ex-religioso que, encontrando-se acompanhado por sua esposa e seu filho, numa confraternização de nobres casados, expressa ao filho sua alegria por ser agora, útil à sociedade: “É, meu filho, eu tinha razão quando disse que era mais necessário ser cidadão que padre”. A frase, aliada à imagem, além de expressar a superioridade absoluta do casamento em relação ao celibato imposto pela Igreja, corrobora a impossibilidade do clérigo servir efetivamente a pátria francesa, em converter-se em cidadão com letra maiúscula:

**Figura 5 — O padre agora cidadão**



Fonte: EH! bien mon fils, j'avais raison de dire, qu'il falloît mieux être citoyen - qu'abbé (É, meu filho, eu tinha razão em dizer que é melhor ser cidadão que padre). [Paris: s.n.], 1790. 1 gravura, color., 16,5 x 24,5 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

**d) A riqueza** — As interdições do império romano quanto a participação do clero em atividades comerciais de qualquer natureza, impuseram à Igreja adotar diversos mecanismos na obtenção de capital para a manutenção dos seus ministros. A doação torna-se o modo ordinário de captação de recursos, o que, aos poucos, outorgará à Roma e às igrejas locais um extenso patrimônio. O primeiro registro de benevolência ao corpo eclesiástico é o próprio imperador Constantino, no mesmo ano em que se concedia liberdade de culto aos cristãos, por meio do Edito de Milão.<sup>99</sup>

Em algumas charges datadas do final do século XVIII, podemos observar como a crítica de culto ao dinheiro dirigida à Igreja foi exaustivamente abordada no curso da história. Na primeira delas, logo abaixo, enquanto um clérigo recebe, no interior do templo, um saco de moedas de uma devota, outro se ocupa em contar o montante já recebido e um terceiro, mais ao fundo, ainda portando os paramentos sagrados, sinal de que havia servido ao altar,

<sup>99</sup> Em carta enviada a Ceciliano, bispo de Cartago, Constantino reitera, ao mesmo tempo, a licitude e predileção pela fé cristã: “Parecendo-nos próprio que se conceda algo para os gastos de determinados ministros da legítima e muito santa religião cristã da África, Numídia e das duas Mauritânias, enviei cartas a Urso, varão ilustre [contador da África], afim de que proporcionasse a Vossa Firmeza o pagamento de três mil óbolos [...]” (CONSTANTINO, 1967a, p. 44).

equilibra na cabeça e em um dos braços, enormes baús, símbolo do bom empreendimento que se tornou a fé. Cristo aparece na imagem, com chicote em punho, reproduzindo a cena bíblica dos vendilhões do templo de Jerusalém. O título da figura é a fala do Cristo irado que chicoteia os cambistas do templo: “Fizeram de minha casa um covil de ladrões.”

**Figura 6 — Os clérigos vendilhões**



Fonte: ILS ONT faits de ma maison une caverne de voleurs (Fizeram da minha casa um covil de ladrões). [Paris: s.n.], 1791. 1 gravura, água forte, 12,5 x 8,5 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

e) **A escolha dos cargos de governo** — Nos primeiros séculos, os postos do episcopado eram ocupados por homens eleitos pelas comunidades cristãs<sup>100</sup>. No curso dos anos, com a consolidação do caráter funcional e racional do pensamento religioso, em que os sacerdotes se distinguem, não pelo seus dons pessoais — o carisma —, mas “por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional [...]”<sup>101</sup>, nega-se aos “não-clérigos” o direito de escolherem aqueles que exercerão o sacerdócio ministerial. Essa interdição, juntamente com a prática dos padres compartilharem o mesmo teto, sob a tutela do bispo, influenciarão decisivamente no estabelecimento de uma distância entre clero e “não-clero”<sup>102</sup>.

Se, em sua origem, o clericalismo é desviante, ao legitimar a concessão de regalias e competências “estranhas” aos ministros da Igreja, ou, ainda, ao espírito primeiro do cristianismo, o anticlericalismo também o é, ao tentar submeter o clero, devidamente possuidor de privilégios dentro da ordem social vigente, ao direito comum. Ambos, portanto, funcionam como fenômenos perturbadores do estado social em vigor. Mais do que isso, discursos clericais e anticlericais são forjados a partir de um ideal de sociedade e do papel a ser conferido à religiosidade instituída no seu seio. No primeiro caso, os ministros da Igreja se apresentam enquanto legítimos detentores de direitos e privilégios em virtude de seu múnus sagrado e perpétuo de defensores do repositório da verdade. No segundo, são denunciados como usurpadores dos direitos coletivos.

A religião cristã, ao adotar uma postura clerical, se traveste de um discurso eminentemente triunfalista. Trata-se de uma percepção que desembocará no regime de Cristandade, em que a aliança entre poder civil e religioso não é apenas recomendada, mas necessária à perpetuação do *status quo* e da salvação das almas. Já o anticlericalismo se estabelece como tentativa de pulverizar a ordem estabelecida por meio do questionamento acirrado sobre o papel ocupado pelos clérigos na esfera civil. Sendo assim, recorrendo a um ideal de *modus vivendi* — seja de um cristianismo puro, isento de castas ou ritos faustosos, ou de uma sociedade livre da opressão religiosa — brotam uma profusão de discursos que, em comum, pretendem deslegitimar o papel da religião na sociedade.

<sup>100</sup> Hipólito de Roma (1971, p. 38) é explícito ao atribuir legitimidade ao escrutínio para fins de escolha de um bispo apenas quando fosse realizado da forma mais pública possível, ou seja, em uma celebração dominical, com a participação maciça de toda a comunidade circunscrita à região da sede episcopal: “Seja ordenado’ bispo’ aquele que, irrepreensível, tiver sido eleito por todo o povo. E, quando houver sido chamado pelo nome e aceito por todos, reúna-se o povo juntamente com o presbyterium e os bispos presentes no domingo.”

<sup>101</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_, *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 400.

<sup>102</sup> BADA ELÍAS, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC, 2002.

Contudo, podemos afirmar que, muito mais que uma ideia forjada na oposição a valores pretensamente anacrônicos, o anticlericalismo se estabelece, repetidamente, como um modelo ideológico comprometido em erigir com lógica e sistematicidade, espaços, corpos e almas. De fato, a literatura anticlerical, ao firmar compromisso com uma proposta social, naturalmente se opõe a outros sistemas de valores:

Esta literatura não é redutível a uma mera função de crítica e desmascaramento das convenções hipócritas da cultura oficial. [...]. Se por um lado ridiculariza as instâncias do poder (nas figuras do patrão, do padre ou do marido), por outro lado propõe exemplos concretos de utilização do mundo e modelos específicos de conhecimento [...]<sup>103</sup>

É importante ressaltar que, as manifestações anticlericais, em sua maioria, não devem ser reduzidas a mera refutação consciente dirigida ao caráter excessivamente religioso de uma sociedade. A ênfase desses discursos extrapola a simples constatação do fim do monopólio das igrejas como “agências reguladoras do pensamento e da ação”<sup>104</sup>, mas constata e, de certo modo, agudiza o caráter pluralista da sociedade, em que o papel da religião na construção do coletivo foi negado ou restringido a um elemento constitutivo da vida privada. Portanto, seria equivocada reduzi a questão da *natura essentialis* do anticlericalismo a uma ideologia puramente anti-religiosa.

Historicamente falando, o discurso anticlerical reagiu contra a intervenção do poder religioso em searas, que, segundo os seus defensores, extrapolariam a sua finalidade e competência. Isso incluiria, desde alianças políticas com o Estado, até a adoção de medidas repressivas relativas a práticas consideradas antinaturais ou excessivamente modernizantes. Nesse contexto, o anticlericalismo se aventaria como força defensora do caráter secular daquilo que seria investido, naturalmente, de uma natureza pública.

O ateísmo, nesse contexto, surge como uma força criativa, capaz de gerar em seu seio, uma nova ordem social, livre de toda crença não corroborada pelo grande laboratório que é a natureza. Deve ser recusada, por conseguinte, a leitura de ser vislumbrado, necessariamente, como uma corrente niilista, desagregadora da moral cristã. Apresenta-se como a via por excelência no alcance do progresso humano, legitimada em virtude de estar devidamente munida de instrumentos científicos e discursivos válidos para a empreitada:

---

<sup>103</sup> LOPES, Ana Cristina Macário. *Literatura culta e literatura tradicional de transmissão oral: a bipartição da esfera literária*. In: ROCHA, André (Dir.). *Cadernos de literatura*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra — Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. n. 15, p. 53.

<sup>104</sup> BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 147.

Por que a aproximação destes dois termos: ateísmo e evolucionismo humano? — porque são dois fatos cada vez mais atuais, dois elementos essenciais da mentalidade moderna. — De uma parte a ciência, saudada como o novo ídolo dos tempos modernos, afirma cada vez mais o fato da evolução humana. Por outro lado, o pensamento contemporâneo proclama com mais força que nunca a necessidade do ateísmo.<sup>105</sup>

Mesmo que a secularização se avizinha ao ateísmo, este não está contido naquele, à medida que, ao tratarmos de secularização, não nos reportamos à supressão do cristianismo, nem a um possível tratamento beligerante dirigido às instituições religiosas, mas a um novo modo de encarar a religiosidade<sup>106</sup>, distante, por exemplo, de modelos universalizantes, como o de Cristandade.

De modo estrito, o anticlericalismo se contraporia ao fenômeno clerical, este, por sua vez associado ao aparecimento de uma casta ordenada e hierarquizada que, de modo lento e progressivo, estabeleceu fortes ligações entre o conjunto de crenças, conhecido como cristianismo ou catolicismo romano, e o comportamento da coletividade. Em outras palavras, à medida que o clero alcança sucesso na edificação de relações estáveis e duradouras entre fé e *modus vivendi*, surgem, ao mesmo tempo, vozes dissonantes, no seio da própria comunidade religiosa. É nesse sentido que Caro Baroja<sup>107</sup> observa que todo sistema religioso, organicamente constituído, congrega em seu seio o clericalismo e o anticlericalismo.

Limitando o nosso olhar ao século XIX, interrogamo-nos a respeito dos movimentos assumidos por estas duas forças antagônicas, bem como pelas fontes em que são nutridas. É importante, desde já, reiterar a ideia de que um discurso de oposição pressupõe a existência de uma força em estado reconhecidamente hegemônico. De fato, o surgimento do termo “anticlericalismo” no século XIX sinaliza o espaço privilegiado ocupado pela Igreja Católica na estrutura social européia àquele momento. O impacto sofrido pela Europa, especialmente pela França e pela Inglaterra, com o relativismo introduzido pelo Século das luzes, período alinhado doutrinariamente ao Renascimento e, especialmente, às correntes racionalistas e empiristas do século XVII, não impediu que a religião cristã, especialmente o catolicismo romano, permanecesse como a principal entidade irradiadora de cultura. Desse modo, se a hegemonia de sua atuação foi abalada pelos círculos intelectuais, culminando numa perda considerável de terreno da teologia para o cientificismo, a religião continuou sendo, para a maior parte da população, o principal elemento formativo da consciência individual e coletiva.

<sup>105</sup> EBERSOLT, Paul. *L'athéisme et l'évolution humaine*. Paris: Fischbacher, [1906]. p. 3, tradução nossa.

<sup>106</sup> COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

<sup>107</sup> CARO BAROJA, Julio. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo, 1980.

De todo modo, o século XIX é o período que inaugura a contemporaneidade, marcado por mudanças radicais. As revoluções burguesas promovem o livre pensamento. Graças à medicina experimental de Claude Bernard e do axioma *Omnis cellula e cellula*, cunhado por Rudolf Virchow<sup>108</sup>, em sua famosa obra<sup>109</sup>, sobre a etiologia da enfermidade celular, descobre-se um corpo mais racional, livre de humores corporais e de espíritos impuros, definitivamente passível de ser esquadrihado laboratorialmente. É o século da teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin, e da genética de Gregor Mendel. É o século de Freud e de Charcot, que pôs termo às possessões demoníacas, às visões e aos espasmos místicos. Leopold von Ranke inaugura uma História “científica”, definitivamente apartada da Literatura. É o século do liberalismo<sup>110</sup> e do nacionalismo. As reflexões sociais propostas por Saint-Simon produzem tendências díspares que modificariam a percepção historiográfica: o positivismo e o materialismo histórico, esta última também influenciada pela dialética hegeliana. Se por um lado, a primeira concebe o desenvolvimento da história como processos ordenados, a segunda o define como o resultado de conflitos entre os estratos sociais.

O racionalismo oitocentista provocará um movimento reacionário nas instâncias católicas, particularmente entre o alto clero. Interessante observar que, inicialmente, a postura da Igreja foi de acolher certas ideias liberais, devido, especialmente, aos esforços de Robert Lammenais. Contudo, no início da segunda metade do século XIX, essa tendência é suprimida por completo, e substituída pelo ultramontanismo (“além das montanhas”, uma referência à sede papal, além dos Alpes). Os ultramontanos desejavam reformar a Igreja, tornando-a absolutamente dependente das decisões emanadas do pontífice romano. Trata-se, de modo genérico, numa tentativa de romanizar as Igrejas locais, reduzindo o poder dos ordinários no governo de seus territórios.

---

<sup>108</sup> Nascido em 1821 e morto em 1902, foi pioneiro na descrição precisa do processo patológico, explicando os efeitos das enfermidades nos órgãos e tecidos. Defendeu que as enfermidades não surgem, primariamente, nos órgão ou tecidos, mas sim nas células, ideia essa que deu origem à expressão *Omnis cellula e cellula* (“cada célula é derivada de outra célula”). Além do enorme impacto que sua produção médica teve à época, sepultando a ideia que remontava à Grécia antiga de que a gênese das doenças se encontravam no desequilíbrio do sangue, do fleuma, da bilis amarela e da bilis negra, atuou como pensador anticlerical. De fato, entre 1871 e 1878, colaborou na Kulturkampf ou luta pela cultura, movimento nacionalista anticlerical alemão iniciado por Otto Von Bismarck (1865-1871), que não via com simpatia o apoio que parcela importante do clero católico alemão dava em favor dos direitos dos estados da Alemanha meridional, bem como aos alsacianos e a minoria polonesa. Durante a Kulturkampf foram presos seis dos dez bispos católicos da Prússia e centenas de padres e religiosos tiveram de abandonar o país.

<sup>109</sup> VIRCHOV, Rudolf Ludwig Karl. *Die cellularpathologie in ihrer begründung auf physiologische und pathologische gewebelehre*. Berlin: A. Hirschwald, 1858.

<sup>110</sup> Trata-se de um termo que abarcava uma série de doutrinas dividida em dois planos: na seara política ou econômica. Aplicando-se à ordem política, pontifica a tolerância, defendendo o respeito à liberdade individual, especialmente a liberdade de pensamento, o que seria garantido por meio da limitação dos poderes do Estado. No âmbito econômico, recusa a intervenção do Estado na economia, preconizando a existência de leis naturais que garantiriam o equilíbrio do mercado. (DUROZOI; ROUSSEI, 1993). Ambas foram condenadas por diversos papas no curso do século XIX e no início do século XX.

Pio IX reinou por 31 anos, o pontificado mais longo da história marcado pelo recrudescimento de um discurso reacionário frente aos movimentos que iam surgindo por todo o mundo, particularmente a Europa e os Estados Unidos. Iniciando uma campanha contra o que chamou de falso liberalismo, condenou, na encíclica *Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864<sup>111</sup>, dezesseis proposições que contrariavam a visão católica na época, e acusou os Estados modernos de serem um instrumento de propagação à indiferença religiosa, censurando, como “praga”, a liberdade de consciência. Esta Encíclica foi acompanhada pelo famoso *Syllabus errorum*<sup>112</sup>, que reprovava, energicamente e de modo global, as ideologias do panteísmo, do naturalismo, do racionalismo, do indiferentismo, do socialismo, do comunismo, da franco maçonaria e de várias outras formas de liberalismo religioso, tidas como incompatíveis com a fé católica. Anteriormente, em 8 de janeiro de 1857, Pio IX já havia censurado os escritos filosófico-teológicos de Günther e, em muitas ocasiões, insistiu em que se deveria seguir a filosofia e a teologia de São Tomás de Aquino.

Do mesmo modo que o racionalismo produziu uma reação conservadora por parte da Igreja, essa postura tida por “anacrônica” será o estopim para os inúmeros e variados movimentos anticlericais que invadirão a Europa, inclusive nos países americanos em vias de independência:

Se o anticlericalismo prosperou tanto em terras católicas, isso se explica, em boa parte, pela indiferença daquela ao progresso científico e tecnológico. O *Índex Librorum Prohibitorum*, de fato, servia de incentivo para aquele. A mais clara manifestação de tal indiferença pode ser observada no famoso Syllabus (sumário ou lista) “dos principais erros do nosso tempo” [...]. Nele se condena o Naturalismo (já que impede a ação de Deus sobre este mundo), o racionalismo, o indiferentismo (a livre escolha de uma religião qualquer), a educação laica, a separação da Igreja e Estado, e no último dos oitenta artigos, a crença de que “o pontífice romano possa e deva conciliar e estar de acordo com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. Além disso, a mesma encíclica condena a liberdade de pensamento, a liberdade de imprensa, a soberania absoluta do povo e, evidentemente, a supremacia jurídica do Estado.<sup>113</sup>

É possível que a convocação do Concílio Vaticano I, ocorrida em 29 de junho de 1869, por meio da Bula *Aeterni Patris*, tenha sido o fato mais importante do pontificado de Pio IX. Por meio do concílio, a infalibilidade papal é declarada dogma de fé em 1870. Tal medida representava uma tentativa de se restabelecer a autoridade do catolicismo romano na

<sup>111</sup> Cf. Anexo A.

<sup>112</sup> Tratava-se, efetivamente, de um anexo da encíclica *Quanta Cura*, composto por 80 proposições condenáveis. Uma delas era, justamente, a afirmação da necessidade de se separar doravante a Igreja do Estado. Se um fiel católico sustentasse publicamente que “na época atual, já não é útil que a religião católica seja considerada como a única religião do Estado, com a exclusão de todos os outros cultos” (proposição 77), podia ser legitimamente excomungado.

<sup>113</sup> TOLLINCHI, Esteban. *Los trabajos de la belleza modernista, 1848-1945*. San Juan: Ed. Universidad de Porto Rico, 2004. p. 423-424, tradução nossa.

pessoa daquele que o governa. A partir de então, e com efeito retroativo, ficava estabelecido que uma decisão papal pronunciada *ex cathedra* — com o propósito de instruir a Igreja no que se deve crer e fazer — não pode jamais ser errônea. Desse modo, a questão da autoridade suprema da Igreja sobre a consciência, matéria que o Concílio de Trento não abordou, foi resolvida.

De todo modo, os fatos históricos que sucederam à esta proclamação dogmática, evidencia uma perda substancial de espaço por parte da Igreja. A Comuna de Paris, por exemplo, introduziu reformas que, no plano formal, limitaram a atuação até então exercida pela Igreja: o calendário cristão é substituído pelo calendário revolucionário<sup>114</sup>; o Estado e a Igreja são separados; a Igreja perde todas as subvenções estatais; a educação torna-se laical; as imagens adotadas no culto são derretidas; padres e religiosos são feitos reféns; a Igreja de Brea, erguida em memória de um dos homens envolvidos na repressão da Revolução de 1848, é demolida, juntamente com o confessionário de Luís XVI, símbolo da monarquia católica. Mesmo que, na prática, a maior parte das decisões tomadas pelas insurreição proletária não tenham sido efetivamente aplicadas, a animosidade dirigida às instâncias religiosas, braço da monarquia francesa, manifesta-se com toda força.

Em 1873, Bismarck, conduzindo sua política de “sangue e ferro” conhecida por *Kulturampf*, submete ao controle estatal, tanto a religião católica, quanto as denominações protestantes, salvaguardando ao Estado, a competência exclusiva de preparar e nomear os ministros. De todo modo, a derrocada sangrenta do movimento francês e as concessões de interesse feitas por Bismarck aos católicos, fizeram com que a Igreja saísse vitoriosa, impelindo-a a combater com maior veemência o espírito moderno.

O brado vigoroso de Leon Gambetta, deputado francês, em 4 de maio de 1877, sintetiza o espírito dos republicanos em relação ao catolicismo: “*Le clericalisme, voilà l’ennemi!*”. De fato, um crescente e vigoroso movimento anticlerical se estabelece na França, decidido a liberar o país da dominação dos padres, especialmente no espaço formativo escolar.

---

<sup>114</sup> Trata-se de um calendário de forte inspiração naturalista. O calendário revolucionário francês ou calendário republicano foi instituído pela Convenção Internacional em 1782, durante a Revolução (1779) para simbolizar a ruptura com a ordem antiga e o início de uma nova era na história da humanidade mundial. Este calendário tinha características marcadamente anticlericais e passou a basear-se nos fenômenos da natureza. Foi restabelecido pela Comuna de Paris. Os nomes dos dias e dos meses foram concebidos pelo poeta Fabre d’Églantine com auxílio do jardineiro do Jardim das Plantas de Paris. Os criadores pretendiam que essas denominações fossem de natureza universal. Eram, porém, real e fortemente inspiradas no país de origem. Aos 365 dias acrescentava-se, anualmente, um dia complementar, e um sexto a cada quadriênio, consagrados à celebração de festas republicanas.

Em 1905, com a separação da Igreja e do Estado, a República francesa garantiu a liberdade de culto, deixando, a partir de então, de subvencionar qualquer confissão religiosa. As propriedades da Igreja continuaram sendo propriedade estatal. A reação da Igreja veio dois anos após, por meio da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, em que Pio X condena as doutrinas modernistas.

O fenômeno anticlerical, como bem salientou Ascher<sup>115</sup>, não se configura em atributo qualificador da república francesa, mas é, essencialmente, o fundamento de qualquer regime republicano. Não é fruto do acaso que ele se desdobrou, em surtos, não apenas entre os países europeus, mas, de modo acentuado, em países periféricos: “Curiosamente, não foi nos países mais prósperos que mais se difundiu o anticlericalismo, senão entre os mais necessitados de progresso, como na Espanha ou na América Latina [...]”.<sup>116</sup> O anticlericalismo oitocentista surge como movimento propulsor de ideias políticas que, por sua vez, desaguarão na imprensa, na literatura e na formação de grupos e ligas de tendências partidárias diversas, sejam liberais, socialistas, anarquistas e espiritualistas.

Na literatura panfletária francesa, especialmente no curso da Terceira República, é recorrente evocar a insustentabilidade de qualquer aliança política entre o poder civil e o religioso, além do perigo daquele perder seu caráter popular e republicano, em virtude da ascensão da Igreja na arena política. A vitória do clericalismo implicaria num retrocesso irreparável, no retorno à velha monarquia e ao fanatismo venenoso. Evocando a figura do *Syllabus*, de Pio IX, Olivier intitula sua obra publicada em 1878 de *Les Deux Syllabus*, tendo por subtítulo *le catholicisme et la démocratie*. A intenção é clara: confrontar o catolicismo romano com um regime político que contemplaria, efetivamente, a vontade do povo. Mesmo deixando explícita a rejeição ao ateísmo absoluto, o tom discursivo é fortemente político e conspirador, identificando o catolicismo romano como força anacrônica e descompromissada com o clamor social:

---

<sup>115</sup> ASCHER, François. *La société évolue, la politique aussi*. Paris: Odile Jacob, 2007.

<sup>116</sup> TOLLINCHI, Esteban. *Los trabajos de la belleza modernista, 1848-1945*. San Juan: Ed. Universidad de Porto Rico, 2004. p. 423-424, tradução nossa.

Com o apoio de algumas referências da história e com um pouco de lógica, nos propomos a demonstrar que:

1º — como instituição unicamente terrenal, a realeza francesa está morta e muito bem morta. Entretanto, como instituição metade civil e metade religiosa, ela é ainda suscetível de uma ressurreição passageira, com o apoio do clericalismo.

2º — há entre a República e o Catolicismo tal incompatibilidade que, fatalmente, um destrói o outro.

3º — se o triunfo do clericalismo nos conduz ao restabelecimento do poder absolutista, com todos os seus abusos, e ao transbordamento do fanatismo, sua falta pode nos precipitar em uma incredulidade ainda mais mortal que o próprio fanatismo.<sup>117</sup>

De fato, um dos elementos mais fortes da ideologia republicana era o anticlericalismo. Em Portugal foi teorizado por Teófilo Braga, que identificou religião com atraso científico e força de oposição ao progresso proposto pelos republicanos, vanguarda identificada com a ciência e o progresso. Uma nova moral social e cívica foi instaurada por meio de um republicanismo influenciado pelo positivismo e pelo cientificismo, marcado por estratégias culturais entrelaçadas, tais como o livre pensamento, a maçonaria, o laicismo e o anticlericalismo.<sup>118</sup> O berço político do republicanismo é a França. Ironicamente, é sob a ótica da *fille ainée de l'Église* que a modernidade será evocada na figura do regime republicano, enquanto força opositora ao regime clerical, representado pela imagem do cura:

Nesse momento, duas forças, forças colossais, estão em confronto no seio da grande nação [a França] que parece ter a missão providencial de ser a iniciadora do progresso no mundo. Estas duas forças são o Padre e a República. Qual delas triunfará?

É o duelo de dois sistemas de pensamento, a batalha suprema de dois modelos de civilização: *a liberdade da alma humana e a servidão teocrática*.<sup>119</sup>

No Brasil oitocentista, especialmente nas suas três últimas décadas, o anticlericalismo também se mostrou pujante, moldando-se conforme os anseios de uma elite intelectual liberal, sedenta por uma nova ordem social a ser estabelecida por meio de uma radical separação da Igreja e do Estado. O império alcançará o seu apogeu em 1848, com a vitória do Partido Conservador, centralizando o poder, e pondo termo às manifestações liberais. Se, por um lado, a hegemonia no exercício do poder institucional beneficiou sobremaneira a Igreja hierárquica, por outro recrudescer o papel de figurante ocupado por esta, irrestritamente subserviente ao poder temporal. Tal condição, causou mal estar entre os intelectuais ultramontanos, inflamados pelo desejo de romanizar a Igreja, tornando-a mais próxima aos anseios do pontífice, o que implicaria na recusa da primazia do poder imperial.

<sup>117</sup> OLIVIER, F. *Les deux syllabus, ou, Le catholicisme et la démocratie*. Paris: Cinqualbre, 1878. p. iv.

<sup>118</sup> RAMOS, Rui. *História de Portugal: a segunda fundação (1890-1926)*. Lisboa: Estampa, 1994. v. 6.

<sup>119</sup> MICHON, Jean Hippolyte. *Le prêtre et la république*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1879. p. 5, grifo do autor.

A Guerra do Paraguai, deflagrada sob as bênçãos da Igreja no Brasil, reduziu drasticamente a tensão entre os poderes temporal e espiritual. Entretanto, a Questão Religiosa, verdadeiro “[...] confronto do Estado com a Igreja do Estado”<sup>120</sup>, será a força motriz no processo de desagregação das relações sociais entre estas duas forças políticas, servindo, como fermento aos ideais republicanos, seja em relação ao abolicionismo, seja em relação à interferência das entidades eclesiásticas em assuntos de natureza civil.

A oposição à Igreja cresce à proporção que suas pretensões de garantir certo espaço político na nova ordem vão se manifestando com maior clareza. Os bispos brasileiros, por sua vez, manifestam enorme comprometimento com o projeto ultramontano, de filial subordinação ao papa e às suas diretrizes. Isso fica evidenciado com algumas práticas adotadas por alguns ordinários. Primeiramente, passam a encaminhar seus seminaristas às universidades pontifícias romanas, fazendo-os, como bem expressou Dom Viçoso, bispo de Mariana, beber direto das fontes da teologia.<sup>121</sup> Segundo, o colégio episcopal brasileiro participa, em um curto espaço de tempo, de três eventos de forte caráter simbólico, todos celebrados na Cidade Eterna; foram eles: por ocasião do dogma da Imaculada Conceição de Maria (1854), o 19º centenário da morte dos apóstolos Pedro e Paulo (1867) e a celebração do Concílio Vaticano I (1869-1870). Além do forte caráter simbólico das celebrações, a primazia pontifícia era afirmada veementemente nas três ocasiões, seja no múnus enquanto legislador, ao declarar o dogma mariano, seja enquanto presidente oficiante da assembléia conciliar, o que o tornava singular entre os iguais, ou, ainda, enquanto homenageado, na figura de seu predecessor, o próprio São Pedro. Nesse último caso, estabelece-se uma relação inequívoca entre a legitimidade da primazia do bispo de Roma frente aos outros, evocando a figura de Cristo, que assim o quis. Além do mais, estas viagens à Cidade Eterna, propiciou um maior vínculo com o Papa Pio IX e com a guerra desfraldada por este contra a horda modernista. Poderíamos, ainda, referenciar a defesa intransigente do dogma da infalibilidade papal, bem como o sentimento de solidariedade ao “papa prisioneiro”, após a invasão dos territórios pontifícios, como provas cabais que atestam o sentimento filial do episcopado brasileiro em relação ao pontífice.

O espírito de comunhão e solidariedade dos bispos brasileiros com Roma punha a Igreja do império, em estado de suspeição. Se há, por parte dos liberais, um plano estratégico de pulverização, ou, ao menos, de diminuição crescente da interferência dos clérigos no espaço político, o estado de subordinação imposto pelo regime do padroado também causava

---

<sup>120</sup> HAUCK, João Fagundes et al. *História da igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. t. II/2, p. 153.

<sup>121</sup> PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e conde da Conceição*. 3. ed. Mariana: Tip. Arquiepiscopal, 1920.

forte descontentamento entre o clero ultramontano. Em suma, se a Igreja é apontada como ameaça ao Estado, ao Império, e à sonhada república, acusada, frequentemente de ser uma instituição hipócrita — na qual reina o contraste entre a moral preconizada e a conduta corrompida do clero — e anacrônica — nos resultados desastrosos do ensino religioso — o clero também se sente inserido numa condição bastante desconfortável, frente a intromissão do imperador em assuntos “divinos”. Os limites fronteiriços no exercício do poder, até então bem marcados, se revelarão tênues, especialmente a partir da Questão Religiosa, evidenciando um profundo desconforto em relação a uma aliança secular que produziu frutos abundantes, tanto para o poder civil quanto para o religioso.

A Questão Religiosa, ocorrida na década de 1870, tem sido comumente reduzida a um conflito regional entre a maçonaria e Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Dom Antônio de Macedo Costa, bispos de Olinda e do Pará, respectivamente, fidelíssimos ao projeto ultramontano proposto por Roma. Dom Vital e, posteriormente, Dom Macedo, suspendem as irmandades, bem como interditam suas capelas, por não terem obedecido suas ordens de afastar de seus quadros os membros maçons. Em 1873, estas irmandades apelam para o imperador, alegando duas questões: a primeira, que por serem associações de natureza mista, ou seja, pela sua natureza civil e religiosa, eram regidas pelo ordenamento civil; segunda, que as bulas papais não submetidas à sanção do imperador não poderiam produzir quaisquer efeitos. O acolhimento do recurso se fundou no argumento jurídico de que a decisão dos ordinários implicou numa verdadeira usurpação do poder imperial. Com a expressa desobediência dos dois ordinários à decisão do imperador, foi expedido mandado de prisão para ambos, crime tipificado no artigo 96 do Código Criminal.<sup>122</sup> São condenados pelo Supremo Tribunal a quatro anos de prisão, com trabalhos forçados. Um ano após a sentença, os ordinários são anistiados. A resposta advinda de Roma é imediata: confirma a periculosidade da maçonaria, “caminho da perdição”, infiltrada nas irmandades, apóia a decisão dos ordinários e declara como injusta a prisão.

O que se observa, contudo, é que a tensão entre a Igreja e o Estado já se arrastava há décadas anteriores. Desenvolvendo-se em torno da percepção do movimento liberal, extrapola as fronteiras nacionais e se configura como efeito de algo mais complexo, não se restringindo, portanto, a um mero conflito deflagrado entre bispos e maçons. As correntes modernizantes, de inspiração liberal, maçônica e socialista, se desdobraram em surtos por toda a Europa, especialmente na Itália, Espanha, Portugal, Bélgica e Áustria. Expandiu-se, inclusive no

---

<sup>122</sup> “Art. 96. Obstar, ou impedir de qualquer maneira o efeito das determinações dos Poder Moderador, e Executivo, que forem conformes á Constituição, e ás Leis. Penas - de prisão com trabalho por dous a seis annos.”

Brasil, através de uma pluralidade de formas e motivações básicas: a Igreja como uma ameaça ao Estado, à Nação, aos indivíduos, à família.

Se o Brasil se revelou terreno fértil para as investidas das teorias liberais e positivistas, isso se justifica, no mínimo parcialmente, pelo estado de inconformismo em que já se encontrava uma parcela dos políticos e intelectuais do império em relação à aliança perpetrada entre o Império e o Catolicismo Romano, por meio da Constituição de 1824. Segundo o artigo 5<sup>a</sup> da Carta Magna em questão, a “Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.” Em seu artigo 103, é imposto ao Imperador prestar juramento, antes de sua aclamação, no qual se comprometia a manter o catolicismo romano.

Portanto, o liberalismo brasileiro, transplantado do continente europeu, se estabelece enquanto força opositora à Igreja, àquela época direcionada a um recrudescimento do seu veio conservador. Sob o prisma político, o ultramontanismo pretende restabelecer um pacto eterno entre os braços civil e religioso, como única via para a sua harmonia, perpetuidade e prosperidade. Além disso, tal investida dos pontífices romanos, especialmente Pio IX e Pio X, buscava garantir a primazia da autoridade espiritual sobre a temporal, à medida que aquela deveria ser reconhecida como pilar da ordem social:

Como nenhuma sociedade poderia existir, porem, sem um chefe supremo, e para que ella imprima a todos um mesmo impulso efficaz, para fim commum, decorre d’ahi que é necessaria uma authoridade para os homens constituídos em sociedade, com o fim de regel-os; authoridade que, assim como a propria sociedade, procede da natureza e por conseguinte tem Deus por autor. — D’ahi resulta ainda que o poder publico só pôde provir de Deus. Só Deus é realmente o verdadeiro e soberano Senhor das cousas; todas quaesquer que sejam devem necessariamente ser-lhe submissas e obedecer-lhe; e assim, quem quer que tenha o direito de mandar, só tem este poder de Deus, chefe supremo de todos. [...] <sup>123</sup>

Frente ao progresso científico e ao liberalismo de uma civilização dita moderna, a contra-ofensiva católica se estabelece em direção a uma tentativa de reafirmar o poder papal e aumentar a influência religiosa na sociedade, símile ao projeto medieval de Cristandade <sup>124</sup>. A vida espiritual, pela sua natureza inexaurível, deve ser priorizada em função da vida material. Mais do que isso, esta deve ser docilmente submetida aos interesses daquela, o que implicaria na valorização do aparelho religioso como agente regulador das práticas sociais. É um discurso profundamente articulado com as pretensões de restabelecimento do poder eclesial

<sup>123</sup> BENEVIDES, Antônio Maria Corrêa de Sá. *Carta pastoral*. p. 8-9. [Não publicado].

<sup>124</sup> O período entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX é intitulado de “neocristandade” (MAINWARING, 1989).

sobre a sociedade que caminhava, a passos largos, rumo ao laicismo. Como já abordado, busca-se avigorar a autoridade do papa a partir da proclamação do dogma da infalibilidade papal.

No plano material, a manifestação do conflito entre os poderes civil e religioso é profusa; a título de ilustração, poderíamos citar a validade exclusiva do casamento religioso em detrimento do civil, bem como o monopólio da Igreja em relação à administração dos cemitérios e das escolas. O grão-mestre Joaquim Saldanha Marinho, cognominado Ganganelli, explicita, num linguajar panfletário, em resposta ao *Syllabus* do Papa Pio IX, a ambivalência e amplitude da questão religiosa: “Escolhamos liberdade ou fogueira; constituição política ou Syllabus; liberdade de consciência e de cultos, ou Igreja privilegiada, audaciosa, caprichosa, intolerante; chefe nacional, ou Pio IX; liberal ou ultramontano; Brasil ou Roma.”<sup>125</sup>

No campo das letras, a pluralidade discursiva evidenciará que a produção literária extrapola a mera denúncia do caráter simbiótico e perigoso entre o sagrado e o profano, vinculado ao abuso clerical quanto ao poder na obtenção de favores econômicos e políticos, em comportamentos morais desordenados, inclusive na esfera privada, ou, simplesmente, na impossibilidade de sustentação da ideologia cristã numa sociedade em vias de modernização. Observaremos que, todas estas possibilidades, serão, de certo modo, contempladas na literatura anticlerical oitocentista, seja em estado diluído ou concentrado, como instrumento de conflagração de um movimento de emancipação das consciências e de defesa de uma ordem social laicista.

Portanto, a literatura anticlerical, longe de se reduzir a uma manifestação de caráter eminentemente destrutivo, opositora confessa da moral cristã, deve ser contemplada, prioritariamente, como prática social comprometida com uma ideologia modernizante, ainda em processo de deflagração, fundada, em muitos casos, em uma moral que, em certos aspectos, se revelará tão ou mais fundamentalista que a moral cristã. O que a distinguirá de outras crenças é o fato de estar, comumente, revestida por uma grossa camada de cientificismo. A disputa se estabelece na arena política, em um período histórico marcado por grandes descobertas científicas em diversos campos, e por um clima de instabilidade no plano social, resultado das insurreições proletárias. O progresso científico, aliado ao advento de novas teorias políticas, ocupadas em elucidar a ordem injusta instaurada, e as vias possíveis de ajustamento, implicarão numa releitura do papel da religião na sociedade em vias de modernização. Isso resultará numa luta acirrada de poder que extrapolará a insípida discussão

---

<sup>125</sup> Apud OLIVEIRA, p. 1952, p. 14.

a respeito do caráter utilitário da religião. De fato, a contenda travada no século XIX em torno da Igreja Católica se justifica em virtude do papel basilar exercido por ela na configuração da topografia social no curso dos séculos. O que se questiona é o reordenamento das forças, da partilha dos instrumentos de poder, e do possível desaparecimento de certos personagens e entidades em função de outras.

A crítica lançada contra a “instituição inimiga” não tem por meta última destituí-la do seu caráter sagrado ou, nem mesmo, recusar o exercício de seu múnus no espaço exclusivamente destinado às suas questões privativas. O embate se dá a partir da tentativa de desalocar o discurso religioso das instâncias públicas, estabelecendo, assim, uma fissura entre sagrado e profano, ou se preferirmos, um reajustamento na topografia coletiva. Quanto mais inflamadas forem as tentativas de reduzir o espaço de atuação da Igreja, maior será a profusão de discursos políticos em defesa da Cristandade. Esse confronto espiralado se fará visível em todas as instâncias, sociais, políticas, econômicas e culturais.

A lógica é relativamente simples: a instauração da modernidade, fundada nos princípios do racionalismo clássico, e materializados nas mais diversas ciências em formação, implica, necessariamente, em implodir, de uma vez por todas, com todas as falácias enganadoras e encantadoras em que a civilização encontrava-se submersa. O primeiro e mais poderoso tentáculo desse animal destrutivo seria a instituição religiosa. É ela que estabelece falsas premissas em relação ao indivíduo, ou dentro da linguagem de Foucault, forja verdades equivocadas ao corpo, esvaziando-o de sentidos racionais e atribuindo-o significados improváveis. O objeto capital na constituição da crítica à religião, particularmente, o catolicismo romano, é o corpo, elemento primeiro na configuração de uma ordem social e jurídica moderna. Parte considerável do discurso modernizante, das múltiplas correntes de pensamento do século XIX, se dirige a uma fala sobre o corpo que lhes parece absurda e canhestra, por não harmonizar-se com uma linha de pensamento atual. Enfim, a denúncia se constrói a partir da verificação de que tal modelo de pensamento está destituído de qualquer feixe de luz irradiado pela racionalidade, sendo portanto, execrável à sociedade liberal e progressista.

A natureza acusadora do discurso anticlerical forçará o escritor a não temer os limites da boa forma, remetendo-nos às imagens vivas e cruas de todo o capital simbólico que nos remete à religião. Por outro lado, a acusação é balizada pela apresentação de um novo sistema axiológico. Propor-se-á ao leitor um novo *modus vivendi*, uma possibilidade inovadora e plausível de configurar a sua pessoa à modernidade. Negação e afirmação serão tecidas a partir da mesma matriz — a modernidade — como veremos nos textos literários oitocentistas.

## 1.2 O anticlericalismo na literatura naturalista

Os avanços do pensamento materialista, racionalista e científico, o surgimento de novas formas políticas de arrazoar sobre o poder, fizeram com que o movimento anticlerical se tornasse extremamente ativo no curso do século XIX. Assistimos, nesse período, a um processo generalizado de culto à mudança, em oposição ao fixismo reinante de décadas anteriores, em que a burguesia nasce e se estabelece como força hegemônica. É um tempo profundamente marcado pela instabilidade, pelas guerras no campo ideológico, especialmente por um conflito travado entre a burguesia e o proletariado, e destas duas classes, contrárias a uma Igreja extremamente dogmática, pouco espiritualista e, em certos casos, avessa aos problemas sociais.

É recorrente, em obras naturalistas, uma oposição política acentuada ao clero, não raramente apresentada em estado simbiótico com as teses biológicas deterministas. Entretanto, o espírito anticlerical já se fazia presente em movimentos estéticos anteriores, de orientação burguesa, como o romantismo. Ernest Renan, por exemplo, árduo defensor do regime autoritário francês, chegou a ser elevado a status de pensador da Terceira República, por seu escancarado anticlericalismo científico, que fez enorme sucesso, particularmente por sua obra *La vie de Jésus* (1863), em que, baseado na crítica evangélica de David Friedrich Strauss<sup>126</sup>, nega a divindade de Cristo. De todo modo, a gênese da literatura de veio anticlerical, assumido por naturalistas ou seus predecessores, os realistas, também chamados de anti-românticos, era o mesmo, ou seja, uma sujeição absoluta à ciência enquanto força capaz de tudo desvendar e, por conseguinte, desprezo a sistemas ideológicos destituídos de lógica e incapazes de comprovar o indefensável.

Nesse sentido, a percepção de veracidade, outorgada, exclusivamente, àquilo que é passível de experimentação, fez com que a religiosidade assumisse o papel de inimiga a ser definitivamente derrotada, o que, historicamente, se materializou, simbolicamente, na figura da Igreja Católica. Além do mais, a ciência, dentro de uma perspectiva burguesa, passa a ser vislumbrada como a única via capaz de resolver, em caráter decisivo, as agruras da humanidade, o que não havia sido feito pelo cristianismo em todo o período no qual submeteu

---

<sup>126</sup> Teólogo alemão e discípulo de Hegel. Duvidando da veracidade dos quatro evangelhos canônicos, publica em 1835 *Leben Jesu, Kritisch bearbeitet* (Vida de Jesus criticamente analisada), defendendo que a vida de Jesus não passava de um mito no intuito de se comprovar uma ideia religiosa. Foi a principal obra anti-religiosa cultuada pelos hegelianos. Em 1864 publica uma segunda edição da obra, só que um pouco mais abrandada. Dois anos antes de sua morte, ocorrida em 1874, publica *Der alte und der neue Glaube* (A velha fé e a nova fé), em que defende a impossibilidade de ser cristão no mundo moderno, resultado de sua adesão ao materialismo.

a sociedade a seu domínio. Em suma, a crença salvífica na ciência se oporia, frontalmente, ao obscurantismo religioso.

Entretanto, o anticlericalismo oitocentista brasileiro se distancia do racionalismo revolucionário francês, à medida que esse pretendeu servir de instrumento à ascensão de uma classe alijada do poder, enquanto o primeiro, instrumentalizando a ciência, inclusive na esfera literária, pretende se eternizar como força hegemônica. Em outras palavras, o primeiro seria revolucionário, e o segundo conservador. A ciência, portanto, outorgaria à burguesia um instrumental potente na defesa do progresso enquanto fenômeno instaurado a partir da ordem natural das coisas, sem derramamento de sangue ou golpes políticos:

O anticlericalismo burguês do tempo conjugava-se nitidamente com essa confiança científica confortadora das ilusões da classe dominante. Já não era o racionalismo dos tempos da Revolução, de que ficaram tão impregnados inclusive os seus melhores historiadores - peculiares à fase ascensional e, portanto, desobrigado de compromissos, livre em seus movimentos - mas um anticlericalismo firmado em materialismo empírico e estático, vulgar e vesgo.<sup>127</sup>

Acreditamos ser perigosa qualquer leitura que tenha por fim estabelecer padrões valorativos entre estes dois movimentos anticlericais, constrictos a tempos cronológicos tão distintos. O fato de o anticlericalismo oitocentista ter sido moldado por intentos singulares, e insuflado por um espírito menos beligerante e sangrento que o revolucionário francês, devido ao seu próprio status de conhecimento positivado, não o converte, de modo algum, numa modalidade mitigada de anticlericalismo, ou menos ainda, de um fenômeno elitista, destituído de interesses sociais claros e profundos.

A concepção materialista da vida proposta pelo realismo literário é fruto de uma atmosfera histórico-social mais ampla, marcada por uma profunda hostilidade à autoridade hegemônica da Igreja que não deixou sequelas, apenas, na alma da burguesia, extasiada pelos progressos técnicos e científicos de então, mas também na dos operários franceses, pouco preocupados com questões de cunho intelectual, mas insatisfeitos com a indiferença dos burgueses católicos frente aos graves problemas sociais que os acometiam, levando, muito deles, a substituir a religião católica pela fé no progresso social<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 19.

<sup>128</sup> AUBERT, Roger. *Pio IX y su época*. Valencia: Edicep, [19--].

A abordagem de vários temas de “cunho naturalista” por romancistas, como o anticlericalismo, desenvolvido por Renan, já denunciava uma mudança de perspectiva social e cultural na Europa oitocentista. Renan e Taine já se autodenominavam positivistas, por considerarem que toda análise de realidades palpáveis, deveria ser conseguida pela adoção de um método, circunscrito à lógica formal.

Portanto, o advento do anticlericalismo como fenômeno literário, não se principiou com a escola naturalista. Apesar de o termo ter surgido no século XIX, na França, a *fille aînée de l'Église*, tal noção existe desde o Antigo Regime. Acredita-se que as primeiras e grandes manifestações anticlericais políticas datem do século XVIII, na Galícia, movidas pelo desejo de independência contra o papado. A ideologia anticlerical se afirma, idealmente, graças ao Iluminismo e a maçonaria. Com a Comuna de 1871, surgem manifestações violentas contra a Igreja e seus partidários, o que culminou na execução de centenas de clérigos e religiosos.

Nos anos subseqüentes, a Igreja perde influência e espaço consideráveis na França: é revogada a lei que vedava exercer qualquer atividade laboral aos domingos (1879); os cemitérios perdem seu caráter confessional (1887); os hospitais são laicizados e os crucifixos são retirados das salas de audiência dos tribunais (1884); o divórcio é novamente autorizado (1884); as ordens e congregações religiosas não autorizadas são dissolvidas (1880); o ensino primário é laicizado (1882), bem como seus professores (1886). É fácil compreender que estas medidas legais tiveram um impacto sobre a literatura e os intelectuais de então, em especial os realistas, que embasavam seu ofício de escritor no desejo de desvendar a verdade sob o viés científico.

De fato, no contexto histórico francês, travou-se uma luta ideológica extremamente acirrada no campo literário em oposição à religião e sua instituição de maior representatividade, a saber, a Igreja Católica. Entretanto, é bom salientar que, mesmo durante a escola romântica, a presença da imagem do padre é frequentemente explorada nos textos folhetinescos. Mencionaremos, nesse sentido, apenas algumas obras anteriores a Zola que contemplam essa figura em suas páginas: *Le rouge et le noir* (1830); de Stendhal; *Le curé de Tours* (1833), de Balzac; *Volupté* (1835), de Sainte-Beuve; *La tentation de Saint Antoine* (1874), de Flaubert; *Le Missionnaire* (1869), de Ernest Daudet e *La confession de l'abbé Passereau* (1869)<sup>129</sup>, de Alfred Assolant; *Aurélien* (1863), de Gaston

---

<sup>129</sup> Ambos os romances se desenvolvem enquanto texto de oposição ao celibato sacerdotal. Consideradas obrassem forte apelo estético, influenciam Zola ao sublinhar no caráter desumano da continência sexual imposta aos clérigos do tom irônico do combate (OUVRARD, c1986).

Lavalley e *Le château d'Issy ou Les mémoires d'un prêtre* (1854), de Alphonse Esquiros<sup>130</sup>, vão na mesma direção de forte crítica ao celibato clerical; *Un prêtre marié* (1865), de Barbey d'Aurevilly.

Além de obras com autoria conhecida, há um grande número de obras sem autoria, que chegaram até nós. Dentre estas merece destacar uma série vastíssima, assinada, apenas, com três estrelas. Trata-se de romances de tese denunciando os abusos da Igreja romana, em especial o ultramontanismo, e defendendo, por outro lado, as posições da Igreja da França. Dentre estas obras sem autor conhecido, citamos algumas: *Le Maudit* (1864), *La Religieuse* (1864), *Le Jésuite* (1865), *Le Moine* (1865), *Le Curé de Campagne* (1867), *Les Odeurs Ultramontaines* (1867), *Les Mystiques* (1869) e *Les Mystères d'un Evêche* (1872).<sup>131</sup>

Além dos padres, abundam as figuras de outros personagens, geralmente mulheres, devidamente caracterizadas como pertencentes à Igreja ou afetas às coisas da religião, bem como enredos que ridicularizam a atuação pastoral da Igreja, pouco sensível à pobreza material que devastava a sociedade européia. Em *Les Misérables* (1862), Victor Hugo (1802-1885) denuncia a inércia das forças religiosas frente às mazelas que afligiam os pobres e incultos por toda a França. Na produção poética, o escritor nascido em Besançon refuta o caráter dogmático e moralista do catolicismo romano, propondo uma religião de tom espiritualista e humanitária. Influenciada por esse mesmo viés, George Sand (1804-1876) produz romances: *Spiridion* (1838), *Le compagnon du tour de France* (1840), *Consuelo* (1842-1845) e *Le pêché de M. Antoine* (1847).

A resposta da Igreja tarda, mas é enérgica: todas as obras de George Sand são proscritas pela Congregação do Índice, em dezembro de 1863 e, posteriormente, em 27 de junho de 1864, os mais importantes textos realistas de escritores franceses são incorporados à lista proibida, tais como, *Les Misérables* (1862), *Madame Bovary* (1857) e *Salambo* (1862).

<sup>130</sup> Escritor romântico e político francês, nascido em 1812 e morto em 1876. Abandona a Igreja Católica e torna-se um anticlerical militante por influência de seu amigo Lammenais, padre e filósofo francês liberal que, condenado pelo papa Gregório XVI por meio da Encíclica "Mirari vos", em Agosto de 1831, abandona o ministério presbiteral. No mesmo ano em que Lammenais é sepultado como indigente por se recusar a reconciliar-se com a Igreja, Esquiros publica a obra *Le château d'Issy ou Les mémoires d'un prêtre*. Em um dos trechos condena veementemente o obscurantismo da formação oferecida aos candidatos às ordens sacras pelo Séminaire de Saint Sulpice e defende Lammenais: "A Besta do Apocalipse, com suas sete cabeças, é uma criatura amável, diferente da ideia que os sulpicianos fazem do Senhor Lammenais. Um professor de filosofia era encarregado de exumar, todos os anos, o *Essai sur l'indifférence en matière de religion* [obra em que o padre Lammenais, ainda em comunhão com Roma, crítica a formação religioso-cultural do período napoleônico e do galicanismo francês, defendendo a autoridade do pontífice como guia da razão] numa refutação latina que durava seis meses e, certamente, a sua dialética era tão fria quanto um túmulo. Quanto aos novos livros de Lammenais, não se deve mesmo pronunciar o título (ESQUIROS, 1854, p. 57, tradução nossa).

<sup>131</sup> Estas obras, publicadas sob o pseudônimo *abbé \*\*\**, são de autoria do abbé Jean-Hyppolite Michon. Literatura de veio panfletário e virulento, denuncia os abusos do ultramontanismo, defendendo as posições do galicanismo, ou seja, uma tendência separatista da Igreja Católica da França em relação à Roma. Zola lançou críticas em relação a estes romances pelos seus erros na tessitura de um discurso imparcial, atributo basilar de uma literatura naturalista-científica. Entretanto, o que se observa nas obras zolianas é que o autor francês "[...] adere e supera os ataques do autor contra as vocações forçadas e as perseguições contra aqueles que abandonam os votos religiosos." (OUVRARD, c1986, p. 149, tradução nossa).

Estes dois últimos, de autoria de Gustave Flaubert, por revelarem, de modo exageradamente visceral, a profundidade e complexidade da realidade psicológica e social dos homens, foram considerados extremamente perigosos à ordem coletiva.

Evidencia-se, desde já, que as circunstâncias históricas estabelecem uma relação de dependência com a literatura, diluindo, consideravelmente, a autonomia do escritor enquanto criador absoluto da fala:

O sujeito do discurso não poderia ser considerado como aquele que decide sobre os sentidos e as possibilidades enunciativas do próprio discurso, mas como aquele que ocupa um lugar social e a partir dele enuncia, sempre inserido no processo histórico que lhe permite determinadas inserções e não outras.<sup>132</sup>

E desta constatação justifica-se a profusão de textos anticlericais no século XIX. Se Zola não é pai do anticlericalismo oitocentista, o que o singularizaria dos seus predecessores romancistas? Acreditamos que a particularidade em Zola é sua pretensão em dar um caráter cientificista à literatura, convertendo-a em instrumento confiável na representação da realidade. Com o extraordinário avanço da ciência, os recursos estilísticos do Romantismo, em especial o falseamento, o desfalque da realidade, a preocupação com o sensorial e a superficialidade da análise, já não atendem aos anseios de uma sociedade dividida, marcada por diferenças inconciliáveis. A interpretação positivista, pretensamente neutra, objetiva e profunda dos fatos sociais, apresenta-se como um movimento capaz de dar uma resposta mais coerente à expansão burguesa e à ebulição de novas ideias em vários campos do saber. Nesse aspecto, Zola e seus seguidores aprofundam e sistematizam o veio racionalista do texto literário em comparação aos seus predecessores.

Zola, cômico da importância de um arcabouço teórico da escola que está sendo gestada, acolhe os princípios filosóficos positivistas, que lhe permitiram, assim, obter reconhecimento em um momento histórico no qual o método experimental se impunha com exclusividade, o que culminou na feitura do *Roman Experimental*, obra que pretendia ser a consolidação, no campo literário, das conquistas científicas da época:

---

<sup>132</sup> MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 101-142.

Taine, meu mestre, declara que só é grande romancista aquêle cuja obra encerra uma filosofia. [...]. Necessito planejar completamente a obra que vou empreender, preciso procurar a lei a que tôdas as coisas devem obedecer para que possa impor-me e tornar-me, por meu turno, o maior romancista de meu país e de meu tempo. É o que quero. Julgo inútil buscar outro fundamento. Pois bem, filosofia não é o que me faltará; arranjaréi uma previãmente. Necessito de um sistema que seja totalmente nôvo, tirado do movimento de ideias do meu tempo... Qual deve ser?... Creio na Ciência... É nela que está o futuro e o ponto de vista que desejo.<sup>133</sup>

Contudo, não foi a obediência estrita a um método de cunho positivista que fez com que o Naturalismo representasse uma fissura no *modus operandi* da literatura oitocentista européia. Como asseverado anteriormente, o que lhe garantiu este caráter singular em relação à escola romântica foi o seu modo de interpretar os mais variados aspectos constitutivos da vida do homem, materializado em estudos fisiológicos do ser humano, pautados no determinismo biológico. A linguagem do escritor deveria manifestar, com limpidez, os dramas sociais vinculados aos aspectos hereditários, e a influência do meio na degeneração do homem e dos grupos sociais. Guiado pela “ciência universal”, Zola<sup>134</sup> era resolutivo quanto ao seu linguajar direto, sem amarras e emendas, disposto a denunciar tudo o que contrariasse as leis científicas: “Eu escolhi os meios violentos e mantenho meu chicote na mão”.

Idealisticamente, pode-se concluir que, ao dar primazia ao sentido do real na produção literária, Zola e seus discípulos se afastam de qualquer corrente ideológica, transformando a literatura em fenômeno objetivo e impassível, analisando, impassivelmente, o mundo e, colocando-se fora dele. Entretanto, sabemos que toda prática discursiva se edifica em um solo previamente preparado, o que chamaríamos de ideologia, ou seja, um campo do saber que se ocupa em estudar as ideias, sobretudo quanto a sua gênese. Destutt de Tracy<sup>135</sup>, criador do termo “ideologia”, postulava à ciência das ideias a missão de tornar conhecida a verdadeira natureza humana, atribuindo-lhe um sentido plausível ao reconhecer sua constituição meramente biológica, resultante do contato entre o homem, organismo vivo e sensível, e o seu meio natural de vida. Não por caso fortuito, Auguste Comte foi inspirado por suas ideias.

Semelhante ao Romantismo, o Naturalismo nasce como um fenômeno eminentemente burguês. O que o singulariza é o fato de que o último nasceu com a ascensão da burguesia, enquanto o outro é resultante de sua decadência. De todo modo, Zola reconhece o papel messiânico da escola literária ainda embrionária, ao afirmar que o progresso somente seria alcançado, quando a sociedade adotasse um olhar naturalista em relação às suas próprias

<sup>133</sup> Apud SODRÉ, 1965, p. 20.

<sup>134</sup> ZOLA, Émile. *Correspondance*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal-C.N.R.S, 1978. t. II, p. 307, tradução nossa.

<sup>135</sup> Antoine-Louis-Claude Destutt, o conde de Tracy, nascido em 1754 e morto em 1836, foi um filósofo, político, soldado francês e líder da escola filosófica dos Ideólogos. Criou o termo *idéologie*, tendo surgido em 1801, na obra *Éléments d'Idéologie*, no tempo da Revolução Francesa, com o significado de ciência das ideias.

mazelas, abandonando, de uma vez por todas, a estratégia de explicar os fatos sociais pelo viés metafísico. Mesmo que Zola não tenha defendido um tom de denúncia à sua literatura, ele pretende outorgar à sua obra um papel social, mesmo que subordinado à mera observação e registro da verdade social de grupos, estampando-os de modo, tantas vezes, cruento, especialmente na última fase de sua vida. Em *Germinal* (1885), por exemplo, debruça-se sobre o movimento grevista dos mineiros, mas, mesmo assim, a percepção patológica não é abandonada: Etienne Lantier, o protagonista, líder dos mineiros, se move na trama submetido às suas taras, quase que como um ser corporalmente programado para adotar certas investidas.

Barthes<sup>136</sup> reconhece o papel desmitificador do Naturalismo francês, sua capacidade de enfrentar questões perturbadoras, de visibilizar as perversidades sociais, e, ainda, o seu comprometimento em evidenciar ao leitor, o que merece ou não ser preservado coletivamente:

Mesmo em França, no século XIX, tivemos uma enorme quantidade de romancistas que se comprometiam muito mais do que hoje se crê; direi mesmo que o romance francês do século XIX tem um valor de testemunho, de diagnóstico, muitas vezes extremamente cruel, sobre a burguesia da época. Os romances atuais, mesmo tradicionais, já não possuem essa espécie de energia de testemunho sobre as chamadas classes dominantes. Deste ponto de vista, Zola permanece muito além do que nós fazemos. É aliás essa questão que me pareceria interessante levantar. Porque é que actualmente, a par de textos-limites, não temos textos de experiência, uma literatura propriamente realista, que descrevesse de uma forma crítica, desmistificante, a sociedade em que estamos e não queremos?

Zola não deixa de dirigir seu olhar em outras direções, como ao fenômeno religioso, sempre tocando em variáveis que incidiam diretamente sobre a constituição do sujeito, recorrendo, para isso, à imparcialidade, observando e experimentando os fatos sociais, revelando, então, os mecanismos funcionais e incontestes da natureza. Assim, sob o prisma do escritor investido em sua missão de esquadrinhador da realidade, obedecendo à lógica naturalista de uma análise laboratorial do fenômeno social, a religiosidade é registrada como mais um aspecto entre tantos outros da coletividade, sempre com o rigor descritivo e a crueza na linguagem. O fato de Zola tocar em questões de cunho religioso o converteria, prontamente, num genuíno representante do anticlericalismo literário oitocentista?

A literatura zoliana, como já salientada, está mais preocupada em se converter numa modalidade discursiva científica do que servir como instrumento de militância social. Em outras palavras, a missão da literatura em Zola se restringiria a desvendar os fatos por meio duma linguagem clara e visceral, deixando para os “estranhos” à literatura, a tarefa de

---

<sup>136</sup> BARTHES, Roland. Para/ou onde vai a literatura. PILLAUDIN, Roger (Dir.). *Escrever..., para quê? para quem?*. Lisboa: Ed. 70, 1975. p. 29-30.

implantar reformas estruturantes na sociedade francesa. Efetivamente, seu “discurso anticlerical” é, essencialmente, resultado de uma fria observação.

De todo modo, é constante a presença de padres cretinos e beatas desequilibradas nos seus romances, evidenciando, assim, o estado imoral em que se encontrava o clero francês. Na primeira parte da trilogia *Trois villes*, por exemplo, apresenta o sofrimento dos peregrinos que, apoiando-se numa fé cega, rejeitam as conquistas científicas, deixam-se enganar por um clero dividido entre si pelo interesse em fazer fortuna com o local de aparição, nem que para isso tenha que simular milagres atribuídos à Virgem. Desse modo, Zola nega qualquer valor salvífico ao discurso religioso, simbolizado pelas cidades pólos de peregrinação. A redenção humana se daria no espaço citadino, ordinário e dessacralizado, destituído de qualquer influxo místico, o que invalidaria sair de si, de seu meio, de seu corpo, de seus instintos mais nobres para alcançar a felicidade. Deste *locus* trivial surgiria uma moral estável e robusta, embalada pelos valores eternos da ciência:

A mensagem cristã estava fraca e corrompida demais para regenerar a sociedade moderna: nem Lourdes, nem Roma podiam ajudar. A cura deveria ser encontrada no centro da doença: na metrópole moderna. Ali, a partir da própria degradação, surgiria a moral humanista e o espírito científico para construir uma nova sociedade.<sup>137</sup>

O anticlericalismo surge, nesse contexto, como uma ramificação do grande tronco discursivo naturalista que, por sua vez, bebe da fonte positivista. Falando de outro modo, se a obra de arte no Naturalismo funciona como meio de demonstração de teses científicas, o anticlericalismo se inclui entre os caminhos ordinários de se tratar, analiticamente, a sanidade dos corpos, ou ainda, a eficácia das leis psicopatológicas. Ousaríamos apontar o anticlericalismo como um dos “princípios estruturais”<sup>138</sup> atribuídos à corrente literária em questão. Não poderia, de fato, ser diferente, levando-se em conta que a representação da realidade dos entes individuais e coletivos implicava em visibilizar, no plano estético, a intervenção, positiva ou maléfica, da instituição cultural mais importante à época. A relevância da Igreja no estabelecimento das identidades inclui seus membros entre os mais importantes personagens do enredo naturalista.

---

<sup>137</sup> SCHORSKE, Carl. Emil. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 65.

<sup>138</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965. p. 6.

Sabemos, entretanto, que a defesa de uma tese alicerçada no corpo submetido às leis deterministas da ciência, afastou Zola de levantar uma bandeira em defesa dos desprovidos, ou das minorias. Sua literatura pretende abarcar a verdade por meio de uma escrita objetiva e imparcial, destituída de pretensões reformistas. Entretanto, o tom orgânico do seu discurso já lhe contrapõe à visão clerical. De fato, ao enfatizar o fisiologismo hereditário, o Naturalismo se opõe frontalmente ao discurso cristão moralista. Assim, ao beber das novas águas que borbotavam das fontes das ciências naturais, em especial, a biologia darwinista — que comprovou a existência de um ciclo natural e histórico de transformação incessante dos reinos animais e vegetais —, o fixismo da raça humana defendido pela Igreja durante séculos é claramente questionado. O mundo dos homens, não apenas seu corpo-máquina, mas sua sociedade, tornam-se passíveis de análise, e a Igreja, na qualidade de realidade deflagrada de significados, não escaparia desse destino esquadrinhador, nem dentro, nem fora da literatura.

Émile Zola, em meados de 1865, publica *Le Roman Expérimental*, conhecido mais tarde como a obra que constituiu as bases do romance naturalista. Inspirado na leitura de *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard, adaptou as teorias científicas à literatura. Os personagens e os fatos sociais são analisados a partir de teorias médicas e sociológicas vigentes na época. Nesse quadro, o escritor seria uma espécie de cientista social, preocupado em observar, com rigor extremo, a realidade que se lhe apresentava, descrevendo-a, identificando todas as variáveis intervenientes e experimentando os elementos sociais constitutivos de um meio, como se de fato estivesse em um laboratório:

[...] o romancista é feito de um observador e de um experimentador. O observador dá ao romancista os fatos tais como ele os observou, dá o ponto de partida, estabelece o terreno sólido sobre o qual caminharão os personagens e se desenrolarão os acontecimentos. O experimentador, por sua vez, intervém e fundamenta a experiência, ou seja, faz mover os personagens dentro de uma história particular para mostrar que a sucessão dos fatos será tal qual o determinismo dos fenômenos estudados exige que seja.<sup>139</sup>

O homem é fortemente retratado enquanto ente fisiológico, presa fácil de seus instintos mais vis. Nesse sentido, o corpo passa a ser vislumbrado como uma aparelho a ser escarafunchado, a ser descrito em seus pormenores, peça por peça, identificando a razão de ser de suas partes, explicando, a partir daí, o seu funcionamento. Em outras palavras, o corpo começa a ser valorado enquanto materialização da natureza do sujeito, receptáculo da verdade a ser desvendado e retratado, objetivamente, no discurso ficcional naturalista: “O homem do

<sup>139</sup> ZOLA, Émile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881. p. 7, tradução nossa.

romance naturalista é um ser movido pela fisiologia: não mais paixões espirituais, amores romanescos, mas nervos, sentidos, reações de temperamento”<sup>140</sup>.

Nesse contexto, os aspectos metafísicos da natureza humana são invisibilizados, ou, simplesmente, relativizados, reduzidos a sintomas patológicos, tanto no corpo marcado, quanto na sociedade que o reproduz. A religiosidade, com todo o seu aparato, aparece no discurso ficcional como realidade social subordinada a um quadro mais amplo e complexo na construção dos personagens, seja no domínios psíquico e mesológico. De todo modo, Zola não se ocupa em forjar o seu texto sob o ardor da revolução social. Esta não é, de fato, sua intenção. O Naturalismo zoliano reproduz as teses científicas de então no plano narrativo. O emocional dá espaço à razão, o imprevisível sucumbe à frieza dos fatos.

A obra ficcional é apreendida no seio da escola naturalista como produto da ciência literária, fundada, segundo Taine, son três elementos, a saber: a raça, o meio e o momento histórico. Nessa relação tripartida, a originalidade estética é combatida, reduzindo o papel do escritor a mero instrumento de representação da realidade. Para os naturalistas, invisibilizar o sujeito escritor e enfatizar o método experimental na práxis literária, faziam parte de uma estratégia para garantir à literatura um espaço privilegiado, outorgando-lhe, de uma vez por todas, um lugar entre os domínios da ciência.

Inflamado em sua missão de arauto da ciência literária, Zola submete os predicados estéticos às teses e métodos científicos em voga. Sua proposta não se restringiu em mapear conteúdos considerados tipicamente “humanos”, mas também em prescrever instrumentos eficazes na apreensão da verdade. Primordialmente, estabelece uma relação fria e analítica do escritor com o seu objeto, semelhante a um fisiologista diante de um cadáver. Dentro de uma linha experimental hipotético-dedutiva, inaugurada por Claude Bernard<sup>141</sup>, Zola recorre à observação da realidade, que para ele se referia aos elementos passíveis de captura pelos sentidos. Não raramente, dirige-se ao habitat daqueles que, mais tarde, se converteriam em personagens, apropriando-se, antecipadamente, do quadro a ser pintado: “Um dos nossos romancistas naturalistas quer escrever um romance [...]. Seu primeiro cuidado será o de reunir dados sobre o que ele pode saber a respeito do mundo que vai pintar”<sup>142</sup>. Em outras palavras, o romancista naturalista deveria tudo esmiuçar, colhendo, ele mesmo, uma grande quantidade de dados que lhe permitisse eliminar as possibilidades de deformação das cenas, acreditando,

<sup>140</sup> BRAYNER, Sonia. *Metáfora do corpo no romance naturalista: estudo sobre “O cortiço”*. Rio de Janeiro: Livr. Sao Jose, 1973. p. 12.

<sup>141</sup> É considerado um dos principais iniciadores da linha experimental hipotético-dedutiva, frequentemente citada pela sigla OHERIC: Observação – Hipótese – Experiência – Resultado – Interpretação – Conclusão.

<sup>142</sup> ZOLA, Émile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881. p. 207, tradução nossa.

assim, que alcançaria a verdade em sua integridade, garantindo ao seu romance um caráter objetivamente científico.

Apenas o que fosse considerado real seria creditado, ou seja, passível de representação no universo do texto naturalista. O escritor não deveria, portanto, se ocupar em criar nada, mas em reproduzir a matéria factual. A literatura, assim, não se ocuparia de nada que não fosse absolutamente visível, objetivamente passível de observação. Só ingressa na ordem do simbólico, portanto, aquilo que se configura, naturalment, como realidade, o que, na prática, outorga à *physis* total hegemonia no plano estético. O corpo é aventado enquanto entidade privilegiada na apreensão da verdade, por funcionar como vetor de todass as espécies de discursos. A entrada em cena do corpo, como personagem principal, incide em dois movimentos autônomos e associativos: em primeiro lugar, assuntos até então considerados degradantes ou pouco honrosos às letras, passam a ser privilegiados pelos naturalistas, o que dá vazão ao surgimento de uma legião de tipos ordinários (deficientes, campesinos, operários, prostitutas, ciganos, homossexuais e loucos). Em segundo, a adoção de uma linguagem que primasse pela objetividade na descrição narrativa, o que, na prática, estimulou o uso terminológico de outras esferas do saber, particularmente as ciências médicas. Enfim, o projeto cientificista de Zola contemplaria aspectos, tanto formais, quanto de conteúdo.

A pretensão zoliana de converter a literatura em ciência positivista causa causa um incômodo estético a muitos críticos, defensores da arte enquanto fenômeno puramente estético, capaz de produzir catarse no leitor e de se recriar indefinidamente. É contra a “depravação” zoliana da matéria e da forma que Ferdinand Brunetière<sup>143</sup>, por exemplo, se mobiliza, defendendo, no mesmo espaço discursivo, a pureza da língua francesa e da moral familiar. O estilo inconfundível de Zola, agressivo e esteticamente desviante aos ouvidos românticos de então, se explica, em parte, pelo contato de Zola com as obras de Claude Bernard. Ele crê, firmemente, que a ciência codificada nos seus mais variados tipos discursivos — inclusive o histórico e o literário — tem a missão de testemunhar a verdade factual presente nos elementos constitutivos da sociedade:

Chegou a hora, [...] de estudar tudo e de dizer tudo [...] nós vivemos sobre as ruínas de um mundo. Nosso dever é estudar estas ruínas, estudá-las com franqueza, sem medo nem mentira, para delas tirarmos os elementos do mundo futuro. A ciência nos guia; ela faz-se universal. Desde meio século ela invadiu a literatura e renovou a história, a crítica e o romance. Porque alguém desejaria nos impedir de conhecer a realidade humana?<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Cf. BRUNETIÈRE, 1883.

<sup>144</sup> ZOLA, Émile. *Correspondance*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal-C.N.R.S, 1978. t. II, p. 307.

Zola pretende se comprometer com a verdade e não com partidos. Mesmo que imbuído de pouca passionalidade, o fato é que encontramos na prosa zoliana uma profusão de personagens e cenas satíricas comuns na literatura anticlerical. Isso também se manifestou com profusão nas obras naturalistas brasileiras, como em *A mortalha de Alzira* e *O Homem*, ambos de Aluísio Azevedo e *O missionário*, de Inglês de Sousa, em que a espiritualidade, entendida no seu sentido mais amplo, é um mecanismo de repressão dos impulsos naturais do ser humano.

O escritor naturalista recorre a um instrumento estilístico poderoso, que lhe permite construir um sistema fixo e bipolar entre estas duas realidades conflitivas, moral religiosa e natureza humana, engessando-as, paralisando-as, tornando-as passíveis de análise. Trata-se do estereótipo. Aqui não se propõe discutir se as imagens “desvendadas” ou construídas pela ficção naturalista francesa são corretas ou incorretas, boas ou más. Nesse momento acreditamos que o mais relevante é secundarizar a análise das imagens caricatas destes personagens clericais — o que faremos, mais adiante, a partir de algumas obras naturalistas brasileiras — e priorizar a compreensão dos processos de subjetivação a partir da análise dos elementos constitutivos do estereótipo.

Sob essa mesma ótica, Bhabha sugere deslocar o discurso da valoração imagética do caricato para o reconhecimento dos “processos de subjetivação”, ou seja, dos instrumentos de poder e de dominação que permitem essencializar as imagens, tornando-as assim extremamente eficazes na construção da identidade do outro, ocupando espaço central no “regime de verdade”:

[...] o ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada [...] só é possível ao se lidar com sua eficácia, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência [...]. Para compreender a produtividade do poder [...] é crucial construir o seu regime de verdade [...].<sup>145</sup>

O elemento distintivo do fenômeno literário anticlerical oitocentista é seu apego ideológico à ciência como caminho natural e seguro na busca da verdade universal, e reguladora do comportamento de todos os homens e entidades sociais. Inserido em um “novo sistema”, governado pelas ideias de progresso, de invenções, de métodos inéditos de organização, de processamento e de utilização de matérias-primas, de novas correntes de

<sup>145</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 106.

pensamento nas ciências naturais, a religião já não corresponderia com o devido nível de adequação, aos anseios mais profundos da burguesia.

Sob a ótica positivista, o discurso anticlerical se justifica ideologicamente, e se inclui entre as falas científicas, perenes e verdadeiras. Fundado sobre uma pretensa observação objetiva dos fatos, estabelece, a partir desta leitura imparcial, leis universais que aclaram o funcionamento da natureza, da qual o homem é parte. O princípio da positividade teve uma enorme influência não apenas no campo científico, com o surgimento de áreas múltiplas e especializadas do saber, mas igualmente na política, a qual, segundo Comte, também deveria se converter numa ciência positiva, similar à física e à astronomia. Portanto, o anticlericalismo pode se estabelecer enquanto discurso comprovadamente científico, ao adotar métodos de observação e de descrição da veracidade religiosa em seu estado natural. É esse investimento academicista que faz com que o anticlericalismo oitocentista seja menos beligerante no conteúdo e mais objetivo no plano formal se comparado com as manifestações de mesma natureza produzidas no século precedente.

Entretanto, merece observar que os aspectos negativos atribuídos ao movimento anticlerical naturalista estão vinculados a lógica sistêmica e modular da própria estética em que está inserido. Em outras palavras, se o anticlericalismo naturalista é vulgar e materialista, por exemplo, tais predicados devem ser vislumbrados à luz de um projeto maior que extrapola o universo literário enquanto mero campo estético ou de ócio criativo. Estamos tratando de militância no terreno literário, do mesmo modo que se fez nos anos anteriores e subseqüentes a 1848. Desse modo, se a pretensão do crítico Zola é alçar a literatura ao posto de ciência, com a aplicação métodos de análise rigorosos, sua produção literária evidencia, sob uma camada de mecanicismo, um profundo ajustamento ideológico entre a literatura realista e um modelo de sociedade. O tom anticlerical de seus textos reflete bem esse comprometimento, já que não se pode conceber a presença de tantas críticas a ordem social religiosa, sem o reconhecimento prévio de um estado de desequilíbrio e de desconforto entre as forças instituídas.

O que atribui um sentido todo particular ao anticlericalismo oitocentista — esta é a questão basilar do presente trabalho — é o fato de elevar o corpo a personagem principal na forjatura da crítica à Igreja. A corporeidade é tomada como base do saber e, nesse sentido, o Naturalismo é extremamente moderno, ao estabelecê-la como medida de todas as coisas, pilar central na construção dos entes que, por sua vez, influenciarão decisivamente no grau de sanidade do corpo coletivo. De fato, a estabilidade das forças políticas implica no perfeito funcionamento das suas partes, não apenas quanto ao desejo de se obter equilíbrio entre os

sujeitos, mas, especialmente, do indivíduo consigo mesmo. A harmonia social implicaria num longo e espinhoso processo sistêmico de educação, destinado à docilização do corpo. Se a carne carece de melhorias, isso pressupõe reconhecer o estado latente de imperfeição em que esta se encontra, o que pode ser, efetivamente alcançado com medidas saneadoras.

O estado de suspeição a que o corpo é submetido não é novo em si, remontando, historicamente, aos pré-socráticos, sendo uma ideia basilar no pensamento platônico, que o vislumbrava como a masmorra do *anima*. O anticlericalismo oitocentista, contudo, procura outorgar a tal discurso uma maior racionalidade. E isso se dará por meio de um projeto de melhoramento da carne, estabelecido ideologicamente a partir do reconhecimento da existência de uma relação causal entre corpo sadio e sociedade harmônica, ou ainda, entre corporeidade enferma e coletividade anômala.

A fim de se assegurar firmeza ao coletivo, é imperioso salvar o corpo de suas incongruências, sejam estas encontradas em si mesmo — no sangue, nos músculos e nas genitálias — ou nos discursos metafísicos anacrônicos repetidos à exaustão pela Igreja de Roma, capazes de introduzir o sujeito num estado de grave desequilíbrio. Deparamo-nos, então, com duas formas distintas de exercício de poder — o discurso teológico e o discurso anticlerical — que, recorrendo a modalidades instrumentais diversas<sup>146</sup> debatem, procurando, a partir da mesma arena, a fala, impor-se, anulando o outro, numa relação perene de estranhamento:

[...] há a partir desta possibilidade de ação sobre a ação dos outros [...], múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicação do poder sobre nós mesmos e sobre os outros, de institucionalização mais ou menos serial ou global, organizações mais ou menos refletidas, que definem formas diferentes de poder. As formas e os lugares de governo dos homens uns pelos outros são múltiplos numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se em certos casos, e reforçam-se em outros.<sup>147</sup>

Um novo corpo pressupõe o advento de uma nova rede de saber, e este será o papel das ciências positivas que, procurando arrancar dos fatos da natureza verdades universais, debruça-se sobre o corpo, seu laboratório, fazendo-o falar. É o século dos desviados, dos instrumentos de controle, da necessidade imperiosa de se restabelecer a organicidade como princípio. Tal método, contudo, não se restringe a prescrutar o corpo, mas a interpretá-lo, ler nas entrelinhas, penetrar nos espaços mais recônditos, fazê-lo admitir, a qualquer custo, a sua culpa por meio da adoção de técnicas racionais de “confissão”. A racionalidade dos meios de

<sup>146</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 247.

interrogá-lo pressupõe a absoluta impossibilidade de se chegar à verdade causal por meio de outros caminhos que não a razão. E mais do que isso, o princípio de positividade impõe ao cientista — aquele que tem a tarefa de perscrutar — tornar o corpo dócil e civilizado, conforme os ideais modernistas, o que traz à tona o caráter essencialmente político do pensamento comtiano, ao tomar para si a missão de reconduzir o homem a um estado de ordem. Tal leitura ideológica, quase messiânica, está associada à percepção de que a Igreja — mesmo sendo reconhecido por Comte o seu desempenho no desenvolvimento de um projeto moral e político que resultou positivamente num forte espírito de coletividade — seria incapaz de conduzir o homem à felicidade, por carecer de uma linguagem objetiva e por atuar no campo precário do supranatural, ou seja, da metafísica.

Portanto, o estado teológico, firmado amplamente pelo cristianismo, e, de modo particular pela Igreja Católica, seria um mero preâmbulo rumo a um estado perfeito de harmonia social, ou seja, a uma etapa evolutiva do espírito humano que deverá desaparecer na idade da razão. Sendo assim, ao inaugurar um “novo tempo”, marcado pelo materialismo filosófico — tudo fora da *physis* é irreal — a transcendentalidade é terminantemente refutada, em prol do conhecimento portador de verdade, ou seja, a ciência. A Igreja, portanto, enquanto representante do estado teológico, deveria desaparecer, a fim de que a evolução humana pudesse prosseguir o seu curso, sob a égide do estado positivista, governado por leis sãs e irrevogáveis, estabelecidas pela própria natureza, com suas leis irrevogáveis.

A filosofia positiva é o grande sendeiro que irradia luz à estética naturalista. O positivismo é, em sua essência, uma escola filosófica gendrada dentro de uma perspectiva essencialmente reformadora. Portanto, ela não se concebe como um movimento de pensamento voltado para si mesma, mas conserva uma percepção profundamente pragmática de suas especulações, destinado a resolver problemas estruturantes da sociedade. O Naturalismo prorrompe dentro dessa perspectiva filosófica, em que a ciência ocupa o centro das discussões, impulsionada pela industrialização e, também, pelas graves crises políticas e econômicas que debilitam a Europa. Estamos sob o domínio do visível. Tudo que se oponha a ele é mera especulação que sucumbirá à esterilidade. Há uma forte tendência, por exemplo, de se considerar questões de cunho psicológico apenas no plano físico, corpóreo. Enfim, só é considerado passível de análise um fenômeno que seja manifestamente apreendido pelos sentidos, capaz, assim, de ser submetido ao exame crítico dos especialistas. O Naturalismo se constitui como uma das áreas do saber que, partindo da observação direta, busca tocar a verdade dos fatos.

Enfim, o anticlericalismo em Zola é resultante de uma leitura centrada na racionalidade científica. Trata-se, sem dúvida, de uma prática discursiva gerada na concepção de binarismo. De um lado a Igreja e de outro a Ciência. Dois sistemas, dois métodos, em extrema oposição. A primeira, regida pela metafísica e a segunda, pela razão; a primeira cultiva o gosto pelo mistério e o encerra no seu seio, enquanto a segunda almeja tornar clara e transparente toda a verdade.

Compromissado na busca do fortalecimento da “religião ciência”, Zola apresenta, em *La Terre* (1887), mesmo que timidamente, o anacronismo do catolicismo romano, através da prática caricaturesca: ultraja a *fille aînée* da Igreja ao criar um personagem de nome Jésus-Christ, de modo a negar, veementemente, por meio da prática caricaturesca ou da ideia norteadora de “romance de tese”, todos os valores antagônicos ao discurso científico de então. E o que não dizer do seu grande projeto, a série *Les Rougon-Macquart*, composta por 20 romances, escritos em 1871 e 1893, profundamente marcada pela leitura dos verbetes da *Grand Dictionnaire Universel du XIX siècle*, de autoria de Pierre Larousse, obra de orientação anticlerical<sup>148</sup>.

Em terras ibéricas, o movimento naturalista se movimentará de um modo singular, mesmo que ainda comprometido com os princípios estéticos basilares da escola literária. A postura racionalizada e impassível de Zola, de fato, se distancia da literatura intencionalmente militante de Eça de Queirós, frustrado com o atraso de Portugal frente aos vizinhos europeus. A obra eciana já nasce panfletária, bem diferente do que pretendia Zola. Mesmo antes da edição de *O Crime do Padre Amaro*, publicado em 1875, pela *Revista Ocidental*, Eça já entendia o papel militante da literatura, como instrumento de expressão do espírito revolucionário.

Sua obra tem a força de uma aliança, no mínimo, interessante, entre o pensamento de Taine e de Proudhon. Ao mesmo tempo em que reconhece o papel permanente dos três fatores da Teoria de Taine — meio, raça e momento histórico — na constituição humana e, portanto, no condicionamento da arte realista, defende uma literatura sensível à reorganização da sociedade, tendo como princípio a justiça. Nesse último aspecto, é evidente o papel moralizador do discurso literário.

Enfim, na conferência intitulada *A Literatura Nova, o Realismo como Nova Expressão de Arte*, o pai do Naturalismo português reconhece que o realismo não consistia numa mera alteração da forma, ou seja, preocupado em como produzir o texto, mas também comprometida com as temáticas a serem abordadas que, necessariamente, deveriam refletir o

<sup>148</sup> OUVREARD, Pierre. *Zola et le prêtre*. Paris: Beauchesne, c1986.

momento presente, com toda as suas contradições, não se restringindo em descrever “positivamente” os fatos sob um viés científico. Eça de Queirós, portanto, defende a ampliação do conceito de realismo, que não abarcaria, apenas, os aspectos da forma, mas também do conteúdo. O arrolamento minucioso e fotográfico dos fatos impunha ao escritor, além de se valer do método analítico, se debruçar sobre o caráter material e factual, que lhe garantiria recuperar a verdade.

Numa relação de via dupla, forjada sob a ótica positivista, invoca-se a verdade unívoca e absoluta do mundo sensível, e exorciza-se tudo o que tenha sido contaminado pela metafísica. A defesa da supremacia da verdade naturalista, que na sua base é filosófica, se edifica sobre as ruínas de outro sistema de pensamento tido por retrógrado. Desse modo, Eça atribui à literatura naturalista, embebida nas águas do positivismo, uma missão social e reformadora.

A missão histórica da literatura lhe impunha tomar partido, converter a arte em instrumento revolucionário. Nesse contexto, a literatura realista se inclui entre os instrumentos científicos possíveis de serem adotados, no combate ao atraso intelectual em que vivia imerso Portugal. A diversidade de temas e campos discursivos das Conferências do Cassino, em 1871, não deixa dúvida a respeito do caráter panfletário do Realismo português. Antes de Eça, Antero de Queirós abre as conferências, discorrendo sobre *As Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*. Na segunda, Augusto Seromenho investe contra os clássicos e os românticos, negando a existência de uma literatura genuinamente portuguesa. Posterior a Eça, Adolfo Coelho aborda *A Questão do Ensino*, defendendo apaixonadamente a separação da Igreja com o Estado como caminho necessário à instauração de um modelo de ensino moderno, que investisse, efetivamente, na formação humanística dos alunos. Eça foi, sem dúvida, menos naturalista, pelo menos dentro dos moldes zolianos. Temperou a fisiologia com outros elementos e não escondeu a pretensão revolucionária de sua obra. Aí está o seu mérito, em produzir literatura naturalista que, ao mesmo tempo em que atende os requisitos da escola literária “científica”, situa, de forma magistral, os problemas locais e temporais de seu país.

### 1.3 O Naturalismo brasileiro e o anticlericalismo

A percepção das obras tidas por “naturalistas” no Brasil foi profundamente marcada por uma espécie de rejeição coletiva por parte dos intelectuais brasileiros, desde escritores de vulto, como Machado de Assis (1839-1908), a religiosos moralistas, como o padre Senna de Freitas (1840-1913).<sup>149</sup> Este clima de suspeição manteve-se incólume entre os críticos literários até meados da década de 1980 — merecendo aqui excetuar Araripe Júnior, que, entre 1881 e 1894, estudou, com afinco, os autores naturalistas nacionais, e reconheceu o valor estético das obras de alguns deles — devido a popularização da ideia de que o romance naturalista brasileiro, ao pretender resgatar de forma unívoca a gênese do homem, da sociedade e de suas relações na modernidade científica e autoritária, bem aos moldes do racionalismo francês, resvalou num perigoso discurso de “tudo saber” e “tudo provar”, convertendo-se, assim, numa escola literária esteticamente pobre.

Mesmo *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, — tendo sido reconhecido como obra de alto valor estético desde a sua publicação, em 1890 — não escapou ao processo de “categorização naturalista positivista” por parte dos críticos, ao receber destaque pelo uso de elementos estéticos característicos e singulares da escola naturalista francesa, a saber: o racismo, o determinismo social e biológico e o pessimismo.

Parece-nos redutor que o romance naturalista nacional seja analisado sob uma perspectiva rígida e parcial, reduzido a uma mera transposição estético-discursiva de ideologias autoritárias importadas da Europa na segunda metade do século XIX. Vale questionar qual é a gênese deste repúdio radical e totalizador da estética naturalista no país. Bueno<sup>150</sup> arrisca enveredar por este caminho e conclui que, tal postura adotada por parte da crítica, foi resultante de uma estratégia de dissociação da nacionalidade literária de uma produção percebida como sendo esteticamente pobre.

---

<sup>149</sup> José Joaquim de Sena Freitas nasceu em Ponta Delgada (Açores) em 27 de julho de 1840. Foi discípulo de Antero de Quental. Teve grande produção literária e ficou conhecido por ser um grande polemista. Tornou-se presbítero religioso, professando na Congregação da Missão de São Vicente de Paulo. Foi uma das figuras mais notáveis do catolicismo português do período do liberalismo. Tornou-se célebre a polémica que travou com o escritor brasileiro Júlio César Ribeiro Vaughan a propósito do romance *A Carne*, publicado por este em 1888. Filiando-se na corrente do Naturalismo, o romance pareceu aos leitores impregnado da preocupação de exibicionismo sensual, o que provocou a irritação de muita gente. Vários críticos, entre eles José Veríssimo e Alfredo Pujol, atacaram o romance. O ataque principal partiu do padre Sena Freitas, com o seu artigo "A carniça", publicado no *Diário Mercantil*. O romancista, espírito orgulhoso e altivo, republicano, inimigo acérrimo de batinas, replicou com uma série de artigos intitulados *O Urubu Sena Freitas* (1888).

<sup>150</sup> BUENO, Eva Paulina. Brazilian naturalism and the politics of origin. *MLN*, Baltimore, 1992, v. 107, n. 2, p. 389.

Partindo desta concepção, observa-se que os discursos narrativos produzidos no século XIX, especialmente em sua segunda metade, buscavam corporizar a substância autêntica do Brasil como desmundo. Nesse contexto, a estética naturalista é encarada como um corpo estranho, em uma literatura nacional em formação, esta preocupada fundamentalmente em romper com modelos literários universalizantes, como era o caso do Naturalismo, em prol de uma literatura eminentemente nacional.

Nesse sentido, Schwarz<sup>151</sup>, argumentando que esta vertente nacionalista da literatura resistiu aos séculos, chegando a ser força motriz no discurso dos nacionalistas de direita de 1964, afirma que: “Esperavam achar o que buscavam através da eliminação do que não é nativo. O resíduo, nesta operação de subtrair, seria a substância autêntica do país. *A mesma ilusão funcionou no século XIX [...]*”. Nota-se, por conseguinte, que a rejeição dos críticos ao Naturalismo não se deveu simplesmente à forte presença do cientificismo e do positivismo na produção literária em questão, mas, especialmente, em virtude de seu caráter importado, cópia de um modelo social que, pretensamente, não se aplicaria à realidade social e cultural do país.

A necessidade visceral do escritor naturalista brasileiro em recorrer a discursos diversos fundamentados nas descobertas científicas de então, na tentativa de reconstituir de forma mais objetiva a realidade intrincada de um Brasil fissurado por tantas marcas sociais, fez com que o Naturalismo permanecesse sob um longo regime de suspeição. Esta era a leitura que se fazia da escola no país e que impulsionava seus detratores a rejeitarem-na com maior força, impedindo de se fazer uma análise mais imparcial a respeito da produção de escritores classificados como naturalistas/realistas, tratando-os de forma monolítica.

Um caso curioso é o de Aluísio Azevedo que, mesmo declarando expressamente no prefácio de *O Homem* que esse era o seu primeiro romance naturalista, teve a maior parte de suas obras classificadas como “naturalista”, o que, para seus detratores, equivalia dizer que o escritor maranhense se limitou a transferir para a literatura, as ideias frias do positivismo de Auguste Comte (1798-1857) e do determinismo de Hippolyte Taine (188-1893), o que de fato nos parece simplista e injusto. Estranhamente, o mesmo escritor chegou a ser “acusado” de ser pouco naturalista em razão de sua não obediência aos rígidos limites da observação objetiva dos fatos sociais propostos por Zola, o que, segundo os críticos, o conduziu a um discurso passional e moralista, fugindo, fatalmente, da sã fronteira da observação e descrição dos fatos sociais, segundo a proposta da escola literária em questão:

---

<sup>151</sup> SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 33, grifo nosso.

É preciso notar, além disso, que o Naturalismo como o romancista maranhense o praticou em *O Mulato*, não seguia a linha da impassibilidade, da objetividade pretensamente neutra, da não interferência. Era, muito ao contrário, polêmico, combativo, crítico, e não apenas no terreno anticlerical<sup>152</sup>.

A partir deste ponto, faz-se necessário examinar duas questões que intervêm diretamente na apreensão e entendimento do romance naturalista brasileiro, por parte dos críticos, até meados da década de 1980. Primeiramente, trata-se de confrontar a “realidade chapada” da estrutura narrativa naturalista com o que Araripe Júnior<sup>153</sup> nomeou de “qualidades da incorreção” do Naturalismo no Brasil, o que, em outras palavras, implica analisar até que ponto a literatura naturalista no país foi subserviente aos valores ideológicos do Naturalismo ortodoxo francês. Intimamente associada à primeira questão, a seguinte refere-se à produção literária nacional vislumbrada sob a perspectiva do que Schwarz<sup>154</sup> intitulou de “caráter postiço” e “inautêntico” da literatura nacional.

Identificamos, em algumas obras de Aluísio Azevedo, como *O mulato* e *O homem*, esta mesma lógica binarista, em que os antagonismos do pensamento oitocentista tornam-se esteticamente visíveis, bem como a frontal oposição entre os interesses da Igreja e os da nação. Acreditamos que a gênese deste pensamento se encontra no mito do “país novo”, no qual o Brasil é vislumbrado como nação ainda não realizada. Antevendo um porvir venturoso, o escritor naturalista constrói uma narrativa ficcional socialmente comprometida, em que dois “brasis” antagônicos se confrontam. O catolicismo, neste contexto, é parte indissociável do velho Brasil, colonizado, escravocrata, inculto e economicamente atrasado, que o escritor naturalista propõe combater ferozmente por meio da pena e da instrução laical das massas. Embalado por este ideal, deve-se ao Naturalismo a proeza de ter introduzido no país a educação secular.<sup>155</sup> Esta percepção militante e binária entre forças que se revelam inconciliáveis, é resultante do tom belicoso que reinou no curso do século XVIII e XIX e que, segundo Le Goff<sup>156</sup>, ainda não foi dirimida até a contemporaneidade:

[...] o modernismo está presente na longa tensão entre que agita o cristianismo e, em especial, a Igreja Católica, desde a Revolução Francesa até os nossos dias. O aspecto católico do conflito antigo/moderno transformou-se na confrontação da Igreja conservadora com a sociedade ocidental da Revolução Industrial.

<sup>152</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 179.

<sup>153</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. *Estilo tropical: a fórmula do naturalismo no Brasil*. In: \_\_\_\_\_. *Obras críticas de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1960. v. 2, p. 68.

<sup>154</sup> SCHWARZ, Roberto. *Nacional por subtração*. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 29-48.

<sup>155</sup> TINHORÃO, José Ramos. *A província e o naturalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. p. 37.

<sup>156</sup> LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 186.

Nesse sentido e a título de ilustração, Raimundo Antonio da Rocha Lima<sup>157</sup>, fundador da Academia Francesa em Fortaleza — destinada a divulgar os benefícios da filosofia positivista e da ciência — chegou a criar, em 1874, naquela mesma cidade, a Escola Popular (ou Escola Noturna), que oferecia aulas gratuitas, à noite, a quem quisesse comparecer. O vínculo entre o Naturalismo e a instrução das massas era muito forte, à medida que os acadêmicos acreditavam na necessidade da informação como elemento fundamental para o progresso da nação. É o que Candido<sup>158</sup> chamou de “ideologia ilustrada”, em que a educação traria “automaticamente todos os benefícios que [permitiriam] a humanização do homem e o progresso da sociedade”.

Dentro do contexto nacional, identificamos, e com bastante clareza, nas obras naturalistas, a relação simbiótica entre literatura e ciência. O texto pretende ser literário e, para isso, recorre a elementos estéticos que o caracterizam como tal. Por outro lado, reflete com profusão, o pensamento coletivo dos intelectuais de então, movido a querelas entre o Império e a Igreja Católica, ligado aos ideais de evolução e progresso, bem como aos estudos de natureza sociológica e biológica desenvolvidos por Comte, Darwin e Spencer. A derrocada da estética romântica refletiria em si a vitória da razão sobre a metafísica, da ciência sobre a superstição, do liberalismo político sobre a monarquia e seu braço ideológico, a Igreja:

É que no Brasil o Romantismo, longe de ser apenas uma escola ou uma doutrina literária, era uma expressão de vivência sócio-cultural, simbolizava o panorama cultural de uma época, e intimamente se ligava ao regime político e à confissão religiosa em que se arrimava espiritualmente esse regime. [...] De fato, o Romantismo, o império, o oficialismo católico e o sistema escravocrata eram as faces literária, política, religiosa e econômica do tetraedro ideal do estado monárquico brasileiro. Do combate que, no anfiteatro das ideias, se ia travar sob a bandeira do Realismo materialismo e cientificista, tinham o mesmo sentido e eram vitórias naturais do mesmo esforço, não apenas a sua substituição ao Romantismo, mas também ao advento da Abolição, da República e da separação da Igreja do Estado.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Nasceu em Fortaleza no ano de 1855, de família modesta. Matricula-se em 1867 no Liceu do Ceará, e mais tarde no Ateneu. Aos dezesseis anos, no intuito de estudar, muda-se para Recife, retornando rapidamente para sua cidade natal por problemas de saúde. Ajuda na fundação da Academia Francesa, bem como na criação da Escola Popular em Fortaleza. Colabora com as publicações *Fraternidade* e *O Cearense*, sendo designado “encarregado” da Biblioteca Pública da Província após curta estadia no Rio de Janeiro. Morre vítima de beribéri, em Maranguape, no ano de 1878, cidade em que procurava a cura (CORDEIRO, 1997). Mesmo reconhecendo o papel da religião na compreensão do universo, Rocha Lima era um racionalista, com um pensamento de fundo positivista, crítico da influência eclesiástica sobre a estrutura estatal, como bem expressado por Montenegro (1978, p. 146): “Parece emergir da leitura de Rocha Lima a preocupação de divulgar a obra demolidora dos valores tradicionais encetada por Darwin, Spencer [...], mas em sintonia com o clamor dos intelectuais que ansiavam por transcender os quadros mentais do Catolicismo ou da civilização forjada com o auxílio de seus valores, premidos pelos condicionamentos socioeconômicos emergentes. Perecebiam, por certo, o antagonismo entre o progresso econômico no mundo capitalista e a estrutura mental elaborada pela herança católico-feudal [...]”.

<sup>158</sup> CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 349.

<sup>159</sup> CÂMARA, José Aurélio Saraiva. *Capristano de Abreu*: tentativa bibliográfica. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969. p. 54.

É por se valer de uma linguagem excessivamente científica que encontramos, frequentemente, críticas aos textos da escola naturalista. *O Mulato*, por exemplo, normalmente apontado pelos críticos como a primeira obra nacional a utilizar os processos específicos do Naturalismo, é taxada, por muitos, como um texto literário paradigmático demais, sistemático, canhestro, previsível e sem espontaneidade<sup>160</sup>. Trata-se, de fato, de um discurso centrado na concepção da arte pela arte, em que a qualidade estética de uma obra ficaria seriamente comprometida, em virtude de seu estreito vínculo com ideias sócio-políticas ou, ainda, na transplatação de métodos científicos, estranhos à própria natureza da literatura.

Interessante notar que o fato do Brasil ter vivido “problemas de ajustamento” neste período — incluindo a querela entre o Império, a Maçonaria e a Igreja — fez com que o Naturalismo nacional fosse vislumbrado como uma das “fórmulas literárias legítimas” de nossa literatura, da mesma forma que o romance social de 1930 e 1940.<sup>161</sup> Em outras palavras, o Naturalismo brasileiro, provavelmente só não resultou em um fiasco, pelo fato de ter sido tardio, tendo chegado ao país muitos anos após ter-se difundido na Europa, em um período em que se instaurava entre nós um ideal republicano.

As críticas concernentes ao discurso naturalista se restringem basicamente à apreensão de elementos internos, vinculados a questões estéticas formais, tais como sua originalidade frente ao panorama literário de época, desconsiderando, geralmente, os elementos externos, como o papel social da obra<sup>162</sup>, o que é absolutamente compreensível dentro da crítica literária, mas nem sempre desejável.

De fato, a estética naturalista pode ser avaliada a partir de suas aspirações iniciais. Isso implica reconhecer que a escola literária em questão pretendia libertar a literatura de qualquer tentativa de departamentalização estética, “absorvendo todos os gêneros, mesclando-os e os diluindo, incorporando os discursos de outras áreas do saber, hipertrofiando cada vez mais o descritivo em detrimento do narrativo”<sup>163</sup>. Veremos que, no contexto nacional, a profusão simbiótica de discursos mais variados na tessitura da narrativa literária não condenou, necessariamente, as obras naturalistas brasileiras ao *Hades* da mediocridade. Nesse sentido, cremos merecer atenção o pensamento de Araripe Júnior a esse respeito.

<sup>160</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1877-1896*. São Paulo: Cultrix, 1977-1978. BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976.

<sup>161</sup> CANDIDO, Antonio. *Crítica radical*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. p. 308, tradução nossa.

<sup>162</sup> Id., 1965, p. 87-88.

<sup>163</sup> CATHARINA, Pedro Paulo Garcia Ferreira. Estética naturalista e configurações da modernidade. In: MELLO, Celina Maria Moreira de; \_\_\_\_\_ (Org.). *Críticas e movimentos estéticos: configurações discursivas do campo literário*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 118.

A visão de Araripe Júnior em relação ao Naturalismo no país é construída a partir do princípio de que tal escola literária conseguiu assimilar e reproduzir localmente os saberes oriundos da Europa, sem resvalar numa imitação cultural barata dos valores do Velho Mundo, inclusive os de natureza estética. Para ele, o Naturalismo nacional não pode ser reduzido a um simples fenômeno de “nativização” da estética importada da França, à medida que extrapolou os limites fronteiriços que lhe outorgariam o título de “Naturalismo autêntico”.

Assim sendo, o Naturalismo europeu, ao alçar bandeira em território brasileiro, perdeu definitivamente o seu caráter ortodoxo, transformando-se, assim, em produto desviado e, por conseguinte, em algo absolutamente novo. Em outras palavras, a inautenticidade da cópia fez com que o Naturalismo no país alcançasse uma dimensão estética robusta e desvinculada, em muitos aspectos, da proposta de corrente francesa. Não se trata de negar a inautenticidade de nossa produção literária, mas de reconhecer sua singularidade como cópia. Em relação a nossa independência cultural, Candido<sup>164</sup> é bastante objetivo:

Encaremos portanto serenamente o nosso vínculo placentário com as literaturas européias, pois ele não é uma opção, mas um fato quase natural. Jamais criamos quadros originais de expressão, nem técnicas expressivas básicas [...]. E embora tenhamos conseguido resultados por vezes originais no plano da realização expressiva, reconhecemos implicitamente a dependência.

A gênese do processo de desfiguração do Naturalismo por meio do rompimento conceitual relativo do pensamento de Zola, é entendida por Araripe Júnior como um fenômeno empírico, livre de qualquer método ou estratégia consciente desenvolvida por nossos escritores. É por meio desse fenômeno empírico — chamado por Araripe Júnior de “obnubilação” — que a literatura naturalista nacional, pretensamente imitação fiel da original francesa, com todo o seu arcabouço racional, darwinista e descritiva, converte-se num produto “falho” e “adulterado”. Para ele, é graças a esta “sã degeneração” — que na prática significava um afastamento da filosofia positivista da qual o Naturalismo europeu se nutria — que o Naturalismo nacional tornou-se vigoroso e relevante, tornando-se menos cartesiano e, por conseguinte, mais dialético. Ou seja, ao confrontar os ideais positivistas e darwinistas à realidade de um país escravocrata, onde a imensa maioria da população era analfabeta, em que uma elite almejava instalar uma república, o texto literário se converte numa síntese de contradições absolutamente singulares, que se tornariam mais tarde elementos identitários da nação brasileira, contraditória em sua essência.

---

<sup>164</sup> CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 353.

Efetivamente essas contradições sociais no século XIX e que perduram até hoje, se constroem sob uma perspectiva estética dialética, em que um mundo ideal e desmundos reais se tocam, numa troca conflitiva de impressões positivas e negativas, muito distante da objetividade e racionalidade do modelo europeu cartesiano:

De um lado, tráfico negreiro, latifúndio, escravidão e mandonismo, um complexo de relações com regra própria, firmado durante a Colônia e ao qual o universalismo da civilização burguesa não chegava; de outro, sendo posto em xeque pelo primeiro, mas pondo-o em xeque também, a Lei (igual para todos), a separação entre o público e o privado, as liberdades civis, o parlamento, o patriotismo romântico etc. A convivência familiar e estabilizada entre estas concepções em princípio incompatíveis esteve no centro da inquietação ideológico-moral do Brasil oitocentista.<sup>165</sup>

É nesse sentido que Schwarz, comentando um trecho de um livro de Silvio Romero intitulado *Machado de Assis*, publicado em 1897, vislumbra na cópia, ou em suas palavras, na nossa singular “inautenticidade”, o elemento mais importante no processo de construção da identidade nacional do Brasil: “a marca ubíqua de “inautenticidade”” veio a ser concebida como a parte mais autêntica da produção literária nacional, algo como um “penhor de identidade”. Schwarz<sup>166</sup> vai mais além ao afirmar que a literatura oitocentista, por circunstâncias históricas, passa a funcionar com regras próprias, o que faz com que seu pensamento se aproxime do de Araripe Júnior, ao defender os atributos qualitativos do “Naturalismo torto” do país:

Privados de seu contexto oitocentista europeu e acoplados ao mundo da sociabilidade colonial, os melhoramentos da civilização que importávamos passavam a operar segundo outra regra, diversa da consagrada nos países hegemônicos. Daí o sentimento tão difundido de pastiche indigno [...]. Em palavras de Sérgio Buarque de Holanda: “A presteza com que na antiga colônia chegara a difundir-se a pregação das ‘ideias novas’, e o fervor com que em muitos círculos elas foram abraçadas às vésperas da Independência, mostram de modo inequívoco, a possibilidade que tinham de atender a um desejo insofrido de mudar, à generalizada certeza de que o povo, afinal, se achava amadurecido para a mudança. Mas também é claro que a ordem social expressa por elas estava longe de encontrar aqui o seu equivalente exato, mormente fora dos meios citadinos. Outra era a articulação da sociedade, outros os critérios básicos de exploração econômica e da repartição de privilégios, de sorte que não podiam, essas ideias, ter o sentido que lhes era dado em parte da Europa ou da antiga América inglesa (...). O resultado é que as fórmulas e palavras são as mesmas, embora fossem diversos o conteúdo e o significado que aqui passavam a assumir.

<sup>165</sup> SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 43.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 44.

De fato, o Naturalismo aqui chegou e se desenvolveu de forma considerável, mas seu conteúdo e significado foram redimensionados a partir da sistematicidade da sociedade brasileira. Em oposição ao Naturalismo zoliano, que propunha desvendar a verdade por meio de um rígido método de observação dos fatos sociais, encontramos nas entrelinhas dos textos naturalistas do país uma enorme desconfiança desta mesma ideologia por parte daqueles que foram normalmente apontados como fiéis discípulos de Émile Zola.

Não foi tão raro os escritores brasileiros recorrerem à ironia para se oporem às teorias científicas em voga na segunda metade do século XIX, como a patologização do corpo feminino. Podemos exemplificar, com clareza, a esse respeito, a partir da análise do título de uma obra de Aluísio Azevedo, a saber, *O Homem*. Não cremos ser obra do acaso o fato do autor ter dado tal título a uma obra que tem por protagonista uma mulher, Magdá, ressaltando, assim, a figura do Dr. Lobão, médico da moça solteirona, responsável por patologizar em minúcias todas as suas ações e profetizar o seu triste fim como louca, caso não se fizesse dócil aos seus conselhos, o que de fato veio a ocorrer. De todo modo, observaremos, mais adiante, que o destaque à figura masculina na obra permitirá ao escritor confrontar a fala do médico, culto e agnóstico, à de Dona Camila, velha tia beata de Magdá, numa demonstração de força e pretensão de alçar a status de verdade o seu ponto de vista.

Ou seja, a partir de uma mudança de ângulo, o que parecia, em um primeiro momento, uma clara manifestação de apreço aos valores racionais e deterministas da biologia e do positivismo, basilares no pensamento de Zola e de seus seguidores, torna-se uma faca de dois gumes, que corta e não corta, diz e não diz, concorda e discorda, numa perspectiva tensa, contraditória, dialética, como deve ser a literatura. É este caráter simbiótico que torna o Naturalismo brasileiro singular, como Candido<sup>167</sup> asseverou, ao valorar a ambivalência da formação literária do nosso país:

[...] as elites imitavam, por um lado, o bom e o mau das sugestões européias; mas, por outro, às vezes simultaneamente, afirmavam a mais intransigente independência espiritual, — num movimento pendular entre a realidade e a utopia de cunho ideológico. E assim vemos que [...] cosmopolitismo e regionalismo, podem ter raízes no solo da incultura e do esforço para superá-la.

---

<sup>167</sup> CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 351.

Nesse sentido, o texto naturalista no país deixa de ser mera técnica de esquadramento de uma realidade pretensamente absolutamente racional, universal e atemporal. Ao invés de analisar e descrever a realidade sob um prisma racional-positivista, a literatura em questão transfigura esta mesma realidade, fazendo assim com que o elemento estético ocupe o espaço que lhe é devido, transformando-a em literatura de fato.

Não se trata, contudo, de negar a intervenção de variáveis sociais na tessitura do discurso literário, o que inclui a observação da realidade, ou melhor, de uma ou algumas facetas da realidade infinita, complexa e, talvez, inatingível. De fato, a literatura é um produto do homem, de sua condição histórica, mas para que ela exista como tal ela tem que, necessariamente, negar isso. É o que Candido<sup>168</sup> afirma: “O romance transfigura a vida”. Essa é a condição primeira para que um texto seja vislumbrado como literário.

É interessante ressaltar que essa “anomalia estética” na narrativa naturalista do país nem sempre é sentida imediatamente. De fato, ao entrarmos em contato pela primeira vez com os textos de Aluísio Azevedo e Adolfo Caminha, por exemplo, nos deparamos com uma literatura absolutamente tediosa, excessivamente preocupada em dissecar os fatos sociais com olhos cartesianos, pela adoção de um cientificismo enciclopédico.

Recorrendo a uma análise mais ampla, o que se observa é que os escritores brasileiros, por razões histórico-sociais, se valeram dos valores positivistas e deterministas de então para defender a noção de um “país novo”, pujante, alicerçado no republicanismo, na abolição da escravatura e na educação laica, mas polarizado entre dois mundos. Ou seja, o nosso Naturalismo, longe da imparcialidade científica proposta pelo modelo francês, esteve comprometido com o processo de configuração da modernidade do país, a ponto de se opor a uma série de questões constitutivas daquela escola, como anteriormente tratado. Abrindo mão dos rigores biológicos do Naturalismo francês, tornou-se fértil no território nacional. É o que afirma Candido:

O fato de sermos países que na maior parte ainda tem problemas de ajustamento e luta com o meio, assim como problemas ligados à diversidade racial, prolongou a preocupação naturalista com os fatores físicos e biológicos. Em tais casos, o peso da realidade local produz uma espécie de legitimação da influência retardada, que adquire sentido criador. Por isso, quando na Europa o naturalismo era uma sobrevivência entre nós ainda podia ser ingrediente de fórmulas literárias legítimas [...].<sup>169</sup>

<sup>168</sup> CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: \_\_\_\_\_ et al. *A personagem de ficção*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 67.

<sup>169</sup> Id., 1979, p. 352.

O acolhimento da estética naturalista no país é resultante da inviabilidade da consciência amena do atraso. As graves feridas sociais começam a ser desnaturalizadas à medida que a grandiosidade da terra exótica, evocada com tanto ufanismo e euforia, é abandonada pela crueza da narrativa descritiva. O sonho de uma pátria livre — cultivado por uma elite urbana nordestina, formada por escritores como Araripe Júnior, Aluísio Azevedo, Silvio Romero e Adolfo Caminha — deixa de ser embalado pelo discurso do exotismo tropicalista, associado à exuberância das belezas naturais do Império. Descortina-se, assim, a consciência catastrófica, que revela, do ponto de vista estético, que o atraso não se apresenta como um problema circunstancial, mas como um problema do meio, da raça. A sociedade passa a ser vista sob um ponto de vista sistêmico, com todos os seus tentáculos, inclusive a religião, impondo ao homem um destino nem sempre justo. Não é por acaso que, comumente, se atribui ao Naturalismo o ingresso de grupos sociais até então ocupantes de espaços marginais na literatura, como pobres, negros, mulatos e homossexuais.

Não se trata, evidentemente, de reduzir o texto naturalista em terras brasileiras aos limites do engajamento social em relação a minorias, ou seja, em dar voz a grupos marginais ou a combater outros grupos anacrônicos, como padres e beatas, por meio duma linguagem caricata, construída a partir do esquadramento dos seus corpos e de sua psique. Trata-se, contudo, de reconhecer que, sob uma perspectiva dialógica bakhtiana, o texto literário pode ser vislumbrado como um tecido de muitas vozes, ou seja, de discursos que se entrecruzam.

O tom anticlerical de alguma obras reflete, exemplarmente, essa troca de impressões a respeito da sociedade brasileira e de seus valores. A literatura anticlerical é forjada por meio do embate entre forças antagônicas institucionalizadas. Estamos nos referindo, evidentemente, ao fenômeno em âmbito nacional, no qual o poder monárquico se vê ameaçado por um movimento crescente de ideias políticas reformistas, ameaçadoras do papel ocupado pela Igreja Católica, braço de apoio do poder político. A luta travada impõe ao arqueólogo do saber, expressão tão cara a Foucault —, em nosso caso, papel exercido pelo prosador —, defender uma ordem social que lhe parece inquestionavelmente plausível. E isso se dará por meio da denúncia, ou melhor, da evidência do alto grau de precariedade da tese proposta pelo “outro”. Isso implica reconhecer a construção discursiva anticlerical, como práxis exequível e configuradora na visibilização do anacronismo prático de forças anacrônicas que impediriam o homem de se beneficiar dos frutos benfazejos dos novos saberes produzidos.

Há, portanto, um duplo movimento na tessitura do texto anticlerical: ao mesmo tempo em que enunciados de verdades são forjados, mapeia-se, exaustivamente, um número caudaloso de falas pluriformes e inverídicas, algumas jocosas, outras repulsivas. Em outras palavras, a instauração de um sistema de verdades pressupõe exorcizar outros discursos “anômalos”. Não se trata, apenas, de edificar um espaço comparativo entre sistemas de verdades, mas de fissurar por completo o impacto que a fala do “outro” possa ainda produzir sobre o sujeito.

Deparamo-nos com a obra do português José Joaquim Lopes de Lima, intitulada *Diccionario Carcundatico, ou, Explicação da Phrazes dos Corcundas*; publicado em 1821, no Rio de Janeiro, período inicial do liberalismo. O livro, além de ilustrar o conflito entre forças antagônicas, a modernidade *versus* a tradição, imprime verdades a partir da escrutinação da perscrutação lexical. Ele nos ajuda a exemplificar como se deflagrou essa disputa discursiva nesse período. O seu caráter panfletário, de oposição aos chamados “corcundas” — os partidários da monarquia absoluta — não compromete o seu valor enquanto obra vocabular, mesmo que careça, ao nosso olhar cartesiano, de certa austeridade e distanciamento no tratamento com as palavras.

A intencionalidade de desferir golpes contra os corcundas é notória — o título em si é irônico, ao atribuir àqueles uma fala inapropriada aos seus ideais — e isso exigirá, por parte do seu autor, mapear o conjunto vocabular que caracterize bem o seu opositor e, num segundo momento, estabelecer um significado único, incontestado e aterrador dos signos coletados, evidenciando o anacronismo dos partidários de tal corrente política. De todo modo, o escritor se atribui, ainda no prefácio, a missão de restituir a “genuína significação” às palavras. Nessa missão deflagrada no campo lexical, o maçom é definido como “todo aquelle que proclama a liberdade da sua patria; que não beja as mangas aos Frades [;] que abomina a Inquizição, e as suas fogueiras; que falla sem preambulos; escreve sem Dedicatorias; e imprime sem Censuras”<sup>170</sup>.

A figura do maçom se confunde com a do discípulo do liberalismo, ou, interessantemente cognominado por Lima de “libertinagem”, ou seja, “perfeito conhecimento ao que o homem deve a si mesmo, aos outros, a Deos, e a pátria; dissipados os prestígios do Fanatismo.”<sup>171</sup> A religião católica, tão cara aos corcundas, enquanto força institucional que garantiria equilíbrio à ordem social monárquica, é definida como “gremio da Santa

<sup>170</sup> LIMA, José Joaquim Lopes de. Maçon. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821e. p. 9.

<sup>171</sup> Id., 1821d, p. 9.

Ociosidade”<sup>172</sup>; a cúria é apontada como a “Corte do papa cheia de Eminencias, nas quaes s’ encontra iman suficiente para atrahir e absorver todos os metaes da Europa: aqui dizem authores modernos ser o caminho do Inferno”<sup>173</sup>; e a devoção reduzida a manifestação de “hipocrizia; fanatismo.... v. gr. a de rezar hum roزاری, meditando hum roubo ao Estado.”<sup>174</sup>

De todo modo, na modernidade, incluindo o Naturalismo, a matriz da veracidade repousa na corporeidade dos indivíduos. Evidentemente a filosofia positivista, que se configurou como problema estético sob a égide da escola naturalista, se aplica a este caso. A defesa de uma nova ordem social, tão cara aos “imparciais” naturalistas brasileiros, impele o escritor a fissurar o *ethos* vigente por meio do realce de seu anacronismo.

Na tentativa de exercer seus efeitos positivos sobre o corpo dos indivíduos, visando transformá-lo num corpo dócil e útil à sociedade industrial que se instaurava, o olhar do intelectual recai sobre as instituições que constroem gestos, comportamentos e discursos indesejados. O discurso anticlerical, tão agressivo em certas ocasiões, era absolutamente necessário, à medida que o clero era apontado como coluna mestra de uma arquitetura social repressora e anacrônica.

No âmbito da literatura, desse desejo de capturar a verdade — “Começou-se a escrever para procurar a verdade, e não mais para ocupar os ócios das senhoras sentimentais e de um ou outro cavalheiro dado a leituras frívolas”<sup>175</sup> — brota a necessidade de se valer de uma linguagem límpida, direta que, “[...] arrastados sem dúvida pela vulgaridade das cenas que evocavam, caíam uns no desleixo da língua, ao passo que os outros, lidando com nuanças sutis, requintavam o apuro do estilo.”<sup>176</sup> agressiva a ouvidos acostumados a musicalidade do romantismo:

O principal demerito do naturalismo da receita zolista [...] era a vulgarização da arte que em si mesmo trazia. Os seus assuntos predilectos, o seu objecto, os seus temas, os seus processos, a sua estetica, tudo nele estava ao alcance de toda a gente, que se deliciava com se dar ares de entender literatura discutindo de livros que traziam todas as vulgaridades da vida ordinaria e se lhe compraziam na descrição minutenciosa.<sup>177</sup>

<sup>172</sup> LIMA, José Joaquim Lopes de. Abollir. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcondatico, ou, Explicação das phrazes dos carcondas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821a. p. 3.

<sup>173</sup> Id., 1821b. p.6.

<sup>174</sup> Id., 1821c, p.6.

<sup>175</sup> PEREIRA, Lúcia. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 51.

<sup>176</sup> Ibid., p. 52.

<sup>177</sup> VERISSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1916.

A desmistificação da ordem social implica instaurar na escrita literária um confronto incisivo entre falas, movimentos e sistemas de significados forjados por entes sociais diversos. O anticlericalismo deve ser assim encarado como elemento propulsor da visibilização de poderes e vozes que, até então, pareciam unívocas e consonantes. Nesse sentido, é equivocado conceber o anticlericalismo como fenômeno positivo ou negativo. O fenômeno anticlerical naturalista nasce de um projeto político, de uma necessidade de lançar um olhar incisivo sobre o presente e o futuro, idealizando um *modus vivendi* sobre as ruínas do sistema político precedente.

Em nosso caso particular, não se trata de redimir o fenômeno anticlerical oitocentista, mas apenas de reconhecer seu papel na literatura nacional quanto ao processo de modelagem de tipos literários forjados a partir dos valores configurados na Escola naturalista, em sua relação interdependente com a filosofia positivista e na realidade histórica pela qual o país passava, a qual lhe garantiu uma certa originalidade em comparação com a proposta zoliana.

Enfim, o mais importante é admitir que o anticlericalismo como fenômeno social, não foge à relação tríplice saber-poder-verdade aventada por Foucault. Sabendo que todo poder se ampara e se justifica em saberes considerados verdadeiros, isso resultará no estabelecimento de sistemas de saberes que, alicerçados no Estado, ou mais ainda, às margens dos seus tentáculos oficiais, pretenderão forjar um discurso capaz de estabelecer corpos modernos, funcionais, partindo sempre da crítica microscópica patenteada no esquadramento de corporeidades anacrônicas, imprestáveis, doentias, fatigadas e enlouquecidas pelo peso de uma religião que se revelará tão forte, caduca e imprestável para o bem do indivíduo e da coletividade. E nisso, sem dúvida, a escola naturalista atuou com maestria, denunciando a sociedade que, por meio da veracidade discursiva assentada no cientificismo comtiano, deveria, pelo bem da humanidade, desaparecer para sempre da face da terra.

## CAPÍTULO 2

### BEATAS ESTÚPIDAS E PADRE CORRUPTO: OS ESTEREÓTIPOS ANTICLERICAIS EM *O MULATO*

Em que consiste a religião dessas senhoras maranhenses, que travam do chicote e escadeiram um negro a ponto de matá-lo? [...] Entretanto, o senhor as encontrará nas igrejas, com uma carinha de santas, a devorarem padre-nossos (AZEVEDO, 1881, p. 278).

#### 2.1 Fortuna crítica

*O Mulato* é comumente apontado como a obra que introduziu a estética naturalista no país. Tal assertiva, contudo, foi motivo de acaloradas discussões, desde a primeira edição do livro, ocorrida em 1881.<sup>178</sup> A polêmica se assenta, basicamente, em duas questões: Seria *O Mulato*, efetivamente, o marco inicial da nova escola em solo brasileiro? Os atributos estéticos da escola naturalista francesa ou, mesmo, portuguesa, se fazem presentes na obra a ponto desta ser classificada como naturalista?

Quanto à primeira questão, o fato é que, do ponto de vista cronológico, outras obras de cunho naturalista já haviam sido publicadas por escritores brasileiros antes de 1881, o que desbancaria, por conseguinte, *O Mulato* de seu posto de primazia. De fato, quatorze anos antes, o amanuense Inglês de Sousa já publicara dois livros de peso — *O Cacauleta* (1876) e

---

<sup>178</sup> Em 1904 é publicado em Buenos Aires *El Mulato*, traduzido por Arturo Costa. Sob o impulso de fortes ventos nacionalistas, esta tradução produzirá um incidente, no mínimo curioso. Homero Batista (apud BROCA, 1960, p. 261) publica um artigo no *Correio do Povo*, jornal portoalegrense, acusando o escritor de ter, com este ato, desprestigiado o Brasil, debilitando a língua portuguesa e o meio literário nacional. O romancista, sempre insistindo na necessidade de se conquistar um público que compensasse financeiramente o trabalho intelectual, reafirma a infelicidade partilhada por todo brasileiro em escrever na “língua mais rica, mais harmoniosa, mais literária e enfim mais completa” e, ao mesmo tempo “pouco lida e por conseguinte obscura.”

o *Coronel Sangrado* (1877) que, constituindo a série *Cenas da Vida do Amazonas*, revelavam fortes traços de cunho naturalista. Observa-se, por conseguinte, um silenciamento absoluto, por parte da crítica, quanto a textos predecessores a *O Mulato*. Tal atitude se justifica, pelo menos em parte, ao fato da prosa de Inglês de Sousa tocar em assuntos considerados esdrúxulos ou, no mínimo, pouco atrativos a um público majoritariamente feminino, ainda debruçado sobre folhetins românticos açucarados. Em outras palavras, a temática era extremamente vanguardista, prematura ao contexto nacional.

Outro aspecto relevante que lança um feixe de luz a esse respeito são as condições circunstanciais e, mais ainda, pessoais, que permitiram com que Aluísio Azevedo alcançasse notoriedade junto ao público. É nesse contexto que Sodré<sup>179</sup> elucida a pouca consideração atribuída à literatura produzida por Inglês de Sousa, ainda precedente ao *O Missionário*: “Romancista de recursos apreciáveis, que não merece o esquecimento em que foi colocado — só *O Missionário*, de seus romances, alcançou reedição — Inglês de Sousa não conseguiu, entretanto, estabelecer o contato, a comunicação, com o público, e permaneceu praticamente esquecido por longos anos [...]”.

Se o provincianismo manauense sentenciou o trabalho de Inglês de Sousa a um longo e injusto período de esquecimento, o mesmo não se deu com o autor de *O Mulato*. Graças à distribuição maciça de cartazes por toda a São Luís, e a publicação de anúncios em colunas de jornais, técnicas de divulgação até então inéditas entre os escritores brasileiros, Aluísio Azevedo acabou criando um ambiente propício ao sucesso do seu romance. O resultado, de fato, foi bombástico e imprevisível: os ataques da Igreja e de membros ilustres da província levaram o escritor maranhense a se mudar definitivamente para o Rio de Janeiro. Em troca, ganhou notoriedade nos círculos intelectuais e entre os leitores, especialmente na capital do império. Comungamos com Sodré ao afirmar que a outorga da primazia de *O Mulato* em relação a obras comprometidas com a estética naturalista e publicadas anteriormente, se deu, graças à concessão do público, que lhe acabou dando notoriedade.<sup>180</sup>

De fato, o coroamento de Aluísio Azevedo como escritor se explica pelo impacto que a obra produziu no público, escandalizado com seu vigor militante, ao expor de forma inédita para o país escravocrata uma chaga social: o preconceito de cor. Não é fruto do acaso que o romance de Aluísio Azevedo tenha feito mais sucesso que outra obra, de autoria de um mulato carioca, publicada no mesmo ano: “[...] libelo narrativo que iria, na preguiçosa Rio de Janeiro, escandalizar bem mais que obra-prima machadiana, *Memórias Póstumas de Brás*

<sup>179</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 175.

<sup>180</sup> “[...] *O Mulato*, aceito como inaugurador da nova escola, pelo consenso do público [...]” (SODRÉ, 1965, p. 175-176).

*Cubas [...]*”.<sup>181</sup> De fato, Aluísio Azevedo se inclui entre os escritores e jornalistas “[...] que partiram para a vida armados exclusivamente de talentos e que, além de sua obra literária e periodística propriamente dita, concorreram decisivamente para introduzir em nossa vida social as duas maiores transformações de sua história: a Abolição e a República.”<sup>182</sup>

Quanto à segunda questão, podemos afirmar que a natureza híbrida da obra é incontestável. De fato, é pacífica a ideia que o enredo de *O Mulato* conserva características tipicamente românticas, especialmente no texto da primeira edição. Sodré<sup>183</sup> vai mais além ao desqualificar os veios românticos do escritor: “*O Mulato*, realmente, é muito menos naturalista do que se supõe em geral. Basta recordar-lhe a estrutura, segundo o texto definitivo [...]. A estrutura é, pois, inconfundivelmente, romântica, e do pior Romantismo, das descrições, das situações, da linguagem, do diálogo”. A crítica de Pereira<sup>184</sup> é lançada nessa mesma direção, reiterando a ideia que o Naturalismo brasileiro, de modo geral, reduziu-se a uma assimilação equivocada do modelo estético; acusa *O Mulato* de ter se mantido preso à estética romântica, coberto com uma leve camada de verniz naturalista:

E a melhor prova de que o Naturalismo nos foi impôsto pela moda está em ter sido tão mal assimilado. Praticaram-no sempre como quem executa uma receita os nossos romancistas, que, no espírito, continuavam românticos; não há disso prova mais expressiva do que *O Mulato*, que representou a vitória da nova escola, tendo, entretanto, apenas disfarçado com cenas realistas o seu Romantismo.<sup>185</sup>

O Naturalismo brasileiro é acusado de ter renegado o trabalho admirável de José de Alencar, que se comprometeu com uma percepção realista na descrição da ordem social, inventando personagens verossímeis e manuseando, com destreza de mestre, a influência estrangeira, especialmente européia. Candido lamenta o fato de nossos naturalistas, principalmente Aluísio Azevedo, terem cometido os mesmos erros dos românticos que viveram numa eterna corda bamba,

[...] atentos por um lado à realidade local, por outro à moda francesa e portuguesa. Fidelidade dilacerada, por isso mesmo difícil, que poderia ter prejudicado a constituição de uma verdadeira continuidade literária entre nós, já que cada escritor e cada geração tendiam a recomeçar a experiência por conta própria, sob o influxo da última novidade ultramarina [...].<sup>186</sup>

<sup>181</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259, grifo do autor.

<sup>182</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1897-1914*. São Paulo: Cultrix: Ed. Universidade de São Paulo, 1977-1978. p. 102.

<sup>183</sup> SODRÉ, Werneck Sodré. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 177-178.

<sup>184</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>186</sup> CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo: Martins, 1959. v. 2, p. 117.

Entretanto, se o Naturalismo representou uma dupla falsificação da arte e da vida, entre nós este fenômeno foi atenuado pela tendência em reconstituir o quadro de costumes, “tendência que comprova, de vez que era uma herança romântica, o estreito enlace que existia entre a nova escola e aquela que pretendia substituir.”<sup>187</sup>

De fato, é inquestionável a presença de elementos estéticos românticos no texto azevediano. Veríssimo não chega a reduzir *O Mulato* a um texto romântico camuflado, mas reconhece que, apesar do conteúdo ser tipicamente naturalista, a forma estética ainda estava atrelada à escola romântica: “[...] ao jeito [sic] da nova estética, era estudado o caso do preconceito de cor na província natal do autor, protaía-se ainda o Romantismo nos romances sempre lidos de Alencar e Macedo e de Bernardo de Guimarães, ainda vivo.”<sup>188</sup>

A idealização da figura de Raimundo, o negro de olhos azuis, castíssimo e com trejeitos europeus, é apenas uma das evidências. Essas marcas no texto literário se justificam pelo fato de Aluísio Azevedo ter vivido no interstício de dois movimentos literários robustos, em que a aparição de um não significou o desaparecimento do outro: “Este romancista surgiu sob os últimos reflexos do Romantismo e os triunfos iniciais do Naturalismo, sugestionado por certos assuntos nascidos com o primeiro e de interesse palpitante, como o da posição do mestiço na sociedade brasileira.”<sup>189</sup>

Se nos deparamos, em *O Mulato*, com “[...] páginas tão suaves, tão doces, tão cheias da claridade rosicler, alencariana”<sup>190</sup>, o que faz com que a obra em questão seja reputada pela crítica como texto de cunho naturalista? Sodré<sup>191</sup> elenca três aspectos que lhe outorgariam tal categorização. Primeiro, sinaliza a natureza anticlerical da obra, a qual nos interessa, sobremaneira. Segundo, o determinismo social na constituição psíquica dos indivíduos; e, por último, a mulher reduzida a um corpo fisiológico. Partindo destes qualificativos, podemos afirmar que a obra em questão se tipifica como naturalista, tanto a partir de uma abordagem de forma quanto de conteúdo. Podemos ir mais além: seu Naturalismo é híbrido à medida que se compromete, em certos aspectos, com a abordagem do pontífice máximo do Naturalismo francês e, em outros, com Eça de Queirós.

<sup>187</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. 10. ed. Rio de Janeiro; Graphia, 2002. p. 433.

<sup>188</sup> VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1916. p. 355.

<sup>189</sup> CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981. p. 139.

<sup>190</sup> Apud BROCA, 1963, p. 21.

<sup>191</sup> SODRÉ, 1965.

Quanto ao seu caráter determinista, já observamos que a pretensão em capturar a realidade social em sua inteireza é lei universal da escola Naturalista. O sentido do real se associa, diretamente, à capacidade de percepção. Esta, por sua vez, evoca a ideia de primazia dos sentidos em relação a outros possíveis fenômenos. Para o escritor naturalista é o sensitivo que garante a experiência com o real e que o permite apreender a verdade em sua inteireza. Em outras palavras, os sentidos se estabelecem como o instrumento *sine qua non* na captura dos fatos sociais, o que, *per se*, implica numa invisibilização de outros inúmeros canais e fontes classificados como pouco racionais, incoerentes ou imperceptíveis à razão humana.

O esquadramento do corpo, portanto, torna-se a via por excelência na construção do discurso literário. É a partir da compreensão de sua organicidade que se compreende o funcionamento da sociedade. Seu modelo corporativo é adequado e diretamente proporcional aos sistemas em que se fundam o corpo fisiológico do indivíduo. Não é por acaso que Zola, após o contato com a obra de Claude Bernard, passa a enfatizar a necessidade da absoluta passividade do escritor frente ao seu objeto. O que Claude Bernard tinha revelado no corpo humano por meio da observação meticulosa e imparcial, Zola iria desvendar na sociedade por meio deste mesmo mecanismo. Sendo assim, a observação atenta e minuciosa da realidade do *ethos* passaria, necessariamente, pela corporeidade, a qual se estabelece como realidade única, universal, incontestável e científica. Veremos, mais adiante, que tal comprometimento se dará de forma exemplar em *O Mulato*.

A visão mecanicista da ordem social é uma característica que Aluísio Azevedo herda do método de Taine e que se faz muito presente em algumas obras de Eça de Queirós. O papel preponderante do meio na constituição dos personagens permite ao escritor maranhense identificar as relações de causalidade entre o fisiológico e o mesológico, ou seja, entre corpos desintegrados e meio social decadente. Como afirma Tainé: Pouco importa que os fatos sejam físicos ou morais; eles sempre têm as suas causas. Tanto existem causas para a ambição, a coragem, a veracidade, como para a digestão, o movimento muscular e o calor animal. O vício e a virtude são produtos como o açúcar e o vitríolo [...].<sup>192</sup>

Trata-se, sem dúvida, de uma apropriação do cientificismo positivista em voga, que denota a pretensão de se edificar um discurso pautado na impessoalidade e objetividade. Zola já fazia isso magistralmente, recorrendo, para isso, à descrição laboratorial de grupos marginais, até então invisibilizados na literatura. Desse modo, o pai do Naturalismo francês evidencia nestes corpos a presença de forças avassaladoras, capazes de deflagrar moléstias,

---

<sup>192</sup> TAINÉ, Hippolyte Adolphe. *Histoire de la littérature anglaise*. 10e éd. Paris: Hachette, 1899. v. 1, p. XV, tradução nossa.

vícios e paixões de toda sorte. Este foi, sem dúvida, um dos grandes méritos da estética naturalista.

A heroicização romântica do protagonista de *O Mulato* não impede de surgir no curso da trama uma série de tipos “naturais”, inclusive de personagens desviantes que, ao longo do romance, serão dissecados laboratorialmente pelo escritor. Em primeiro plano, Ana Rosa, a típica “mulher naturalista”, extremamente fêmea, que se opõe dramaticamente à figura das mulheres angelicais do Romantismo. Em segundo, Raimundo, o negro de olhos azuis, trejeitos forjados por um Alúcio Azevedo ainda dramaticamente preso à escola romântica. Ambos se movimentam no texto de modo caricato e previsível, contudo, em pólos antagônicos, o que em si reduziria a obra a uma mera reprodução de tipos já estabelecidos:

Raimundo é o espírito, ela a carne; êle a exceção, o herói, ela o tipo, a personificação do seu sexo; [...] o Romantismo, de que não se livrara o autor, não lhe consentiu deixar de fazer um herói da personagem principal, era mais fácil pôr as tinturas naturalistas na moça, porque sobre as mulheres havia teorias feitas. A verdade é que não soube ver em sua realidade as figuras centrais; deformou-as exageradamente, idealizando num caso, aproveitando noutras receitas já pronta. Como enredo, pois, e como estudo de caracteres, *O Mulato* não merece a forma de que desfruta.<sup>193</sup>

Nesse sentido, tudo o que permeia a construção destes dois personagens se subordina à lógica da estética literária vigente, naturalista quanto à construção do corpo feminino, mas predominantemente romântica na tessitura do texto. De fato, é basicamente dentro de uma perspectiva temática que a obra se classifica como naturalista, por seu rigor na descrição da sociedade maranhense. Quanto à forma, o texto literário reflete, em diversas cenas, o Romantismo: “[...] Atendia ao público romântico, pelo seu enredo e pela sua estrutura, e por muitos dos seus aspectos formais; atendia aos naturalistas, por algumas cenas, pela minúcia de algumas descrições, [...] pela forte caracterização [...] da mulher [...]”.<sup>194</sup>

Entretanto, como já afirmamos, não podemos restringir o nosso olhar a Raimundo, o protagonista, pintado com cores e tons de herói romântico e Ana Rosa, a mocinha que se assemelha a uma das tantas histéricas atendida por Charcot no *La Salpêtrière*. Alúcio Azevedo inaugura uma “maneira literária”<sup>195</sup> ao povoar *O Mulato* de figuras marginais, destituídas de quaisquer marcas que denotam excepcionalidade. São estes personagens que, de certo modo, fissuram a dualidade estereotipada entre Raimundo e Ana Rosa, representantes do Romantismo e Naturalismo, respectivamente.

<sup>193</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 145.

<sup>194</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira: seus fundamentos economicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1940. p. 179.

<sup>195</sup> PEREIRA, op. cit., p. 51.

Além de Ana Rosa, outros tipos, em sua maioria mulheres, são desnudados na trama, criando um gancho que permitirá ao escritor evidenciar nos diálogos e cenas, a profunda e imprescritível relação entre equilíbrio psíquico e corpo dócil na construção da corporeidade de personagens ordinários. É a marginalidade espacial destes tipos que fazem com que as cenas em que estão inseridos ganhem apelo estético, fazendo-as livres, de certo modo, da interferência romântica e ainda, do mero Naturalismo biologizante sofrido por Ana Rosa. Em outras palavras, o que faz com que estas cenas garantam qualidade ao texto literário é, exatamente, o fato de estarem circunscritas às entrelinhas da “grande história”, o que as converte em personagens destituídas, de certo modo, do apelo romântico que perpassa as cenas dos protagonistas. De todo modo, veremos que a forma com que os elementos naturalistas se estabelecem na obra não estão, contudo, desvinculados de uma realidade temporal. Portanto, os personagens que intitulamos de “marginais”, são forjados dentro de uma intencionalidade social.

É nesse sentido que diversas cenas constantes em *O Mulato* se distanciam da estética proposta por Zola no processo de descrição da “realidade”. Se admitirmos que “*toda a produção literária de Aluísio Azevedo obedece [...] a intentos de denúncia*”,<sup>196</sup> torna-se inadmissível acolher a ideia de irrestrita submissão do escritor maranhense ao espírito zoliano. É importante compreendermos a presença e a percepção do determinismo social na tessitura de *O Mulato*. O que se observa, de fato, é uma apropriação do método de observação proposto por Zola na crua descrição da verdade e na atribuição de valores sociais ao discurso literário. Desse modo, é correto afirmar que “[...] os processos de composição de Aluísio Azevedo, de Adolfo Caminha, de Inglês de Sousa no *Missionário*, e de todos os que o seguiram eram os da transposição para a literatura dos métodos da pesquisa científica, de acordo com a fórmula de Zola [...]”.<sup>197</sup>

Contudo, Aluísio Azevedo, diferentemente de Zola, não se restringiu a observar, impassivelmente, os fatos e a descrevê-los, meticulosamente, em forma literária. Somente nesse sentido é que poderíamos admitir que o escritor maranhense “[...] foi um naturalista com horror à realidade”.<sup>198</sup> A concepção de realidade se subordina à ideia de observação meticulosa dos fatos, subtraída de qualquer pretensão em relacioná-los entre si, efetuando leituras sociais que extrapolem o mero apontamento. É deste horror à realidade circunscrita à descrição do pretensamente concreto, que Aluísio Azevedo se revela um grande escritor

<sup>196</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259, grifo nosso.

<sup>197</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 126.

<sup>198</sup> Id., 1960, p. XIX.

comprometido com as circunstâncias sociais em que se vê mergulhado. Dentro dessa perspectiva, poderíamos afirmar que seu Naturalismo é anti-zoliano.

De fato, *O Mulato* se constrói enquanto romance de tese, numa "bipolaridade de [...] intentos",<sup>199</sup> a saber: denunciar o clero corrupto do Maranhão, bem como o racismo institucionalizado do país. Se o determinismo social e o fisiologismo se constituem como características tipicamente da escola naturalista francesa, o mesmo não se dá em relação ao caráter panfletário da obra em questão. Não se trata, simplesmente, de dar voz e corpo a tipos marginais, desviados e pervertidos, até então ignorados pela literatura, mas tomar para si uma causa social. Isso é importante sublinhar, já que a presença de excluídos e tipos "bizarros", também presentes nas obras de Zola, está absolutamente destituída de qualquer significação revolucionária:

[...] a sua obra não tem qualquer sentido revolucionário, apesar da revelação, que faz, e às vezes com evidente simpatia, das condições em que a classe operária vivia. Sua incompreensão a êsse respeito foi total, e não derivava de seus sentimentos pessoais, derivava do conteúdo de sua obra, da própria estrutura em que repousava, do sentido do naturalismo, portanto. A impassibilidade era a fórmula ideal para distanciar os escritores da realidade e particularmente da militância.<sup>200</sup>

Zola cobiça alçar sua literatura ao patamar de discurso científico, primando, assim, pela objetividade na observação dos fatos, destituído de qualquer outra intenção estranha aos seus aspectos meramente externos, inclusive a de cunho militante. Em outras palavras, a perspectiva zoliana se restringe em descrever o que é visível aos sentidos, ou seja, em produzir "[...] o recenseamento do cotidiano",<sup>201</sup> produzindo uma realidade pautada no indivíduo a partir de seu corpo. Daí surgem uma legião de bêbados, assassinos, incestuosos, devassos e prostitutas, tão caros ao Naturalismo, com seus nexos externos e, não raros, superficiais.

O mulato Raimundo inclui-se no rol dos "[...] seres distorcidos ou acachapados pelo Fatum"<sup>202</sup>: o seu destino é sombrio, mas não obscuro, mesmo que o narrador tenha essa pretensão. Se o impacto do tracejado caricaturesco pode ter se desgastado com o tempo, seu uso permitiu focar tipos médios e ambientes típicos comumente desprezados pela literatura:

<sup>199</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259.

<sup>200</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 31-32.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>202</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 192.

[...] foi salutar o deslocamento do eixo para o homem comum, desfigurado mais do que se acreditava, pelos revezes da herança biológica, da vida familiar, da profissão. Se a ótica naturalista capta de preferência a mediocridade da rotina, os sestros e mesmo as taras do indivíduo, ela não será por isso menos verossímil que a opção contrária dos românticos; e, o que mais importa, é tão *significativa* quanto ela, pois uma e outra são sintomas dos impasses criados no espírito do ficcionista quando se abeira da condição humana enleada na vida social.<sup>203</sup>

Isso não significa, entretanto, que não haja em Zola, uma crítica a aspectos da vida social. Entretanto, a escola francesa, em sua essência, se desinteressa em apontar as causas dos quadros vivos e mórbidos que apresenta, bem como em combatê-las, em virtude das próprias fontes documentais em que se estabelece.

Aluísio Azevedo, em oposição, explora as mazelas sociais em *O Mulato*, rompendo com a simples leitura de observação proposta por Zola, discutindo, analisando, combatendo, procurando apontar a gênese dos problemas que afligem a coletividade. Poderíamos, assim, afirmar que o Naturalismo desenvolvido no texto literário em questão é dotado de muito mais realismo que o de Zola em *L'Assomoir*, por exemplo. Sodré é feliz nesse sentido ao reconhecer a adulteração do ideal positivista:

É preciso notar [...] que o naturalismo como o romancista maranhense o praticou em *O Mulato*, não seguia a linha da impassibilidade, da objetividade pretensamente neutra, da não interferência. Era, muito ao contrário, polêmico, combativo, crítico, e não apenas no terreno anticlerical [...].<sup>204</sup>

É curioso observar que Pereira<sup>205</sup> nega qualquer relação causal entre o enredo das obras naturalistas brasileiras e a realidade nacional da segunda metade do século XIX, período marcado por acontecimentos relevantes que alteraram o rumo do país, tais como a Lei do Ventre Livre, em 1871 e a Questão Religiosa, em 1874. E por último, declara que, mesmos os assuntos abordados pelos românticos naturalistas, eram friamente importados do Velho Mundo, não se levando em conta as peculiaridades sociais de uma nação ainda rural, escravocrata e com uma burguesia em estado embrionário: “Seguiam os temas de Zola e Eça de Queiroz, sem atentarem nas diferenças entre as sociedades francesa e portuguesa e o nosso meio em formação, sem perceberem que o que lá refletia a desagregação da burguesia, aqui não passava de anedota isolada.”<sup>206</sup>

<sup>203</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 210.

<sup>204</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 179.

<sup>205</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 126.

Entretanto, do mesmo modo que Eça de Queirós contemplou a crítica social em seus romances, adaptando o Naturalismo francês às condições do seu próprio país, Aluísio Azevedo também assim o fez. O veio contestatário tocará frontalmente a instância religiosa e se moverá dentro de uma lógica emancipadora, alimentada por um forte sentido de nacionalidade.

A perspectiva militante proposta pelo autor justifica sua despreensão em psicologizar a narrativa, focando o olhar sobre a realidade corpórea e todas as variáveis externas que incidem sobre ela, o que lhe permitiu trabalhar com questões que pululavam à época e garantiu originalidade ao texto literário: “[...] Aluísio Azevedo introduzira na narrativa brasileira o ímpeto panfletário que estimulará posteriormente muita literatura de denúncia [...]”.<sup>207</sup> Não se trata de um romance voltado para casos de alcova, para a análise de temperamentos doentios, acusação frequentemente dirigida aos naturalistas brasileiros, tidos como produtores de discursos politicamente desvinculados de nossa realidade, “num país onde se processavam experiências raciais da maior importância, onde as condições de existência variavam dos requintes sofisticados da Córte ao primitivismo das populações rurais, onde as relações de senhores e escravos suscitavam um sem número de problemas [...]”.<sup>208</sup> É certo que tal postura determinista e impassível foi adotada por Aluísio Azevedo em outras obras, casos em que a influência do *Le Roman Expérimental* é notória.

Para Araripe Júnior, o fato de Aluísio Azevedo ter se dedicado durante algum tempo ao ofício de caricaturista em diversos jornais, antes de se dedicar à literatura, lhe permitiu exercitar com maestria um olhar clínico sobre os atributos corpóreos dos personagens que, para um outro escritor, passariam despercebidos:

Um caricaturista, antes de tudo ter para que o seja, precisa a presciência das arestas dos caracteres, para que as possa pôr em relêvo ou exagerá-las. Tais arestas são, quase sempre, muito pouco perceptíveis e confundem-se com as vulgaridades do tipo humano; é necessário, portanto, uma faculdade especial para desenvolver aos olhos dos outros aquilo que se aparenta sob formas chatas e quotidianas. Na caricatura, pois, Aluísio Azevedo asseverou a natureza do seu talento e descobriu o segrêdo da fatura do romance.<sup>209</sup>

<sup>207</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 260.

<sup>208</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 126.

<sup>209</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. *Tendências de Aluísio Azevedo. Eça de Queirós. O Mulato. Casa de pensão. O Coruja. Concreção. O Homem*. In: \_\_\_\_\_. *Obra crítica de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Casa de Rio Barbosa, 1960. v. 2, p. 81-82.

Se o caricaturesco está intimamente associado à ideia de inautenticidade, de parcialidade e exagero, de subjetividade por parte do seu criador, é também fonte de originalidade presente. A narrativa de *O Mulato* não se restringe em expor de modo frio e impassível os fatos sociais por meio de uma observação rigorosa dos fatos restritos ao plano físico. Toda caricatura envolve um duplo sentido: a anedota e o testemunho. Se por um lado rimos da simplicidade dos traços e da crueza da mensagem, por outro tecemos relações diretas entre o signo e a realidade que nos circunda. Em outras palavras, o humor caricaturesco se constrói não apenas linguisticamente, mas também por meio de uma referencialidade conceitual e cultural.<sup>210</sup> É nesse sentido que *O Mulato* se inclui entre os romances de Aluísio Azevedo em que se conseguiu “[...] em traços vivos, retratar os movimentos da sociedade e pintar-lhe os costumes, aproximando-se sempre da realidade e da simplicidade”.<sup>211</sup>

Ora, se há uma relação causal entre caricatura e temporalidade — fazendo com que o signo alcance impacto estético na narrativa — já podemos nos opor à ideia de que o Naturalismo brasileiro, incluindo a sua obra primeira, estaria alheio às condições do país, tendo sido mero produto estético de imitação. É injusta, portanto, a leitura de que o Naturalismo nacional não tenha se ocupado de questões de cunho social em razão de um apego às rígidas teorias deterministas que desconsideravam o meio.

*O Mulato* tem o mérito de tocar na questão racial e em suas implicações na constituição das relações no seio de uma sociedade católica e burguesa, temática até então praticamente inexplorada no país: “[...] Entrava para o campo vastíssimo do romance um problema que, até ahi, não havia sido debatido e discutido, a questão delicada das diferenças sociais baseadas na raça”.<sup>212</sup> Movido a sentimentos de militância intelectual, Aluísio Azevedo toma partido, colocando-se ao lado do negro contra o branco, do escravo contra o senhor: “Este romance foi escrito em 81, quando a questão da abolição estava no seu clímax, e quando parecia mais forte no Maranhão o preconceito contra o mulato. Aluísio Azevedo exalta-se do lado do mulato, contra o preconceito.”<sup>213</sup>

É por meio das relações conflitivas que o romance é construído e, não por acaso, sobejam conversações: “[...] Sua habilidade literária absteve-se de enveredar pela psicologia individual para lidar com as massas. As narrativas se processem num entretecido esgalhado de episódios relacionados e são freqüentes os diálogos”.<sup>214</sup> Nessa mesma direção aponta Araripe

<sup>210</sup> ROSS, Alison. *The language of humours*. London: Routledge, 1999.

<sup>211</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 170.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>213</sup> MONTENEGRO, Olívio. *O romance brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953. p. 82.

<sup>214</sup> LIMA, Ébion de. *Lições de literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Salesiana, 1963. p. 273.

Júnior, ao reconhecer a inseparabilidade dos personagens que, juntos, tecem uma ordem social vigente que se reflete na figura do protagonista:

[...] o pequeno Raimundo, formado pelo cônego Diogo, pela histérica Ana Maria, pelo cacête Freitas, pela incomparável e espevitada velha D. Bárbara, pelo português Luís Dias, pelo pachorrento comerciante Manuel Pedro e outro mais, está, no romance, tão cerrado, os figurantes tão ligados ao meio maranhense em que se agitam, que não é possível separá-los na imaginação — constituem um todo inteiro, muito lógico, muito natural.<sup>215</sup>

A falta de profundidade psicológica dos personagens e a total ausência de tipos marcantes na trama não impediram o sucesso da obra. Pelo contrário, a presença de figuras comuns é apontada como motivo da aceitação dos seus romances junto ao público. Nesse aspecto, ele se aproxima da estética zoliana, na qual há ausência absoluta de heróis e tipos extraordinários.<sup>216</sup> É o mulato injustiçado pela ordem estabelecida, a solteirona fofqueira, o padre depravado que dão forma ao enredo:

O forte de Aluísio Azevedo não foi a análise psicológica, e antes a vida exterior dos seus personagens; não foi o caráter íntimo, mas o caráter convencional que tinham. Dai as figuras não fazerem nunca o efeito de uma descoberta, não impressionarem com surpresa; são figuras quase tôdas como de sujeitos nossos conhecidos que nos lembramos de ter visto já, mas que não ligamos o nome à pessoa. Elas não têm nem êsse interesse nem essa profundidade psicológica. [...] Os romances dessas figuras são sempre os mais populares. Eles não exigem esforço do leitor; o leitor está nêles como na rua, inteiramente à vontade.<sup>217</sup>

Os atributos ordinários dos personagens em *O Mulato* nos permitem reconhecer a preocupação do escritor em comprovar a imutabilidade e a força de leis universais que regem, primeiramente, os corpos, e estabelecem, conseqüentemente, o *stablishment* da ordem social vigente. Não se trata em negar a existência de um mundo psíquico às personagens, mas em enquadrá-los ao mundo dos sentidos, transferindo-o, assim, à realidade corpórea: “[...] Tudo o que possuem de interior reponta logo na fisionomia e no gesto”.<sup>218</sup>

A intencionalidade de Aluísio Azevedo em produzir um texto militante é inquestionável. Montello é categórico a esse respeito: “A narrativa trazia em si dois objetivos nítidos: denunciar o preconceito de cor, então exacerbado na terra maranhense, e combater o clero e a Igreja à luz das ideias modernas”.<sup>219</sup> E isso se evidencia de modo especial, e com

<sup>215</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Tendências de Aluísio Azevedo. Eça de Queirós. *O Mulato*. Casa de pensão. O Coruja. Concreção. O Homem. In: \_\_\_\_\_. *Obra crítica de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Casa de Rio Barbosa, 1960. v. 2, p. 82.

<sup>216</sup> PEREZ-RIOJA, Jose Antonio. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario literario universal*. Madrid: Tecnos, 1977. p. 673.

<sup>217</sup> MONTENEGRO, Olivio. *O romance brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953. p. 82.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 81-82.

<sup>219</sup> MONTELLO, Josué. *Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 44.

cores muito vivas, entre os seus inimigos católicos e antimaçons. A título de ilustração, apresentaremos a manifestação apaixonada do Padre Raimundo Alves da Fonseca<sup>220</sup>, incardinado na Diocese de São Luís. Através de uma longa crítica enviada à redação de *O Pensador*, financiado pela maçonaria e por clérigos insatisfeitos com o rigor do bispo de então, mas levado a cabo por jovens escritores maranhenses, dentre eles Aluísio Azevedo, o cura lança dardos contra a pretensa qualidade estética de *O Mulato*, sem economizar palavras azedas e empoadas. Primeiramente, acusa o escritor de ter construído uma narrativa cheia de “impiedade parva e alambazada” [com] “objeções fúteis” [e com situações burlescas] capazes de abandalhar e enxovalhar a sociedade maranhense”.<sup>221</sup> Denuncia que, do início ao fim, a obra está eivada de “cínica imoralidade, e infames lubricidades”. Recorrendo a um tom debochado, qualifica *O Mulato* de “trabalhinho alambicado, servil imitação estrangeira”<sup>222</sup> e, em alguns pontos, resultado de plágio. Tratando Aluísio Azevedo por Zote,<sup>223</sup> considera o seu texto como fruto de impressões extraídas das obras de Eça de Queirós ou de Joris-Karl Huysmans e Léon Hennique.<sup>224</sup> Também acusa o escritor maranhense de ter construído um texto literário desprovido de qualquer convicção estética, impulsionado, unicamente, em “alimentar o paladar viciado dos amadores da literatura decamerônica”<sup>225</sup>, cognomina-o de “novo Epicuro dos mangais do bacanga”<sup>226</sup>, pelo seu pretense desejo de fartar com sua pena

<sup>220</sup> Orador, crítico, polemista, professor e fundador de *A Lanterna de Diógenes*, nascido em 1842 na cidade piauiense de Jeromenha e morto em São Luís no ano de 1884.

<sup>221</sup> UMA CARTA aos meus amigos do sul. In: MONTELLO, Josué (Org.). *Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 229.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>223</sup> “(Do francez sot). Termo popular. Idiota, estúpido, ignorante, pateta (VIEIRA, 1874, v. 5, p. 1037).

<sup>224</sup> Nasce na ilha de Basse-Terre (Departamento de Guadalupe) em 1851 e morre em Paris no ano de 1935. Escritor e dramaturgo, publica um número considerável de trabalhos adotando temáticas e técnicas tipicamente naturalistas. Merece destacar *La Dévouée* (1878), *L’Acidente de Monsieur Hébert* (1883), e *Les Funérailles de Francine Cloarec* (1887). Embora tenha participado ativamente com a *Les Soirées de Médan*, obra-manifesto do Naturalismo, veio a ser mais associado a Alphonse Daudet (1840-1897) e a Edmond Goncourt (1822-1896) do que a Zola.

<sup>225</sup> A obra *Decamerone: principe Galeotto*, de autoria de Giovanni Boccaccio (1313-1375), é considerada, por muitos, como o marco de transição entre a literatura medieval, de cunho mítico-religioso, e uma literatura humanista, que contemplaria o homem como condutor de sua própria história. Retomando *O Mulato*, o crítico faz menção a uma “literatura decamerônica” (UMA CARTA..., 1975, p. 230). A que e a quem estaria se referindo o crítico furioso de *O Mulato*? Podemos citar um grande número de textos que, motivados a dirigir críticas à Igreja, servirão da obra clássica de Boccaccio na sua tessitura, seja quanto à forma ou ao conteúdo: A “feminista” Cristina de Pisano (1364-1430) recorre à alegoria do *Decamerão* para construir a narrativa “militante” de *La Cité des dames*; Félix Lope de Vega (1562-1635), com *Discreta enamorada* e *Non son todos ruiseñores*; John Keats (1795-1821) com o poema *Isabella, or the Pot of Basil*; George Eliot (pseudônimo da inglesa Mary Ann Evans, nascida em 1819 e morta em 1880), com sua novela histórica *Romola*; Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882) em *The Falcon of Ser Federigo*; Alfred Tennyson (1809-1892) com a peça *The Falcon*; Ainda Molière, com *George Dandin ou le Mari confondu*, uma comédia-ballet dramática (e sem críticas ao clero) e *l’École des maris*, uma outra comédia em três atos; Shakespeare, com a peça *All’s Well That Ends Well* (*Tudo bem quando termina bem*) baseada na novela *Neifile*; O poema *Ginevra*, de Percy Bysshe Shelley (1792-1822), inspirado na novela *Laurinha*. Estaria, porventura, Molière (1622-1673), entre os amadores? Sua comédia *Le Tartuffe* (*Tartufo*) é inspirada no primeiro conto de *Decamerão* — denominado *Pánfilo* — que traz a figura do Senhor Ciappelletto que, enganando um santo frade, faz-lhe uma falsa confissão. Em vida tendo sido muito mau, é considerado santo após a morte, passando a ser chamado de São Ciappelletto. O fato é que a mordacidade de Molière com a peça o levou a ser perseguido pela Igreja, tendo sido quase proibida por Luís XIV. O escritor irlandês Jonathan Swift (1667-1745) também se apropria de Filomena para produzir *A Tale of a Tub* (*A História de um Tonel*), em que ridiculariza as instituições religiosas de seu tempo.

<sup>226</sup> UMA CARTA aos meus amigos do sul. In: MONTELLO, Josué (Org.). *Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 229.

de escritor os “apetites depravados de certos leitores”<sup>227</sup>, atribuindo, equivocadamente, ao filósofo de Samos, uma concepção hedonista de seu pensamento. A crítica, entretanto, não se restringe em delatar o caráter imoral da obra, mas em questionar o tipo de realismo proposto por Aluísio Azevedo, repleto, segundo o Padre Raimundo Alves da Fonseca, de perversões de toda sorte. Evidencia-se uma tentativa do crítico em estabelecer duas categorias estéticas bem delineadas e antagônicas quanto ao modo de forjadura do texto realista. A primeira se caracterizaria não apenas em perscrutar o que há de pior no homem, mas em naturalizar suas taras e vícios, recorrendo, para isso, a uma linguagem explícita e agressiva. Tratar-se-ia de um realismo ruim, “inquinado de nudez”<sup>228</sup> e encabeçado na França por Zola, Huysmans e Hennique, e em Portugal por Eça de Queirós. Ironicamente, lamenta a ignorância do escritor maranhense em desconhecer a resistência dos europeus por esta modalidade de literatura. Além de ridicularizar sua tentativa de implantar, em solo maranhense, o realismo, o acusa de ter construído uma trama falseada, o que, em síntese, negaria sua razão de ser enquanto texto pretensamente realista:

Se o Zote fora pessoa mais séria, amigo do saber; [...] e lesse o movimento literário hodierno, as polêmicas travadas no seio da própria escola realista, mesmo em Portugal, veria coisas que ignora completamente. [...]

Em França reprova-se acementemente a imoralidade de Zola, Huysmans, L. Hennique, La Haute Pègre, e em Portugal, os próprios realistas censuram em Eça de Queirós a predileção indisciplinada e viciosa pelo nu, porque, dizem todos, não é por aí que se esperam as conquistas do realismo.

Pois se mesmo nas velhas capitais européias, cheias de todos os vícios e crenças várias, reprovam-se, até entre ateus e materialistas, as botadas obscenas desses escritores; como é que o Zote tem o descaramento de atirar ao mercado da nossa pobre cidade uma obra imoral, cheia de pontos falsos, [...] repleta de cenas corruptoras, ensinamentos capazes de lançarem a inquietação e a infâmia no seio das famílias?<sup>229</sup>

Curiosamente, Padre Raimundo Alves da Fonseca propõe um modelo de texto realista que, sem abandonar o rigor científico na observação dos fatos sociais, adotasse um discurso eticamente correto, com temas moralmente admissíveis, tratados de modo adequado, ou seja, desprovidos, em sua tessitura, de acidez no linguajar. Parece-nos, então, que a renitência em acolher favoravelmente *O Mulato* não se vinculou, exclusivamente, ao aspecto do conteúdo, mas também à forma. Isso fica evidente quando o crítico aponta como modelo de “bom realista” o escritor português Teixeira de Queirós<sup>230</sup>, mais conhecido pelo pseudônimo Bento

<sup>227</sup> UMA CARTA aos meus amigos do sul. In: MONTELLO, Josué (Org.). *Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 229.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>230</sup> Nascido em 1848, foi fiel seguidor da escola naturalista/realista. Formou-se em medicina pela Universidade de Coimbra. Foi vereador em Lisboa por volta de 1885, deputado na legislatura de 1893 e integrou as Cortes Constituintes em 1911

Moreno: “Veria, por exemplo, em Portugal, o Sr. Bento Moreno, que possui do realismo uma “compreensão” muito mais consciente e científica do que Eça de Queirós, entretanto não tem uma só cena “escabrosa”.<sup>231</sup>

Quatro anos antes da publicação de *O Mulato*, Bento Moreno edita *Amor Divino*, obra de temática anticlerical em que o tipo da mulher fanatizada, a beata, é explorada em pormenores. Em suma, observa-se que a crítica se configura dentro dos dois pólos constitutivos do texto literário: conteúdo e forma. Fica implícita, portanto, a ideia de que o caminho enveredado por Aluísio Azevedo na construção realista de *O Mulato* não seria, não apenas, o único possível, como o menos aconselhável.

Observamos a profusão de acusações que recaí sobre *O Mulato*, críticas que, ironicamente, estão associadas ao maior ou ao menor grau de comprometimento estético do texto com o Naturalismo zoliano. Para alguns, tratava-se de um romance equivocadamente, em virtude de sua insensibilidade às circunstâncias do país; para outros, reduzia-se a um texto naturalista romantizado e, para todos, um livro marcado pela hibrididade.<sup>232</sup> O hibridismo na trama, como já afirmamos, deve ser compreendido dentro de uma perspectiva temporal, em que os marcos entre as duas escolas ainda se construía.

De todo modo, o que nos parece nítido é que, independentemente dos desvios melodramáticos e românticos presentes no texto, todas estas características estéticas se subordinam, de certo modo, à lógica do escritor em desestabilizar um *ethos* por meio de um discurso literário militante. Desse modo, elementos românticos ou naturalistas se entrelaçam, formando um texto panfletário de forte impacto popular. Mesmo a presença de um mulato com olhos azuis, casto e portando-se como um burguês europeu, tem sua razão de ser, ao dirigir o olhar do leitor rumo ao desprezo implacável dos habitantes de São Luís frente a um sujeito com “alma de branco”. Quanto a esse mote, o realismo de Aluísio Azevedo sucumbe ao idealismo abolicionista:

---

como deputado pelo círculo de Aldeia Galega (atual cidade de Montijo), cargo a que renunciou no mesmo ano, tendo ainda sido ministro dos Negócios Estrangeiros no primeiro governo presidido por José de Castro, em 1915. Foi ainda presidente da Academia das Ciências de Lisboa em 1915. Logo no princípio da sua carreira literária, ainda estudante, em obediência a um plano prévio, iniciou duas séries paralelas de contos e romances, a que deu os títulos de “Comédia do Campo” e “Comédia Burguesa”, plano que pouco a pouco foi realizando, com uma tenacidade e persistência notáveis. Essa organização, escolhida pelo autor para aquele que é considerado o conjunto mais significativo da sua obra, reflete uma inspiração no modelo de Balzac, que se evidencia também ao nível do conteúdo, de raiz predominantemente realista/naturalista. Morreu em 1919.

<sup>231</sup> UMA CARTA aos meus amigos do sul. In: MONTELLO, Josué (Org.). *Aluísio Azevedo e a polémica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 231.

<sup>232</sup> Pereira (1950) insiste na ideia de que, em todo o ciclo de produção naturalista no país, surgiram apenas dois — *O Cortiço* (1890), também de Aluísio Azevedo, e o *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, integralmente naturalistas, com as especificidades nacionais. As outras centenas de obras pretensamente naturalistas teriam ficado extremamente apegadas às regras da escola.

A tese sendo provar a injustiça da prevenção dos brancos contra os mulatos, o autor se crê na obrigação de cobrir Raimundo de tôdas as virtudes, de fazê-lo belo, nobre, inteligente — sem cuidar que o fazia sobretudo absurdo e inumano, e que construía um romance realista em torno de uma figura escandalosamente romântica.<sup>233</sup>

Ana Rosa, por sua vez, encarna a feminilidade circunscrita aos atributos biológicos, destituída da pureza virginal tão comum entre as mocinhas românticas. A concepção de coporeidade proposta por Charcot e outros intelectuais, no curso do século XIX, é evidenciada na compleição da moça esclarecida, modelada segundo o padrão positivista, quando, reportando aos anseios em relação ao seu próprio corpo, estabelece um caráter generalizador da funcionalidade da sexualidade feminina: a ausência de filhos e a vida célibe resultariam em uma profunda infelicidade, crises nervosas ou a perda do juízo. Ambos, Raimundo e Ana Rosa, se convertem, de certo modo, em sujeitos predestinados a um destino traçado pelo meio e pela herança, e que servirão como tipos que exprimirão a natureza corruptora da sociedade católica e escravocrata. Entretanto, não é pelos personagens em si mesmos que se estabelece o texto, mas pelas relações que se deflagrarão no curso do romance. Desse modo, cor e gênero são marcas que funcionarão como elementos iniciais na constituição do discurso anti-modernista dos personagens.

Portanto, é dentro das relações entre os personagens e as instituições — que traspassa todos os diálogos e cenários — que o mérito estético de *O Mulato* se evidencia. Aluísio Azevedo, portanto, é de fato, um romancista das coletividades. Não se trata, meramente, de seguir a linha traçada pelos romancistas nacionais, gravitando em torno da descrição de costumes. Sua intenção é forjar um texto literário que, apropriando-se de características do Naturalismo, evidencie a força do seu discurso de militante abolicionista e anticlerical. O escritor cobiça a verdade, assentado na *physis* e nas circunstâncias históricas. Desse modo, a estética naturalista se subordina a essa variável externa ao texto literário, não devendo, portanto, ser vislumbrada como modelo irrevogável, à medida que se adaptou às circunstâncias do tempo e do espaço.

Efetivamente, Aluísio Azevedo assim o fará, perturbado pelas questões raciais e religiosas de sua província. Se, por um lado, a posição do mestiço na sociedade brasileira já era assunto sugestionado em nossa literatura,<sup>234</sup> nunca havia sido tratado com tanta crueza a ponto de “[...] sacudir as consciências [...]”.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 142-143.

<sup>234</sup> CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981. p. 139.

<sup>235</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259.

Quanto à denúncia ao clero, parece-nos ser assunto inédito em nosso meio, mesmo sabendo que os clichês de padres obesos e mocinhas frustradas amorosamente e destinadas aos conventos são profusos na literatura nacional. Em 1910, Graciliano Ramos<sup>236</sup> manifesta seu grande apreço pelo escritor maranhense, elegendo-o como o maior romancista brasileiro. Em sua defesa, destaca dois aspectos: seu compromisso com a verdade e sua coragem de afrontar o anacronismo social do país. O escritor maranhense é apontado como um tipo por excelência, provido de meios intelectuais suficientes e de fulgor na tarefa de desconstruir o modelo estético então vigente e estabelecer o gosto pela veracidade:

Porque é o mais sincero de quantos manejam a pena no nosso país; porque afrontando uma sociedade atrasada e uma imprensa parcial e injusta, teve forças de derribar o Romantismo caduco [...]. O meu grande amor é pela prosa [...]. Prefiro o realismo, repito, e creio que o realismo será a escola do futuro.

Acreditamos que Graciliano Ramos não somente conseguiu identificar os dois pontos nevrálgicos para a efetiva compreensão da tessitura de *O Mulato*, como ressalta, de certa maneira, o impacto que o Naturalismo teria no país. Efetivamente, deve-se atribuir a Aluísio Azevedo a introdução de uma estética literária que, em seu bojo, nos permitirá amalgamar o nosso regionalismo. De fato, o escritor maranhense, juntamente com Inglês de Sousa e Adolfo Caminha, são tidos por pais da literatura regionalista, com seus tipos característicos: “A prosa regionalista nascera no último vintênio do século XIX sob a influência de Zola e de Eça de Queirós, criando os primeiros tipos humanos e ambientais da galeria brasileira: o “mulato” de Aluísio Azevedo, o “bom crioulo” de Adolfo Caminha [...]”.<sup>237</sup>

O Naturalismo proposto por Aluísio Azevedo apresenta dois aspectos inovadores. O primeiro é que ele passa a tocar em assuntos ousados e delicados. Como já afirmado, essa questão não deve ser reduzida à mera visibilização de cenas ou tipos grotescos, mas concebida como uma abordagem em que conflitos sociais são expostos ao campo de análise e, de certo modo, resolvidos por meio da discussão de suas causas. O segundo aspecto é de cunho estético. Como um “[...] excelente observador de costumes [...]”<sup>238</sup>, Aluísio Azevedo recorre a uma linguagem direta e paradigmática, valorizando uma descrição minuciosa e recorrendo, em certos casos, a elementos jocosos característicos dos personagens. Estes dois aspectos são evocados pela crítica e se relacionam intimamente, à medida que a forma direta em tratar de

<sup>236</sup> CRISTOVÃO, Fernando Alves. *Graciliano Ramos: estrutura e valores de um modo de narrar*. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasília-Rio, 1977. p. 187.

<sup>237</sup> PICCHIO, op. cit., p. 383.

<sup>238</sup> AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996. p. 333.

assuntos espinhosos para a sociedade de então se subordina à inclinação reformadora do escritor, avesso, portanto, à passividade descritiva do “real”:

[...] é um livro de boa qualidade, o seu valor residindo no tom direto da narrativa, no dom do autor para armar as cenas, na sua linguagem forte e clara, e também na evocação do meio maranhense, dos hábitos e preconceitos de uma sociedade provinciana no fim do Império. Ainda aqui não fica Aluísio Azevedo na objetividade completa. Sente-se a sua revolta contra tudo o que o cercava [...].<sup>239</sup>

Agregando valor de denúncia ao pessimismo, Aluísio Azevedo imprime, efetivamente, profundidade ao texto, desvendando, por meio de tipos e falas entrecortadas, uma sociedade corrompida e corruptora. Para uns, corrupção oriunda do escravismo. Para outros, do catolicismo romano corroído pela hipocrisia e por interesses pessoais. Parece-nos justa a posição de Montello<sup>240</sup>, corroborada por Martins<sup>241</sup>, ao defender a primazia do aspecto anticlerical da obra em detrimento ao abolicionismo. Coutinho corrobora essa postura ao afirmar que a trama, “nada mais era que um libelo contra o clero”.<sup>242</sup>

A própria fala do escritor nos remete a esta postura, ao anunciar, em 10 de janeiro de 1881, na coluna *Echos da Rua*, escrita pelo próprio Aluísio Azevedo no jornal *O Pensador*, à época da publicação de seu livro. Não fazendo qualquer alusão à questão racial, o escritor enfatiza o caráter argumentador do romance em relação aos clérigos: “O Mulato. Com este título será no princípio do mez vindouro publicado um romance do Sr. Aluísio Azevedo, no qual o author propõe-se argumentar abusos religiosos, que se dão n’esta cidade. Recebem-se assignaturas nesta redação”.<sup>243</sup> Na mesma ocasião, se endossa o tom ácido, anticlerical e reproduz a realidade da província na obra recém publicada: “Sahio hontem O MULATO do nosso festejado chronista Aluísio Azevedo. — Quem quiser conhecer o cônego Diogo, aquelle tratante que se parece com João Gadelhudo, agora é occasião. Vende-se no escritório á rua da Palma.”<sup>244</sup>

É suficiente, nesse momento, reconhecer que a obra é erigida muito mais dentro de uma lógica anticlerical da época do que em função de interesses de ordem racial. Esta afirmação não parte, simplesmente, da crítica literária, mas evidenciada pela estrutura do próprio texto literário.

<sup>239</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 144.

<sup>240</sup> MONTELLO, Josué. Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”. In: \_\_\_\_\_. *Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.

<sup>241</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1877-1896*. São Paulo: Cultrix, 1977-1978. p. 102-104.

<sup>242</sup> COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1968. v. III, p. 72.

<sup>243</sup> O PENSADOR. São Luís, 10 jan. 1881. *Echos da Rua*, p. 3.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 3.

É a religiosidade que produz corpos indóceis, anacrônicos, inimigos da modernidade. A eficácia do discurso anticlerical naturalista está subordinada à capacidade de construção de personagens que, em algum momento de sua trajetória, foram dramaticamente afetados pelo universo religioso. O texto literário se estabelece, prioritariamente, a partir da ênfase do caráter desviante da instituição religiosa, que se materializa, necessariamente, nos elementos corpóreos dos personagens. Nesse sentido, a aliança entre anticlericalismo e estética naturalista é profícua à medida que esta garante àquele um instrumental associativo entre o exercício do poder e a construção corpórea, ou, mais ainda, a enfatizar que todo corpo é resultante de um diálogo conflitivo e intenso entre sistemas de poderes.

A proliferação de discursos a respeito da anormalidade dos sexos, por exemplo, justifica o olhar que lançaremos sobre as discussões político-raciais presentes em *O Mulato*. Reconhecemos a primazia do corpo sobre todo outro fenômeno na tessitura do romance, sabendo que toda fala militante está respaldada, edificada e docilmente submetida à lógica da *physis* a qual, sob a escrita pretensamente imparcial e totalizante do narrador, conclui, de forma clara e incontestada, o caráter maléfico da instituição que reduziu alguns à condição de deformados sociais e a outros de deformadores. A vinculação não é nada sutil entre ação e reação. Um corpo histórico, por exemplo, é fruto de uma religião castradora, que enaltece a continência, impedindo que o corpo feminino se ajuste aos reclames da própria natureza humana.

Em suma, analisaremos a obra em questão tendo o fenômeno religioso como vetor principal na configuração do enredo. Focaremos o nosso olhar sobre a figura do padre e das beatas por serem arquétipos de seres desviados ou desviantes, respectivamente, e que se configuram como forças opositoras ao modelo de “ordem e progresso” proposto pela filosofia positivista. Observaremos que os papéis sociais atribuídos a cada um deles, mesmo sendo erigidos dentro de uma percepção estereotipada do substrato religioso, se subordinam à concepção de gênero cultivada pelo comtismo. Em outras palavras, o poder exercido pela Igreja Católica sobre os corpos dos indivíduos é terminantemente encarado como devastador. Contudo, sua eficácia se revela singular frente às peculiaridades anatômicas entre o masculino e o feminino.

Enfim, o anticlericalismo naturalista projetado em *O Mulato* se configura a partir do esquadramento diferenciado do corpo masculino e feminino, bem como da estratégia em estabelecer correlações entre as marcas físicas e psíquicas dos personagens já apresentados em estado depauperado — sejam como corruptor ou corrompidos — e a ordem social estabelecida apontada como incoerente.

## 2.2 Sobre o romance

### 2.2.1 Contextualização

O embate travado entre a Igreja Católica e a Maçonaria é apontado como o fato histórico que resultou na deflagração de uma série de movimentos da natureza anticlerical na província do Maranhão. O principal elemento causador de tal conflito foi a contenda de dois ordinários — Dom Vital e Dom Marcelo — com os maçons, ao punirem, com a suspensão e interdição, várias irmandades e ordens terceiras por recusarem a afastar de seus quadros os confrades frequentadores de lojas maçônicas. Em 1874, e por ordem expressa do imperador, ele também maçom, o Supremo Tribunal de Justiça lavra ordem de prisão contra os dois bispos que, ao final da ação judicial, são condenados a quatro anos de prisão.

É seguro que tais conflitos entre poder civil e religioso, instituições até então ajuizadas dentro de uma ótica colaboracionista, são o fruto do advento da idade da crítica em território luso, deflagrada pela Revolução Liberal do Porto, em que, nem a religião, por sua santidade, nem a política, por sua majestade, podiam escapar ao crivo da racionalidade, sob pena de se privarem do respeito que lhes era devido, como sentenciava Kant, no prólogo da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Isso, certamente, terá um enorme impacto no Brasil, mesmo que tardiamente.

Voltando à querela entre o Império, fortemente influenciado pela Maçonaria, e a Igreja, que sinalizava um maior controle social a partir da condenação de correntes que lhe parecesse modernizante, e, portanto, inimigas da fé católica, observa-se que tal acontecimento, apesar de não ter sido totalmente olvidado pelos intelectuais maranhenses, não chegou a produzir debates acalorados na província, a ponto de alterar seu *modus vivendi*. Nesse sentido, Serra afirma categoricamente:

Seja porque a Diocese maranhense tenha sido dirigida por prelados tolerantes e inimigos de discussões públicas, seja porque o maçonismo não exerça grande preponderância na sociedade maranhense, o certo é que atravessamos o período da luta maçônico-episcopal sem que o Maranhão saísse da habitual tranqüilidade.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup> Apud MONTELLO, 1975, p. 8.

A historiografia aponta como fato propiciador da formação de um anticlericalismo genuíno, a chegada, em São Luís, de um novo bispo para governar a Igreja local, Dom Antônio Cândido de Alvarenga, ocorrida em junho de 1878. O prelado, inflamado pelo ideal do catolicismo ultramontano, pretendia firmar como principal linha de ação um programa pastoral que lhe garantisse moralizar o comportamento do colégio presbiteral, constituído por um “[...] relaxado clero, afundado na sodomia.”<sup>246</sup> Atrelado ao desejo de moralização clerical, Dom Antônio de Alvarenga cria o *Civilização*, jornal eminentemente doutrinário, que tinha como principal objetivo fazer oposição ao periódico *O Pensador*, criado em 1880, por jovens intelectuais. A intenção de *O Pensador*, nas palavras de seu principal editor, Manuel de Bethencourt, era clara:

O presente jornal tem um fim: combater esse espírito sacerdotal que tanto tem custado à humanidade. Não batemos os homens que o defendem, vimos apenas declarar guerra à ideia de que se fazem sustentáculos [...]. Nosso programa é extenso como o pode ser a esfera do pensamento humano. Pensamos, e pensar é fazer o bem, porque pensar é ser livre, e ser livre é ser bom. Pensar é o contrário de crer. A Igreja crê, e nós pensamos. A Igreja crê, porque sonha a escravidão universal. Nós pensamos porque sonhamos a liberdade da espécie humana. Vós, padres de Roma, credes, porque explorais a mina da credulidade. [...]. Vós quereis ser úteis a vós mesmos: nós procuramos sê-lo aos nossos concidadãos.<sup>247</sup>

É neste ambiente de turbulência em uma cidade provinciana que, em 10 de janeiro de 1881, se publica em *O Pensador* uma nota de autoria de Aluísio Azevedo. Nela, o escritor expressa sua intenção de expor, por meio da literatura, os abusos religiosos cometidos pelo clero local. Nesse caso, a linha básica da argumentação do escritor se desenvolve a partir de um discurso acusador, sistemático e caricaturesco, configurador de tipos que, naquela época, povoavam o universo religioso de São Luís, sua cidade natal. De fato, a obra *O Mulato* entraria para a história literária como uma obra eminentemente anticlerical.

*O Mulato* foi escrito antes mesmo de Aluísio Azevedo enveredar pelo jornalismo de denúncia. Entretanto, observa-se que suas teses opositoras à Igreja e desenvolvidas no curso da obra ficcional estão de pleno acordo com seu discurso jornalístico. Responsável pela coluna *Ecos da Rua*, de *O Pensador*, Aluísio Azevedo abusa maliciosamente das intrigas locais, recorrendo a um tom jocoso e à tática da estereotipia. De fato, o processo de configuração do discurso anticlerical se pauta, basicamente, na caricaturização dos sujeitos (padres e beatas) e entidades (a paróquia e as irmandades) que compunham o espaço mítico-

<sup>246</sup> ARANHA, Graça. O meu próprio romance. In: \_\_\_\_\_. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969. p. 550.

<sup>247</sup> Apud MONTELLO, 1975, p. 6.

religioso da época, seja em textos jornalísticos ou ficcionais e que deságuam numa crítica cerrada à Igreja como um todo.

O recurso estilístico de Aluísio Azevedo em *O Mulato*, bem aos moldes do Naturalismo, é a caricaturização do habitante comum de São Luís, o que, para alguns, é o elemento que redime a trama:

Não falha, porém, na sátira dos tipos da capital maranhense: o comerciante rico e grosseiro, a velha beata e raivosa, o cônego relaxado e conivente. [...] embora se possa entrever a sombra de Eça no meneio da frase descritiva que resvala quase sempre para o grotesco, resta o mordente pessoal de Aluísio, então em luta aberta contra o conservantismo e as manhas clericais que entorpeciam a sua província.<sup>248</sup>

Efetivamente, encontramos um número razoável de cenas em que o veio anticlerical do autor se manifesta com fulgor na estereotipia de personagens. Entretanto, para alguns, tal estratégia esvazia o texto literário de um movimento natural, tornando-o engessado:

O grande impacto naturalista, aliado às suas oportunas conotações de documento social e político contra o regime servil, seria provocado pelo romance de Aluísio Azevedo. É um livro que está para a literatura naturalista ou para a realidade que ela procura descrever como as descrições dos tratados de clínica médica estão para as respectivas doenças na vida real: é paradigmático demais, falta-lhe um pouco de espontaneidade e imprevisto, sobra-lhe o espírito de sistema.<sup>249</sup>

Há, portanto, um leque considerável de tipos humanos que povoam as páginas de *O Mulato*: homens e mulheres, clérigos e leigos, jovens e velhos, católicos e maçons. Entretanto, ao analisarmos mais detidamente os estereótipos configuradores do corpo e da psique dos personagens no romance, concluímos que a construção destes rótulos obedece a uma lógica de gênero. Poderíamos, em nossa análise, nos apropriar de discursos alheios ao texto literário que justificassem tal tessitura discursiva, comprovando, desse modo, a intencionalidade panfletária do romance em questão.

Sabemos, de fato, que Aluísio Azevedo valeu-se de outros discursos externos à literatura na construção de *O Mulato*. Como já dito, a relação entre estética naturalista e militância política é intrincada no texto literário e essa última, ao que nos parece, acaba triunfando sobre a outra. Portanto, nos deparamos com duas grandes estruturas discursivas. Uma macro, apresentando um enredo eminentemente zoliano, com pinceladas de Romantismo, o qual, ainda, se refletia no espírito do escritor. Outra, que chamaríamos de

<sup>248</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 211.

<sup>249</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996. p. 101.

marginal, nos aponta para direção diversa, mais próxima à concepção socialmente libertadora proposta por Eça de Queirós, de cunho panfletário.

Nesse contexto, o que se observa em *O Mulato* é a apropriação muito mais do espírito da escola zoliana, em certos momentos, do que um servilismo aos seus princípios, e que, em razão de suas intenções declaradamente republicanas e abolicionistas, o aproxima do pensamento queirosiano:

Eça abriu a Aluísio o caminho para o Naturalismo. Não sendo um naturalista ortodoxo, o romancista português proporcionava um modelo de romance que conciliava a arte e a polêmica, sem os exageros da falsa ciência a que Zola era levado na sua concepção de romance experimental. O sinal mais evidente da influência de Eça parece, por esse tempo, ter sido a disseminação da luta anticlerical, de que *O Crime do Padre Amaro*, com o seu sarcasmo, o seu espírito de caricatura e a veemência de seu protesto, seria uma espécie de facho na marcha da reação aos poderes da Igreja.<sup>250</sup>

O sentido social proposto por Aluísio Azevedo no texto literário está muito mais comprometido em discorrer a respeito de questões espinhosas que se apresentavam na sua província natal, do que em comprovar o caráter irrevogável das leis do determinismo social e biológico em terras americanas. Estas questões nacionais são apontadas como algo a ser discutido, evidenciando na fala literária que tais problemas são o resultado de escolhas equivocadas da sociedade em relação a si mesma:

[...] com Aluísio Azevedo [...] o relevo dado à ambiência condicionadora da acção romanesca avulta em sentido social, para a demonstração de teses conforme a doutrinação naturalista nem sempre equilibradamente aplicada. Contudo, como romance de doutrinação aplicada à observação social feita no vivo e submetida ao tratamento realista-naturalista, oferece maior interesse sociológico do que a obra de Machado de Assis [...].<sup>251</sup>

Sabendo que no campo literário os estereótipos de gênero são frequentemente compreendidos como o “conjunto de crenças estruturadas acerca dos comportamentos e características particulares do homem e da mulher”<sup>252</sup> nos limitaremos a analisar a questão dentro de uma perspectiva estética, debruçando-nos, exclusivamente, sobre os elementos categorizadores da masculinidade e feminilidade dos personagens, bem como suas relações de coordenação e subordinação na tessitura do próprio texto.

<sup>250</sup> COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1968. v. III, p. 70-71.

<sup>251</sup> CASTELO, José Aderaldo. Romance na literatura brasileira. In: COELHO, Jacinto do Prado (Dir.) *Diccionario das literaturas portuguesa, brasileira e galega*. Porto: Livr. Figueirinhas, 1960. p. 710.

<sup>252</sup> NETO, António et al. *Estereótipos de género*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 2000. p. 11.

Reconhecendo que “as referências culturais são sexualmente produzidas, através de símbolos, jogos de significação, cruzamento de conceitos e relações de poder, conceitos normativos, relações de parentesco, economias e políticas”<sup>253</sup>, e admitindo que a obra em questão é tipificada como romance de tese, ou seja, posta a serviço de uma ideologia<sup>254</sup>, pretendemos identificar em *O Mulato* alguns dos elementos caricaturescos anticlericais configuradores da feminilidade e da masculinidade que, de modo geral, evidenciam o anacronismo da religião cristã e sua incapacidade de responder, satisfatoriamente, aos anseios da sociedade moderna em processo de configuração.

### 2.2.2 A beata como ser desviado: circunstâncias históricas

A exploração da personagem beata em textos ficcionais é recorrente na literatura ocidental, precedendo, em séculos, a escola naturalista. Entretanto, é a partir do século XIX, na França, que este tipo se populariza na prosa romanesca, passando os autores a recorrerem a ela como síntese de um mundo retrógrado, afundado em credices opositoras de um novo sistema em gestação: a Modernidade.

Ora, com a redução da complexidade humana a um emaranhado de impulsos fisiológicos animais, a missão do escritor naturalista se restringe a observar todos os elementos efetivamente sensíveis a partir da adoção cuidadosa de um método científico rigoroso e apropriado para tal empreitada: “uma vez que a medicina que era uma arte se tornou uma ciência, porque é que a literatura não poderá se transformar em ciência graças ao método experimental.”<sup>255</sup>

Em resumo, à medida que a concepção de homem no Naturalismo é desprovida da espiritualidade e do livre arbítrio, o sujeito se converte em coisa, em objeto, em um ser mecânico, amoral, movido, unicamente, pelas forças intempestivas do ambiente e da sociedade. Imersa nas teorias científicas de então, a literatura se restringiria a identificar e descrever, pormenorizadamente, as causas que condicionariam o comportamento humano, buscando, assim, jogar luz sobre uma gama variada de comportamentos psíquicos e sociais tratados como desviantes.

<sup>253</sup> MATOS, Maria Izilda Santos de. Gênero e história: percursos e possibilidades. In: SCHPUN, Mônica Raisa (Org.). *Gênero sem fronteiras: oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997. p. 73-91.

<sup>254</sup> FERNANDES, Florestan. O “romance social” no Brasil. *Folha da Manhã*, São Paulo, 27 abr. 1944. Disponível em: <<http://www.iff.org.br/listaDocumento.aspx?obj=229&sub=262>>. Acesso em: 20 jun. 2007.

<sup>255</sup> Texto original: “Puisque la médecine, qui était un art, devient une science, pourquoi la littérature elle-même ne deviendrait-elle pas une science, grâce à la méthode expérimentale?” (ZOLA, 1881, p. 30, tradução nossa).

Assim, ao se perceber como ciência aplicada, muito próxima da história natural e da medicina, pelo fato de preencher rigorosamente todos os quesitos do discurso positivista estabelecido — o método experimental, a descrição fria e detalhista das misérias sociais e, inclusive dos aspectos mais sórdidos e vis do corpo e da psique humanos —, a escola naturalista pretende ser arte, mas sem abandonar seu compromisso com a verdade:

O [romance] naturalista, *controlando a sua sensibilidade, ou acomodando-a à ciência*, põe luvas de borracha e não hesita em chafurdar as mãos nas pústulas sociais e analisá-las com rigorismo técnico, *mais de quem faz ciência do que literatura.*<sup>256</sup>

A literatura converte-se em um instrumento potencializador da verdade consensual e estável do discurso científico, diferente do falseamento sensível dos autores românticos. Nesse contexto, a fisiologia impera sobre a psicologia e o meio é compreendido como fator preponderante na ação instintiva do ser humano. Ignorando a gênese divina do homem, Zola defendendo a restrição do estudo dos seres vivos no plano físico, buscando patologizar comportamentos anômalos em suas mais variadas manifestações — hábitos, instintos, emoções, sentimentos, pulsões, vicissitudes — a partir das teias de saberes que vão se formando, concernentes à hereditariedade, à raça, ao meio e ao tempo.

De fato, a análise patológica seria um modo indireto de experimentação para chegar-se a considerações aplicáveis aos estudos sociológicos. Frente a um período histórico eminentemente cientificista, laboratorial, os corpos são submetidos a um processo de esquadramento patológico e social.

Nesse sentido, o positivismo deve ser encarado como um sistema ideológico que, ao mesmo tempo em que se opôs ao poder estabelecido, a saber, o eclesiástico, constituiu claras relações de força na tessitura do seu discurso científico pretensamente neutro, apropriando-se, assim, do corpo para se produzir o poder: “Não há constituição de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder.”<sup>257</sup>

Assim, a configuração da corporeidade das beatas e, inclusive dos padres, no discurso ficcional oitocentista, deve ser analisada sob a perspectiva de uma acirrada disputa entre sistemas e atores no intuito de se apropriarem da produção de verdades. Acreditamos que o estudo do corpo nas obras ficcionais constitutivas do *corpus* desta pesquisa nos permitirá construir, de fato, o que Foucault intitulou de “história efetiva”: A história “efetiva [...] lança

<sup>256</sup> MOISÉS, Massaud. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. COELHO, Jacinto do Prado (Dir.). *Dicionário das literaturas portuguesa, brasileira e galega*. Porto: Figueirinhas, 1960. p. 517, grifo nosso.

<sup>257</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 29-30.

seus olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências.”<sup>258</sup>

Reconhecendo que o corpo “é superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento”<sup>259</sup>, pretendemos analisar, a seguir, o alcance do discurso positivista sobre os corpos das beatas e padres em *O Mulato* enquanto mecanismo de controle, submissão, docilidade, utilidade e normalização de condutas, disperso nas obras ficcionais supramencionadas.

A tentativa de se desenvolver uma área de estudos na qual o enfoque principal é o gênero não é tarefa simples. Afinal de contas, sabe-se que o discurso universalizante e bipolar entre homem/mulher não é a única fonte de construção de gênero e de seus papéis.<sup>260</sup> O discurso de gênero fissa esta fala identitária ao orientar sua pesquisa para outro foco, qual seja, “a descrição das dispersões”, nas palavras de Foucault. Nesse sentido, a construção de gênero passa, necessariamente, pela desconstrução de um discurso naturalizador de convenções sociais. O texto literário, nesse contexto, é vislumbrado como produtor de uma “realidade” social determinada, e não simplesmente o que Rago intitulou de “reflexo de uma suposta base material das relações sociais de produção”<sup>261</sup>. Em outras palavras, a gênese da realidade é o discurso, refutando a ideia de que este seria apenas o produto, o resultado final da construção de uma “objetividade”. Desse modo, acreditamos que o texto literário naturalista deve ser vislumbrado como produtor de uma realidade social determinada, e não simplesmente como “reflexo de uma suposta base material das relações sociais de produção”<sup>262</sup>.

<sup>258</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 29.

<sup>259</sup> Id., 1975, p. 93.

<sup>260</sup> Surgem, assim, dentro do feminismo, vários discursos caracterizados pela pluralidade e que propõem “desessencializar a identidade feminista” (CALDWELL, 2000, p. 93) a partir da identificação de aspectos das identidades das mulheres, tais como a raça, a opção sexual e a classe, que até então foram sufocadas e destinadas a um espaço periférico nos debates teóricos do feminismo.

<sup>261</sup> RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 26.

<sup>262</sup> Ibid., p. 26.

### 2.2.3 A beata: definição

Mulheres profundamente devotas são personagens frequentes na literatura ocidental. Apesar de ocuparem, comumente, um espaço marginal na trama, estas figuras perpassam todas as escolas literárias, evocando o caráter marcante do universo religioso na configuração do enredo. Em relação a prosa romântica do século XIX, ao lado de padres sedutores e corruptos, é frequente encontrarmos mulheres pias e alienadas. No campo discursivo, é estabelecida, normalmente, uma relação desarmônica entre a figura feminina, concebida como criatura portadora de uma natureza inocente que, sob influência de forças anacrônicas, se converteria facilmente num ser idiota, e a Igreja, instituição perversa, regida exclusivamente por homens que, recorrendo a requintados mecanismos de poder, induz as mulheres a dedicarem boa parte de seu tempo às atividades religiosas, enaltecendo o celibato, fazendo, assim, com que muitas, não se casem, ou, optem em servir a sacristia ao marido. A práxis religiosa é encarada não apenas como forte elemento deformador da psique feminina, mas como mecanismo subversor da ordem social, ao impedir as mulheres de exercerem sua missão natural de mães e senhoras do lar.

O termo usual para indicá-las é beata, equivalente ao substantivo masculino que designa todo aquele “[...] que faz das praticas religiosas uma monomania, o que anda sempre com escrupulos e temores.”<sup>263</sup> Entretanto, em seu sentido primário, beato, do latim, *beatus*, evoca qualquer “coisa bemaventurada, ou rica”<sup>264</sup>, o que, mais tarde, viria a designar o indivíduo falecido em estado de graça — “[...] título que dá a igreja aos mortos, que ella julga estarem gozando da bemaventurança, e os quaes ainda não estão canonisados [...]”<sup>265</sup> Ainda hoje, adota-se a expressão no seio da Igreja para indicar um cristão a quem é atribuído o estado de beatitude, ou seja, aquele que, já encontrando-se no seio gozoso da divindade, pode interceder pelos que, militando na terra, lhe recorrem em oração. Como adjetivo, qualifica o sujeito “devoto, religioso, santanario, caróla, pio.”<sup>266</sup> Entretanto, há uma profusão de outros substantivos para designar este tipo de figura: beatona, beatorra, santanária, devota supersticiosa, tartufa, hipócrita, carola, fanática, excessivamente devota. A variedade de termos sugere a complexidade da figura.

<sup>263</sup> VIEIRA, Domingos. Beato. In: \_\_\_\_\_. *Grande dictionario portuguez, ou, Thesouro da lingua portugueza*. Porto: Em Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-1874. v. 1, p. 745.

<sup>264</sup> CARDOSO, Jerônimo. Beatum. In: \_\_\_\_\_. *Dictionarium latino lusitanicum et vice versa lusitanico latinum*. Ulyssipone: ex officina & sumptibus Antonij Craesbeeck à Mello serenissimi principi typographi, 1677. p. 17.

<sup>265</sup> FARIA, Eduardo de. Beato, a. In: \_\_\_\_\_. *Novo dictionario da lingua portugueza*. 4. ed. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve, 1859a. v. 1, p. 493.

<sup>266</sup> VIEIRA, op. cit., v. 1, p. 745.

Uma expressão recorrente para designar virgens e viúvas organizadas em pequenas comunidades, dedicadas às obras de caridade e sem a profissão solene dos votos religiosos de pobreza, castidade e obediência era “beguinias”. Faria<sup>267</sup> enfatiza a identidade confusa desta mulher que, não sendo religiosa, veste-se como tal: “Beata, s.f. [...] beguina, mulher secular que traja como freira [...]”. Uma gravura provavelmente do século XIV, conservada na Biblioteca Nacional da França, representando Marie de Gonesse, do beguinato de Paris, evoca os elementos simbólicos comuns a estas “mulheres do século” em relação às professoras (a toca, o vestido e, principalmente, o véu),o que já caracteriza a natureza simbiótica dessa figura:

**Figura 7 — Uma beguina**



Fonte: MARIE de Gonesse: beguine, demeurant aux beguines à Paris, mourut l’an 1321, le dernier jour de mars. Elle est gravée sur sa tombe, dans le cloître de l’Abbaye de Barbeau (Maria de Gonesse: beguina, vivendo com as beguinas em Paris, morreu no último dia de março de 1321. Figura gravada sobre sua tumba, no claustro da Abadia de Barbeau). [S.l.: s.n., 1321?]. 1 desenho lavado. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

<sup>267</sup> FARIA, Eduardo de. Beata. In: \_\_\_\_\_. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Villeneuve, 1859b. v. 1, p. 492.

Silva, por sua vez, ao definir “beatèira/beatèiro”, ressalta o caráter coletivo de sua identidade: “Mulher, ou homem dado á conversação de beatas, e beguinhas.”<sup>268</sup> Um ex-padre, dirigindo-se em 1884 aos cidadãos franceses, num discurso inflamado contra o dogma da infalibilidade papal, denunciava o baixo clero de, arditamente, transformar suas esposas e filhas em beguinhas, contaminando, assim toda a sociedade: “[...] os padres e monges, sustentados por exército incalculável de mulheres *embeguinadas*, que por sua vez, sabem muito bem embeguinar a moral, ou seja, idiotisar contra vós a maioria de vossas mulheres e filhas.”<sup>269</sup> Se o termo “beguinhas” conservou o significado de comunidade religiosa feminina não enclausurada<sup>270</sup>, o substantivo “beguina”, já no século XIX, era dotado de um significado duplo, tanto para designar a religiosa, como para se reportar, ironicamente, a toda mulher que, não se apartando do século, adotava uma devoção minuciosa ou supersticiosa.<sup>271</sup>

Quanto ao substantivo, o primeiro registro que se tem do seu uso é no ano de 1199: Cesáreo de Heisterbach as acusa de serem pouco confiáveis.<sup>272</sup> Esse estilo de vida religiosa sem votos surgiu, provavelmente, em Flandres, florescendo em torno da beguina Maria d’Oignies (1177-1213)<sup>273</sup>, em Nivelles, no Brabante meridional, ao final do século XII. Sua gênese pode ter sido fruto da pregação do missionário Lamberto, conhecido como *le béque* (o gago) ou *le béguin*, de onde teria surgido o qualificativo “beguina”. Para outros, estas comunidades seriam de fundação muito anterior, fundadas por Santa Bega — daí o nome —, falecida em 694, filha de Pepino, o Velho.

Observamos, desde já, a profusão de teorias em torno do nome “beguina”. Teria sido uma derivação lexical, reportando-se a Santa Bega ou a gagueira do penitente Lamberto? Ou sua gênese estaria simplesmente ao tom bege (*bège*) do hábito destas mulheres? Ou, ainda, teria tal substantivo sido tomado como empréstimo do nome atribuído ao grupo herético, albigenses (*Al-bigenses*), surgido na cidade de Albi, no sudoeste da França? Todas as opções são bem plausíveis, inclusive a última, já que encontramos registros de que no ano de 1311, o Concílio de Viena ordena a supressão de todas as comunidades beguinhas, alegando terem elas se deixado influenciar pelas heresias dos Irmãos do Livre Espírito.

<sup>268</sup> SILVA, Antonio de Moraes. Beatèira, Beatèiro. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario da lingua portugueza recopilado*. Lisboa: Typ. Lacordina, 1813. t. 1, p. 272.

<sup>269</sup> DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884. p. 6

<sup>270</sup> HONNORAT, Simon-Jude. Beguinhas. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire provençal-français, ou, Dictionnaire de langue d’oc ancienne et moderne ; suivi d’un vocabulaire français-provençal...* Digne: Repos, 1846-1848b. v. 1, p. 257.

<sup>271</sup> Id., 1846-1848a, v. 1, p. 257.

<sup>272</sup> VAN MIERLO, Jozef. Béguins, béguines, béguinages. In: VILLER, Marcel (Dir.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932. t. 1, p. 1341-1352.

<sup>273</sup> Nascida em Liège, casa-se aos quatorze anos e convence o marido a professar um voto de castidade e a trabalhar com ela em uma colônia de leprosos em Willambrouk. Mais tarde muda-se para uma comunidade constituída por leigos em Oignes e é em torno dela que a comunidade se expande consideravelmente. Não deixou escrito algum. O que sabemos a respeito dela foi registrado por seu biógrafo, Jacques de Vitry, que antes de se tornar cardeal, abandonou a Universidade de Paris para estudar o movimento *in loco*, considerando-a, mais tarde, como sua mãe espiritual.

De todo modo, não nos parece seguro que o nome “beguina”, desde sua gênese, tenha se reportado aos cátaros de Albi e, por extensão, a todos os “bons cristãos” do sul da França. Temos registros históricos de que o beguinato, assim mesmo denominado, foi uma realidade eclesial acolhida paternalmente pelas autoridades públicas e religiosas da época. No ano de 1233, o papa Gregório IX, por exemplo, chegou a baixar um *brevet*, visando à proteção destas comunidades femininas que, somente na região de Colônia, chegaram a totalizar 141 beatérios, constituídos por igreja, cemitério, hospital e protegidos por muralhas, e que, em certos casos, acabaram sendo incorporados ou, até mesmo, substituindo a estrutura paroquial nas cidades. Entretanto, é nessa mesma região germânica que encontramos os primeiros escritos em que a palavra “beguina” se associa, expressamente, aos heréticos albigenses. De fato, entre 1209 e 1220, o vocábulo é adotado dez vezes, em textos diversos, para designar os cátaros franceses. Van Mierlo<sup>274</sup> defende o vínculo indissociável entre as expressões “beguina” e “albigense”, desde sua origem, ocorrida no final do século XII. Segundo ele, a expressão teria sido amplamente empregada para designar, de modo ultrajante, as piedosas mulheres leigas que viviam juntas. Isso nos indica que, desde os primórdios, a figura das beatas transitava entre a ortodoxia e a heterodoxia. A autonomia de suas comunidades cidadinas e suas práticas excessivamente pietistas as aproximavam, certamente, dos “homens bons”, expressão recorrente para designar os cátaros.

Há uma razão histórica para a confusão entre o beguinato e a heresia: ambos, beateria e catarismo, crescem à sombra da Reforma Gregoriana — esta codificada em dois documentos principais, *Dictatus papae* e bula *Libertas ecclesiae* — e da burguesia, ainda em estado embrionário. Se no século XI a Igreja garante, através da Reforma Gregoriana, o reconhecimento de sua primazia sobre o poder civil, por outro se distancia desta mesma sociedade, em razão de uma estrutura extremamente rígida e clerical que resulta num desprezo recíproco entre ministros ordenados e fiéis:

[...] abre-se uma profunda brecha entre leigos e eclesiásticos, a ponto dos clérigos considerarem os leigos como homens pobres e sem cultura, incapazes de aprender a mensagem de Cristo em razão de sua pouca capacidade, gente sem discernimento, atizados pela luxúria e pelo vinho. Este desprezo também é percebido na sociedade laica [...].No meio desta brecha insondável, aparecem uns homens que pregam de povoado em povoado e de cidade em cidade. Com amabilidade e conhecimentos, recrutam cidadãos [...]. A sociedade laical vê nos cátaros a resposta à sua espiritualidade e à imposição ao catolicismo.<sup>275</sup>

<sup>274</sup> VAN MIERLO, Jozef. Béguins, béguines, béguinages. In: VILLER, Marcel (Dir.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris : G. Beauchesne et ses fils, 1932. t. 1

<sup>275</sup> AGUSTÍ, David. *Los cátaros: el desafío de los humildes*. Madrid: Sílex, 2006. p. 76, tradução nossa.

O agrupamento de mulheres piedosas, morando nas cidades e fora do espaço claustral, numa época em que a vida monástica se constituía como o único modelo de vida religiosa aprovado pela Igreja, era vislumbrado como condição favorável à disseminação do catarismo. Os próprios elementos constitutivos do “carisma” destas mulheres já se assemelhavam, em muitos pontos, com os heréticos. De fato, além de partilharem com as beguinas o estado laical, os cátaros também viviam em residências isoladas, intitulada de “casas de perfeitos”, integradas às vilas e aos povoados, onde pregavam e trabalhavam em oficinas.

Os dois movimentos carismáticos tinham ainda, em comum, a práxis da continência sexual, levada ao extremo pelos “homens bons”: para estes, o sacramento do matrimônio era moralmente desordenado, devendo, portanto, ser refutado em suas comunidades, já que a união carnal de Adão e Eva era, reconhecidamente, a gênese do pecado. Portanto, uma mulher esposada, ao se converter ao catarismo, simplesmente se separava do seu marido, ele mesmo, freqüentemente, um crente. A primeira cruzada e a intensa atuação dos pregadores itinerantes em regiões heréticas na França, especialmente Languedoc, durante os séculos XII e XIII — cistercienses, franciscanos e dominicanos, notadamente estes últimos — são justificadas em virtude do risco de rompimento com a sé romana e, portanto, com a diminuição do poder eclesial. É possível, de fato, que, a estreiteza entre a moral cátara e o modo de vida das beguinas é que a faz com que a palavra “beata” evoque a ideia de sujeito em estado de heterodoxia.

Somente após a segunda metade do século XIII é que a expressão passa a designar não apenas homens e mulheres que viviam em conventos beguinos, mas todo indivíduo que se consagrava, mesmo que parcialmente e com certo nível de intensidade, às coisas da religião, portando, normalmente, uma vestuário particular .

A apropriação do termo e sua releitura, a partir da imposição de um novo significado, evidencia o caráter axiológico da palavra que, ao mesmo tempo em que descreve, exerce julgamento, preenchendo a lacuna existente entre fato e valor.<sup>276</sup> Mais do que isso, expressa o fascínio por “zonas de infra estrutura ou ultralinguagem”<sup>277</sup> que fazem com que a palavra, além de expressar linguagem, manifeste coerção, numa relação ambígua: “[...] há no fundo da escritura uma “circunstância” estranha á linguagem, há como que o olhar de uma intenção que já não é mais a da linguagem. [...] a escritura, então, encarrega-se de reunir de uma só vez a realidade dos atos e a idealidade dos fins.”<sup>278</sup>

<sup>276</sup> BARTHES, Roland. *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1971.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 32.

Em algumas obras de cunho literário, são representadas como mulheres jovens e ingênuas que, deixando-se arrastar pela astúcia discursiva dos clérigos, não se casam, destituídas de rebentos, tornando-se infelizes, tendo por companhia pesadelos aterradores, seqüela de uma sexualidade reprimida, culminando, em alguns casos, em quadros patológicos graves, inclusive a loucura. Nesse caso, a religião se configura como principal fenômeno social de desestabilização da harmonia corpórea, tanto do indivíduo, possuidor de uma natureza vulnerável, quanto da sociedade. A influência das teorias médicas na construção da mulher religiosa, ensandecida por falta de sexo, é notória.

Em outros textos, o beato se configura como sujeito hipócrita, portador de uma duplicidade moral. O tom caricato impera no significado atribuído ao termo: “*As mais das vezes se diz com ironia, pelo que affecta parecer devoto. Probitatis ac pietatis simulator. (sendo mulher) simulatrix.*”<sup>279</sup> Esta bipolaridade de caráter se estabelece, provavelmente, no século XVIII. De fato, já em 1712, o termo português “beato” contempla o caráter dúbio da sua própria definição: ao mesmo tempo em que evoca a ideia de piedade — “mulher, & homem, que vivem com recolhimento, & servem a Deos, com demonstraçoens de singular virtude”<sup>280</sup> — está associado à percepção de falseamento moral — “devoto com simulação, & affectação”.<sup>281</sup> Faria<sup>282</sup>, além de contemplar estes dois grandes significados ao lexema “beato”, ou seja, “[...] homem dado á vida ascética [...]” e “[...] falso devoto, santanario [...]”, atribui o substantivo ao sujeito que, ocupando-se excessivamente das coisas celestes, deixa de corresponder favoravelmente aos compromissos terrenos: “[...] homem dado a rezas e devoções com descuido dos seus deveres.”

Em algumas fontes, a figura da beata é estabelecida em consonância com sua frequência ao espaço físico que evoca a sacralidade, corroborando com a ideia, mesmo que implicitamente, de que a religião intervém negativamente na configuração da natureza feminina: “Mulher visitante de egrejas, com todas as apparencias de religiosidade, mas no fundo má mulher.”<sup>283</sup> Em outras, o vestuário é estabelecido como atributo externo do estado beateril: “mulher vestida com habito religioso, que faz vida espiritual, com grandes mostras

<sup>279</sup> FONSECA, Pedro José da. Beato, ta. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario portuguez, e latino*. 7. ed. Lisboa: J. B. Morando, 1861. p. 90.

<sup>280</sup> BLUTEAU, Raphael. Beato. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botânico, zoologico*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos, e offerecido a Elrey de Portugal D. João V. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1721. v. 2, p. 76.

<sup>281</sup> *Ibid.*, v. 2, p. 77.

<sup>282</sup> FARIA, Eduardo de. Beato, a. In: \_\_\_\_\_. *Novo diccionario da lingua portugueza*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Villeneuve, 1859a. v. 1, p. 493.

<sup>283</sup> VIEIRA, Domingos. Beata. In: \_\_\_\_\_. *Grande diccionario portuguez, ou, Thesouro de lingua portugueza*. Porto: Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871. v. 1, p. 745.

do [sic] devoção ; devota fingida, hypocrita, santanaria; fingida, [...], mulher secular que se traja como freira.”<sup>284</sup>

Em outra fonte de referência setecentista, o conceito de “beata” se apresenta dissociado da “má beata” a partir da subordinação taxonômica desta em relação àquela. Isso se fará por meio da adjetivação do substantivo original que, preservando a sua percepção primitiva, a saber, sujeito dedicado às coisas da religião — “mulier pia, ou religiosa [...]”<sup>285</sup> — se distancia do termo “falso beato” — “pietatis simulator, [...] simulatae pietatis vanus ostentator”<sup>286</sup>, associado, por sua vez ao termo “beatice”, “pietatis simulatio”<sup>287</sup>. De todo modo, o recorrente é adotar a palavra “beato/beata” para designar duas situações que se tocam, mas que preservam sua própria identidade.<sup>288</sup> No entanto, ao contrário da beata/beguina, a figura do beato é pouco explorada, seja como personagem ficcional ou histórico. O jovem Bernardo, protagonista de *Morbus: romance patológico*, de Faria Neves Sobrinho, também objeto de análise deste trabalho, é uma das exceções no contexto da literatura nacional.

A beataria, ou seja, o modo de vida destas mulheres, desvinculadas, institucionalmente, da figura do mosteiro ou convento surgiu, provavelmente, no século XII e era caracterizado por três aspectos: a) renúncia ao mundo material, inclusive o casamento e, por consequência, a maternidade; b) mortificação dos sentidos; c) dedicação às obras caritativas. A construção do texto literário se estabelece a partir da apresentação destes atributos interpretados à luz do discurso positivista, profundamente marcado por um tom patológico. O que era sobrenatural, alicerçado numa ordem metafísica, é reduzido à enfermidade, como analisaremos mais adiante.

<sup>284</sup> FARIA, Eduardo de. Beata. In: \_\_\_\_\_. *Novo dicionario da lingua portugueza*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Villeneuve, 1859b. v. 1, p. 492.

<sup>285</sup> FOLQMAN, Carlos. Beato/beata. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario portuguez e latino*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1755. p. 78.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>288</sup> O mesmo não se dá em outras línguas. O francês hodierno, por, exemplo, adota a palavra “béat/béate” para designar “aquele que é feliz em Deus”, recorrendo aos termos “bigot/biogtte” e “tartuffe” para evocar a figura pejorativa de quem é afetado por coisas da religião.

### 2.2.4 A(O) beata(o) na literatura brasileira

As primeiras referências do personagem beato enquanto ser hipócrita na literatura nacional são encontradas, já no século XVII, com Gregório de Matos. O *Boca do Inferno* teve o mérito de adaptar a poética clássica às circunstâncias da vida local, desnudando um rico universo de viciados e pervertidos, exigindo, portanto, um olhar incisivo sobre os ambientes em que estes tipos convivem.

Poesia que traduz vivências de amores, de hipocrisias, de agressões, de festas, de pândegas e fodengas. [...]. Crônica que traz a marca do dia-a-dia das ruas, da praça, dos terreiros, das sacristias, dos quintais, do interior das casas, das igrejas, dos becos, das ladeiras, das tavernas, das quitandas, dos engenhos, das festas, das feiras.<sup>289</sup>

Não se trata, simplesmente, em descrever ou produzir risos nos leitores, mas em denunciar as torpezas sociais da Bahia católica e escravocrata:

Sob essa visão, o poeta baiano ataca violentamente a ordem das coisas estabelecidas. É sua sátira uma revista onde “a mofina e mísera cidade da Bahia”, através de seus versos, é vista desfilar pelo que tem de “gente tão honrada”: “governador sodomita”, “mariola da igreja”, “fidalgos parolas”, “maganos de Portugal”, “Santo Unhate”, “escrivãos falsários”, “letrado gratis dato”, “beatos fingidos” [...].<sup>290</sup>

A dubiedade do *modus vivendi* beateril é ressaltada em sua obra. Identificamos no trecho supramencionado, alguns elementos recorrentes na literatura para designar estes sujeitos: se exteriormente manifestam piedade, em movimentos que denotam espírito penitente — cabeça curvada — e orante — quietismo e silêncio, no âmbito interno são maliciosos e fofoqueiros, seres dúbios, comparados ao deus das duas faces.<sup>291</sup> É interessante observar que este tipo séptico, capaz de produzir desarmonias na sociedade por meio da língua ferina, não é representado como ser individualizado e, portanto, singular. Sofrem um processo de pluralização, sendo, antes de tudo, uma coleção de partículas impessoais, vislumbrados mais como objetos do que como sujeitos:<sup>292</sup>

<sup>289</sup> FREITAS, Maria Eurides Pitombeira de. *O grotesco na criação de Machado de Assis — Gregório de Matos*. Rio de Janeiro: Presença, 1981. p. 73.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>291</sup> Compara-se o beato a Jano, divindade romana responsável em vigiar as portas das cidades, sendo representado como um ser possuidor de dois rostos, um vigiando as entradas e outro as saídas.

<sup>292</sup> DESCHAMPS, Jean-Claude. Social identity and relations of power between groups. In: TAJFEL, Henri (Ed.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 85-98.

Dêstes beatos fingidos  
 cabisbaixos, encolhidos,  
 por dentro fatais maganos,  
 sendo nas caras uns Janos,  
 que fazem do vício alarde:  
 Deus me guarde.<sup>293</sup>

Partindo da perspectiva de que a eficácia de todo discurso é resultante do compartilhamento de um certos número de elementos simbólicos, podemos afirmar que o estereótipo do “beato” enquanto tipo popular, já se fazia presente no inconsciente coletivo do Brasil seiscentista.

Todavia, é a partir do século XIX, no processo gradual de desenvolvimento de uma literatura eminentemente nacional, que o beato ganha feições femininas e se estabelece enquanto personagem recorrente. Esse fenômeno se subordina, evidentemente, à terceira geração do Romantismo que, dentre outras pretensões, buscou delinear a realidade do país por meio de uma descrição de seus ambientes e figuras pitorescas, geralmente associados ao ambiente urbano, seja na prosa ou na poesia. A título de ilustração, citaremos algumas obras oitocentistas.

Francisco Moniz Barreto (1804-1868)<sup>294</sup> publica, em 1864, uma coletânea de poemas pornográficos intitulada *Álbum da rapasiada*. Editada em Bruxelas, o autor acaba sendo denunciado pelo promotor público Antônio Eusébio Gonçalves de Almeida. Como pena, é impedido de comercializar a obra, o que o faz distribuir os exemplares entre os amigos. Em dois de seus poemas aparece a figura beateril, explorada muito mais como caricatura destinada a produzir riso que uma imagem de efetiva denúncia social. Como expoente da tradição fescenina, denuncia em *Quer pica* a verdadeira intenção da donzela que, mostrando-se zelosa pelos ofícios religiosos, carecia, esconde, de fato, sua real intenção:

Virgem, que, dando em beata,  
 Só aos templos se dedica,  
 Não aspira à eterna glória;  
 Isso é impostura, é história;  
 Quer pica.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> MATOS, Gregório de. Santigua-se o poeta contra outros pataratas avarentos, injustos, hypocritas, murmuradores, e por varias maneiras viciosos, o que tudo julga em sua pátria. In: \_\_\_\_\_. *Crônica do viver baiano seiscentista*. Salvador: Janaína, 1968. v. 2, p. 444.

<sup>294</sup> Poeta, repentista, militar, escriturário da alfândega soteropolitana, nascido em Jaguaribe (BA) e morto em Salvador (BA). Publicou as seguintes obras, todas poéticas: *Clássicos e românticos: exercícios poéticos* (1855, em dois volumes), *A estátua e os mortos* (1862), além de *Álbum da rapasiada* (1864) tendo se identificado neste livro com as iniciais B. M. F. (BARRETO, 1990, v. 1, p. 301).

<sup>295</sup> BARRETO, Francisco Moniz. Quer pica. In: PELLEGRINI, Leônidas. *Álbum da rapasiada: o humor obsceno de Francisco Moniz Barreto*. 2008. p. 232. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

O trecho acima não é suficiente claro em qualificar o vínculo entre religiosidade excessiva entre as mulheres e a prática sexual. Identificamos três linhas possíveis de interpretação: a) A jovem se dirige ao tempo como único recurso de conseguir, por parte das forças celestiais, um homem; b) O templo evoca, necessariamente, a figura masculina do cura, homem perpetuamente solteiro, disponível a lhe corresponder aos seus préstimos; c) Permanecer fora de casa, longe dos afazeres domésticos, é sinal evidente da condição virulenta em que a moça se encontra; essa desesperança de encontrar um varão é que impele a virgem ao espaço sagrado, procurando ali transferir seus ímpetos sexuais para uma promessa de gozo celeste.

No poema intitulado *Quer cono*, debocha do padre e do beato que, pregando ou rezando, escondem intenções libidinosas. O beato é zoomorficado, comparado a um macaco e, em outro momento, a um roedor quadrúpede, revelando movimentos afetados durante a oração e nada desejando além de saciar os apetites da carne:

Padre, que mais recomenda,  
Quando prega, o sexto e o nono,  
Menos segue a lei sagrada;  
De solteira ou de casada  
Quer cono.  
Beato, que, quando reza,  
Faz visagens, como um mono,  
Herói fino de marmotas.  
Quer agradar as devotas;  
Quer cono.<sup>296</sup>

Já no âmbito da prosa oitocentista, encontramos, com mais frequência, esta figura, normalmente circunscrita ao sexo feminino, impondo-lhe todas as implicações envolvidas concernentes ao gênero. Em *O Guarani*, de José de Alencar, publicado em 1857, a beata é rapidamente evocada, não como personagem, mas como figura que suscita um discurso moralizador reprovável:

— Assim deve ser. Diz a escriptura que não ha peor surdo do que aquelle que não quer ouvir.  
— Oh! temos anexim. Aposto que aprendestes isto agora em S. Sebastião: foi alguma velha beata, ou algum licenciado em canones que vol-o ensinou? respondeo o cavalheiro gracejando.<sup>297</sup>

<sup>296</sup> BARRETO, Francisco Moniz. Quer pica. In: PELLEGRINI, Leônidas. *Álbum da rapaziada: o humor obsceno de Francisco Moniz Barreto*. 2008. p. 232. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 230.

<sup>297</sup> ALENCAR, José de. *Guarany: romance brasileiro*. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857. p. 23.

Em *Os retirantes*, de José do Patrocínio (1853-1905), publicado em 1879, desenrola-se um diálogo entre os personagens masculinos que, além de evidenciar a vulnerabilidade do caráter feminino às insídias do clérigo, a ponto de ser facilmente ludibriada, transformando-se, assim, em uma beata, ilustra a percepção do corpo feminino como realidade depauperada, passível de enfermidades nervosas:

— Ora você, padre-mestre, não há de perder este sestro de me pregar sermões em casa, homem? Quer converter isto em ninho de beatas?! Até Eulália já parece inclinada!

— Quais beatas, se elas são suas filhas ?

[...]

Riram-se todos; o próprio vigário sorriu meneando a cabeça. Eulália, porém, não mudou de atitude, e, ela que era a mais expansiva, conservou-se calada e indiferente.

— Estás sentindo alguma coisa, minha filha? — perguntou Queiroz, suspendendo-lhe a cabeça por uma pressão carinhosa sobre a testa.

— Eu? - respondeu ela, fitando-o tristemente. E sufocou-se numa explosão de soluços.

— Vê? - observou Queiroz ao vigário. - O seu sermão fez-lhe mal.

— Ora, uma história à-toa; há de ser nervos.<sup>298</sup>

O romance de costumes *A família Agulha*, também uma novela picaresca, de Luís Guimarães Júnior, é povoada por digníssimas senhoras fofoqueiras — Leonarda, Quininha Ciciosa, Eufrasinha Sistema, Quitéria do Amor Divino — destacando-se, entre elas, pela piedade, Dona Candinha, a personificação da mulher carola, “[...] fisionomia vulgaríssima entre os humanos [...]”<sup>299</sup>; “[...] com aquele profundo ar de catolicismo e de beatice que lhe ia às mil maravilhas [...]”<sup>300</sup>, consumindo o dia entre as igrejas dos mendicantes, cognominada, por isso, de “beata dos Barbadinhos”<sup>301</sup>. O rosário<sup>302</sup> e, especialmente, a mantilha<sup>303</sup>, são elementos recorrentes para designar as mulheres pias no romance e o próprio sistema social vislumbrado como anacrônico.

<sup>298</sup> PATROCÍNIO, José do. *Os retirantes*. Belém: NEAD, [200-?]. p. 20. Disponível em: <[www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/oliteraria/616.pdf](http://www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/oliteraria/616.pdf)>. Acesso em: 19 jun. 2010.

<sup>299</sup> GUIMARÃES JUNIOR, Luís. *A família Agulha*: romance humorístico. 3. ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2003. p. 102.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>301</sup> Dona Cândida é cognominada dezesseis vezes de “beata” na trama e quarenta e uma de “devota”.

<sup>302</sup> “Com o clássico rosário entre os dedos trêmulos, corria a Sra. D. Cândida, dos Barbadinhos ao Carmo e do Carmo aos Barbadinhos, deitando não sei quantas milhas por minuto!” (p. 102); “[...]Ja Sr<sup>a</sup> Quitéria do Amor Divino roncava com o rosário entre dedos [...]” (p. 133). A profanação do sagrado, ou seja, sua evocação enquanto elemento impassível, incapaz de produzir impacto na alma da devota, produz o riso, alcançando, assim, a finalidade do romance.

<sup>303</sup> A mantilha é peça obrigatória na caracterização das beatas em *A família Agulha*: “[...] a devota dos Barbadinhos arremessou à rua mantilha para não atrapalhar-se na carreira [...]” (p. 225); “[...] exclamou a charadista, envolvendo-se na mantilha [...]” (p. 270); “A beata dos Barbadinhos embrulhou-se na mantilha e saiu correndo à cata do médico.” (p. 296); “A beata embrulhou-se na mantilha e saiu à caça de Felisberto Canudo de Oliveira Conceição Albuquerque e Melo.” (p. 304). O último registro da palavra em questão no romance evidencia que a mantilha, muito mais do que mero elemento simbólico e identitário de determinado indivíduo, reproduz uma ordem social vislumbrada como atrasada, anti-modernista, que dará vez a uma nova era, representada pelas máquinas e pela racionalidade: “Eis-nos em pleno século de eletricidade, de máquinas americanas, de Alcazar e de notas falsas! A mantilha, a beatice, a ingenuidade e o chapéu alto desapareceram completamente nas ondas tempestuosas da moda parisiense. O homem artificial tomou o lugar do homem da natureza; o figurino sucedeu à criatura, e há hoje quem duvide até da existência de Adão e do episódio do pecado original.” (p. 312).

Em *Luzia-Homem*, de Domingos Olímpio, Dona Inacinha, sempre enfezada e rabugenta, corrobora a percepção da mulher como ser impressionável pela religiosidade transmitida pelo clero, bem como estabelece uma relação direta entre o serviços às coisas da religião e o estado célibe, já que, “[...] desde as missões do padre Ibiapina, renunciara os efêmeros gozos mundanos, para se fazer beata professa [...]”<sup>304</sup>.

O romance alencariano *A Alma do Lázaro*, por sua vez, ilustra a beata enquanto ser forjado no fogo da coletividade, indissociável do grupo. São concebidas, portanto, como uma verdadeira massa indistinta, figuras pateticamente impressionáveis e fanáticas, habilidosas em congregar gente que partilham das mesmas crenças supersticiosas: “Vendo à luz baça dos tocheiros assomar um vulto, as beatas fugiram assombradas. Fiquei só ali em frente do ataúde. [...] Nesse momento ouço rumor do lado da sacristia. É a gente curiosa que vem trazida pelas beatas, para espancar o espectro. [...]”.

Ainda nos novecentos, nos deparamos com Tia Joana, entre as páginas de *A Falência*, de Júlia Lopes de Almeida. Trata-se de uma velha beata, de rosto gordo e pálido, sovina e frequentadora da rua, disseminadora de crendices e fábulas místicas entre as amigas.<sup>305</sup> Mesmo nos restringindo ao século XIX, observamos que a literatura está eivada de personagens religiosos, comumente ocupando espaços marginais no enredo, evocando uma religião demasiadamente humana, destituída de qualquer elemento que a transfigure numa experiência sobrenatural.

### 2.2.5 As beatas em *O Mulato*

Antes de nos adentrarmos na análise dos personagens religiosos, apresentemos de forma sucinta o enredo de *O Mulato*. Saindo criança de São Luís para Lisboa, Raimundo, órfão de pai, um ex-comerciante português, e sem conhecer a mãe, Domingas, uma ex-escrava do pai, retorna para o Brasil, culto e refinado. Passa um ano no Rio e decide voltar para São Luís a fim de rever Manuel Pescada, seu tio e tutor. Bem recebido pela família do tio, Raimundo logra despertar as atenções de sua prima Ana Rosa que, em dado momento, declara-lhe seu amor. Essa paixão correspondida encontra, todavia, três obstáculos: o pai, que queria a filha casada com um dos caixeiros da loja; a avó Maria Bárbara, beata racista; o cônego Diogo, comensal da casa e adversário natural de Raimundo.

<sup>304</sup> OLÍMPIO, Domingos. *Luzia-homem*. São Paulo: Ática, 2003. p. 86.

<sup>305</sup> ALMEIDA, Júlia Lopes. *A falência*. Florianópolis: Mulheres, 2003.

Todos os três conheciam as origens de Raimundo, e o cônego Diogo era o mais empenhado em impedir a ligação, uma vez que foi responsável pela morte do pai do jovem. De fato, após o nascimento de Raimundo, seu pai, José Pedro da Silva, casou-se com Quitéria Inocência de Freitas Santiago, mulher branca e extremamente devota. Suspeitando da atenção particular que José Pedro dedicava ao pequeno Raimundo e à escrava Domingas, Quitéria ordena que açoitem a negra e lhe queimem as genitálias. Desesperado, José Pedro leva o filho e leva-o para a casa do irmão, em São Luís.

De volta à fazenda, imaginando Quitéria ainda refugiada na casa da mãe, José Pedro ouve vozes em seu quarto. Invadindo-o, o fazendeiro a surpreende em flagrante adultério com o então Padre Diogo. Desonrado, o pai de Raimundo mata a esposa, tendo Diogo como testemunha. Graças à culpa do adultério e ao homicídio, forma-se um pacto de cumplicidade entre ambos. Diante de mais essa desgraça, José Pedro abandona a fazenda, retira-se para a casa do irmão e adocece. Algum tempo depois, já restabelecido, José Pedro resolve voltar à fazenda, mas, no meio do caminho, é tocado e morto pelo cura.

Por outro lado, o Padre Diogo começara a insinuar-se também na casa de Manuel Pescada. Raimundo ignorava tudo isso. Em São Luís, já adulto, sua preocupação é a de desvendar suas origens e, por isso, insiste com o tio para visitar a fazenda onde nascera. Durante o percurso para São Brás, Raimundo começa a descobrir os primeiros dados sobre suas origens e insiste com o tio para que lhe conceda a mão de Ana Rosa. Depois de várias recusas, Raimundo fica sabendo que o motivo da proibição era a cor da sua pele.

Retornando a São Luís, Raimundo muda-se da casa do tio. Decidindo voltar para o Rio, confessa à Ana Rosa, em carta, seu amor, mas acaba não viajando. Apesar das interdições, Ana Rosa e Raimundo concertam um plano de fuga. No entanto, a carta principal fora interceptada por um cúmplice do cônego Diogo, o caixeiro Dias, empregado de Manuel Pescada e forte pretendente, sempre repellido, à mão de Ana Rosa. Na hora da fuga, os namorados são surpreendidos. Arma-se o escândalo do qual o cônego é o grande regente. Raimundo retira-se desolado e, ao abrir a porta de casa, um tiro acerta-o pelas costas. Com uma arma que lhe emprestara o cônego Diogo, o caixeiro Dias assassina o rival. Ana Rosa, grávida de Raimundo, aborta. Entretanto, seis anos depois, vemo-la saindo de uma recepção oficial, de braço com o Senhor Dias e preocupada com os "[...] tres filhinhos, que deixara em casa, a dormir".<sup>306</sup>

---

<sup>306</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 488.

A narrativa é entremeada de figuras e vultos femininos de mulheres que correspondem aos elementos estéticos atribuídos às beatas pelo imaginário popular. Tratam-se de figuras marginais, que se movem nas entrelinhas da obra, raramente associadas ao centro do enredo, o drama romântico e racial entre Raimundo, o mulato, e Ana Rosa. Veremos, mais adiante, que o fato de não estarem incluídas entre os personagens principais do romance, não as impede de exercerem um papel importante na trama, à medida que funcionarão como vetores, manifestações incontestes da eficácia do anacronismo religioso que, produzindo corpos indóceis, reproduzem indocilidades na malha social. A título de ilustração, a fala das beatas é sempre de amplo apoio à política escravagista.

Apenas em uma ocasião, Aluísio Azevedo recorre ao termo beata(s), como substantivo:

Em casa de Manoel as noutes passavam-se entre beatas a discutir o enigma — que a vela gasta referia-se directamente a morte de Maria do Carmo, eram todas de acordo, porem quanto a tisdadura, divergiam as opiniões [sic], posto, que concordassem igualmente no mesmo ponto de partida, que era Raymundo.<sup>307</sup>

Por outro lado, os substantivos “devota” e “devoto” são recorrentes no texto, particularmente o primeiro, designando mulheres afetadas por assuntos religiosos:

Fôra sempre devota [...].<sup>308</sup>

“[...] sempre foi devota, cheia de superstições [...]”<sup>309</sup>

“Estenderam-se esteiras, de meaçaba sobre o tijolo, onde tinham de ajoelhar as devotas.”<sup>310</sup>

“E os devotos e devotas respondiam cantando em todos os sons — *Ora... pro... nobis!*”<sup>311</sup>

Outro qualquer espirito menos supersticioso—terse-ia massa do com a pilhéria, não ella, devota e absurda, como o geral das velhas brasileiras.<sup>312</sup>

“[...]— As devotas, com a cabeça vergada pelo peso do phanatismo, subiam piedosamente os arruinados degraos do atrio da cathedral, e iam ajoelhar-se enfileiradas no corpo principal da egreja.”<sup>313</sup>

“[...] matisavam grupos casquilhos e ruidosos de devotas de trato mais fino. Estas tinham requebros e faceirices das salas [...]”<sup>314</sup>

<sup>307</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 232.

<sup>308</sup> Ibid., p. 10.

<sup>309</sup> Ibid., p. 56.

<sup>310</sup> Ibid., p. 223.

<sup>311</sup> Ibid., p. 225.

<sup>312</sup> Ibid., p. 231.

<sup>313</sup> Ibid., p. 414.

<sup>314</sup> Ibid., p. 215.

Curiosamente, encontramos uma texto de natureza referencial do século XIX que pretendeu taxonomizar o termo “beato”, indicando sua natureza ambivalente. O “beato devoto” designa aquele “[...] que se dedica aos exercícios exteriores da religião e descuida às vezes os deveres do homem, porém sempre com certa boa fé.”<sup>315</sup> Entretanto, Vieira<sup>316</sup> ressalta a possibilidade deste sujeito cair em estado de hipocrisia. Já o “beato pio” se reporta ao sujeito “[...] que é sinceramente religioso, sem affectação nem ostentação.”<sup>317</sup> A adoção do termo devoto reduz o ruído na esfera de significados, vinculando o devoto à percepção de um sujeito afetado. Além de lhe atribuir trejeitos extremados na prática da religião, reconhece-se sua natureza dúbia, nebulosa e perigosa: “O devoto é às vezes um hypocrita, que esconde com sanctimonias a ruindade da índole; o pio é o bom christão, que o sabe ser para com Deus, que não o deixa de ser entre seus irmãos.”<sup>318</sup> Interessante observar que, em edições posteriores, a palavra “devota” é substituída pela “beata”.

A presença do tipo beateril é inegável, mesmo que em estado diluído, construída através da essencialização de um conjunto de atributos físicos, psicológicos e práticas sociais que tecem um quadro detalhado desses seres femininos dissecados pelo olhar observador e minucioso do autor naturalista.

As beatas citadas nominalmente em *O Mulato* são:

a) Mariana, esposa de Manuel Pedro da Silva, é profundamente infeliz por não ter se casado com o revolucionário nacionalista José Cândido de Moraes e Silva. Não cativava o marido por sua apatia, mas era uma boa mãe para Ana Rosa;

b) Maria Bárbara, avó de Ana Rosa, descrita como péssima dona de casa, sempre cognominada de “a velha”. Além de extremamente nervosa, manifesta grande crueldade para com os seus escravos. Além de racista, é antinacionalista, preferindo, em tudo, os portugueses aos brasileiros;

c) Dona Quitéria, esposa de José Pedro da Silva, o pai de Raimundo, viúva rica, pega em flagrante adultério com o amante, o Padre Diogo. Revela grande sadismo para com os negros e, como Maria Bárbara, é cheia de escrúpulos de sangue;

d) As três mulheres Sarmiento, todas feias e bizarras com as suas cabeleiras excessivas: Etelvina, cognominada “Lagartixa” por sua magreza, desprezada pelos homens, apesar do seu romantismo açucarado, que a fazia suspirar e cantar modinhas ao violão. Tem por irmã dona Bibina, também muito desventurosa fisicamente; ambas vivem com a tia, Maria do Carmo,

<sup>315</sup> VIEIRA, Domingos. Beato. In: \_\_\_\_\_. *Grande diccionario portuguez, ou, Thesouro da lingua portugueza*. Porto: Em Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-1874. v. 1, p. 745.

<sup>316</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 746.

<sup>317</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 746.

<sup>318</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 746.

hipocondríaca, muito nervosa, viúva do zote Espigão, com o qual teve o primeiro filho, ainda solteira, como pensionista no Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios. Apenas a tia é explicitamente cognominada beata, mas as sobrinhas participam ativamente da vida religiosa da província;

e) Dona Amância Sousellas, virgem e velha, grande fofqueira, assídua frequentadora da casa dos outros, inclusive daqueles de que tecia comentários pouco elogiosos. Passa o dia fora de casa, andando de um lado para o outro, metida no seu xale, procurando um defunto para vestir a fim de se passar por obsequiosa. Graças a sua boa memória, sabia de cor o aniversário natalício de todos os seus conhecidos, dia em que, religiosamente, filava a janta na casa do aniversariante. Detestava o progresso — o bico de gás e a máquina de costura, por exemplo — que deixava, respectivamente, os escravos livres da verdadeira labuta e as mulheres livres para se dedicarem a práticas vergonhosas, como a leitura de romances e jornais, ou a tocar piano. Era uma grande desbocada, amante de piadas vulgares.

Coincidência ou não, o nome das três principais beatas nos reportam às mulheres das atas hagiográficas dos seis primeiros séculos: a mártir Bárbara, de Alexandria, morta em 235 e Quitéria, provavelmente martirizada no norte da Espanha no século II; Bibiana, romana, falecida em 363.<sup>319</sup> É provavelmente em virtude dessas figuras religiosas históricas que os nomes se perpetuam, formando uma “linhagem alternativa”.

Observaremos, mais adiante, que é a prática devocional excessiva, elemento cultural configurador de identidade de personagens femininos tão distintas, que faz de todas elas beatas, ou, ainda, devotas. É a partir dessa constatação que práticas sociais e falas anacrônicas serão extraídas de todas elas, refletindo, ao mesmo tempo, o perigo da religião fanatizante e o seu impacto aterrador sobre o corpo feminino, vulnerável à toda sorte de discurso.

Aluísio Azevedo estava cômico de sua missão como escritor positivista que era: produzir “literatura de denúncia” apelando para a objetividade da linguagem científica. *O Mulato* é, de fato, um romance de tese, ou seja, uma obra literária posta a serviço de uma ideologia<sup>320</sup>, qual seja, o positivismo, eminentemente anticlerical.

Nesse contexto, a presença das beatas em *O Mulato* tem uma importância crucial. Para Aluísio Azevedo, enquanto militante, a frequência constante de mulheres nas igrejas funcionava como terrível fator de desequilíbrio no espaço familiar, à medida que as impedia de permanecer no santuário doméstico, ambiente onde deveriam exercer com primor, o papel

<sup>319</sup> VIZMANOS, Francisco de Borja. Virgenes cristianas principales de los seis primeros siglos... In: \_\_\_\_\_. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 639-645.

<sup>320</sup> FERNANDES, Florestan. O “romance social” no Brasil. *Folha da Manhã*, São Paulo, 27 abr. 1944. Disponível em: <<http://www.iff.org.br/listaDocumento.aspx?obj=229&sub=262>>. Acesso em: 20 jun. 2007.

de administradoras da casa e educadoras da prole. Com a intenção de as transformarem em mães e esposas perfeitas, a educação positivista previa uma instrução básica, que incluía a costura, o bordado, o estudo da língua francesa, etc. O sustento do lar caberia, necessariamente, ao chefe da família, ou seja, ao marido. Observaremos, mais adiante, o profundo vínculo do enredo de *O Mulato* com o pragmatismo moral da filosofia comtiana.

Assim, a figura beateril surge na obra como um sujeito negativado, ou seja, opositor do modelo de feminilidade proposto pelos intelectuais positivistas. Com a intenção de construir uma categoria estável e ideal de ser feminino, o autor chegou a associar rígidas características físicas e psíquicas da mulher a um modelo educacional excessivamente religioso que não as preparava adequadamente para exercer a função de mãe e administradora do lar. De certo modo, a educação católica e a frequência regular aos templos transformavam-nas em seres moralmente disformes. Assim, a figura da mulher, em toda a obra, está associada à prática religiosa. Nesse sentido, a configuração da feminilidade em *O Mulato* se subordina ao discurso religioso enquanto macropoder, que exerce um efeito devastador no corpo ingênuo da fêmea. Portanto, a beata é compreendida como vítima do sistema clerical reinante, justificando o papel do intelectual positivista em defender a mulher, caracterizada como ser obtuso, frágil e ingênuo.

A figura das beatas e dos curas, e em alguns casos, de outros seres desviantes, como os beatos, sempre foi explorada à exaustão pelos escritores nos mais variados períodos históricos. O que faz com que a literatura anticlerical do século XIX se torne singular a ponto de se converter em objeto de estudo é o que Foucault intitulou de “tecnologia do poder”, ou seja, todo o arcabouço discursivo, de saberes e de poderes que estão por detrás de sua parte mais externa, neste caso, os estereótipos sociais.

Creemos que a feitura das narrativas em questão está, efetivamente, subordinada ao advento histórico de uma secularidade sagrada, ou seja, de uma ideologia dissociada da religião, desinstitucionalizando o cristianismo e todo o seu arcabouço simbólico, recorrendo, para isso, ao caricato. Interessante observar que a negatificação da religiosidade por meio do caricaturesco e da ironia produz um discurso pretensamente verídico, que estabelece relações de causa e efeito entre discursos anacrônicos e corpos depauperados.

Identificamos no texto literário uma série de discursos passíveis de análise, relacionando corporeidade indócil a sistemas de valores. Restringiremo-nos a analisar algumas tecnologias de sujeição apontadas no texto literário como deformadoras da condição de “ser mulher”, procurando associar o estado depauperado da beata ao discurso positivista de reduzi-la a sujeito negativado, corpo inútil, em virtude de sua condição de “ser não social”.

### 2.2.5.1 O corpo depauperado e a psique doentia

O corpo da beata é edificado a partir da negação de um corpo são. Sanidade perpetrada por uma tecnologia de poder amalgamada pela ciência moderna, que havia comprovado a “existência natural dos instintos altruístas”.<sup>321</sup> A mulher idealizada pelos positivistas demonstra uma dupla preeminência: seria menos grosseira e mais inclinada a comportamentos simpáticos de toda sorte, sempre em consonância com a figura masculina dominante.

O discurso determinista concernente ao corpo beateril é notado, com muita clareza, na obra ficcional, obedecendo a mesma lógica antitética frente aos elementos constitutivos da feminilidade de Ana Rosa. Em outras palavras, o corpo da beata é construído a partir da desconstrução radical de todos os atributos que qualificam positivamente o corpo de Ana Rosa, a “boa mulher”. Um exemplo claro é a descrição que o autor faz de Etelvina, apelidada de “Lagartixa”, sobrinha de uma beata hipocondríaca, Dona Maria do Carmo. Aluísio Azevedo a constrói recorrendo a um linguajar absurdamente jocoso, transformando-a em um ser bestial:

Completava esta família a outra sobrinha de D. Maria do Carmo — era uma creaturinha summamente magra e nervosa, nariz muito afilado, grande e sempre gelado, mãos ossudas e frias, olhos sensuaes e dentes podres. Era detestável e os rapazes do. Commercio chamavam-na — Lagartixa.

Etelvina fazia-se muito romântica — prezava sua côr cadavericamente pallida, suspirava de cinco em cinco minutos e sabia estropear modinhas sentimentaes ao violão.

Diziam em ar muito serio qüe ella tivera aos deseseis annos uma forte paixão por um italiano, professor de musica, que fugira aos credores para o Pará; e que desde então Etelvina nunca mais tomara corpo.<sup>322</sup>

O corpo e a psique de Ana Rosa — sujeito ansioso em converter-se numa escrava amorosa do esposo, mãe de muitos filhos e rainha do lar — contrastam com estes seres desgraçadamente desviados. Em oposição à figura distinta de Ana Rosa, os qualificativos atribuídos às beatas são cômicos: “Ana Rosa crescera bonita de formas [sic] [...]”<sup>323</sup>, enquanto a magreza e a falta de cor de Etelvina a bestializava. Se Ana Rosa é dotada de um corpo rijo, atributo herdado do pai, as beatas tem “[...] corpos encarquilhados [...]”<sup>324</sup>, sujeitos a “[...] um frenezi galvânico”<sup>325</sup>. Ana Rosa é possuidora de “[...] dentes fortes [...]”<sup>326</sup>,

<sup>321</sup> COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: \_\_\_\_\_. *Comte*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>322</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 89.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 14.

enquanto Etelvina tem “[...] dentes podres [...]”<sup>327</sup>; ao invés de recorrer à sorte para alimentar suas fantasias românticas — como faziam Bibina, Lindoca e Eufrásia, que apelavam para artimanhas como a queima da alcachofra e do alecrim, bochechos d’água à meia noite ou ainda, copo d’água com gema de ovo para sondar o futuro<sup>328</sup> —, Ana Rosa preferia sua “[...] variada bibliotheca de romancistas e poetas”<sup>329</sup>.

Bem ao estilo do projeto de educação positivista, Ana Rosa era “[...] inteligente, tinha intuição da virtude [...]”<sup>330</sup>: tocava violão e piano, falava algo em francês, bordava, costurava e cantava bem<sup>331</sup>; era competente o suficiente “[...] em governar uma casa”<sup>332</sup>, ao contrário de sua avó devota, Dona Maria Bárbara, tida como “má dona de casa”<sup>333</sup>. Ana Rosa “praticava bem com os pobres”<sup>334</sup>, enquanto as beatas maltratavam seus negros impiedosamente<sup>335</sup>, eram tidas como “[...] mulher má [...]”<sup>336</sup>, “[...] horrível, beboda [sic]de raiva [...]”<sup>337</sup>, “[...] víbora [...]”<sup>338</sup>, “[...] insupportavel [...]”<sup>339</sup>, “[...] máo genio [...]”<sup>340</sup>, “[...] só fallava a gritar [...]”<sup>341</sup>, “quando se punha a ralhar — Deus nos acuda! — incomodava toda a vizinhança!”<sup>342</sup>, “[...] muito orgulhosa [...]”<sup>343</sup>, “muito cheia de escrupulos de sangue”<sup>344</sup>, “sempre que fallava nos pretos, dizia — os negros, os sujos!”<sup>345</sup>, “[...] quando se referia a um mulato, dizia — o cabra”<sup>346</sup>, “insuportável o diabo da velha”<sup>347</sup>.

<sup>327</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 89.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 10. Das quatro vezes em que o termo “dona de casa” é adotado no romance, três reportam-se à Ana Rosa, seja no início da trama, como jovem aspirando ao casamento enquanto único estado de vida admissível a uma mulher, por meio de sua própria boca ou da de Mundico, seja como mulher esposada: “Depois via-se dona de casa — pensando muito nos filhos, sonhava-se feliz, independente, preza ao ninho [...]” (p. 16); “E via-se dona de casa — com o molho de chaves na cintura — a ralhar, a zelar pelos interesses do casal.” (p. 160); “[...] preparal-a finalmente para boa dona de casa.aceiada, inteligente, forte, com o gosto cultivado, o corpo desenvolvido e o character accentuado, capaz de educar homens úteis, sadios e bons e não paspalhões [...]” (p. 269). O quarto caso, como já mencionado, reporta-se à velha Bárbara.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 10, 56-57.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 13, 99.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 140.

### 2.2.5.2 O estado civil: solteirona, viúva ou casada?

A vida solitária, associada ao estado de viuvez ou de celibato é, seguramente, um dos atributos mais recorrentes no processo de categorização da beata. Identificamos nas páginas de *O Mulato* cinco mulheres que partilham esta condição: Maria Bárbara e Maria do Carmo são viúvas há longos anos; já Etelvina e dona Bibina, irmãs de sangue, são solteiras, igualmente dona Amância, “[...] chronicamente virgem — nunca casara e dizia constantemente haver em moça regeitado muitos casamentos bons.”<sup>348</sup>

Contudo, há dois outros personagens que, mesmo não vivendo o estado de continência sexual, nos pareceria razoável serem alcunhadas de “beatas”. Tratam-se de Mariana e Dona Quitéria. A primeira, mãe da bela Ana Rosa, frustrada por não se ter casado com Farol, líder revolucionário nacionalista. Mesmo fugindo ao modelo de esposa — foi incompetente na arte de cativar profundamente o marido — acaba se redimindo, em razão da maternidade e do desvelo para com a filha. A segunda, após a viuvez, casa-se com José da Silva simplesmente “[...] porque precisava de um homem e porque sabia que os portugueses são brancos.”<sup>349</sup>

Mesmo que a nenhuma delas seja atribuída a alcunha de “beata”, ambas são caracterizadas por qualificativos que as incluiriam no rol de mulheres afetadas pelo universo místico. A infeliz e virtuosa Mariana é “[...] rigorozissima em cousas de religião, como a maior parte das senhoras brasileiras.”<sup>350</sup> Dona Quitéria, nessa mesma linha, é designada como “[...] de muita religião [...]”<sup>351</sup>, “[...] devota, cheia de superstições [...]”<sup>352</sup>. Ambas, portanto, reverberam estabilidade num tipo de vida marcada, acentuadamente, pela religiosidade. Ambas praticam obras de misericórdia corporal: Mariana, mesmo depois de morta, testemunha a caridade fraterna, ao deixar parte de seu espólio à Igreja, a saber, seis cabeças de escravos a serem usados da melhor maneira. Quitéria, por sua vez, após matar os seus negros, concede-lhes sepultura cristã, ao lado da sua capela, socorrendo-os, assim, em sua derradeira necessidade. Por ironia do destino, é neste mesmo campo santo que seu marido e assassino a enterrará, após ter sido pega em flagrante adultério com o cura Diogo. Enfim, ambas nasceram na fé católica e morreram professando a fé dos apóstolos. Isso lhe garantiria a outorga do título de “beatas”, apesar de serem casadas? Pensamos que sim.

Um texto satírico francês, desse mesmo período, nos permite observar que o estado de continência sexual não era absolutamente necessário para atribuir a determinada mulher a

<sup>348</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 90.

<sup>349</sup> Ibid., p. 56.

<sup>350</sup> Ibid., p. 8.

<sup>351</sup> Ibid., p. 55.

<sup>352</sup> Ibid. p. 56.

condição de beata. O foco discursivo está em comprovar, até que ponto o grau de afetação religiosa de uma mulher, nesse caso esposada, pode trazer instabilidade à sociedade moderna, livre de credences teológicas ou metafísicas:

Espere, deixe-me uma história contar,  
 Com suas terríveis divagações você tem que acreditar:  
 Logo a dois passos, deste bairro muito perto,  
 Vivia uma ditosa família envolvida em um comércio;  
 Dois pequenos meninos, acrescente uma filha,  
 A mãe e o marido, veja esta família;  
 Vivendo sem pressa, em uma lida tão árdua,  
 Sempre com honra, nunca devendo nada.  
 Havia gente muito devota entre seus clientes,  
 Entre as quais a Senhora fulana, ou fulana... infelizmente!  
 Velha beata e fanática, fazendo muito barulho  
 Com um espírito maléfico, assolador e de orgulho.  
 Veja! Veja meu caro! Esta terrível megera  
 Exigiu severamente, do marido e da mãe,  
 Para entrarem, agora mesmo, nas congregações,  
 Ferindo em suas crenças estes nobres corações! ...  
 O marido muito culto, virtuoso e bem austero,  
 Era um livre pensador, não sendo isso um mistério,  
 Recusando-se a acatar... Imediatamente  
 Uma orda infernal agiu poderosamente  
 Privando-o do seu pão!... De qualquer cliente  
 Em um dia desapareceu, por uma palavra somente!<sup>353</sup>

Nota-se, portanto, que a vida beateril não se restringe às viúvas ou solteironas. Contudo, se este fenômeno social abrange mulheres esposadas, a regra é acentuar o vínculo entre a vida beateril e a continência sexual. Não enveredaremos por um caminho historiográfico, procurando mapear as nuances desta figura no curso do tempo, mesmo já sabendo que a relação entre celibato e beateria é permanente, desde o século XII, quando surge o termo beguina.

Entretanto, parece-nos importante pontuar que a associação entre celibato feminino e serviço consagrado remonta aos tempos apostólicos. Deparamo-nos, por exemplo, nos escritos paulinos, dirigidos à comunidade cristã de Corinto, uma orientação concernente ao “casamento e à virgindade”<sup>354</sup>. Sugerindo o estado de continência aos não casados e às viúvas, pondo-se como exemplo a ser seguido, e, o mais importante, reconhecendo a excelência do estado de virgindade em relação ao casamento, São Paulo acentua:

<sup>353</sup> CATHÉRINEAU, Jean. *Réponses aux attaques des ultramontains: satires*. 3e éd. Bordeaux: Chez Féret Fils, 1867. p. 31, tradução nossa. Trata-se de um texto abertamente maçônico, o que pode ser comprovado pelo título de um dos três capítulos constantes na obra — *Réponse des Francs-Maçons aux Attaques des Ultramontains* — e pela reprodução de símbolos maçônicos na capa da publicação, tais como o esquadro, o compasso, a trolha, a acácia, o malhete e a estrela de cinco pontas.

<sup>354</sup> Este é o título da subseção da Bíblia de Jerusalém, traduzida, originalmente, pela École Biblique de Jérusalem a partir dos textos originais hebraicos, aramaicos e gregos,

É bom ao homem não tocar em mulher. Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem sua mulher e cada mulher o seu marido. [...] Contudo, digo aos celibatários e às viúvas que é bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado. [...]. A propósito das pessoas virgens, não tenho preceito do Senhor. Dou, porém, um conselho [...]. Não estás ligado a uma mulher? Não procures mulher. [...]. Se alguém julga agir de modo inconveniente para com a sua virgem, deixando-a passar da flor da idade, e que portanto, deve casá-la, faça o que quiser; não peca. Que se realize o casamento! Mas aquele que, no seu coração, tomou firme propósito, sem coação e no pleno uso da própria vontade, e em seu íntimo decidiu conservar a sua virgem, esse procede bem. Portanto, procede bem aquele que casa sua virgem; e aquele que não a casa, procede melhor ainda.<sup>355</sup>

Entretanto, o que era excelente, tornou-se antinatural sob a pena dos médicos e filósofos oitocentistas. Antes mesmo do liberalismo e das teorias biológicas, a figura da mulher solteira é motivo de discussões que tomaram cores e contornos diversos, mas que partilharam entre si a ideia de que aquele sujeito representa a negação do ideal para o qual ele foi criado:

Da ameaça à injúria, o estereótipo da solteirona tem longa vida. Sem presumir uma data de nascimento precisa, vemos, pouco a pouco, a partir do século XVIII, proliferar uma personagem sob a qual se cristalizam todos os medos da autonomia feminina, sexual, social, econômica e intelectual. Quaisquer que sejam os traços particulares de sua fisionomia, de seu caráter, de sua psicologia e de sua vida social, a solteirona faz sempre referência a um desvio com relação ao ideal feminino, ideal definido por um estatuto jurídico, por uma concepção de amor, por um determinismo biológico ou pelos códigos de beleza feminina.<sup>356</sup>

Na seara religiosa, a tentativa em estabelecer uma relação unívoca entre o *modus vivendi* das beatas e a prática de continência sexual nos parece bem razoável. Se a moral cristã é recorrentemente acusada de repressora, como não conjecturar marcas de opressão no corpo e na mente de mulheres dedicadas exclusivamente à religião, a partir da interdição do prazer sexual? Nesse contexto, a vida beateril é, em sua raiz, perversa, à medida que priva as mulheres do casamento e, conseqüentemente, da proteção do marido, da prática sexual e da maternidade. O cristianismo, portanto, ao supervalorizar esta prática, introduz um estado de grave desarmonia social no âmbito das famílias. Foucault<sup>357</sup> rebate veementemente essa leitura falseada e que alcançou enorme acolhimento de associar o cristianismo como responsável por um olhar repressor do corpo:

<sup>355</sup> BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. 1 Cor 7, 1b.2.8.9.25a.27b.36-38. São Paulo: Paulus, 1995. p. 2155-2157.

<sup>356</sup> DAUPHIN, Cécile. Histoire d'un stéréotype: la vieille fille. In: BORDEAUX, Michele et al. *Madame ou mademoiselle?: itinéraires de la solitude féminine, XVIIIe-XXe siècle*. Paris: Montalba, 1984. p. 227, tradução nossa.

<sup>357</sup> FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56-76.

Vocês sabem que, de modo geral, quando se quer caracterizar a moral cristã quanto à sexualidade, e se quer opô-la à moral pagã, à moral grega ou romana, se propõem as seguintes características: em primeiro lugar o cristianismo teria imposto às sociedades antigas a regra da monogamia; em segundo, o cristianismo teria atribuído como função, não somente privilegiada ou principal, mas como função exclusiva, como unia função da sexualidade, a reprodução — somente fazer amor com a finalidade de ter filhos. Finalmente, em terceiro lugar — eu teria podido, aliás, começar por aí —, há uma desqualificação geral do prazer sexual. O prazer sexual é um mal — mal que precisa ser evitado e ao qual, conseqüentemente, é preciso atribuir a menor importância possível. Atribuir ao prazer sexual apenas a menor parcela possível de importância, apenas utilizar-se desse prazer, de qualquer forma a despeito dele mesmo, para fazer filhos, e não fazer esses filhos, ou seja, apenas praticar as relações sexuais e encontrar nelas o prazer no casamento, no casamento legítimo e monogâmico. Essas três características definiriam o cristianismo. Ora, os trabalhos de Paul Veyne mostram que esses três grandes princípios de moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo [...]. O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade freqüentemente atribuídas a ele.

De modo algum Foucault nega a incidência do poder eclesial na tarefa de docilizar os corpos. Se a Igreja não se estabelece enquanto força primeira na interdição do prazer carnal, deve-se a ela o uso de instrumentos de esquadramento até então inéditos, de modo especial a confissão que, no curso de sua história, passou por diversas modelações, mas respeitando, em linhas gerais, a relação entre pastor e ovelha, outorgando àquele a missão divina de perscrutar os desejos mais recônditos das almas.

Concernente às mulheres, o bispo São João Crisóstomo, no início do século V, dirigindo-se aos seus presbíteros, contempla, entre as três principais atividades pastorais, o controle sobre as virgens e a vigilância em relação às viúvas: “E agora, desejas que trate primeiramente da direção das viúvas ou dos cuidados pelas virgens ou dos encargos do poder judicial? Pois cada um desses encargos exige empenho especial.”<sup>358</sup> Suas instruções são uma espécie de substrato da sua experiência pastoral. Quanto às viúvas, são definidas como faladeiras e ingratas, atitudes que teriam sua gênese na idade, na condição social ou na própria natureza feminina, corrompida desde o Édem:

As viúvas geralmente costumam usar de uma liberdade desenfreada; em parte por causa de sua pobreza, em parte por causa da idade e em parte por sua própria natureza; ou, para expressar-me ainda mais claramente, elas costumam abrir a boca em tempo inoportuno, acusar sem motivo, lamentar-se quando deveriam agradecer, queixar-se de coisas pelas quais deveriam manifestar contentamento.<sup>359</sup>

<sup>358</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *O sacerdócio*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 75.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 76.

A duplicidade de caráter destas mulheres é motivo de desconfiança, a ponto de serem recusadas na Ordem das Viúvas, se suas reais intenções não forem analisadas por meio de um exame rigoroso conduzido pelo padre e reconhecidas como virtuosas. Tal atitude se justificaria em razão do escândalo público de uma vida moralmente inconstante, o que traria graves prejuízos para a imagem da Igreja e refletiria, decididamente, na generosidade financeira dos fiéis:

[...] o simples cadastramento das viúvas exige um exame rigoroso. A inscrição delas sem mais nem menos já causou uma infinidade de males. Muitas vezes já tem acontecido que as viúvas destruíram famílias, dissolveram matrimônios, e foram surpreendidas com furtos e encontradas em tabernas ou em outras práticas e desordens semelhantes. Manter tais criaturas com o patrimônio eclesiástico provoca, certamente, o castigo de Deus e a desaprovação dos homens, deixando os que tencionam fazer o bem em situação bem delicada. Pois quem iria assumir a responsabilidade de gastar o dinheiro que lhe foi confiado em nome de Cristo em favor de pessoas que desonram esse nome?<sup>360</sup>

O controle masculino sobre as virgens deve ser ainda mais intenso, se comparado com o dirigido às viúvas, procurando, com isso, evitar situações escandalosas já ocorridas, de que “até no coro destas santas, mulheres viciadas com mil defeitos conseguiram entrar furtivamente.”<sup>361</sup> À medida que encarnam na terra a vida dos seres angélicos, são mais tentadas pelo diabo a perderem seu estado de graça. Se saírem vitoriosas do combate com o mal, ocuparão, entre as mulheres, o lugar de maior honra, no séquito das virgens. A fim de torná-las irreprováveis diante de Deus e dos homens, é tarefa dos presbíteros, como sentinelas espirituais, auxiliá-las, apontando mecanismos precisos que tenha por fim conservá-las sem mácula até a morte:

É de menos importância quando as viúvas mantêm conversas inconvenientes, quando se injuriam mutuamente, bajulam, são malcriadas, exibem-se em toda parte e perambulam pelas praças públicas; a virgem, porém, sagrou-se para coisas mais altas [...]. Não deve procurar saídas desnecessárias; deve evitar também conversas fúteis, injúrias, bajulações, coisas que nem deveria conhecer pelo nome. É por isso que carece de maior proteção e assistência. [...] Já que não podem viver na mesma casa, surgem grandes dificuldades ao pai espiritual em conhecer as virgens em suas manifestações de alma, a fim de impedir as desordenadas e favorecer as ordenadas e boas, regulando-as, pelos exercícios, até a perfeição. [...] quem quiser obrigá-la a ficar em casa, primeiro deverá remover tais pretextos, cuidando ele mesmo das necessidades delas, colocando-lhes à disposição uma pessoa para os serviços respectivos. Até deveria cuidar que não saíssem nem para enterros e nem para o culto divino noturno. Pois a serpente astuciosa sabe realmente inocular seu veneno até por ocasião do exercício de obras louváveis. Assim a virgem deve ser protegida de todos os lados como por uma muralha, da qual poderá sair raríssimas vezes, e só por motivos gravíssimos.<sup>362</sup>

<sup>360</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *O sacerdócio*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 75.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

A representação da beata solteirona ou viúva ganha novos contornos no século XIX. Os dispositivos de poder revestem-se de um tom científico. O corpo serve de anteparo ao discurso anticlerical. A estética naturalista, marcada por um olhar biologizante da corporeidade e da sociedade, esteve profundamente comprometida com essa leitura. Embebido na filosofia comtiana, o discurso em *O Mulato* não poderia ser diferente. Afinal de contas, como justificar o advento de uma nova era marcada pela racionalidade e moralidade proposta pelo lema “Ordem e Progresso” sem estabelecer, como norma irrevogável, o cumprimento da missão de mãe e esposa, contribuindo, assim, com uma sociedade que estava sendo gestada?

A relação é direta e de cunho patológico: sendo solteira, a mulher dedicaria mais tempo às coisas religiosas. A experiência religiosa excessiva poderia causar um impacto destrutivo em seu corpo, já fragilizado pela própria condição feminina. Desse modo, não se casaria. A figura da histórica é recorrente. Portanto, a solteirice ou a viuvez não apenas reflete a força aterradora do discurso religioso, como evidencia a fragilidade da natureza feminina, sempre tão fácil de ser corrompida. É graças à sua recusa ou incapacidade em dar-se em casamento que se forja um discurso beligerante referente a elas.

Em resposta a essa leitura científicista apavoradora, textos apologéticos são produzidos em defesa da Igreja. Em um deles, respondendo “[...] aos inimigos da Igreja [que] não perderam sequer uma boa oportunidade de sustentar que a mulher, sob a dominação dos padres e monges, tinham sido, “em tempos de obscurantismo”, impiedosamente sacrificadas a seu tirano masculino”<sup>363</sup>, não apenas é reafirmada a legitimidade do celibato entre as mulheres, mas é assegurado o direito delas permanecerem solteiras em casa durante toda a vida. Esse é privilegiado em relação aos outros dois estados possíveis de escolha, a saber, o casamento e a viuvez:

Não somente os mosteiros abrem suas portas às virgens que querem fugir do mundo, mas a doutrina católica também ensina àquelas que preferem envelhecer em casa, que sua virgindade consiste, por si só, num título de glória, num estado mais perfeito que o da esposa mais feliz e que, além da recompensa comum a todos os eleitos, lhes fará jus a uma coroa especial. [...]. Portanto, a moça que vai envelhecendo sem um marido, mesmo que tenha reduzido ao celibato contra sua vontade, tem algo do que se consolar maravilhosamente. Esta consolação não existia nas sociedades antigas.<sup>364</sup>

<sup>363</sup> D’AZAMBUJA, Gabriel. *Ce que le christianisme a fait pour la femme*. Paris: Bloud et Barral, 1899. p. 3, tradução nossa.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 46-47, tradução nossa.

Marcado pelo determinismo biológico, Aluísio Azevedo<sup>365</sup>, em um texto jornalístico deste mesmo período, é enfático ao considerar a solteirice feminina como triste e angustiante fim daquelas que se dedicam excessivamente aos assuntos eclesiásticos: “D. Chiquinha, você não entra para o coração? Deus me livre, D. Gertrudes, credo! Lulu me disse que lá só tem velhas beatas e quarentonas que já perderam a esperança do casório.”<sup>366</sup>

Em março de 1881, ano de publicação de *O Mulato*, Aluísio Azevedo publica em *O Pensador*, uma crônica, em que descreve, de forma direta e com um tom profundamente biologizante, muito próxima do texto ficcional supramencionado, o corpo das beatas, associando elementos anatômicos da maranhense devota — magreza, pés chatos — e de personalidade — nervosismo, passividade, falta de destreza nas tarefas domésticas e de polidez no comportamento social:

A mulher maranhense é por excelência a devota, a carola, a mulher cheia de superstições, cheia de abusões. É a mulher que só aparca os cabelos pelo quarto crescente da lua, e a mulher que não corta as unhas a noite e tem mau agouro com o arrulhar das pombas, com o uivar dos cães, com a entrada inesperada de uma borboleta na varanda ou no quarto. É a mulher nervosa, sem exercício, sem movimento, com o útero estragado pela anquinha ou pelos saltos de sapato ‘pompador’, com o fígado inutilizado pela pimenta de cheiro, com o cabelo ardido pelo óleo de babosa, com a cara ensardada pela alvaiade de chumbo e pelos vinagres aromáticos, com os dentes cariados pelo abuso de açúcar, com o sangue aguado pela carne podre, que nos vem do açougue, com os nervos sobressaltados pelas muitas chicaras de chá verde, pelas insônias, pelas valsas e pelas imoralidades do defunto Casimiro de Abreu... É a mulher que teve uma paixão aos doze anos, que emagreceu e minguou aos quinze, que desejou morrer aos dezesseis e envelheceu aos vinte. É a mulher que tem medo de tudo, do quarto escuro, das máscaras, dos trovões, das descargas militares, das baratas, das osgas, é a mulher que á noite, perfeitamente fechada na alcova, vai meter-se na rede da ‘mãe preta’ com medo d’inglês’, mas que no entanto abre fora de horas a janela da sala para ouvir o trovador de esquina, que, encostado no lampião, de ponta de cigarro no canto da boca, a perna cruzada, o olhar voluptuoso, afirma, dedejando o violão que ‘a não ser certas mazelas, desejava ser camisa para cobrir o corpo delas’. A mulher maranhense é a mulher que se casa aos catorze anos e inutiliza-se para o resto da sua vida, é a mulher que acredita nos milagres da Virgem, nas cóleras de Deus, na eficácia da confissão, na necessidade moral do jejum, é a mulher supinamente ignorante dos seus deveres sociais e de suas obrigações domésticas.<sup>367</sup>

Se a viuvez não é expressamente ridicularizada na trama, a mulher solteira é patologizada. Deparamo-nos com Etelvina:

A outra sobrinha de D. Maria do Carmo, chamava-se Etelvina. Criaturinha sumamente magra, e tão nervosa como a tia: nariz muito fino grande e gelado, mãos ossudas e frias, olhos sensuais e dentes podres. Era detestável: os rapazes do comércio chamavam-lhe "Lagartixa".

<sup>365</sup> Apud MONTELLO, 1975, p. 10.

<sup>366</sup> Apud ABRANTES, 2004, p. 149.

<sup>367</sup> Ibid., 149.

Fazia-se muito romântica; prezava a sua cor horrivelmente pálida; suspirava de cinco em cinco minutos e sabia estropiar modinhas sentimentais ao violão. diziam, em ar muito sério, que ela tivera aos dezesseis anos uma formidável paixão por um italiano professor de canto o qual fugira aos credores para o Pará e que, desde então, Etelvina nunca mais tomara corpo.<sup>368</sup>

Nota-se no texto acima referenciado, que a magreza da “Lagartixa” é atribuída ao abandono do ser amado, um sujeito masculino. Efetivamente, a imagem de Etelvina como mulher, sua representação como indivíduo está absolutamente subordinada ao juízo proclamado pelos homens, “os rapazes”. É devido a um ato intervencionista destes “rapazes” a criação da “criaturinha”. A construção do ser fantasmagórico — “tinha uma cor horrivelmente pálida” — e sua zoomorfixação — era uma “Lagartixa”<sup>369</sup> — deve-se aos homens, esquadrinhadores da narrativa. Etelvina não é claramente mencionada como beata, mas o fato de ter sido criada por uma tia devota não lhe permite escapar do terrível destino das jovens senhoras: a solteirice. A magreza e a anemia que a caracterizam são provas incontestes de sua contaminação.

Nota-se, por conseguinte, uma clara tentativa de (des)construir o corpo das beatas através de um discurso aterrador, como meio de impor às mulheres uma educação positivista — constituída, sobretudo, pelas chamadas prendas domésticas —, afastando-as, definitivamente, do perigosíssimo espaço religioso, já que “a mulher assim preparada não ia gastar ociosamente os dias na igreja, porque compreende que um dever sagrado a prende a sua casa a sua família”<sup>370</sup>.

### 2.2.5.3 A religiosidade fanatizada

Pelo já exposto, fica evidente que certo estado de anomalia afeta, no curso da narrativa, a todos os que se aproximam do sistema ideológico clerical, sejam como ministros do altar, ou como meros coadjuvantes. De todo modo, também nos parece claro que os papéis sociais estabelecidos na seara religiosa estão subordinados à lógica dos sexos, ou seja, a crítica anticlerical, muito longe de fissurar a hierarquia de gênero, mesmo se valendo de um discurso com fins pretensamente libertários, nada fez, em sua essência, senão corroborar com

<sup>368</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 89-90.

<sup>369</sup> Etelvina é congominada como Lagartixa em três ocasiões: “Era detestavel e os rapazes do. Comercio chamavam-na — Lagartixa.” (AZEVEDO, 1881, p. 89); “— Por quem suspiras? perguntou-lhe em um mysterioso falsete a velha Amância, que lhe ficava ao lado. / — Por ninguém !... respondeu a Lagartixa, sorrindo melahcolicamente com os caquinhos dos dentes.” (AZEVEDO, 1881, p. 96); “— Casamento! gritaram varias vozes. / — Eu tirei um *tumalo!*... disse do canto da mesa a Lagartixa, suspirando funebremente, [sic]” (AZEVEDO, 1881, p. 96, grifo do autor).

<sup>370</sup> UMA CARTA... apud SOUSA, s.d., p. 92.

a arquitetura social erigida há séculos, em que se atribui ao homem caracteres de força, perspicácia e domínio, e a mulher é reduzida à condição de mera consumidora de bens simbólicos, submergida em um estado natural e permanente de ingenuidade que beira a idiotia.

O discurso em relação à religiosidade feminina se encaminha na direção de se comprovar, não simplesmente o vazio axiológico das práticas ritualística católicas a que se submetem, mas, especialmente, na tentativa de prevenir as mulheres de que sua inocência as tornam vítimas fáceis das investidas que a levarão a uma degradação física e moral. É a partir desta construção arquetípica do ser feminino que se tece um número considerável de cenas na obra, destinado a comprovar o estado pueril daquelas. Trata-se de uma fala aberta, compromissada em expressar suas impressões e seu estado de inconformismo coletivo frente a uma situação de desvio.

Entre fofocas segredadas ao pé da orelha, as beatas partilharão impressões de contentamento e insatisfações da práxis religiosa reinante. Discutirão a respeito do valor dispensado às práticas devocionais e tecerão comentários pouco elogiosos à atuação litúrgica dos padres, vinculando-os aos seus desvios morais.

— Pois minha amiga, quando quizer encommendar suas missinhas com mais alguma cerimonia procure o padre que lhe digo — é muito pontual e se contenta com o que a gente dá! — Est'r'o dia, citava ella: — dei-lhe dezoito mil réis por uma missinha cantada, mas também se podia ver a obra que o homem apresentou! Porem dar a gente seus cobrinhos, que tanto custam a juntar, a muito padre que ha por ahi, desses que mal chegam ao altar e já estão pensando no almoço e na comadre!... Credo! p'ra lá! até peza na consciência dé um christão!

— O padre Murta! então!... lembrou a outra — as vezes -até se apresenta bebado nos enterros! Deus me perdôe!

E bateu na boca — Cá está quem já o vio a todo o panno encommendar o corpo de José Carôxo!...

Não! que hoj'emdia até a gente perde a f é ! ... isso está se mettendo pelos olhos!... mas é o que não tem o outro! porta-se muito bem! muito bem procedido! muito cumpridor de suas obrigações! zelozo da religião — Acredite que faz gosto!... Dizem até...E Amancia segredou alguma cousa á visinha—Maria do Carmo abaixou os olhos e resmungou beaticamente — Deus lhe leve em conta! coitado!...<sup>371</sup>

A partir da leitura e análise da fala das beatas, identificamos quatro características recorrentes na literatura anticlerical oitocentista quanto ao processo de qualificação da religiosidade feminina: a) a religiosidade enquanto superstição; b) a religiosidade enquanto produto; c) a religiosidade enquanto denúncia.

<sup>371</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 117-118.

### 2.2.5.3.1 A religiosidade enquanto superstição

Ao acusar o catolicismo de obstruir o avanço das luzes advindas do progresso modernizante, os intelectuais oitocentistas reportavam-se, frequentemente, ao cerimonial pomposo e esvaziado de sentidos, às devoções particulares açucaradas ao extremo, ao pânico que embalava os sermões metaforizados dos curas, repletos de evocações a seres mefistofélicos e ao juízo implacável de Deus. Desde o Iluminismo, ao estabelecer a razão enquanto fonte única de conhecimento, o mundo ocidental reduz as manifestações religiosas a um espaço privado, frequentemente associados a estados psíquicos de irracionalidade e alienação.

É certo que o desejo de Kant em estabelecer uma “religião natural”<sup>372</sup> livre da teologia e, portanto, do aparato institucional que a sustentava, evidencia a dificuldade em generalizar as diversas correntes de pensamento “libertário” surgidas nesse período. De todo modo, a religião enquanto sistema político e social disseminado nos mais recônditos setores da coletividade, intimamente associada ao poder civil, influenciadora de comportamentos, feições e pensamentos, será a inimiga comum destes movimentos libertários, de cunho revolucionário ou não.

A cruzada desfraldada contra a Igreja, força primeira na configuração dos corpos e das mentalidades da época, é ponto comum entre os “racionalistas” dos séculos XVIII e XIX, notadamente os franceses. O caminho ordinário na empreitada é ridiculizar o substrato do sagrado, ou em outras palavras, naturalizar, por meio da chacota, a manifestação do divino, desessencializando-o. Reduzida a observar o sagrado, unicamente através de suas manifestações visíveis ao plano sensitivo, a análise simplificou radicalmente a experiência do sagrado. É desse modo que se pode afirmar que essa leitura de tom racional

“[...] jamais se propôs a compreender, em toda sua riqueza e razão de ser, esses substratos [religiosos]. Utilizou-os como sombra ou como bode expiatório a partir dos quais se funda e se constitui como razão soberana. Na luta com a religião, a Razão quis obter sua autojustificação. A religião foi julgada e criticada por meio de um termo abjeto que nossos ancestrais romanos inventaram para o caso: a palavra superstição.”<sup>373</sup>

<sup>372</sup> KANT, Immanuel. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 134.

<sup>373</sup> TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 109.

A satanização da Igreja é o fim último, e o deboche é o canal potencializador de tal empreitada. A matéria prima, por sua vez, é o substrato do sagrado cristalizado em práticas sociais. As mulheres, pela sua corporeidade naturalmente débil às forças externas, são as principais personagens que trazem em si mesmas as evidências da estupidez da superstição.

É inescusável ao escritor militante deixar às claras todo esse sistema de valores que nos faz rir e que, ao mesmo tempo, comprova o malefício de tais conhecimentos para a sanidade da alma. Se a catolicidade está burilada no corpo de todos os personagens de *O Mulato* — excetuando Raimundo, o arquétipo do maçom ilustrado e devotado exclusivamente à “divindade” natureza — a nenhum homem é atribuído o qualificativo de supersticioso. Quatro mulheres — sinhá ou escrava, velha e nova — são assim cognominadas, direta ou indiretamente:

[Ana Rosa, jovem, virgem e rica] Um bocadinho supersticiosa — não queria as chinellas emborcadas debaixo da rede e aparava os cabellos durante o quarto crescente da lua — não porque acreditasse nessas cousas! justificava-se ella — mas fazia porque os outros faziam. [...].<sup>374</sup>

[Dona Quitéria, beata rica, maldosa e adúltera] [...] sempre foi devota, cheia de superstições [...].<sup>375</sup>

[Dona Maria Bárbara, beata viúva e megera] Maria Barbora, apesar da preocupação em que vinha, dera logo, entrando no quarto, com a vela gasta até o fim e com o singular característico de seu milagroso S. Raymundo. Ficou aterrada. E na sua ignorância atirou-se de joelhos defronte do oratório, a rezar.<sup>376</sup>

[A escrava de Raimundo] magra, feia, supersticiosa.<sup>377</sup>

Em um primeiro momento observamos que o modo com que as mulheres lidam com as “coisas sagradas” se estabelece a partir de um olhar profundamente ingênuo e mágico. Maria Bárbara, frente à imagem esturricada do santo branco, Raimundo Nonato, interpreta o feito como milagre. Se a perfidez e esperteza de Dona Maria Bárbara são manifestas em várias situações, particularmente no trato com os escravos tidos por preguiçosos, no campo da religiosidade não se singulariza de outras fanatizadas:

Tudo isto foi minuciosamente esgaravunchado pelo Dias — lia as Horas mariannas, apalpava as roupas cheirava os objectos, provou a ponta do molho de fumo, com que dizia a sogra de Manoel, esquecer passados dissabores, e, quando já nada tinha por dar fé, ficou a reflectir até que acendeu a vela de cera e afinal carbonisou na chamma o rosto rochumchudo e vermelho de S. Raymundo.  
O pobre santo parecia, depois do processo, um carvoeiro — estava tão negro como o S. Benedicto.

<sup>374</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 14.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 346.

Satisfeito dos planos que traçara, Dias sorriu, colocando de novo a imagem no lugar em que a encontrara [...].

Maria Barbora, apesar da preocupação em que vinha, dera logo, entrando no quarto, com a vela gasta até o fim e com o singular característico de seu milagroso S. Raymundo. Ficou aterrada. E na sua ignorância atirou-se de joelhos defronte do oratório, a rezar.

Outro qualquer espirito menos supersticioso — ter-se-ia massado com a pilhéria, não ella, devota e absurda, como o geral das velhas brasileiras. Para Maria Barbora tudo aquillo era admissível — era um milagre! Justamente como rezam os cathecismos, que se dão na escola e como a própria professora lhe ensinava no collegio — um mysterio incompreensível.

— Não havia que duvidar, pensava ella — Deus tinha se servido daquelle engenhoso ardil para prevenil-a [sic] de presentes e futuras calamidades.

—De certo! observou a primeira pessoa que foi sobre isso consultada.

O facto foi muito commentado, tanto em casa de Manoel, como na de todos que se davam com Maria Barbora. Muito se fallou a esse respeito no Maranhão — gente estranha á casa tirava licença para ver *com os seus próprio olhos o milagre* [sic]. A imagem esteve exposta — foi muito visitada. Um padre, em apuros de cobre, pediu que o deixassem photographar [sic] o santo e publicou um sermão a esse respeito. O milagre foi conhecido em toda a cidade — citaram-no do pulpito para exemplo; os professores explicaram-no com respeito aos seus discípulos do alto de suas cadeiras — houve um, que levou o collegio em forma para visitar a imagem milagrosa. Nas casas de família repetia-se o celebre facto, emprestando-se-lhe côres mais carregadas — as negras entravam da rua contando, com o olhar aterrado, que tinham visto o S. Raymundo e que elle nessa occasião chorara. Outros afiançavam que o santo chegara a fallar.

Entretanto Maria Barbara, a conselho de Diogo, promettera a S. Raymundo uma missa cantada.<sup>378</sup>

Na cena acima reproduzida, observamos que a estupidez feminina é premissa basilar para que o projeto arquitetado por Dias resulte em sucesso. O riso masculino expressa, muito além da perversidade, um tom de tranqüilidade, até mesmo conforto, causado pela certeza do sucesso da empreitada. A construção social da mulher, constituída por características físicas e psíquicas particulares, lhe permite estabelecer relações sociais esperadas, o que Bourdieu<sup>379</sup> chamou de *habitus*, ou seja,

[...] sistemas de disposições duráveis e transferíveis que funcionam como princípios geradores e organizadores das práticas e das representações que podem ser objetivamente adaptados a seus fins sem supor a intenção consciente desses fins [...] e coletivamente orquestrados sem ser o produto da ação organizadora de um maestro.

Trata-se de uma carola, com um modo de pensar específico, um maneira particular de apreender a realidade, incapaz, portanto, de discernir realidade aquém e além do seu corpo gendrado: “O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo [...]. As próprias

<sup>378</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 194.,231-232.

<sup>379</sup> BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980. p. 89, tradução nossa.

estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou melhor, os esquemas cognitivos) que os agentes empregam para compreendê-lo [...]”<sup>380</sup>.

O tom usado pelo narrador é hilariante, perpetrado pela sequência de imagens caricaturescas que não deixam sombra de dúvidas a respeito da ignorância visceral da personagem. Seu fanatismo a cegara: ao invés de sondar no mundo dos vivos as razões para explicar tal fenômeno, dirige seus olhos ao além. A crítica é mais profunda: o santo espanhol, por intervenção direta de Deus, enegrece. Torna-se preto, para denunciar com sua nova tez, seu irmão de cor. De defensor dos escravos, São Raimundo Nonato se converte em delator, merecendo até missa solene pelo feito prodigioso.<sup>381</sup> Por ordem de Deus, o santo que libertava escravos, ratifica o regime escravocrata por meio de uma alma devotíssima. Ironia escancarada do escritor.

Se a religiosidade feminina tem por pilar central a participação efetiva na estrutura eclesial, isso não implica afirmar que as práticas religiosas daquele grupo se restringem ao campo axiológico proposto pelo catolicismo romano:

—E' isto!... explicou logo Maria Barbora, que parará para ouvir a resposta da neta  
—Nervoso! olhe que estas moças d'agora estão tão cheias de tanta novidade, de tanta molestia da moda! E' o nervoso; é a enchaqueca! é o flato! é o faniquito! Ah meu tempo ! meu tempo!

Raymundo rio-se e Anna Rosa sacudiu os ombros, com indiferença.

—Não faça caso, moço! Esta menina está assim de tempos, e ninguém me tira que foi o quebranto que lhe pregaram!

Raymundo rio-se mais, e Anna Rosa endireitou-se na cadeira, contrariada com a explicação da avó — Toleirona! — dizia consigo — Que idéa não ficará elle fazendo de tudo isto? . . . !

—Não se ria, nhò Mundico! não se ria! que aqui está quem já andou de quebranto a dar não dá com os ossinhos no Gavião!

E tirou do seio um trancelim com uma enorme figa de chifre, encastoadada era ouro — Ai, minha rica figa! a ti o devo! que me livraste do máo olhado!

— Mas conte-me isso, minha senhora, queira contar-me isso!

— Ora o que? pois, então o senhor não sabe que existe o máo olhado? e que uma vez pegando uma creatura de Deus, está despachadinha?! Credo! Então, que diabo andou o senhor estudando lá por essas paragens que correu?!...<sup>382</sup>

<sup>380</sup> BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 185.

<sup>381</sup> Catalão nascido em 1204, recebeu o nome de *non natus*, “não nascido”, por ter sido tirado do ventre após a morte da sua mãe. Rebelando-se contra a escravidão, que na época era tida como natural e necessário economicamente, ingressou, no ano de 1224, na Ordem Real e Militar de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos, dedicada a resgatar os cristãos capturados pelos muçulmanos. Capturado e preso na Argélia, converteu presos e guardas, mas teve a boca perfurada e fechada por um cadeado para não pregar mais. Após sua libertação, foi nomeado ao posto de cardeal, em 1239, por Gregório IX. Todavia, no início de seu caminho a Roma, padeceu violentas febres, vindo a falecer. (BUTLER, 1992, p. 274-276).

<sup>382</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 128-129.

O amuleto, enquanto hierofania, ultrapassando a sua condição normal de objeto<sup>383</sup>, “não somente fixa e concentra todas as forças selênicas que agem em todos os planos cósmicos como também, pela eficácia do ritual, [a] coloca [...] no centro dessas forças, fazendo crescer a sua vitalidade, [...], garantindo-lhe uma condição melhor após a morte.”<sup>384</sup> A crença em forças sobrenaturais emanadas de objetos, ou ainda, de receitas mágicas, é descrita pela literatura médica oitocentista como condição ideal para o surgimento de moléstias entre as mulheres, o que, em alguns casos, conduziria estas loucas a atentarem contra a própria vida:

Em geral, mulheres vaporosas exercem sua credulidade apenas em objetos pouco importantes e que não as fazem temer o suicídio; sua loucura ordinária (que elas me perdoem este termo, mas é o que exprime o fato) é acreditar em receitas ridículas dos empíricos e na virtude mágica dos amuletos.<sup>385</sup>

O discurso médico, contudo, não se restringe a diagnosticar as “causas morais” da doença, mas se estabelece enquanto porta voz da racionalidade opositora à ordem social que introjeta no corpo, já biologicamente frágil das mulheres, seu obscurantismo. Fazendo jus ao título, o famoso cirurgião não se intimida em tomar partido, reduzindo o inimigo a ser combatido, a religião católica, em instituição financiadora da superstição: “[...] todos estes erros, contraídos na tenra idade dos preconceitos, devem ceder lugar, pouco a pouco, ao conselho dos sábios, na idade da razão.”<sup>386</sup>

O jovem Raimundo, a personificação do homem iluminado, inflamado pelos ideais revolucionários e anticatólicos — mais tarde, seus escritos e seu culto à natureza, revelarão a sua identidade de “bode” — motejará do anacronismo encarnado na figura da velha Maria do Carmo e suas companheiras de religião. Diverte-se com o sistema sincrético<sup>387</sup> de crenças que vai se revelando de modo tão cristalino na fala copiosa de dona Maria Bárbara. Não apenas a escuta, mas a incita a reverberar. Trata-se de um verdadeiro interrogatório, bem aos moldes da filosofia da suspeita que, ao invés de excomungar a religião, lhe tece críticas de forma indireta e policial, revelando, ao final, a falta de veracidade em que se assenta. Dirigindo-se à Ana Rosa a perscruta, pretendendo avaliar, até que ponto, a moça foi contaminada pelo fanatismo

<sup>383</sup> ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 19.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>385</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4ème éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 122, tradução nossa.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 123, tradução nossa.

<sup>387</sup> Entendemos por sincretismo o “processo largo de produção religiosa, quase imperceptível. A religião se abre às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-as, refunde-as a partir dos critérios de sua própria identidade. Não se trata de um mero assumir, mas de um refundir e converter que implica, às vezes, crises, momentos de indefinição e indeterminação, não sabendo bem se a identidade foi salvaguardada ou diluída.” (BOFF, 2005, p. 196).

da mãe e, especialmente, da avó: “— [...] V. Exc. também acredita no mau olhado? Perguntou-lhe Raymundo. / — Bobagens! disse ella...”<sup>388</sup>

O discurso beateril em *O Mulato* não apenas serve de ponte para exprimir a inverdade dos significados outorgados pelas mulheres a fenômenos naturais, representados em símbolos religiosos, inclusive, em seu caráter sincrético ou mercadológico — figas e círios, bochechas de cera, missas pagas e manifestações sobrenaturais — mas é a chave para se decifrar o real compromisso da religião com a ordem terrenal. O sagrado é vislumbrado como força conservadora, produtora e articuladora de discursos implícitos ou explícitos que constroem verdades forjadas à sombra da tradição, primando, assim, pela tradição, em detrimento do progresso:

[...] a velha taramelava — Meu caro senhor ! hoje já não se acredita em cousa alguma! porisso é que os tempos estão como estão — cheios de febres, de bexigas, de tísicas e de paralyrias, que nem os proprios doutores sabem o que aquillo é — diz que è beri-beri ou não sei o que!

Mas o que eu afianço é que nunca vi em dias da minha vida semelhante molestia, e que o tal como chama está matando de repente, como obra do sujo! Credo! — Até parece castigo! Deus me perdôe! Isto vae tudo, mas é caminhando para uma republica! Hade dar-lhes uma, que os faça ficar de dente arreganhado! Pois se já não ha cátholicos apostólicos romanos! já poucos são os que rezam e que sejam tementes a Deus!... hoje.. [sic] Deus me perdôe!...

E bateu nas bochechas — até os padres não prestam! os padres! santo Christo!

Raymundo ria-se — Quanto mais se V. Exc. conhecesse outros paizes mais civilisados, onde ha liberdade de cultos.

— Credo! virgem santíssima! que inferno não serão nesse caso os outros!... Apre! também assim, não!<sup>389</sup>

A velha beata opta pela ordem e o mulato revolucionário sorri. A hilaridade que lhe acomete é resultante, não da escolha feita pela devota, mas da sua argumentação descabida: se o abandono da fé católica foi a gênese das novas doenças, a implantação da república inflamará a ira divina. Portanto, a instabilidade da ordem social teria sido arquitetada pelo diabo, principiada por uma série de enfermidades misteriosas que, finalmente, culminaria na derrocada da monarquia católica. Entretanto, não se trata de um mero escarnecimento do discurso estúpido e pueril da beata. O riso, também, é fruto de uma constatação: a devota admite a corrupção da instituição religiosa da qual faz parte. O olhar suspeito e racional de Mundico frente ao poder religioso institucionalizado é corroborado pela fala de uma figura de dentro da Igreja. O riso, portanto, é resultante da constatação da decadência moral da instituição e dos valores retrógrados defendidos por ela.

<sup>388</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 129.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 128-129.

Raimundo debocha e publica folhetins e contos em prosa e verso, em que pintava os costumes e os tipos ridículos do Maranhão. Ele configura corpos, estabelece malhas de verdades, reordena a sociedade a partir das suas habilidades obtidas por anos de estudos no Velho Continente: “Ser, quando se trata de mulheres, é ser percebido pelo olhar masculino, ou por um olhar marcado pelas categorias masculinas.”<sup>390</sup> Conclui, no alto de sua racionalidade e de sua capacidade de desvendar o sentido de toda aquela superstição estúpida: “— Safa! Terrinha estúpida!”<sup>391</sup>. O autor convence o leitor de que a religiosidade praticada pelas beatas, muito longe de transcender a cidade dos homens, é uma “[...] ideologia e falsa consciência, forma opiácea de conduta substitutiva de um mundo sem coração, forma vicária de felicidade [...]”<sup>392</sup>.

#### 2.2.5.3.2 A religiosidade enquanto produto

Já nos parece mais do que evidente que o sagrado é elemento primário em *O Mulato* enquanto força amalgamadora na constituição dos personagens. A experiência religiosa, seja apresentada de forma concentrada, por meio da celebração de rituais, ou diluída em fenômenos sociais exteriores ao espaço sagrado, imprime no indivíduo, desde o seu nascimento até a morte, uma realidade sobrenatural destinada a perpetuar a ordem social vigente, tornando plausível a sociedade e rechaçando discursos opostos à estrutura vigente.

Se a religiosidade em *O Mulato* está presente em todos os espaços topográficos, seja dentro do templo, no interior das casas, nos folgedos, moldando a fala, o modo de vestir, os movimentos, a relação com os escravos, permeando a corporeidade dos personagens, notadamente os padres e as beatas, é no fenômeno dos ritos que observamos, com maior clareza, a relação entre os símbolos e padrões de comportamentos atribuídos a grupos.

Visto sob a perspectiva durkheimniana<sup>393</sup>, o rito tem duas funções: primeiro, congrega os membros da comunidade, e segundo, renovar os sentimentos de solidariedade do grupo por meio da encenação dos elementos sagrados. Em outras palavras, todo ritual tem por finalidade basilar garantir ao grupo um estado de plausibilidade. E como se fará isso? Por meio da evocação da divindade, que abonará através de canais legítimos de comunicação, a

<sup>390</sup> BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 188.

<sup>391</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 174.

<sup>392</sup> TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 111.

<sup>393</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

legitimidade da ordem estabelecida, afugentando, assim, qualquer tentativa de anarquia social, já que isso implicaria em se opor à vontade divina.

A eficácia do rito pressupõe a negação do “eu” e de uma parte de suas vontades em benefício da comunidade. Todo rito, portanto, implica na negação, em maior ou menor grau, da individualidade. De tempos em tempos, com o enfraquecimento do caráter identitário coletivo, torna-se imperioso celebrá-lo novamente, reafirmando os elementos compartilhados e pulverizando qualquer discurso que evidencie anomalia na ordem social, o que resultaria na fragmentação da hegemonia do grupo.

Todo ritual, portanto, tem uma função eminentemente social, ao reafirmar, por meio de um memorial contínuo, uma determinada ordem social em detrimento de todas as outras possibilidades. É nesse sentido que a religião é vislumbrada como fenômeno cultural conservador, à medida que tende a legitimar por meio de símbolos o sistema social vigente. Ora, toda ação ordenadora pressupõe taxonomizar os elementos constitutivos de um *ethos*. Portanto, muito mais do que evidenciar a passagem de uma condição temporal para outra, visão clássica adotada pelos teóricos do rito de passagem, o rito estabelece papéis sociais a partir da configuração de espaços limítrofes entre indivíduos que, em um primeiro momento, poderiam nos parecer excessivamente iguais:

[...] qualquer rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço, como no caso da divisão entre os sexos por ocasião dos rituais de casamento.<sup>394</sup>

A partir da análise dos símbolos religiosos, disseminados dentro e fora do espaço sagrado, podemos identificar um sistema de significado poderoso em *O Mulato*. Se personagens homens e mulheres partilham a mesma crença, o que no discurso anticlerical é tratado como razão do anacronismo totalizante de seus corpos e da sociedade, a representação se subordina à lógica do gênero. A identidade religiosa dos personagens se assenta, portanto, na identidade de gênero, que, por sua vez, lhe é inculcada desde o seu nascimento, sendo reafirmada no curso de sua existência, a fim de lhe permitir atuar com eficácia, face ao papel que seu sexo lhe determinou exercer:

<sup>394</sup> BOURDIEU, Pierre. Os ritos de instituição. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1998. p. 98.

[...] a criança nasce em um mundo que é estruturado por representações sociais de gênero, e através dessas representações ela é construída, isso não significa que ela nasce com competência para ser um ator social independente no mundo. [...] Representações de gênero fornecem uma referência importante através da qual a criança adquire uma identidade que lhe permite situar-se no mundo social.<sup>395</sup>

Em outras palavras, a performance dos padres e beatas se constrói a partir de símbolos sagrados que são por eles assumidos. Ambos sacralizam o mundo, mas os papéis sociais assumidos serão distintos. O sagrado, portanto, contribui na constituição da feminilidade e masculinidade, como afirmado por Geertz<sup>396</sup>:

[...] funcionam para sintetizar o ethos de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem.

Observamos que a identidade dos personagens religiosos no romance é construída a partir do tipo de relação estabelecido com o sagrado e este, por sua vez, se configura segundo a identidade de gênero. Em outras palavras, a esfera religiosa, enquanto força conservadora, reproduz em seu sistema simbólico as posições legítimas e determinadas da sociedade quanto à masculinidade e à feminilidade. Portanto, os elementos configuradores da performance religiosa do padre e das beatas são singulares, à medida que são substratos do próprio corpo enquanto instância unívoca e irrevogável, sede de toda verdade: “Ser mulher constituiria ‘um fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?”<sup>397</sup>.

Aos padres, em especial ao cônego Diogo, são atribuídos o papel de detentor do capital simbólico, ou seja, possuidor de um carisma que nos remete à ideia de eleição divina. É tirado do meio dos homens ordinárias e, por meio de um rito, a imposição das mãos, desfruta da proeminência nas funções cultuais e sacerdotais. Seu encargo de cura de almas lhe outorga, como a um sacerdote levita, uma série de funções: “missão de perdoar, missão de bendizer, missão de instruir, missão de estabelecer na Terra, de algum modo, a côrte de

<sup>395</sup> DUVEEN, Gerard. Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento. In: JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCHI, Pedrinho (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 266.

<sup>396</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. p. 103.

<sup>397</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 8-9.

Iahweh, justapondo-se, assim, em nível terrestre, à côrte celestial, angélica, como uma auréola de santidade não somente ritual, mas também ética”<sup>398</sup>.

Os signos distintivos que reafirmam a posse deste capital se manifestam com profusão nos ritos celebrativos, especialmente o aparato litúrgico adotado na missa, cerne da religião católica. *O Mulato* acentua os elementos desconfiguradores do culto cristão, reduzindo-o a uma cena espalhafatosa e teatralizante. Entretanto, o que nos parece importante é que a estratégia anticlerical de vulgarização da figura do cônego Diogo não o destrona de sua posição de titular exclusivo das chaves para o sagrado e o mistério:

[...] a orchestra tocou a symphonia e começou o acto.

Correu um formidavel zum-zum dos corpos que se ajoelhavam — todas as vistas convergiram para os bastidores da sachristia, fez-se um grande sussurro, uma especie de *claque*, e o conego Diogo, sympathico centro dramatico da companhia, entrou em scena, radiante, e seguido de um còrista, que dava voltas freneticas a um turibulo de metal branco.

E elle, entre uma nuvem espessa de incenso, como um deus de magica, e todo paramentado de lantejoilas e galões, como um saltimbanco de feira, fez a sua entrada solemne, lançando um olhar curioso e rapido para a platéa, com a cara cheia desse sorriso de actor velho, que leva na phisionomia o desembaraço dos grandes sucessos.

[...]

Em caminho para o altar, o grande artista olhava para os lados, fallava baixinho ao ajudante e encarava a platéa, com o seu sorrisinho de discreta soberania; mas de repente esse sorriso dilatou-se e tomou uma feição mais accentuada de orgulho — o conego tinha descoberto Anna Rosa, ajoelhada, de cabeça baixa, em um dos degraos, que dividem o corpo principal, da egreja — tremula, dominada, vencida, a rezar com frenezi, ao lado da avó.

Os turibulos fumegavam — espiraes de fumo espreguiçavam-se pezadamente no espaço; a athmosphera estava saturada de um perfume sacro e enervante; e as devotas enfim sentiam-se preparadas para grandes contrições.

O conego chegara afinal ao altar, depois de ter ajoelhado de leve e com arte, como fazendo uma mesura apressada, defronte dos santos grandes de madeira, aprumados nos seus thronos de brocados falsos.

Os *habitués* da missa, elegantes devotos,, tiravam com distincção o seu lenço almiscarado da algibeirae ajoelhavam-se sobre elle, em uma pose chic, estudada. As moças escondiam a bocca no livrinho das rezas e passeiavam furtivamente o olhar para o lado dos fraques pretos [...].<sup>399</sup>

A performance do ministro do altar é otimizada ao extremo. Ele não se restringe a presidir o culto, mas converte-se em arquiteto de símbolos, instrumentalizando-os em seu próprio benefício, evidenciando, assim, o culto católico como estratégia de manutenção do poder, isenta de qualquer interesse ético ou cristão.

<sup>398</sup> COPPENS, Joseph. El sacerdocio en el Antiguo Testamento. In: \_\_\_\_\_ (Dir.). *Sacerdocio y celibato*. Madrid: BAC, 1972. p. 12-13, tradução nossa.

<sup>399</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 416-418.

Ao lado oposto do presbitério, nos deparamos com uma turba, tendo à frente as beatas, arruinadas pela superstição, comparados aos velhos degraus do templo. A natureza supersticiosa de seu comportamento se vincula à fragilidade biológica de sua psique, sempre pronta a acolher doutrinas fantasiosas, além da concepção fraudulenta do culto, ou seja, da prodigiosa capacidade que tem a Igreja de construir uma aparelhagem religiosa enganadora, “fraudes ‘supersticiosas’ que as castas sacerdotais e os déspotas insensíveis têm usado para manipular as turbas ignorantes.”<sup>400</sup> Portanto, o triunfo do espírito religioso se alimenta de uma carência primitiva do povo pelo mistério. O combustível que garante sucesso a este universo de crenças é a ignorância das massas, encarnada na figura dessas mulheres pias e miseráveis.

Sob esse viés, o cônego surge como um grande artista, capaz de se auto-promover a partir do fanatismo do laicato feminino. Desse modo, a missa se transforma numa grande encenação, num teatro popular. De um lado, o celebrante, ator principal, que exerce com maestria e graça o seu papel de intercessor, pontífice entre os pecadores e a suprema divindade. Do outro, os leigos, consumidores de bens sagrados, destituídos de qualquer capacidade de discernir a verdade do embuste em que foram envolvidos, desde crianças:

Havia grande affluencia de povo. — As devotas, com a cabeça vergada pelo peso do phanatismo, subiam piedosamente os arruinados degraus do atrio da cathedral, e iam ajoelhar-se enfileiradas no corpo principal da igreja. [...].

E de facto, já aquelle immenso artista [o cônego Diogo] havia captado a benevolência e a sympathia do publico — é verdade que agora, poucas vezes trabalhava, porem de cada vez, que se dignava mostrar, era uma nova gloria, um triumpho esplendido e certo ! Encommodavam-se para vel-o—ha muito tempo preparavam-se a espera daquella grande festa — viera gente de longe à missa, só para admirar a imponência, a distincção, a gentileza daquelle porte de homem! — velhas de seu tempo mandaram espanar o palanquime espantavam a visinhança com uma sahida do quarto, em que ha muitos annos vegetavam — e ali, esses corpos encarquilhados, que envelheceram com Diogo, mordiam suspirando o beijo roxo e tremulo de recordações.

[...]

O povareu, confortado de religião, mas pensando no almoço, espremia-se soffregamente pelas largas portas da Sé, Os mendigos, enfileirados á sahida, pediam com uma insistencia monótona — uma esmola pelo amor de Deus! ou, pelas divinas chagas de nosso senhor Jesus Christo! As velhas, já no vestibulo, se espanejavam ao sol, a espera de quem lhes dizia respeito, e conversando sobre o bom desempenho da missa, sobre a excellencia das vozes, a riqueza do guarda-roupa, a *pose* dos artistas e a bôa observancia das ceremonias. Tudo agradara.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 110.

<sup>401</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 414, 417, 419.

As beatas também correspondem à performance almejada pelo grupo. Envolvidos num ciclo de trocas de bens simbólicos, padres e beatas se configuram e se relacionam como um todo coerente. Ao clérigo cabe produzir e fomentar discursos, especialmente de caráter visual, permitindo ao rebanho tocar o sagrado, introduzindo-o, mesmo que temporariamente, numa realidade mistagógica.<sup>402</sup> Aos fiéis, por sua vez, incumbe sustentar a máquina ideológica por meio da conquista destes instrumentos salvíficos. É entre as beatas que o caráter mercadológico da crença se evidencia, manifesto em cifras: uma missa solene, longa e cantada por um padre piedoso é “negociada” por dezoito mil réis; uma promessa dirigida a um santo e devidamente atendida vale dez libras de cera virgem destinada ao cura da Sé e uma sepultura de propriedade da Misericórdia e adquirida pela ninharia de 60\$000 réis.

No entanto, a crítica extrapola a denúncia da simonia cometida por clérigos, supostamente defensores da ortodoxia cristã. A relação entre produtor e consumidor de símbolos religiosos é mero reflexo da relação social que se estabelece a partir da celebração do ritual: “O principal efeito do rito é o que passa quase sempre completamente despercebido: ao tratar diferentemente os homens e as mulheres, o rito consagra a diferença, [...] instituindo ao mesmo tempo homem enquanto homem [...] e a mulher enquanto mulher [...]”<sup>403</sup>

De fato, observamos que o rito funciona no romance como linha demarcadora entre os detentores do carisma, encarnados na figura do ministro do altar e os destituídos de qualquer dom, carisma ou poder, limitando-se a mover a engrenagem da máquina religiosa através do consumo de bens simbólicos. Nesse último caso, a figura do leigo é preponderantemente feminina. A partir daí vemos duas lógicas que se integram, formando um todo plausível: de um lado, a lógica eclesial, carismática e burocrática, produtora e mercadológica; do outro a lógica laical, sentimentalista, predominantemente feminina, figurada na beata, ávida por consumir bens salvíficos. Portanto, a celebração do sagrado nos permite visualizar a verticalidade presente no exercício do poder.

Se não há qualquer resistência ao poder exercido pelo sacerdote por parte do leigo, mais especificamente da beata, isso se dá em razão do alto grau de plausibilidade alcançado pela Igreja. Uma oposição no seio da coletividade poderia ser encarada não apenas como atitude descabida, mas passível de punição nesta vida e, especialmente, na outra. Afinal de contas, a cidade dos homens é reflexo, mesmo que ainda pálido, da cidade de Deus.

<sup>402</sup> O lexema “mistagogia” é composto de duas partes: ‘mist’ + ‘agogia’. ‘Mist’ vem de ‘mistério’ e ‘agogia’ reporta-se ao verbo “conduzir”, ou ainda, “guiar”. Podemos, assim, traduzir o termo por: a ação de guiar para dentro do mistério.

<sup>403</sup> BOURDIEU, Pierre. Os ritos de instituição. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. p. 98.

Se na Jerusalém celeste, a corte angélica e de bem aventurados se regozija em se submeter ao doce domínio de Cristo sacerdote, é justo que na terra se dê o mesmo na figura daqueles que, ocupando o topo da pirâmide social, exercem o múnus de distribuir, entre os destituídos de autoridade institucionalizada, os bens de salvação. Esta relação unívoca entre mundos celeste e terrestre naturaliza de modo fenomenal o arbitrário e estabiliza o que é precário:

São homens [os sacerdotes] que vivem neste mundo e nele encontram sua ocupação, a quem se confiou a administração de tesouros celestiais dando-lhes, com isto, poderes que Deus não conferiu nem a anjos nem a arcanjos. Pois é a estes que foi dito: “Tudo que ligardes na terra terá sido ligado no céu, e tudo o que desligardes na terra, terá sido desligado no céu”. Também os soberanos desta terra têm poder de ligar, mas apenas no que diz respeito aos corpos. O vínculo dos sacerdotes, porém, liga também as almas e se estende até os céus. O que os sacerdotes realizam aqui na terra, Deus o confirma nos céus, selando o julgamento de seus servidores.<sup>404</sup>

À medida que a coletividade é encarada como espelho do mundo além-túmulo, a ordem social presente ganha status sagrado. Isso se manifestará no rito, que não apenas eternizará a presença do mistério no meio dos homens, mas acentuará, dia após dia, a singularidade dos papéis sociais. Portanto, dentro do modelo corporativo ajuizado pela Igreja desde os seus primórdios — muito da ideia de Cristandade, tendo o papa por cabeça e o mundo por corpo é inspirada na concepção de “corpo místico”<sup>405</sup> proposta por São Paulo —, a submissão é desejável para o bem comum. Seria, portanto, divinamente necessário para os homens, que poucos exerçam o comando e outros obedeçam, ou para sermos mais pontuais, que os fiéis continuem a se ocupar de procurar pastagem no mesmo redil, sem se rebelar em serem ovelhas.

O caráter estamental não seria apenas necessário, mas absolutamente justo à medida que materializa a ordem social hierárquica também presente no mundo vindouro. A submissão a esse modelo fará com que a ordem temporal seja estabelecida partir da ordem eterna e celestial. Portanto, a performance que se espera de pastores e ovelhas no ciclo produtivo do capital religioso é desejável e imperiosa para a manutenção da malha social, tecida a partir das relações de exercício de poder perpetradas por esses atores.

<sup>404</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *O sacerdócio*. Petrópolis: Vozes, 1979.

<sup>405</sup> A Igreja é também, chamada de "Corpo Místico de Cristo", corpo que tem em Jesus sua cabeça invisível e, no Papa, a cabeça visível. O papa seria, portanto, a representação visível de Cristo. A doutrina do "Corpo Místico" é exposta por São Paulo em várias Epístolas: 1Cor 12, 12; Cl 1, 18; Ef 5, 23 e Rm 12, 4-5.

### 2.2.5.3.3 A religiosidade enquanto denúncia

Pode nos parecer insustentável defender o viés de que os personagens religiosos femininos em *O Mulato* resistem, de algum modo, à condição de servilismo a que são submetidos pelas forças religiosas que incidem em seus corpos e suas mentes. A crítica anticlerical, na verdade, acentua com maior vigor o alegado pacifismo natural destas criaturas frente ao impacto aniquilador da experiência religiosa na sua configuração, seja enquanto seres biológicos, fáceis de terem seu sexo manipulado, seja em âmbito social, impedindo-as de exercerem seu sacerdócio doméstico aspirado pelos positivistas, materializado nas funções de mãe, educadora e esposa. Desse modo, a beata, longe de produzir um mero discurso de oposição à aparelhagem religiosa, é incumbida de expressar, do modo mais explícito possível, o resultado terrificante da superstição no seu corpo.

Ela é produto final indesejado ao olhar positivista, moldada em uma forma anacrônica que a reduziu à defensora destes mesmos valores arcaicos. Em outras palavras, elas devem à Igreja sua existência, sua percepção mental, seu lugar no cosmos, ou seja, são crias do sistema religioso, não podendo dele escapar, sob o risco de deixarem de existir. As beatas são, em síntese, a dupla encarnação da “mulher indesejada” e da “ovelha ideal”, que recorre aos sacramentos regularmente, que se apavora com as labaredas infernais e que não foi instruída a exercer com maestria seus encargos na modernidade.

Entretanto, nos deparamos com críticas acentuadas em relação ao clero, normalmente provindas dos lábios das mulheres. Não se trata de uma incoerência discursiva, como se houvesse uma crise de valores entre padres e leigos. Parece-nos que a intenção é outra. O tom denunciador na fala das beatas não apenas amplia o foco do problema da moral entre os clérigos, mas concede, especialmente, legitimidade às denúncias. Os fuxicos, por exemplo, servem como elemento desagregador no discurso panfletário de *O Mulato*, por incumbir as beatas, “filhas da Igreja”, sempre tão sedentas e dispostas a pagar altas somas por uma liturgia faustosa, a tarefa de visibilizar a hipocrisia e a decadência moral reinantes entre o clero. O discurso é estabelecido no âmbito privado, restrito a mulheres que partilham o mesmo ideal de vida.

Não nos deparamos, em *O Mulato*, com nenhuma mulher em processo de metamorfoseamento, prestes a romper o casulo do espaço doméstico e se tornar uma beata fofqueira ou supersticiosa. Todas as mulheres são “seres acabados”, devotas desde o início do enredo, e como tais, enquadradas na mentalidade clerical. Em virtude de sua relação com a

Igreja e de partilhar, apenas entre elas, tais males internos, não haveria razão para duvidar da veracidade da fala. A legitimidade é absoluta.

Kothe<sup>406</sup> assevera que o enredo de *O Mulato* seria “enrolado e absurdo feito uma “telenovela mexicana”, desprovido de raízes profundas capazes de ratificar a validade das duas teses às quais o autor parece estar comprometido: o preconceito racial e a corrupção moral da Igreja: “[...] Que um padre não seja digno da batina nada diz contra a instituição: apenas prova que a carne é fraca e a Igreja precisa ter autoridade para reprimir os desmandos. Um mulato, que precisa ser branco e rico para aparecer, não é uma defesa do mulato. O romance todo é feito de superstição, ainda que pareça combatê-la.”<sup>407</sup> Acreditamos que sua afirmativa esteja parcialmente correta. Efetivamente, o romance em questão acaba se aparentando a uma grande superstição estética, levemente maquiada por elementos de verdade racionalista, forjada sob o calor de um sistema filosófico disposto a romper com o obscurantismo religioso secular. Entretanto, não comungamos com a ideia de que o enredo tenha fracassado, pelo menos quanto à sua índole anticlerical. O texto de Aluísio Azevedo não se restringiu a mera “proeza de adolescente de xingar um padre e tornar um mestiço o centro da história”.<sup>408</sup>

A denúncia de Kothe, portanto não se sustenta por dois motivos. Primeiro, a crítica dirigida ao clero representa apenas uma pequena parcela do anticlericalismo manifesto em *O Mulato*. A crítica anticlerical é muito mais ampla e complexa, se estabelecendo como o grande vetor na trama. É a partir dela que todos os outros fenômenos sociais no enredo são aclarados — o receio da mocinha se tornar uma histérica; o desleixo da velha beata Maria Bárbara no cumprimento dos afazeres domésticos; a transmissão forçada da instrução cristã aos escravos; e, especialmente, o desprezo coletivo e a eliminação do mulato Raimundo.

Segundo, a corrupção eclesiástica não se restringe ao exame do comportamento depravado do cônego Diogo. Há outros clérigos no romance, marginalmente referidos, apresentados, comumente, sob o olhar, também marginal, das beatas: o padre simonita, explorador da credence feminina<sup>409</sup>; o frade ignorante, mal preparado intelectualmente<sup>410</sup>; o cura alcoólatra<sup>411</sup>; o padre fornicador<sup>412</sup>; o comilão<sup>413</sup>.

---

<sup>406</sup> KOTHE, Flávio René. *O cânone imperial*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000. p. 575.

<sup>407</sup> Ibid., p. 575.

<sup>408</sup> Ibid., p. 575.

<sup>409</sup> Ibid., p. 117.

<sup>410</sup> Ibid., p. 188.

<sup>411</sup> Ibid., p. 118.

<sup>412</sup> Ibid., p. 118.

<sup>413</sup> Ibid., p. 118.

A dissimulação invejável do cônego, sua enorme capacidade de impingir respeito e veneração à sua imagem de homem culto e fisicamente aprazível lhe garantiu preservar-se da língua mordaz das beatas. Ele é amigo de Maria Bárbara, conselheiro de Manuel Pedro para todos os assuntos, confessor de Ana Rosa. Amante da devota Quitéria, disseminador de superstições, assassino e, mesmo assim, tido por homem excepcional: “[...] continuou a pastorar tranquillamente seu rebanho, sempre tido na conta de homem de muita santidade e virtudes theologaes; o que ficava bem patente com os copiosos perús, capados e gallinhas, que os devotos traziam-lhe piedosamente de muitas léguas de distancia.”<sup>414</sup> A vida dupla do cônego vai sendo revelada aos poucos pelo narrador, este atuando como verdadeiro personagem onisciente, desnudando, frente aos olhos do leitor, tudo o que há por detrás da aparelhagem religiosa operada pelo clero.

Quanto a crítica dirigida ao comportamento dos clérigos, o narrador delega parte desta tarefa às beatas. É graças à intervenção destas mulheres que outros curas corrompidos surgem no romance. O tom natural e burlesco na apresentação do comportamento pervertido de outros clérigos, muito distinto daquele usado pelo narrador em relação ao venerável cônego Diogo, sana possíveis interrogações a respeito da abrangência do comportamento corrompido da Igreja e de seus pastores. Ao inventariar uma série de comportamentos reprováveis cometidos por vários clérigos — a fornicação, a gula, o alcoolismo, a avareza, ou se preferirmos, a simonia — as beatas não deixam dúvidas quanto à corrupção da instituição.

Interessante o comentário de Kothe ao discorrer a respeito da precariedade argumentativa proposta pelo autor no sentido de comprovar a corrupção institucional:

Quanto ao fato de se ter um sacerdote que é licencioso, e até assassino, isso tanto pode ser considerado uma difamação inventada por um espírito perverso, o autor, quanto pode ser justificado com o argumento da fraqueza da carne humana e o de que nem todos são chamados a exercer o áspero ofício do sacerdócio. Este não é prejudicado nem questionado como tal se foi exercido por uma pessoa indigna; pelo contrário, sai ainda mais santificado, até mesmo porque a maior parte dos sacerdotes não está matando gente nem faturando esposas de grandes figurões.<sup>415</sup>

Ora, sabendo que toda palavra, por sua natureza dialógica, evoca um discurso, “uma profissão, um gênero, uma tendência, um partido, uma obra determinada, uma pessoa definida, uma geração, uma idade, um dia, uma hora”<sup>416</sup>, seria absolutamente desnecessário ao escritor desfiar uma legião de curas pervertidos para justificar o seu desprezo pela intromissão da Igreja em assuntos seculares, servindo, inclusive, de sustentáculo à escravidão e ao regime

<sup>414</sup> KOTHE, Flávio René. *O cânone imperial*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000. p. 60.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 576.

<sup>416</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Unesp; Hucitec, 1988. p. 100.

monárquico. A estereotipia de dois ou três ministros do altar já emite, com suficiente clareza, a mensagem devida ao leitor. Mesmo parcialmente diluída no discurso afetado e hilariante das beatas, que reconhecem a má qualidade dos clérigos, isso, *per si*, já se configura numa crítica contundente à Igreja que, por meio de seus “agentes do sagrado”, nada faz senão produzir e comercializar bens. Portanto, a corrupção da instituição religiosa torna-se evidente e, ainda, irrefutável, à medida que os seus próprios membros admitem a precariedade dos valores cristãos enquanto práxis no quotidiano dos seus líderes.

#### 2.2.5.4 O corpo anti-masculino

O combate anticlerical travado em *O Mulato* se subordina à leitura analítica dos sexos. Nesse sentido, a condição de mulher precede seu estado permanente de beata. O mesmo se dá em relação ao padre. Parte considerável da argumentação anticlerical oitocentista se pauta no mapeamento dos sexos e na corroboração de seu caráter duradouro e incontestável. Em outras palavras, a rejeição positivista ao poder clerical constante em *O Mulato* não fugirá à lógica de gênero no processo de tessitura da corporeidade de beatas e curas. De fato, estes personagens religiosos, mesmo compartilhando o estigma da anormalidade, terão seus movimentos, semblantes e falas taxonomizados a partir de um corpo genitalmente definido, que denota ser um critério revelador, absoluto e incontestado da essência do sujeito.

Sabendo que toda obra literária carrega uma relação intrínseca entre autor e público<sup>417</sup>, Aluísio Azevedo, em *O Mulato*, arvorando-se no campo da crítica militante, muito longe de romper os modelos de gênero em voga, estabelece paradigmas físicos e psíquicos para homens e mulheres, respaldado numa filosofia tradicional do sujeito que, na prática, pouco se distancia da perspectiva católica. De fato, os mecanismos de regulação comportamental, associados ao projeto positivista de modernização burguesa e, teoricamente, oponentes aos métodos anacrônicos adotados pela Igreja no curso de sua história, não se diferenciam senão em aspectos do discurso e muito pouco na práxis.

Como já abordamos no sub-item anterior, o corpo da beata é deflagrado a partir da negação da mulher ideal que, por sua vez, se modelou a partir de instrumentos e técnicas de docilização. Sua *physis*, irremediavelmente pervertida, não revela quaisquer resquícios esperados de uma mulher normal, a saber: o recato, a submissão, a delicadeza, a sexualidade

---

<sup>417</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

equilibrada. Entretanto, mesmo que se lhe fosse possível sanar o seu corpo contaminado, convertendo-se em um sujeito dócil, não escaparia ao destino de ser mulher. E como se concebe a figura de uma mulher no século XIX? Amor, instinto materno, beleza, asseio, fidelidade extrema ao marido, eficiência e economia nas tarefas e gastos domésticos.

A beata se localiza no polo oposto desta descrição por ter-se afastado do seu destino biológico. Seu corpo manifesta os frutos amargos colhidos por uma sociedade que, obstinadamente, resistiu à proposta libertadora confabulada pelos positivistas, preferindo, assim, manter-se sob o jugo da teologia cristã que, por sua vez, é o nascedouro do obscurantismo em que a província maranhense se encontrava mergulhada. Portanto, a corporeidade feminina desequilibrada e, por isso, imprestável à maternidade ou à boa condução do lar, não pode ser dissociada de um discurso de poder. De fato, é impossível nos referenciar a uma sociedade não abstrata sem reconhecer a presença constante de relações de poder.<sup>418</sup>

Torna-se evidente que a masculinidade é igualmente passível de sofrer o processo de estereotipia ao escapar do modelo ontológico conjecturado por uma determinada sociedade. Entretanto, observaremos, mais adiante, que o corpo do padre Diogo (futuro cônego), única figura masculina que nos interessa em *O Mulato*, não exerce ou é possuidor de qualquer movimento que conspurque sua masculinidade. A crítica anticlerical dirigida ao leitor na construção de tal personagem é desenvolvida a partir de um olhar atento do narrador que vai nos relevando a hipocrisia do cura: tendo feito voto de castidade, tem uma amante; a austeridade é substituída por uma vida de faustos e posses; em oposição à simplicidade no vestir, traja roupas e sapatos vultosos.

Entretanto, seria equivocados concluir que o corpo do cura escapou ao que Foucault chamou de “analítica do poder”, ou seja, “[...] dispositivos [...] que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas”<sup>419</sup>, distintas do poder jurídico. A constatação do anacronismo dos “corpos religiosos”, seja masculino ou feminino, está subordinada ao advento de uma nova ordem social que tem por suporte uma gama de instituições e disciplinas criadas para este fim, a saber, tornar o corpo útil por meio da adoção de técnicas modernas de disciplinamento:

---

<sup>418</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica pra além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 19.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente ao aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente. Formam-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. [...] A disciplina fabrica assim corpos submissos, exercitados, corpos ‘dóceis’.<sup>420</sup>

Se por um lado, o corpo da beata é forjado, na obra literária, a partir da oposição arquetípica da mulher positivista, por outro, ela, em sua condição feminina, não escapa à sujeição frente ao masculino. É desta relação subordinativa que o poder no texto é exercido ou, como bem acentuado por Swain, “se o masculino também é submetido a modelos de performance e comportamento, a hierarquia que funda sua instituição no social desnuda o solo sobre o qual se apóia a construção dos estereótipos: o exercício de um poder que se exprime em todos os níveis sociais.”<sup>421</sup>

Desse modo, o fato de homens e mulheres profundamente religiosos sofrerem um processo de estigmatização, que tem como meta atestar a incapacidade do aparelho religioso em adequar-se à nova ordem, isso não implicou em valer-se de estratégias discursivas idênticas na configuração dos seus corpos. Enfim, as manifestações anticlericais presentes em *O Mulato* estão ancoradas numa divisão generalizada do mundo, polarizado entre masculino e feminino. É a partir desta perspectiva que a fisiologia, as mentes, ações, reações e valorações de toda espécie são estabelecidas e hierarquizadas no romance.

A feminilidade beateril se constrói na trama por meio das relações de dominação simbólica entre o feminino e o “outro”, ou seja, o ente masculino. Nesse contexto, masculinidade e feminilidade são inseparáveis no romance, pois é a partir da apreensão dos elementos atributivos do primeiro que se apreende a corporeidade da beata. Ela é a oposição e, ao mesmo tempo, a complementariedade do sujeito masculino, ao comprovar a eficácia do discurso masculino enquanto produtor de significados, que converte a ordem centrada na religiosidade numa realidade plausível e relativamente estável.

Quanto a esse aspecto, é importante reiterar a percepção de *O Mulato* enquanto texto forjado dentro da lógica positivista que vislumbra na modernidade uma ordem social mais equânime e envolve, portanto, uma necessidade imperiosa de negar qualquer possibilidade de salvação na manutenção do *ethos*. É nesse quadro que se desenvolve o enredo, num jogo

<sup>420</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 119.

<sup>421</sup> SWAIN, Tânia Navarro. Feminismo e recortes do tempo presente: mulheres em revistas "femininas". *São Paulo Perspec.* 2001, v. 15, n. 3, p. 67. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392001000300010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300010)>. Acesso em: 12 maio 2010.

ardiloso de figuras de linguagens, de descrições minuciosas da fisiologia desses sujeitos caquéticos, que sustentam em seus membros o peso da contradição, de manifestarem nos corpos e nos discursos o fracasso de um subsistema em que estão alienadamente inseridos.

Através do indivíduo, da parte, se apreende, na inteireza, a precariedade do aparato em que se funda a coletividade. A conclusão é totalitária: “Se bastasse a fé sobrenatural para a salvação, só teria havido santos nos belos dias de seu maior fulgor. Na Idade-Média, entretanto, quantos tipos de monstrosidade moral não se podem apontar entre os perfeitos devotos?!”<sup>422</sup> O padre e as beatas de *O Mulato* são personagens imbuídos deste espírito anacrônico. A sexualidade, portanto, será lavrada dentro desse matiz.

O personagem padre Diogo — promovido a cônego por sua “[...] santidade e virtudes theologaes”<sup>423</sup> — é apresentado como o personagem clerical por excelência, canalizador de todos os comportamentos imorais e embusteiros e, de certo modo, a figura que outorga ao romance a classificação de obra anticlerical: “[...] a denúncia anticlerical materializada na apresentação do ignóbil cônego Dias *pendant* brasileiro do padre Amaro de Eça de Queirós [...]”<sup>424</sup>. A estratégia do narrador é ir revelando, lentamente, as facetas do cura. Já nas primeiras páginas do romance, suas características físicas, movimentos e vestuário evocam beleza, robustez e vaidade:

O conego entrou, devagar, com seu risinho discreto e sympathico.

Era um velho bonito, teria, quando muito, seus sessenta annos, porem estava ainda forte, bem conservado; o olhar vivo, mas humido de brandura e bondade. Calçava-se bem, de polimento, mandava vir meias e collarinhos especiaes da Europa, e, quando ria, mostrava dentes limpos, todos chumbados a ouro. Tinha os movimentos distinctos, mãos brancas e cabellos alvos que fazia gosto. [...]

Logo que entrou deu a beijar a Anua Rosa seu grande e trabalhado anel de amethista, obra do Porto, feita de encommenda. [...] mão fina e empregada de sabonete inglez [...].<sup>425</sup>

[...] o conego com sua batina lustrosa, aristocrata, suas meias de seda escarlata, e o seu pé apertadinho no sapato de polimento;<sup>426</sup>

E o conego passou a vestir-se, esticando muito suas meias de seda escarlata, calçando com a calçadeira seus sapatos de polimento, cujas fivelas levantavam scintillações, e, enfiando com elegancia ecclesiastica sua batina de merinó lustroso; ameigando a barriga redonda, carnuda, saracoteava-se todo, esticava a perninha gorda, alcochetava ao espelho sua volta de rendas alvas.

<sup>422</sup> LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881. p. 83, tradução nossa.

<sup>423</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 60.

<sup>424</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259, grifo do autor.

<sup>425</sup> AZEVEDO, op. cit., p. 23-24.

<sup>426</sup> Ibid., p. 136.

Estava limpo, cheiroso e penteado, tinha uns tons frescos rio rosto todo raspado e escanhoadô e nos cabellos brancos; os oculos de christal lembravam a pureza do diamante; e seu chapéu novo, de tres bicos, collocado systhematicamente na cabeça, dava á sua phisionomia distincta e barbeada o ar fidalgado dos cortezãos de Luiz XIV.<sup>427</sup>

Afinal o conego, assumindo o papel de protector da família Silva, tirou da algibeira seu farto lenço de bôa seda da India.<sup>428</sup>

É padrinho de Ana Rosa e amigo de Manuel Pedro, o qual, embora prezasse fanaticamente o Marquês de Pombal, o tinha por seu confidente. O cônego mostra-se um grande formador de opinião, reduzindo o interlocutor a mero espectador de sua fala apaixonada. Em uma das primeiras cenas, após tomarem ciência do retorno de Raimundo ao Maranhão, Manuel Pedro lamenta o fato de não tê-lo feito padre, como era a vontade do seu pai. A resposta do Cônego confirma o vínculo estreito entre Igreja e Monarquia, ao sugerir a intervenção do braço civil na admissão de seminaristas negros:

—Ora deixe-se disso, compadre ! disse o cônego levantando-se com impeto — Nós já temos por cá muito padre de côr.

—Mas compadre, venha cá! não é isso...

—Ora o que! homem de Deus!—E’ só padre! é só ser padre! E no fim de contas estão se vendo por ahi todos os dias superiores pretos como nossas cusinheiras! Então isto tem geito?! O governo! E o cônego inchava a voz — O governo devia até tomar uma medida seria a esse respeito — prohibir aos cabras certos misteres.<sup>429</sup>

Padre Diogo é caracterizado na obra como homem hipócrita e sem escrúpulos, fornicador, assassino, exemplar fiel dos curas que “mal chegam ao altar, e já estão pensando no almoço e na comadre [...]”<sup>430</sup> e que batizam ingênuos como nascidos antes da lei do ventre livre, retransformando-os, com isso, em escravos.<sup>431</sup>

Entretanto, sua sordidez moral é frequentemente acompanhada por certos elementos qualificadores que problematizam seu comportamento vil, elevando-o a uma categoria de personagem dúbio, complexo e perigoso. Apesar de ser possuídor de um “[...] estudado ar de Simão de Nantua [...]”<sup>432</sup>; é um “[...] lobo velho [...]”<sup>433</sup>; “[...] grande artista [...]”<sup>434</sup>, a ponto

<sup>427</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 368.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 363

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 33. *Simão de Nantua*, ou *O Mercados de Feiras*, de autoria de Laurent de Jussieu, narra a história de uma viagem feita a cavalo pelo personagem Simão, originário da cidade Nantua. No decorrer da sua viagem, Simão tem o dever de ensinar todos aqueles que ele encontra pelas províncias francesas, enquanto vende suas mercadorias na feiras, e hospedando-se em casas de pessoas conhecidas ou não, ou até mesmo em estalagens. Com ele, vai o seu amigo de viagem, que não possui um nome no romance, se apresentando como narrador-testemunha, narrando todo o decorrer da sua viagem com Simão. Conforme bem expressou Sena (2008), o discurso do vendedor-peregrino é de natureza moralista e cristã, o que justifica o escritor maranhense ter recorrido à sua figura, especialmente por ser uma obra de grande popularidade no século XIX. Posteriormente, o trecho foi assim alterado: “[...] estudado ar de santarrão.” (AZEVEDO, 2002, p. 39).

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 419.

de ser comparado a um profeta<sup>435</sup> e a um “deus de mágica”<sup>436</sup> a ser adorado, reconhecidamente belo, inclusive por seus inimigos: “[...] achava-o bonito, delicado com o seu cabelo anelado, o sorriso terno e piedoso, os olhos e lábios religiosos e sensuaes — este contraste devia por força agradar as mulheres, devia vencel-as pelo mysterio!”<sup>437</sup> Em síntese, ele é a configuração do cura perverso, fino arquiteto da religião grotesca e ridícula, conservadora, farisaica, opressora e escravagista. O padre Diogo converte-se na materialização do mal, no inimigo a ser combatido.

O anticlericalismo presente em *O Mulato* supervaloriza a força deste personagem, seus encantos físicos e sua virilidade. Ele é homem, e como tal, sua atuação no enredo é marcada por uma vivacidade, eivada de atitudes fortes que revelam a criatividade do seu sexo. Sua constituição física e psíquica é de grande relevância na trama por funcionar como espécie de tipo perversor e, portanto, ocupando a esfera do ativismo e da virilidade do discurso anticlerical, como bem salientou Delgado Ruiz, reportando-se à Espanha oitocentista:

Os sacerdotes eram habitualmente descritos como sujeitos obscuramente envolvidos em conspirações para desafiar a hierarquia natural do poder familiar, que se aproveitavam do imaginário falacioso, como a insuperável fraqueza mental das mulheres e alimentaram sua tendência para leviandade, a inconstância, a intolerância e, freqüentemente, insalubres formas de erotismo.<sup>438</sup>

A imagem da beata, diluída em tantos corpos, é uma antítonia à figura do padre Diogo. Se o homem tem a sua imagem associada à razão e à cultura, a mulher se vincula ao instinto e à natureza<sup>439</sup>. Nota-se, portanto, que ao cura é atribuído o papel de corruptor, “um fator de desorganização da família e, ao invés de elevar o nível moral da sociedade, contribuía para sua corrupção”<sup>440</sup>.

A beata, por sua vez, se reduz a sujeito passivo, dramaticamente restringida ao exercício do papel de ente corrompido. É pintada com cores tão ingênuas que seu grau de culpabilidade lhe é negado ou reduzido. Uma gravura do final do século XVIII (figura 8), intitulada “drama contra o clero”, retrata bem o papel ativo do cura na corrupção das mulheres e na sustentação do “mercado religioso”; uma mulher burguesa nega a entrada do padre em sua casa, afirmando, decididamente, seu intuito de não mais se manter sob o seu domínio. Sua

<sup>434</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 462.

<sup>435</sup> “O padre velho levantou-se tragicamente, cerrou as sobrancelhas e ergueu o braço como um *propheta* [...]” (AZEVEDO, 1881, p. 424, grifo nosso).

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 74.

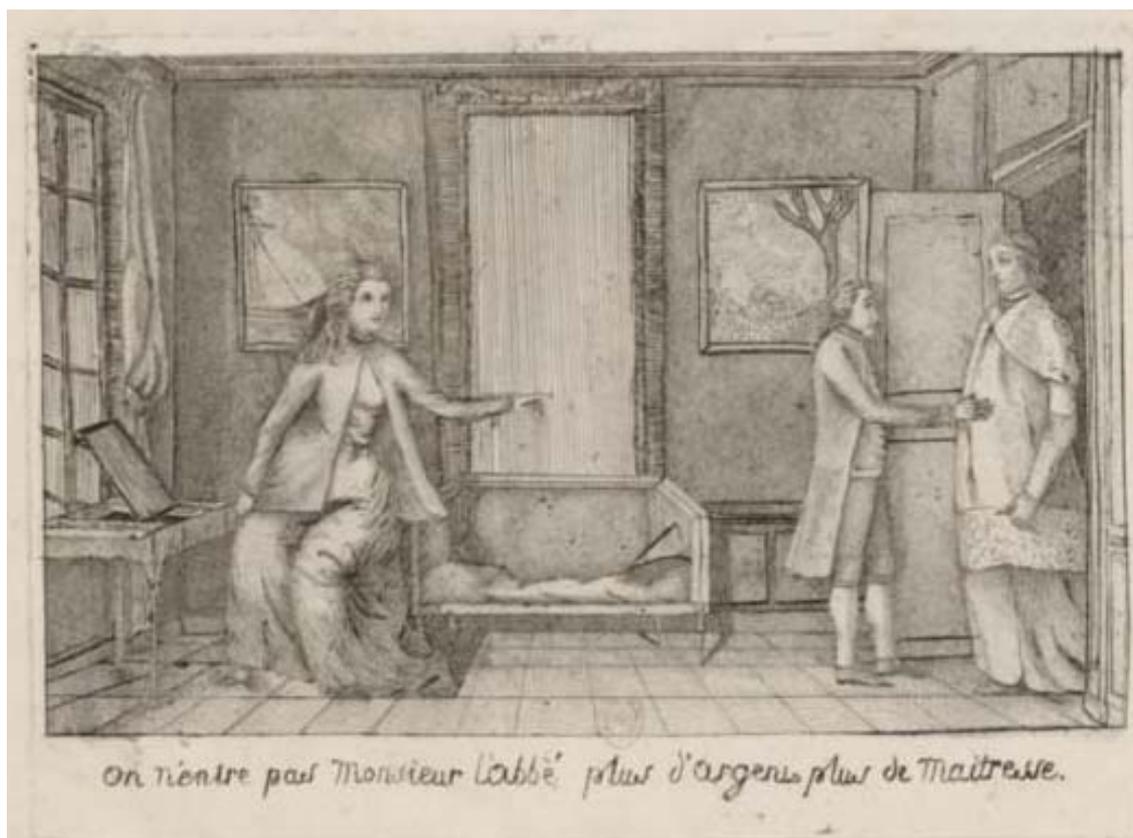
<sup>438</sup> DELGADO RUIZ, Manuel. La mujer fanática: matrifocalidad y anticlericalismo en España. *La Ventana*, n. 7, p. 78, 1998.

<sup>439</sup> ENGEL, Magali. Imagens femininas em romances naturalistas (1881-1903). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, p.237-258. ago./set. 1989.

<sup>440</sup> MERIAN apud SOUSA, p. 90.

fala é clara: “Alto lá, padre! Basta de dinheiro, basta de dominação.” A imagem reflete o vínculo profundo entre a mulher piedosa e a manutenção da estrutura clerical fundada em benesses. Nesse sentido, a libertação efetiva da sociedade francesa pressupunha o surgimento de um novo modelo de mulher forjada sob o fogo dos novos ideais revolucionários.

**Figura 8 — Mulher livre do poder clerical**



Fonte: Pièce contre le clergé : On n'entre pas monsieur l'abbé: plus d'argent plus de maitresse (Alto lá, padre! Basta de dinheiro, basta de dominação). [S.l.: s.n., 1790]. 1 gravura pontilhada. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

Não encontramos em *O Mulato* figuras de mulheres assim tão livres, opositoras da ordem estabelecida. Nos é apresentado, unicamente, um corpo equivocado, resultado final de um processo malfadado, em razão de se apoiar num modelo axiológico retrógrado. Entretanto, a centelha de oposição ao clero e ao seu *modus operandi* é evidente. A fonte da infelicidade está, preliminarmente, associada ao seu sexo frágil, que a restringiu a um ser pacificamente idiota, corpo esvaziado, tábula rasa preenchida pelo discurso irracional, masculino e perverso que rege a Igreja. Em suma, o mesmo processo configurador dos corpos, estabelece a religiosidade do padre como esclarecida e interesseira, própria de sua condição de pastor viril, e a da beata, como sujeito supersticioso e submisso.

### 2.2.5.5 O corpo escravocrata

O vínculo entre espírito devocional e práxis escravagista é intenso no romance. O cônego Diogo, alguns homens devotos e, particularmente, as beatas, manifestarão, numa fala copiosa e escancarada, a acomodação ética alcançada pela Igreja em relação à escravidão negra. Como já observamos, *O Mulato* se estabelece como discurso bipolar, ao pretender tocar em duas searas espinhosas e fundamentais à implantação do discurso modernista no país: a hipocrisia reinante na Igreja àquele momento, especialmente na província do Maranhão, e o racismo infligido aos negros<sup>441</sup>. Entretanto, é equivocado observar estes fenômenos sociais de modo dissociado, como se tratassem de duas sendas distintas. Na verdade, todas as estratégias de funcionamento destas duas máquinas — discurso cristão e discurso escravagista — se subordinam à noção de poder enquanto

[...] multiplicidade das correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si [...]<sup>442</sup>.

Isso, portanto, implica no estado simbiótico em que estes dois temas são encontrados no curso da narrativa. À medida que a literatura naturalista tem por matriz um discurso de cunho político reformador, seja numa seara liberal, seja positivista, subordinado ao advento de novos atores, merece abriremos um parêntese para discorrermos a respeito da real intencionalidade do exercício do poder na modernidade.

Se toda relação de forças no curso da história foi movida a interesses — o que justificaria um cerceamento, em maior ou menor grau, em relação ao outro, seja a partir de forças amalgamadas no interior de superestruturas ou em instâncias menores — a partir da época clássica, o regime de suplícios é substituído por regime de punições e pelo discurso científico. Trata-se de uma mudança estratégica de grande expressividade, já que significou uma ampliação no foco de controle sobre todos os sujeitos, independentemente da circunstancialidade cronológica e espacial.

O poder de morte é secundarizado em prol de um dispositivo de controle mais requintado e eficaz: a punição. É evidente que o direito de morte sobre o corpo do outro permanece em vigor, mas passa a ser tratado como um recurso inevitável e infeliz. Inevitável por exprimir a ineficácia de outros instrumentos aplicados ao corpo que se recusa a dobrar-se

<sup>441</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004. p. 259.

<sup>442</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 88.

à servidão do regime. Infeliz por significar a perda de um indivíduo que traz, na sua composição orgânica, condições latentes de se converter em um sujeito útil.

A intenção, agora, não é mais suprimir o corpo, reduzi-lo a cinzas, mas convertê-lo em algo útil, benéfico para a coletividade. Altera-se não apenas o objetivo do discurso, mas também o seu produtor. Com o advento do capitalismo, o direito de punir, até então atribuído, exclusivamente, ao aparelho estatal, personalizado na figura do monarca, tem o seu raio de atuação expandido, repartido por toda a malha social. Novos atores e instituições passam a exercer o poder sobre os corpos através de mecanismos contínuos e reguladores: escola, hospital, prisão, etc.

O exercício do poder eclesiástico sobre os corpos é evidente no curso dos séculos, o que, por sinal, deu origem a estratégias requintadas de saber posteriormente adotados pelas ciências modernas. Há uma predisposição em *O Mulato* de descrever, em minúcias, a irracionalidade desse instrumental adotado pela Igreja em relação aos negros, mecanismos opressores que lhes interditam a liberdade e a felicidade.

Nesse contexto, beatas, padres e devotos, especialmente aquelas, devido, provavelmente, à percepção reinante da mulher como sujeito passional, infantil e falador, se tornarão porta-vozes da instituição eclesiástica quanto à defesa da escravidão, vislumbrado como sistema justo e necessário ao equilíbrio da ordem social.

No plano estético, a harmonia entre religiosidade e escravidão é manifesta em diversos momentos no texto literário. Em um primeiro momento, focaremos o nosso olhar sobre um trecho em que se apresenta, com grandes detalhes, o espaço interno do quarto de Dona Bárbara, beata cognominada “a velha”:

O aposento de Maria Barbora, tinha um character velho e aceiado — condizia com a dona. Sobre uma comoda antiga, de pao santo, com puchadores de metal amarello e coberta por um oleado bastante gasto, equilibrava-se um oratorio de madeira, caprichosamente trabalhado, cheio de uma porção variada de cantos—havia de casca de. cajá, de gesso, de barro vermelho e de porcelana.

O Santo Antonio de Lisbôa, vindo de encomenda da patria, com o pequeno ao collo, lá estava, muito rubicundo e lustroso, a Sant'Anna, ensinando a filha a ler, um S. José de cores detestaveis, muito vivas, um S. Benedicto, affectadamente pintado de preto e vestido de frade, um S. Pedro, cujas proporções, faziam-no criança ao pé dos outros, uns santinhos pequeninos e caricatos, que a gente não podia ver sem rir, e que se escondiam no pedestal dos outros, e finalmente um grande S. Raymundo Nonato, calvissimo, barbado e com um calice na mão direita. No fundo do oratorio litographias vulgares de carregação representavam Santa Filomena, a fugida de S. José com a familia, Christo crucificado e outros motivos religiosos. [...]

Sobre a commoda havia ainda dous castiçaes de latão, enfeitados de papel rendado, de côr e com uma vella de cera, meia gasta; um grupo de gesso representando a sagrada família e um menino Jesus mettido na redoma por causa das moscas.

Encostado a parede uma palma de pindoba benta, que, segundo a voz do povo, tinha a virtuosa propriedade de apaziguar os elementos em dias de tempestade. Alem desta, mais duas outras palmas casquilhas, enfeitadas de flores artificiaes de panno ordinario e malacacheta, guarneciam, pela parte interior, os dous angulos trazeiros do oratorio.

A dona do quarto, não contente com a sagrada concurrencia da commoda, tinha ainda dispersa pela parede uma mesclada collecção de gravuras, lithographias, chromos lithographicos, aguas fortes, representando santos mal desenhados e orações milagrosas e disparatadas — do monte Serrate, do parto, de Santa Filomena, da virgem e outras mais, com que dé vez em quanto os typographos exploram velhacamente a ignorancia do povo.<sup>443</sup>

A afirmação de o aposento condizer com a dona revela certa intencionalidade do autor em corroborar a ideia de inexistência de qualquer desequilíbrio interno entre dois sistemas de valores que poderiam parecer, à luz da modernidade, antagonicos: cristianismo e cativo negro. Se o trecho acima, referente à primeira edição de *O Mulato*, não faz menção a qualquer elemento simbólico que evoque o regime escravocrata. Será identificada, nas edições posteriores do romance, entre a parafernália religiosa da velha Bárbara, uma palmatória, instrumento que, longe de parecer estranho ao universo sagrado do Brasil imperial, evidencia a lógica do sistema estabelecido a partir da aliança entre o poder religioso e o regime escravocrata: “Contrastando com tudo isto, destacava-se, dependurada na parede, uma formidável palmatória de dar bolos, negra, terrível e muito lustrosa de uso.”<sup>444</sup>

O que se observa não é, em absoluto, qualquer crise de consciência por parte dos agentes religiosos, mas sim um estado harmônico entre religiosidade e servidão, materializados no oratório e na palmatória. Esta última não se constitui em instrumento profano, mas em elemento disciplinar que garantiria o resguardo da relação analógica entre a ordem terrenal e ordem eterna, ambas estamentais, plasmadas pela própria divindade. O sagrado, portanto, enquanto sistema simbólico teórico, servirá de anteparo ao movimento reacionário.

É seguro que este silenciamento de consciência é resultante de um sistema econômico cristalizado, em que a força do trabalho escravo ocupa o espaço principal no funcionamento da ordem política. Levando-se em conta que a Igreja era partícipe dessa estrutura de poder, a escravidão também era prática social indispensável, não apenas por razões de natureza econômica, mas por refletir a ordem divina estabelecida. louvada Nesse contexto, logo no início do romance, a beata Mariana lega, a título de herança, seis escravos à Nossa Senhora do Carmo. Coincidência ou não, a história da província nos relata que, até o último instante, os

<sup>443</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 192-193.

<sup>444</sup> Id., 2002, p. 129. Na primeira edição, o trecho supramencionado não existia.

frades carmelitas do Maranhão se recusaram veementemente a conceder carta de alforria aos seus negros, esperando uma indenização que não veio.<sup>445</sup>

Em outro momento, temeroso com uma possível invasão de negros no colégio presbiteral e no corpo de lentes, o cônego Diogo sugere a intervenção do governo nos negócios eclesiásticos, o que corrobora a pujança do regime do padroado e, sobretudo, do braço civil, na limitação dos espaços e na configuração dos sujeitos.

O clericalismo em *O Mulato* se configura como um discurso fortemente antimodernista, ou seja, avesso a qualquer transformação que afete as relações de produção vigentes. Observaremos, entretanto, que o negro é esquadrihado pelo olhar dos devotos afetados. Como já afirmado, incumbe, especialmente, às beatas, acastelar os valores defendidos pela Igreja. Há uma razão para isso. Um corpo anacrônico reproduz uma fala retrógrada que, por sua vez, estará plenamente comprometida com a malha axiológica de tal entidade.

A regra é imputar aos negros um estado latente de periculosidade, justificando que instâncias de poder disseminadas em toda parte adotem medidas para impedir que tais inclinações resultem em infrações contrárias à ordem e ao bem coletivo. Se todo corpo, branco ou preto, sucumbe ao império do controle social, ou seja, se o poder disciplinar é incontestavelmente aplicado sobre toda carne, o esquadrihamento do negro em *O Mulato* principia pela pele e se amplia abusivamente. De fato, sua cor já denota suspeição, que culminará numa fala hostil, proferida pelos lábios dos religiosos habitantes de São Luís.

A cor, de fato, estabelece, em caráter irrevogável, o papel social dos negros na ordem social vigente, o que implica na sua marginalização, decorrente da criação de marcos relacionais entre marcos fronteirizos entre senhores e escravos. O negro, vislumbrado como força de trabalho, parte da engrenagem, responde por atividades importantes e singulares em prol da sociedade. A preocupação com o aspecto volutivo de seu trabalho é inconcebível numa sociedade absolutista que tem por medida a eficácia do corpo. Isso justificaria adotar qualquer instrumento disciplinar que otimizasse o funcionamento da “máquina corpo” em prol da coletividade. O “eu”, portanto, é pulverizado em função do grupo:

---

<sup>445</sup> O bispo Dom Alvarenga apelou para que os frades de Nossa Senhora do Carmo libertassem espontaneamente seus escravos: “Insistiu muito também com Frei Caetano, o conhecido carmelita, para fazer o mesmo, fazendo-lhe ver que, mais cedo ou mais tarde, o Governo lhe faria perder seus escravos. Era melhor dar-lhes logo a liberdade, ganhando-lhes assim o reconhecimento, o que não aconteceria, se fossem libertados por lei. O frade, porém, agarrado demais aos bens temporais, respondia-lhe que o Governo indenizaria os senhores. E viu libertos por lei todos os seus cativos. A tal indenização não lhe veio, como não lhe veio o reconhecimento dos escravos, os quais logo abandonaram as fazendas da ordem, deixando na miséria o frade, que tinha outrora, na pobreza religiosa, possuído fortuna colossal.” (PACHECO, 1969, p. 420-421).

Em um ambiente totalitário, o valor mais martelado é o nós. O conceito de nós torna-se defensivo, entrincheirado, patriótico, e quem o infrinja é acusado de traição. Nesse tipo de patriotismo, a primeira vítima são os outros inferiores da nação, da região, da localidade — sempre as mulheres, os negros, os povos originários, os dissidentes. Esses outros inferiores são coagidos para que se sacrifiquem, calem e posterguem sua queixa e o argumento de sua diferença em nome da unidade sacralizada e essencializada da coletividade.<sup>446</sup>

Entretanto, do mesmo modo que se impõe ao corpo negro uma funcionalidade meticulosa quanto à execução das atividades a que foi pensado, exige-se dele um silenciamento e encolhimento em domínios de atuação estranhos a sua cor. Seu caráter utilitário, portanto, se encarna tanto em ser, quanto em não ser. De modo amplo, a identidade do negro se estabelece a partir da negação ontológica do sujeito branco. A fala do Cônego Diogo, logo no início do romance, exemplifica muito bem o horror do religioso frente ao lamento de Manuel pelo não ingresso do sobrinho no Seminário. Para o cura, seu compadre ignora o estado perpétuo de indignidade do jovem, o que implica na negação do aspecto central da compleição do homem bom: a tez branca:

[...] — pode-se contar com um homem inteligente! Deviam ser burros! burros! que só prestassem para nos servir! canalhas!...  
 — Mas, compadre! você desta vez não tem razão!...  
 — Ora o que, homem?!... não diga asneiras ! Pois você queria ver sua filha sendo confessada, casada por um negro?! você queria, compadre, que a D. Annica beijasse a mão de um filho da Domingas?! si ela viesse a ter filhos queria que seus netos apanhassem palmatoadas de um professor negro?! Ora, seu Manoel! você as vezes até me parece tolo!  
 E Manoel abaixava a cabeça, derrotado<sup>447</sup>

O estereótipo do negro preguiçoso é recorrente em *O Mulato*, o que não apenas abona a aplicação de medidas disciplinares por parte dos seus senhores, mas revela uma preocupação com o corpo já marcado pela indisciplina, que poderia culminar numa anarquia geral. E como se manifesta o controle no texto literário? Por meio de uma intensa produção de discursos que nos permite mapear não apenas os modos de coerção aplicados sobre o corpo do negro a fim de torná-lo mais produtivo, mas analisar a própria instituição Igreja Católica a partir das relações de poder perpetradas por ela e por outros atores.

A figura do bom escravo também aparece no enredo como produto bem acabado, submisso à disciplina dos brancos. O escravo fiel vai sendo tecido como um sujeito que, apesar da rebelião natural de sua carne, mostra-se eficaz no cumprimento do papel social que foi a ele atribuído. Em *O Mulato* nos deparamos com Mônica, cafuza já idosa, ama de leite de

<sup>446</sup> SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, maio/ago. 2005, p. 281.

<sup>447</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 29-31.

Ana Rosa, apelidada pela moça de “mãe-pretinha”, figura humilde e amorosa, eficiente e prestativa no serviço doméstico:

Amamentara Anna Rosa e conservara-lhe sempre um amor maternalmente extremo, uma dedicação desinteressada e passiva — Anna Rosa era o seu idolo, era a sua unica afeição, porque os filhos morreram-lhe; a cafusa chamava-a sua filha, seu captiveiro, nunca viera da fonte, onde ia lavar, sem trazer-lhe fructas e beija-flores<sup>448</sup>, o que dantes constituia para a pequenita um verdadeiro prazer. Todas as noutes e todas as manhãs abençoava-a, sempre com as mesmas phrases — Deus te faça uma santa! — Deus te ajude! — Deus te abençõe!<sup>449</sup>

Somente à “mãe-preta”, figura recorrente na literatura brasileira em finais de século XIX, é atribuída uma voz ativa na narrativa, esquivando-se aos filtros dos personagens brancos católicos. Na literatura de finais de século XIX, tal personagem divide espaço com a “mulata boa de cama”. Não muito depois, ainda nos oitocentos, surgirão imagens divergentes da boa negra, reconstruída em função das circunstâncias históricas que a convertem em mulher contaminada<sup>450</sup>.

São inúmeras as cenas de castigos corporais e discursos racistas infligidos aos negros. A razão da correção imposta ao corpo cativo reside nos conceitos de utilidade e periculosidade. O escravo é potencialmente perigoso por deter em suas mãos o poder latente de agir contrariamente às verdades que lhe são impostas pelo seu senhor. Mesmo que não tenha cometido nenhum ato, ou agido com imprudência em relação a ordem do seu dono, é dever da sociedade puni-lo, repreendê-lo e vigiá-lo interruptamente, não por agir ou deixar agir de modo conveniente, mas simplesmente por sua compleição desviante, ou seja, por trazer em seus membros o germen da perversidade, que deverá ser disciplinado, a todo custo, impedindo, assim, resultados catastróficos para a ordem social, inclusive para a religiosa. É em razão disso que a beata, ou qualquer outro devoto, manejará o chicote e a língua em prol da sanidade e perpetuidade do grupo, refreando, assim, qualquer possibilidade de implantação de um estado anômalo no grupo.

Nenhum dos religiosos escravagistas — o cônego, os homens devotos e as beatas — fala em nome próprio. Todos representam a voz de uma mesma Igreja. Ao flagelar um negro, a beata ratifica a ordem social vigente, reafirma a intransitabilidade dos domínios raciais,

<sup>448</sup> Os beija-flores serão substituídos por borboletas, em edições sucessivas.

<sup>449</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 123.

<sup>450</sup> “A mãe negra não era mais a encarnação do alimento e dos cuidados afetuosos, tornou-se também um espectro de doença medonha. Com o leite de seu corpo poderia infectar o inocente com a tuberculose, ou até mesmo a sífilis. As moléstias que antes os patrões consideravam o seu dever cuidar, vieram a ser consideradas importações transportadas pelas criadas.” (DEIAB, 2006, p. 10).

hierarquiza os corpos, delimita os papéis e espaços públicos e privados e veta, em caráter irrevogável, qualquer leitura tida por heterodoxa a respeito da sacralidade do *ethos*.

É certo que os modos e graus de argumentação são peculiares entre os três tipos. Observaremos que as distinções na constituição de suas falas estão subordinadas a dois aspectos que permeiam todo o texto: o sexo dos personagens e o status social exercido na estrutura da Igreja, ou seja, se são leigos ou não. Reitera-se que tais aspectos se interrelacionam, sabendo que as instâncias de funcionalidade e, portanto, de poder implantadas na Igreja se subordinam à lógica irrevogável do gênero. Os escravos, enquanto propriedade de seus senhores, permanecerão mudos na trama, aguardando docilmente o veredicto dos que os esquadrinham.

O Cônego Diogo é um estrategista e, na sua condição de membro do alto clero, seu discurso tecido contra os direitos negros revela o caráter mais burocratizado enquanto membro da hierarquia eclesiástica. Ao defender os interesses da Igreja defende os seus próprios interesses. A preservação da incolumidade de sua imagem implica em custodiar a tradição, particularmente aos movimentos que impliquem num questionamento transgressos dos papéis sociais. A defesa do status da Igreja, lous em que exerce sua missão de cura de almas, implicará em adotar técnicas múltiplas que reforcem a impureza do sangue negro. É nesse contexto que seu tom é virulento com Raimundo, rapaz contaminado por ter sido gerado no útero da louca Domingas.

A economia de figuras religiosas masculinas em *O Mulato* é reflexo da ênfase atribuída ao Cônego Diogo, inclusive ao seu discurso bem construído e bem fundamentado. De todo modo, encontramos dois devotos escravocratas no enredo: Freitas e Sebastião Campos. O primeiro acusa seus escravos de cumprirem porcamente o serviço doméstico e, dirigindo-se às negras, delata sua natureza indecente, sempre dispostas a contaminar as sinhás com histórias picantes e piolhos. O olhar do homem branco frente à escrava também se reveste de certo tom acusatório em relação à sua periculosidade, rótulo frequentemente atribuído às beatas. Entretanto, se a gênese da desconfiança em relação à negra se configura a partir da constatação de seu estado físico naturalmente inferior, expresso pela cor da sua pele, as brancas não nasceram desviadas.

As devotas fanáticas apenas comprovam o impacto da superstição em corpos indelevelmente marcados pela precariedade e inocência, diferente do corpo feminino negro, perverso desde sua concepção e ausente de elemento anímico. As devotas são, antes de tudo, vítimas do sistema anacrônico perpetrado pelos clérigos. Tornam-se detestáveis ao expressar nos mexericos, nos trejeitos e mesmo no vestuário, um discurso opositor à proposta positivista

dirigida às mulheres, de torná-las rainhas do lar, docilmente restritas ao espaço doméstico, treinadas habilmente para formar homens perpetradores de uma sociedade livre de crendices e teorias metafísicas. Portanto, o estereótipo das mulheres da elite “como auto-sacrificadas, submissas sexualmente e materialmente reclusas, se opõe à promiscuidade e à lascívia da mulher de classe subalterna, em regra mulata ou índia”<sup>451</sup>, comparada a um ser sedutor, um bicho:

[...] aproveitou a ocasião para empingir uma amolação a respeito do máo serviço domestico, feito pela escravatura — Conheço que são precisos! conheço! mas é uma immoralidade! As negras! principalmente as negras! — são umas muruchabas que um pae de família tem em casa, para dormir debaixo das redes das filhas! e para contar-lhes historias de namoros; porcos!  
E Freitas dizia verdades incontestaveis, já muito sabidas, citava factos — Ainda outro dia, contava elle — appareceu em certa casa uma menina coberta de piolhos, que-pegara da negra; sei de outro caso de uma escrava que contagiou empinges, dartos, e até outras molestias mais indecorosas, em casa das senhoras ! E isto é o menos! o peor é que ellas constam ás sinhasinhas tudo o que fazem pela rua! Ficam as pobres moças sujas de corpo e alma na companhia de semelhante gente! — Afianço-lhe, doutor, que se tenho pretos em casa é por não haver outro remedio!<sup>452</sup>

Na fala de Sebastião Campos, as identidades sociais virtual e real dos sujeitos<sup>453</sup> são idênticas, ou seja, o que foi previamente atribuído ao negro é integralmente ratificado. Se, portanto, ele adota uma vigilância cerrada em relação aos seus escravos, a ponto de ser temido pelo próprio feitor, é em razão da natureza negra, manifestamente ruim.<sup>454</sup> Fica implícita em sua fala a determinação resoluta de “convencer” o escravo, por meio de toda sorte de castigos, a contentar-se com o seu destino visibilizado na cor de sua pele.

As beatas, de todo modo, são responsáveis em produzir a maior parcela dos argumentos favoráveis à escravidão. A razão é óbvia: se elas são, por excelência, a materialização do corpo anti-moderno, manifestarão, com riqueza de detalhes, os valores arcaicos da Igreja. Ao esquadrihar o corpo das beatas, o narrador, sempre tão onisciente, identifica em sua feitura dois elementos que, comumente, deveriam se opor ou, no mínimo, viverem em certo estado de animosidade: escravidão e cristianismo.

<sup>451</sup> DEL PRIORE, Mary (Org.). *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993. p. 46.

<sup>452</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 98.

<sup>453</sup> “[...] as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas “efetivamente”, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por um retrospecto em potencial — uma caracterização “efetiva”, uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real.” (GOFFMAN, 1975, p. 12).

<sup>454</sup> “Preto é preto; branco é branco”.<sup>454</sup> (AZEVEDO, 2002, p. 80). Esta fala veio a ser incluída em edição posterior de *O Mulato*.

Se o narrador se mostra chocado com a ambivalência da psique beateril — como seria possível conciliar uma vida piedosa com práticas tão horrendas e irracionais de docilização — parece-nos que tal atitude se revela mais como uma denúncia do pacto forjado entre religião e poder civil escravista que uma triste constatação de hipocrisia individual, o que será corroborado pela expressividade de outros personagens religiosos. O que se questiona não é a hipocrisia da personagem beata. Não seria condizente uma leitura sob essa ótica à medida que sua constituição física é naturalmente débil, o que, praticamente, reduziria a nada sua capacidade em discernir um caminho a ser trilhado. As cenas abaixo devem nos remeter à ideia de estabilidade ético-cristã que sacraliza o sistema escravagista. Enfim, as beatas expressam, de modo virulento, contínuo e diluído na quotidianidade a fala da coletividade cristã, em que o religioso vai se revelando enquanto principal força legitimadora do cativo negro:

Maria Barbora tinha o verdadeiro typo das velhas maranhenses criadas na fazenda — tratava muito dos avós, eram quasi todos portugueses, muito orgulhosa, muito cheia de escrupulos de sangue; sempre que fallava nos pretos dizia — os negros, os sujos! e quando se referia a um mulato, dizia — o cabral! Fôra sempre devota; em Alcantara tivera uma capella de Santa Barbora e obrigava a escravatura a rezar todas as noutes, em coro, com os braços abertos, as vezes algemados.<sup>455</sup>

[...] ella [Quitéria], como muitas senhoras brasileiras dessa epocha, era impudicamente em sua fazenda — o accusador, o juiz e o carrasco.

Em suas proprias mãos ou a sua ordem mais de seis escravos succumbiram ao chicote, ao tronco, a fome, a sede e ao ferro em braza, porem sempre foi devota, cheia de superstições — tinha também uma capella na fazenda, onde a escravatura todas as noutes, com as mãos inchadas pelos bôlos ou as costas lanhadas pelo chicote, cantava supplicas á virgem.

Ao lado da capella o cemiterio para suas victimas.<sup>456</sup>

[...] — Seu negreiro, gritava ella cheia de bilis para o marido — você quer criar seus filhos com as negras em minha companhia? — Èra só o que faltava! Si [sic] não tratar de despachar este moleque, eu é que o despacho, mas é ali' para junto da capella!<sup>457</sup>

É evidente que, na requintada descrição da crueldade perpetrada pelas beatas, o narrador, primeiramente, institui uma relação direta entre a insanidade mental dos personagens e a absurdidade do regime escravagista. Esteticamente, as beatas, especialmente dona Bárbara — [...] uma vibora<sup>458</sup>; “[...] demonio daquela velha [...]”<sup>459</sup>; “[...] era insupportavel, mas o que se pode chamar insupportavel!”<sup>460</sup> — e dona Quitéria — “[...] uma

<sup>455</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 10.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 10.

mulher má”<sup>461</sup>, “[...] vibora [...]”<sup>462</sup> — sofrem um processo de zoomorficação, confirmando o caráter bestial de suas afirmações e atitudes. Quanto a Quitéria, o narrador não se limita a apresentar sua má índole, mas a sentença: “[...] si existisse hoje conheceria já o banco dos réus, mas naquelles tempos sem responsabilidade, em que o escravo era uma mercadoria portugueza, que só servia pára fartar a ganância dos traficantes em prejuízo do Brazil [...]”<sup>463</sup>

Mulheres enfermiças, portanto, produziram discursos doentios. Não que tenham assim nascido, mas sucumbiram a um discurso potente e desviante. São vítimas de um sistema religioso que, ao introjetar inverdades no seu corpo, estabelecerá um ciclo extremamente eficaz na reprodução destas mesmas inverdades em relação a corporeidade dos outros. O seu discurso é abalizado por imagens fortes de castigos, comentários jocosos e invidiosos em relação ao negro. Se elas, ao contrário do cônego, não atuam enquanto vozes oficiais da Igreja, representantes da sã teologia, disseminam de forma eficaz, nas casas e praças da província, aquilo que parece tão evidente para elas: a inferioridade do negro em relação ao branco. O discurso inflamado de Raimundo reflete o desprezo pela ética cristã, ao legitimar, por meio de um instrumental simbólico poderoso, a escravidão, silenciando o caráter naturalmente reprovável de tal prática.

As beatas são a ponta do iceberg na malha social e testificam, com a sua impostura, a culpabilidade da religião católica quanto ao regime imposto aos negros. Isso, *per si*, bastaria para evidenciar a hipocrisia religiosa reinante no Brasil, e o malefício da religiosidade, especialmente entre as mulheres, reduzindo, drasticamente, o papel salutar exercido pela Igreja. É importante observar que o anticlericalismo de Raimundo não questiona a validade do cristianismo enquanto ideal de vida. Sua oposição se dá no campo da práxis institucionalizada, na evidência de que a sociedade identificada como cristã, nega, em absoluto, o ideal proposto por Cristo:

E já que o senhor fallou-me ainda ha pouco em religião, e por me parecer que o senhor me suppõe o menos religioso dos homens, pergunto-lhe, aqui que ninguém nos ouve — onde está a religião desses miseraveis que se dizem christãos e vendem seu semelhante como os judeos venderam Christo? — Jesus pregou a igualdade, a humanidade e o direito natural do homem! Em que consiste a religião dessas senhoras maranhenses, que travam do chicote e escadeiram um negro a ponto de matal-o?! (Eu vi) Entretanto o senhor as encontrará nas egrejas, com uma carinha de santas, a devorarem padre-nossos. Sei de uma que sahio para a missa, deixando em casa um escravo debaixo do relho e ordem para não interromperem o castigo, sinão quando ella voltasse da egreja. E quando voltou, o pobre preto, que era um homem forte, musculoso, bonito, estava quasi morto!<sup>464</sup>

<sup>461</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 55.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 100.

As intervenções das beatas são passionais e escancaradas, isentas de projeções confabulatórias e de discursos políticos, fáceis, portanto, de serem deglutidas. O narrador recolhe dos seus lábios e gestos uma fala vibrante, loquaz e deletéria, extraídas de diálogos sem travas, próprios de uma mulher leiga e inculta, presa constante de achaques nervosos. Elas não recorrem, portanto, a alocações eivadas de complexidade, como é o caso do cura — representante da teologia, saber componente da “[...] respeitável trindade philosophica [...]”<sup>465</sup> — mas apenas verbalizam o que lhes parece óbvio, a saber, todo mecanismo punitivo em relação aos negros é legítimo e irrevogável à medida que a pele do escravo já denuncia seu estado de anormalidade: “[...] um escravo não era um homem, e ter a côr negra constituía por si só um crime.”<sup>466</sup>

A exploração é legitimada a partir do estigma de raça, ou, para sermos mais específicos, da tonalidade da pele. Desse modo, a cor destitui o negro de todo provável resqúicio de natureza humana, convertendo-o em uma espécie de ser inferior, capaz, apenas, de se render às ordens:

Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida. Construímos uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças [...].<sup>467</sup>

As beatas não se restringirão em lamentar o comportamento indesejado dos escravos, como fez o devoto Freitas. Por serem jocosamente insensatas, diagnosticarão o corpo negro e receitarão o medicamento para se curar a sociedade maranhense de qualquer espírito revoltoso.

Parece-nos, entretanto, que o discurso das beatas em relação ao corpo do escravo também se subordina à lógica da produção. Portanto, o discurso beateril não está destituído de certo grau de racionalização, elaborado e dotado de procedimentos relativamente ajustados.<sup>468</sup> Sendo o negro uma peça da engrenagem social, sua habilidade é observada minuciosamente, avaliada em profundidade, sopesada dentro de critérios objetivos de qualidade. O primeiro passo é diagnosticar se o corpo age conforme o esperado:

<sup>465</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 136.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>467</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 15.

<sup>468</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

A criadagem de Manoel compunha-se de Monica — uma cafusa edosa, que amamentara Anna Rosa e lavava a roupa da casa, Benedicto e Brigida; além destes havia uma preta só para engommar, outra só para cosinhar e outra só para levar recados na rua; e, apesar deste pessoal, o serviço era sempre tardio e malfeito.

— Estas escravas de hoje tem luxos!... observou Amancia em voz baixa a Maria do Carmo, apontando com um olhar o vulto farfalhudo de Brigida.

E entraram a conversar sobre o escândalo das mulatas se prepararem tão bem como as senhoras; sobre os caixeiros que roubavam do patrão para enfeitar suas *pininchas*. E, por uma transição, natural, fallaram dos passeios a carro, das festas e... dos bailes de pretos.

— Os chinfrins?! como lhes chamava meu defunto Espigão — conheço! conheço!... bastante quisilha tivemos nós por causa delles! ...

—É uma semvergonheira! — ver as escravas todas de cambraia, laços de fita, agua de cheiro no, lenço, a se requebrarem na dança!... Súcia de patijfes.

—Ah! um bom chicote!... E ellas dançam direito, D. Amancia?

—Si dançam!... ellas não sabem é fazer o serviço a tempos e á horas! — lá para dançar são mestras!<sup>469</sup>

As formas volumosas da escrava confirmam, de forma incontestada, o estado de desajustamento da sociedade escravista. A razão pela qual as tarefas domésticas estavam aquém do esperado é associada pela velha Amância ao ótimo estado físico da negra e suas vestimentas de moça branca.

Após o diagnóstico, falas corretivas são engendradas, destinadas a endireitar o corpo indócil, tornando-o mais produtivo: “E' uma patifaria que devia acabar a chicote!”<sup>470</sup> Em versões sucedâneas de *O Mulato*, na cena em questão, o uso do castigo físico é partilhada entre as duas devotas: — Ah, um bom chicote!... — disseram as duas velhas ao mesmo tempo.”<sup>471</sup> —, nem que para isso tenha que se retroceder no tempo, evitando recursos que possam facilitar a sua vida, o que impediria o escravo de exercer o papel social a que foi destinado:

Fallava mal da iluminação a gaz:

— Dantes os escravos tinham o que fazer, dizia — depois do jantar iam todos apromptar e acender os candieiros—limpal-os [sic], deitar azeite novo e collocal-os [sic] em seu lugar — E hoje?! — é chegar o pallitinho de fogo a *bruxaria* do bico de gaz e... caia-se na pandega! — Já não ha tarefa! já não ha captiveiro! E' por isso que elles andão tão desavergonhados!... Chicote!. chicote! até dizer basta! é do que elles precisam! dizia ella essa noute á sogra de:Manoel — Tivesse eu muitos! que juro-lhe pela benção de minha madrinha lhes havia do tirar sangue do lombo!

E terminava com uma careta religiosa — Quando Deus nosso senhor os fez negros não foi para bôa cousa!...<sup>472</sup>

<sup>469</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 100.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 91, grifo do autor.

A linguagem, enquanto fenômeno assumidamente cristizador de topografias no corpo físico e institucional, deve ser preservada. Desse modo, a menor tentativa de fissura nos marcos identitários dos papéis sociais será exemplarmente combatido, com a mesma energia que o chicote:

E o melhor é que os velhacos não dizem o nome do escravo, dizem mas é o nome do senhor — não sabe o Filomeno? aquelle criado do presidente — pois esse é só conhecido por Sr. presidente! Outros são Srs. desembargadores, doutores, majores, e coronéis!<sup>473</sup>

Em suma, a performance das beatas em relação à escravidão não deve ser compreendida como mera manifestação de sua crueldade internalizada, resultante de uma formação decadente proposta pelas instituições eclesiásticas. Sua intenção não é destruir os corpos físicos, mas discipliná-los, garantindo o pleno funcionamento da máquina estatal. Se as engrenagens do corpo congelam, o império sucumbirá a sua inércia. As beatas se mostram assustadas com essa possibilidade latente de fissura da ordem estabelecida. O vestuário empoadado, a indocilidade na execução das atividades domésticas, os nomes e títulos de branco usados em seus mexericos e, especialmente, a figura de Raimundo justificam o uso de instrumentos reforçadores das diferenças intransponíveis entre brancos e pretos. O poder se delinea nas fofocas, nos olhares, no cemitério de negros indomáveis, no chicote, nas algemas e na doação de cativos à Virgem do Carmo.

As devotas não são as únicas a exercerem o poder no romance. Contudo, representam o rosto do fiel ordinário, leigo, submetido aos dogmas e à condução pastoral dos curas. Não questionam a Igreja por serem suas filhas. Nasceram no seu útero, foram ali gestadas. Quando tecem algum comentário a respeito dos ministros do altar, restringem-se aos cochichos, horrorizadas por um comportamento imoral de um cura ou, ainda, por sua incapacidade de presidir, com a maestria devida, um rito litúrgico. Ao contrário do cônego Diogo, não buscam interesses escusos.

As cenas em que estão envolvidas são destituídas de confabulações ou de especulações de qualquer espécie. São estúpidas demais para tais proezas. É nesse sentido que as cores dos seus atos nos parecem tão mais vivas e intrigantes. Afinal de contas, como não se assustar com a cena trágica da colérica Quitéria torturando a negra Domingas, completamente nua, amarrada, cabeça raspada, tendo as genitálias queimadas a ferro em brasa? Como filhas da Igreja, pretendem, apenas, defendê-la de falas modernistas, recorrendo, para isso, a quaisquer

---

<sup>473</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881. p. 101.

mecanismos, congelando, assim, o mundo em que habitam, ou seja, garantindo a perpetuidade do *ethos*.

### 2.2.5 Considerações finais

A partir do que foi analisado, nos parece insustentável qualquer tentativa no sentido de negar o caráter militante de *O Mulato*. Aluísio Azevedo teve o mérito de transferir para a seara literária questões eminentemente nacionais, as quais, por sua vez, se vinculam, mesmo que tardiamente, às transformações sociais, econômicas e sociais sofridas pela Europa. O Naturalismo, incluindo-se entre os movimentos sociais do século XIX, opõe-se ao Romantismo e revela a profunda crise da burguesia instaurada a partir da contradição nascida em seu seio: o surgimento de uma massa proletária explorada que, lentamente, passa a se organizar em decorrência da radicalização das relações de força. Todo fenômeno social, incluindo os movimentos estéticos, se edifica, em maior ou menor grau, sobre a ruína da ordem social precedente. Portanto, não seria mérito do Naturalismo abrigar uma lógica oposicionista em relação à outra escola literária, desenvolvida à sombra de um *modus vivendi* considerado anacrônico e, portanto, inadmissível às novas circunstâncias históricas.

Não há razão para se duvidar que o movimento naturalista no Brasil tenha sido configurado de modo distinto, dissociado da realidade circunstancial a que estava inserido. A estética em questão contemplou, efetivamente, a vida material e as relações perpetradas pelas forças diluídas na estrutura estamental da *terrae brasilis*. Não procede a ideia de que o empréstimo tenha sido absoluto e irrestrito ao modelo zoliano, desvinculado, portanto, das peculiaridades políticas, sociais e econômicas do Brasil. Ora, o Naturalismo proposto por Zola se proclama como movimento cultural de oposição declarada ao tom falseador do Romantismo. Há uma pretensão objetiva, comprometida com a verdade científica, em desvendar os fatos sociais, recorrendo, para isso, a um método laboratorial. É o olhar moldado à frieza do método científico, determinado a pontuar o verídico, o estável, o unívoco, o que implica necessariamente em afrontar um regime estabelecido, uma composição de ideias, uma malha axiológica que se move em direção oposta. Mesmo porque Zola verbaliza explicitamente o seu interesse em apenas descrever aquilo que vê, como faria um astrônomo com as estrelas. Descompromissado em fazer política com os seus alfarrábios, ele trairá a lógica imparcial da qual estava pretensamente imbuído.

Aluísio Azevedo é um anticlerical, e não se intimidará em criticar violentamente a Igreja a partir do esquadrinhamento de personagens afetados pela religião, de modo particular a beata e o padre. A beata é um sujeito duplamente segregado no discurso ficcional. Em primeiro lugar, por que sua existência enquanto sujeito no âmbito do discurso clerical, é desenvolvida a partir da negação dos elementos físicos e psicológicos do Padre Diogo, ou seja, usa-se como referencial um modelo androcêntrico na construção do sujeito feminino. Em outras palavras, a beata tem a sua caricatura constituída a partir da falta, do “não ser” masculino. Assim, sua imagem é o fruto da ausência, de um *trou*; à medida que não é detentora da masculinidade, acaba ocupando um espaço coadjuvante no discurso anticlerical. Enquanto o Padre Diogo é a objetivação requintada do mal perpetrado pela Igreja, a beata, em virtude de sua pertença ao universo “feminino”, frágil por natureza, é condenada ao papel de vítima infeliz, ou seja, a vida beateril é apontada como infeliz resultado de uma sociedade que não educou suas mulheres corretamente. Segundo, à medida que a beata recusa a tornar-se uma “boa mulher”, converte-se num sujeito que deve ser necessariamente segregado. A caricaturização grotesca é a materialização dessa proposta política. O discurso narrativo transforma estas mulheres em seres ignóbeis, perversos, hipócritas e infelizes à medida que identifica em seus atributos físicos e psicológicos os sinais claros de sua decisão errada, qual seja, de permanecer fora dos limites seguros do espaço privado do seu lar.

Em um momento histórico marcado pelo confronto com a Igreja, Aluísio Azevedo recorreu à caricaturização da beata, mas conservou, sob a égide dos valores positivistas, os elementos configuradores da feminilidade como construto social, ou seja, em que a mulher é apresentada como ser passivo e ingênuo e a vida beateril como a consequência social daquelas que, ao invés de exercerem com docilidade a função de mãe e administradora do lar, enveredaram pelos caminhos dos templos, dando mais valor a prática supersticiosa da religião que ao marido e aos filhos.

## CAPÍTULO 3

### PATOLOGIA HEREDITÁRIA E RELIGIOSIDADE

#### ANACRÔNICA EM *MORBUS*

[...] entre sufocações sucessivas, fixo o olhar incendiado de febre no crucificado fronteiro, se lhe moviam os lábios lívidos no balbucio das orações e das súplicas. Porque, à medida que a moléstia avançara, mais e mais a neurose mística o tomara.” (NEVES SOBRINHO, 2005, p. 337)

#### 3.1 Fortuna crítica

*Morbus: romance patológico* se inclui entre as obras menores do final do século XIX. O predado “menor” está associado, exclusivamente, a pouca notoriedade deste romance provinciano entre os críticos. Trata-se, efetivamente, de um livro que, ainda hoje, é raramente objeto de comentários nos tratados e manuais de literatura. As tímidas manifestações a seu respeito são, comumente, ásperas. Em linhas gerais, Faria Neves Sobrinho é acusado de ser excessivamente dócil ao programa literário de Zola<sup>474</sup>, acerando no seu discurso uma enorme preocupação em atribuir senso de realidade cientificista à trama, diluindo, assim, quase que por completo, sinais de lirismo entre as páginas de *Morbus*.

---

<sup>474</sup> Há uma tradição em apontar o Naturalismo como escola nanica, de menor importância. Isso se deve, historicamente, a dois fatores: o seu objeto e o seu método. O Naturalismo se compromete, explicitamente, em se debruçar primordialmente sobre questões sociais, políticas, culturais até então “estranhas” e “agressivas” ao texto estético. De fato, o movimento literário predecessor enfatiza o lirismo, a subjetividade, a emoção, o eu como elementos configuradores da voz poética. O Naturalismo, por sua vez, impôs silêncio à voz romantizada do “eu” egocêntrico em benefício da voz do “grupo” que falará sem amarras, reticências e filtros semânticos. Dentro desse contexto se opta por um método “científico” similar ao das ciências naturais, que produziria uma mecânica de tipos e ações humanas.

O escritor pernambucano jamais negou seu enorme entusiasmo pela escola zoliana. Isso fica evidenciado ao encontrarmos um elemento pós-textual singular, presente já na primeira edição do romance, de 1898. Ao final do último capítulo de *Morbus*, como uma tentativa angustiante de não permanecer sombra de dúvidas quanto ao seu compromisso estético, registra uma nota. Nela evidencia o seu compromisso ao ideal estético do grande mestre francês de conceder primazia à realidade sobre a imaginação, à sinceridade sobre a criatividade, à lealdade sobre a liberdade “mentirosa” da arte:

O livro, cuja página última acaba de voltar o leitor benévolo, não sei se pode merecer o nome de romance. Seria mais próprio, talvez, dar-lhe o título simples e desprezioso de Estudo. —

Porque isso ele é: — um estudo consciencioso e sincero de tipos verdadeiros, de fatos reais.

Escrito aos vinte e um anos, tem defeitos inúmeros que sou o primeiro a reconhecer. Não invoco, porém, a verdura dos anos em defesa desses defeitos, porque pertenço ao número dos que pensam não ser a pouca idade desculpa suficiente da má execução de uma obra de arte, que se tem a coragem de expor ao público.

Uma qualidade, entretanto, se lhe não pode negar: — a extrema lealdade que procurei guardar no desenho dos caracteres e das cenas.

Romance ou Estudo, MORBUS, primitivamente BERNARDO NOGUEIRA, surge modestamente à luz da publicidade, depois de quatro longos anos de repouso no fundo de uma gaveta, graças à nimia bondade que para comigo tiveram os infatigáveis e corajosos editores Laemmert & C<sup>475</sup>.

Tal paixão pelo Naturalismo o acompanha por toda a vida. Em 1926, um ano antes de sua morte, confessa que, dentre os seus quatorze romancistas prediletos, oito eram realistas ou naturalistas: Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Anatole France, George Elliot, Hall Caine e Eça de Queirós<sup>476</sup>. Neste mesmo período se derrama em elogios ao autor de *Le Roman Experimental*: “Zola foi um grande apóstolo [sic] da Verdade. Sua arte realista não é senão fruto desse pendor de seu espírito por tudo quanto é verdadeiro”<sup>477</sup>.

Tanto as censuras quanto os elogios dirigidos a *Morbus* são parcos. Para Sodré<sup>478</sup> não se deve atribuir o quase absoluto anonimato do romance no cenário literário a uma ortodoxia desmesurada quanto à observância dos aspectos formais do pensamento zoliano; para o crítico em questão, o silenciamento deve-se, unicamente, à sua falta de habilidade literária: “[...] *Morbus*, de Faria Neves Sobrinho é exemplar típico, modelado a rigor, mas a ausência de dotes no romancista é visível e o livro, de 1898, desapareceu do interesse dos leitores, apesar do chamariz patológico”. De todo modo, o caráter de tipicidade e modelação apontadas por Sodré revela o alto grau de conformidade do texto em relação aos ideais naturalistas, o que

<sup>475</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. Nota. In: \_\_\_\_\_. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. [p. 347].

<sup>476</sup> CHACON, Vamireh. *Faria Neves Sobrinho, ou, A consciência de província*. Recife: FUNDARPE, 1986. p. 60.

<sup>477</sup> NEVES SOBRINHO apud CHACON, 1986, p. 67.

<sup>478</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. p. 196.

vem de encontro à observação de Martins<sup>479</sup> ao classificar *Morbus* como uma obra “deliberadamente naturalista”.

É surpreendente encontrar entre as fileiras dos poucos críticos de *Morbus* o pai do Naturalismo brasileiro. Aluísio Azevedo, após onze anos da publicação de *O Mulato*, sob o pseudônimo Ruy Vaz, mostra-se arredio com o servilismo tardio do jovem Faria Neves Sobrinho à estética naturalista: “O distinto escriptor enveredou por um caminho áspero, espinhoso, de saída incerta. A monographia naturalista é absolutamente inviável e à força de pretensão no domínio da sciencia perde o seu tom de obra de arte<sup>480</sup>.”

Há, ainda, uma tentativa de se contemporizar a má qualidade de sua produção romanesca, limitada a quatro obras — *Chimeras* (1890), *Honra sertaneja: ensaio de conto Realista* (1892), *O Hydrophobo* (1896) e *Morbus: romance pathologico* (1898) — ao simples fato do escritor pernambucano não ter dotes artísticos para produzir um texto em prosa de bom nível. Nilo Pereira<sup>481</sup> registra, em tom poético, o desnível de qualidade estética do prosador em relação ao poeta: “Romancista não seria aquele a quem as musas recolheram desde cedo e lhe deram, por vezes, o condão de mergulhar na alma humana onde encontrou segredos e mistérios que fazem dessa sondagem, não poucas vezes, uma penetração filosófica<sup>482</sup>”. Pereira<sup>483</sup>, contudo, embora não tenha a obra como um romance de peso, reconhece sua qualidade: “Livro bem escrito, bem urdido, êste está entre os que, sem serem grandes romances, mereceriam maior destaque”.

De todo modo, até o presente momento, inexistente qualquer trabalho acadêmico que tenha como objeto de estudo a obra em questão<sup>484</sup>. É possível que isso se deva, em parte, à dificuldade de se localizar o romance até pouco tempo. Felizmente, a obra foi reeditada em 2005, após 107 longos anos da primeira edição, fruto dos esforços de Lucilo Varejão Filho, membro da Academia Pernambucana de Letras, a mesma que teve entre seus fundadores o maçom Faria Neves Sobrinho.

<sup>479</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996. p. 59.

<sup>480</sup> AZEVEDO apud CHACON, 1986, p. 65.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>482</sup> Além de *Morbus* (1898), Faria Neves Sobrinho escreveu duas obras poéticas e duas coletâneas de contos. Os livros de poesia são: *Cinco poemas*; *Crepúsculo* (1924); *Estatuária* (1903); *Estrofes* (1911); *Noite* (1935); *Poesias* (1949); *Pôr do sol* (1920); *Quimeras* (1890); *Sol posto* (1923). Os contos reunidos foram reunidos em duas obras: *O Hydrophobo* (1896) e *Prosa velha*.

<sup>483</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 136.

<sup>484</sup> O já mencionado livro *Faria Neves Sobrinho, ou, A consciência de província*, do escritor e membro da Academia Pernambucana de Letras, Vamireh Chacon, discorre superficialmente a respeito de *Morbus*, dedicando-lhe, para isso, cerca de cinco páginas.

O comprometimento do autor com a estética naturalista é inegável. O subtítulo da obra, a saber, *romance patológico*, já baliza sua preocupação em transplantar para o discurso estético a psicopatologização registrada nos sisudos tratados médicos de outrora, enfatizando, assim, a condição unívoca do homem enquanto ser biológico e o papel avassalador do ambiente na constituição de sua corporeidade.

Os primeiros capítulos do longo romance não deixam dúvidas quanto ao triunfo da *physis* sobre a metafísica, sublinhando o predomínio do corpo em relação a qualquer outra possível realidade tangencial, seja esta de natureza anímica ou social, sujeitando, portanto, todo os movimentos humanos e papéis sociais ao determinismo estigmatizador da hereditariedade e ao caráter cíclico da morte e da vida. Picchio<sup>485</sup> chega a observar entre os autores brasileiros, uma supervalorização das impulsões fisiológicas na constituição da narrativa em comparação aos escritores do Velho Mundo: “[...] Os naturalistas brasileiros se revelarão [...] infinitamente mais obcecados pelos problemas da carne que seus confrades europeus. [...]”.

Enquanto romancista Faria Neves Sobrinho opta pela realidade, apegando-se ao que estaria ao alcance da visão, exorcizando, portanto, de seu “estudo” discursos do mundo teológico e metafísico. Nesse sentido, sua percepção naturalista é mais ortodoxa que a de Aluísio Azevedo, tanto na temática, quanto na tessitura do enredo. Na tessitura de *O Mulato* o escritor maranhense é enaltecido por não ter “aceitado a escola em tôdas as suas escabrosas conseqüências e zólicos arrôjos”, [mesmo que comece] em flagrante delito de preocupação zolaica e com uns ressaibos de quem acaba de fechar *O Primo Basílio* de Eça de Queiroz<sup>486</sup>.

O escritor pernambucano, por sua vez, não é acusado, nem elogiado pelo heterodoxia do seu texto. Sua obra constituiria, portanto, em uma arqueologia literária, um experimento racional, objetivo, pretensamente isento de subjetividades e lirismos. Faria Neves Sobrinho pactua com Zola ao ratificar o conflito insolúvel entre verdade e imaginação, Naturalismo e Romantismo: “O mais belo elogio que se podia fazer a um romancista, outrora, era dizer: “Ele tem imaginação”. Hoje, esse elogio seria visto quase como uma crítica. É que todas as condições do romance mudaram. A imaginação não é a qualidade mestra do romancista<sup>487</sup>. Abrindo-se mão do imaginário, intenciona apreender a verdade.

<sup>485</sup> PICCHIO, Luciana Stegagno. *Literatura brasileira: das origens a 1945*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 41.

<sup>486</sup> ARARIPE JÚNIOR apud SODRÉ, 1965, p. 155.

<sup>487</sup> ZOLA, Émile. *Do romance*. São Paulo: Imaginário, 1995. p. 23.

Merece comprovação a assertiva de que a ideia de descrição da realidade que permeia o pensamento de Zola, e mesmo de Taine, seu predecessor, se trata, efetivamente, de apenas um lado da moeda. Se, por um lado, Zola defende abertamente a primazia do real na configuração do texto artístico, por outro reconhece a intervenção do escritor na leitura da realidade, o que ele chamou de “expressão pessoal”. E Faria Neves Sobrinho tece com maestria as cenas que dão movimentos a nevropatas e desajustados nas páginas de *Morbus*. O mesmo Aluísio Azevedo, que o critica pelo apego excessivo ao cientificismo naturalista, lhe rende homenagens por sua capacidade de descrever hábitos e cenários:

No *Morbus*, o Sr. Faria Neves Sobrinho revela entretanto grande qualidades de romancista. Se no seu próximo livro se libertar dessa preocupação accentuada de querer parecer erudito, o jovem e distinto escriptor fará por certo uma obra de grande valor. Dispõe em primeiro lugar de um bom vocabulário e a sua prosa é segura, clara, e em algumas paginas vibrante. [...] O Sr. Faria Neves Sobrinho revela-nos nesta obra uma outra qualidade eminente — o seu poder de descrição dos meios e dos costumes...<sup>488</sup>

Ao mesmo tempo em que é elogiado pelos seus atributos formais, é censurado no quesito conteúdo. São recorrentes as acusações de pouca originalidade em seus livros, seja na seara romanesca e poética: “Conquanto poeta, e talvez até mais poeta que romancista, ele pouco recorria à *imaginação*, enquadrando-se por isso dentro das regras da pretensa narrativa direta e objetiva preconizada pelo Naturalismo”<sup>489</sup>. Não se trata, todavia, de uma crítica desarticulada. O Naturalismo no Brasil é repetidamente apontado como movimento cultural importado, esteticamente frio e apático por não contemplar, efetivamente, os problemas e valores nacionais:

Num país onde se processavam experiências raciais da maior importância, onde as condições de existência variavam dos requintes sofisticados da Côte ao primitivismo das populações rurais, onde as relações de senhores e escravos suscitavam um sem número de problemas, *os romancistas que se criam realistas voltavam-se de preferência para os casos de alcova, para a análise de temperamentos doentios*. Seguiam os temas de Zola e Eça de Queiroz, sem atentarem nas diferenças entre as sociedades francesa e portuguesa e o nosso meio em formação, sem perceberem que o que lá refletia a desagregação da burguesia, aqui não passava de anedota isolada. Sem dúvida tudo pode ser matéria de romance, e a melhor de todas, a perene, é o homem. Mas, enclausurando-se nos seus aspectos exteriores, evocando o meio só para explicar as reações das personagens, os naturalistas traíam os mais fecundos postulados da sua escola, e *condenavam ao hibridismo a sua obra*. Se consideravam o indivíduo como a resultante dos choques entre a hereditariedade que plasmava o temperamento e a sociedade que condicionava a conduta, tinham que saber ver o que em torno deles se passava. E, ao contrário, foram, com poucas exceções, indiferentes às consequências sociais da

<sup>488</sup> AZEVEDO apud CHACON, 1986, p. 66.

<sup>489</sup> LINHARES, Temístocles. *História crítica do romance brasileiro: 1728-1981*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. p. 230, grifo nosso.

abolição, da proclamação da República e do encilhamento — sucessos desenrolados, todos, durante o fastígio naturalista<sup>490</sup>.

Seria *Morbus* um destes textos reflexivos da imoralidade perversidade da época, obstinado à “sistematização do mal”, nas palavras de Romero?<sup>491</sup> Efetivamente, a obra tem como personagem principal o neurótico Bernardo. O corpo masculino se instaura enquanto realidade totalizante. Nesse sentido, admitimos a classificação do texto como um “estudo das taras”<sup>492</sup>; “taras [que] perseguem duas gerações; o filho de um louco se revela um abucólico”<sup>493</sup>.

Nesse contexto, exclusivamente, *Morbus* se inclui entre as obras naturalistas de temática ortodoxa, presa aos aspectos enfermigos dos indivíduos<sup>494</sup>. Recorremos ao termo “ortodoxia” no mesmo sentido empregado por Romero<sup>495</sup> ao usar a expressão “reação naturalista pura” para designar romances e contos produzidos a partir de 1884 ou 1885<sup>496</sup>, atrelados, em maior grau, aos determinismos cientificistas de Comte e literários de Zola.

Por duas razões, consideramos prematuro o exame de Pereira<sup>497</sup>, ao concluir que os autores naturalistas no país, em sua grande maioria, se imiscuíram em discutir questões de relevância nacional. Primeiro, porque a implosão das barreiras entre ciências físico-naturais e ciências morais não significou um divórcio entre a estética literária e os acontecimentos históricos. Candido e Castelo<sup>498</sup> são categóricos a esse respeito: a literatura naturalista brasileira foi concebida como segmento orgânico da nação. Observaremos isso em *Morbus* que, nas suas entrelinhas, trava um “embate laboratorial” contra forças anti-modernistas, desnudando, frente a nossos olhos, um corpo arcaico e sorumbático, configurado, deterministicamente, por forças externas ligadas à religião. É evidente que as críticas à Igreja Católica estão intimamente associadas ao período histórico em que o romance foi produzido. Apenas dois anos antes da edição de *Morbus*, foi assinado o Decreto 119-A<sup>499</sup>, de 7 de janeiro de 1890, que punha termo ao regime do padroado. Se a obra não for considerada panfletária,

<sup>490</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 126, grifo nosso.

<sup>491</sup> ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980. v. 5, p. 1637.

<sup>492</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2002. p. 436.

<sup>493</sup> PEREIRA, op. cit., p. 136.

<sup>494</sup> Poderíamos citar outras, como *A Fome* (1890), de Rodolfo Teófilo (1853-1932); *A Luta* (1911), de Carmem Dolores (1852-1910), publicada inicialmente em folhetins do *Jornal do Commercio*; *Alma em Delírio* (1909), de Canto e Melo (1866-1934); *A Normalista* (1893), de Adolfo Caminha (1867-1897); e *O Homem* (1887), de Aluísio Azevedo (1857-1913), também objeto deste estudo.

<sup>495</sup> ROMERO, op. cit., v. 5, p. 1807.

<sup>496</sup> Além de Faria Neves Sobrinho, são classificados como “naturalistas puros” Aluísio Azevedo (1857-1913), Júlio Ribeiro (1845-1890), Marques de Carvalho (1866-1910), Horácio de Carvalho (1857-1933), Teotônio Freire (1863-1917), Adolfo Caminha (1867-1897) e Antônio Celestino (ROMERO, 1980, p. 1807).

<sup>497</sup> PEREIRA, op. cit.

<sup>498</sup> CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981. p. 92.

<sup>499</sup> Cf. Anexo C.

deve ser, no mínimo, classificada entre as obras anticlericais dos oitocentos, compromissada em consolidar a vida nacional. Segundo, o Naturalismo brasileiro não se constituiu em um movimento estético homogêneo, o que torna inadequado taxar seus representantes, indiscriminadamente, de alheios às condições sócio-política que o país se encontrava<sup>500</sup>. Nesse sentido, deve ser relativizada a ideia de deslocamento do romance em relação aos problemas locais. Se o texto literário vai se balizando por questões angustiantes da escola naturalista, não acreditamos que ele se classifique entre as obras que fatiguem o leitor pelas “[...] contínuas repetições e por voltar as costas à realidade do tempo”<sup>501</sup>. Felizmente o mesmo crítico<sup>502</sup> reconhece, ainda que parcialmente, a vitalidade estética da produção de Faria Neves Sobrinho.

Frente à diversidade de manifestações artísticas orientadas à “pesquisa da verdade”, chega-se a sugerir o uso do termo “realismo”, abarcando em seu seio todas as vertentes literárias possíveis, singulares e complementares. Dentro dessa mesma questão, implode-se a ideia de ineditismo absoluto do Naturalismo ou Realismo frente ao Romantismo, especialmente no que se concerne ao grande apreço pela descrição dos espaços e costumes. O que se vislumbra na escola francesa instalada em solo brasileiro é um aprofundamento de certas características já implantadas pelo movimento literário que a precedeu, bem como a escolha de certas temáticas em detrimento de outras, fazendo com que tipos sociais até então ignorados, passassem a ser representados na literatura:

[...] No entanto, não cabe falar de Naturalismo, como bloco unido, para caracterizar a nossa ficção daquele tempo; mais própria seria a designação de Realismo, entendendo-se com isso não o aparecimento, mas o desenvolvimento das tendências de observação da realidade, que em nossa literatura se vinham manifestando de cada vez mais acentuada desde o começo da ficção romântica. Atendendo bem, veremos que as novas teorias européias se associaram a uma tradição local, e que o Naturalismo se implantou aqui facilmente porque fluiu no sentido daquele veio realista.

De fato, a nossa ficção romântica fora sempre muito atenta à descrição da vida social, sobretudo nos romances regionais, que levavam o escritor a observar o ambiente e a contrabalançar, deste modo, o império da fantasia. [...]

Herdando e desenvolvendo as sementes de realismo dos românticos, é compreensível que os realistas e naturalistas preferissem temas ligados aos costumes regionais e urbanos, aos aspectos sexuais da conduta, à análise psicológica, que aprofundaram singularmente. Em contraposição, abandonaram várias modalidades de romance, antes muito praticadas, como os de assunto indianista e histórico, os sentimentais e moralizantes. [...]<sup>503</sup>.

<sup>500</sup> PEREIRA, Lúcia Miguel. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950. p. 117.

<sup>501</sup> MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, Cultrix, 2001. v. 2, p. 121.

<sup>502</sup> *Ibid.*, v. 2, p. 121.

<sup>503</sup> CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981. p. 95-96.

Tão importante quanto tratar de tipos desviados e transgressores, o Naturalismo adota um estilo indireto livre, permitindo

[...] lançar uma ponte entre o estilo direto, que encarna a personagem, e o estilo indireto, que representa a voz do narrador na narrativa tradicional. Graças a ele, o diálogo pôde vincular-se mais organicamente à ação e à análise, em vez de parecer, como é freqüente nos românticos, uma ilustração ou uma intercalação forçada no curso do relato. [...].<sup>504</sup>

Em *Morbus* o corpo se apresenta como entidade catalisadora, agregadora de uma complexa teia de significados sociais que extrapolam as teorias darwinistas, deterministas e evolucionistas. É reconhecido durante a trama o papel de forças externas na configuração corpórea. Logo, o que se está em análise é o processo de constituição de um corpo. *Morbus* defende uma causa ao dissecar frente a nossos olhos um corpo em “cujas veias girava o sangue de um neuropata”<sup>505</sup> e que encerrava dentro de si, como uma força criada pela própria doença, a “[...] alma sonhadora de neurótico”<sup>506</sup>. Corpo este metamorfoseado pelo contato com outros corpos diversos, dóceis, faceiros, tresloucados, em contínuo movimento. Rezas maternas, turíbulos fumegantes, romeiros sorumbáticos, padres obesos e aburguesados, crucifixos sangrentos e tridentes diabólicos, tudo materializado em pele clorótica, olhinhos piscos e redondos, nariz adunco, corpos raquíticos, grotescos, encarquilhados, rostos mefistofélicos. Físico retrógrado, infectado pela metafísica. É desta babel amalgamadora que brotam as “páginas brilhantes” elogiadas por Aluísio Azevedo. Ironicamente, estas mesmas laudas elevam *Morbus* ao patamar de texto híbrido. Híbridez também ridicularizada naqueles que Romero<sup>507</sup> chamou de “visionários que dão o espetáculo de acumular tolices para divertimento público”<sup>508</sup>.

A híbridez discursiva corrobora a complexidade do objeto. Ao invés do tom declamatório e torneios alambicados, descortina-se uma narrativa enérgica, sensível, direta, adequada “à nossa sensibilidade moderna”<sup>509</sup>. Tudo o que vem a ser antagônico à realidade metafísica passa a ser valorizado, e em primeiro lugar, o corpo finito, tábula rasa, receptiva, capaz de “tudo ser”, dentro da perspectiva positivista, geografia misteriosa, terreno selvagem,

<sup>504</sup> CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981. p. 97.

<sup>505</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 216.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>507</sup> ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. 7. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980. v. 5, p. 1646.

<sup>508</sup> “Felizmente as suas inovações não passam do exterior, não vão além do vocabulário, do abuso de metáforas de caráter híbrido. Uma vez neste declive, cada um vai buscar os ornatos favoritos de sua linguagem onde lhe convém, ou onde a coisa é mais fácil. Uns tiram os tropos da astronomia, outros da física, estes da química, aqueles da biologia!... É o diabo!” (ROMERO, 1980, v. 5, p. 1646).

<sup>509</sup> CANDIDO; CASTELLO, op. cit., p. 97.

*locus* de inscrição de prazer e poder. E como se constrói esta arquitetura de poder? Através da configuração do corpo. Corporeidade que sofrerá todas as implicações da hereditariedade e do arcaísmo social. É este segundo aspecto que nos interessa sobremaneira.

## 3.2 Sobre o romance

### 3.2.1 Contextualização

A obra discorre clinicamente a respeito da história de Bernardo. Herda do pai, Sebastião Nogueira, comerciante português radicado em Recife, uma predisposição orgânica para a neurose. Sua mãe, Dona Mência, mulher piedosa, “fraquíssima de organismo” por ter sido educada em uma instituição conventual, inculca no filho uma profunda religiosidade que funcionará como elemento preponderante na piora do quadro e que o levará à morte. A mística vai se manifestando gradualmente, comumente em estado diluído, intensificando gestos, vozes, visões e afetações de toda a sorte, à medida que o quadro patológico do protagonista vai se agravando.

O romance adota uma estrutura narrativa bastante peculiar. De fato, o texto é dividido em dois momentos bem marcados; em dois terços da narrativa, o autor apresenta o aniquilamento de uma família em decorrência de enfermidades físicas e mentais, herdadas na linha paterna, e que se manifestarão com fulgor no corpo do protagonista. A corporeidade se restringirá a objeto passivo, sofrendo, assim, todos os reclames deterministas das gerações anteriores: filhos que pagarão as penas dos pais e pais que transferirão aos seus rebentos as marcas indelévels que portam no sangue. A linguagem literária em *Morbus* se configurará a partir destes desvios, geralmente como taras<sup>510</sup>. O terço restante é dirigido ataques contra a Igreja e a tudo o que nela haja ligação, como o misticismo, a credice e o charlatanismo daqueles que buscam na religião um refúgio para encobrir seus anseios por dinheiro, poder e sexo.

<sup>510</sup> O autor adota com frequência o termo “tara” para expressar os diversos estados de desequilíbrios mentais originados pela hereditariedade e despertado pelo ambiente. A prática religiosa é apontada como força motriz das manifestações desviantes. Estes fenômenos físicos e psíquicos desviantes atraíram o interesse dos escritores da época. O próprio Zola, numa atitude, no mínimo curiosa, assina o prefácio de *Perversion et perversité sexuelles: tares et poisons*, de autoria de Georges Saint-Paul, cognominado Dr. Laupt. Zola elogia a coragem do médico em tratar de questões pelas quais o romancista foi duramente combatido. Ao defender a importância do texto médico enquanto instrumento visando a cura das perversões sexuais, Zola também se apresenta como sentinela da verdade, estabelecendo, assim, uma relação paritária entre o discurso médico e o discurso literário que, juntos, podem ser vistos como o “[...] o meio para curar as feridas ainda é estudá-las, expô-las e tratá-las!” (ZOLA, 1896, p. 2, tradução nossa).

Entretanto, merece destacar que estes dois blocos discursivos não abordam questões radicalmente distintas ou antagônicas na tessitura da trama, mas referem-se a preocupações sociais profundamente vinculadas à estética naturalista no país que, por sua vez, está assentada sobre os princípios do positivismo comtiano. Trataremos disso mais adiante, procurando associar taras hereditárias e religiosidade fanatizante na constituição da loucura enquanto “superfície de contato entre corpo e alma”<sup>511</sup>.

Dentro desta perspectiva, práticas religiosas tidas por fanáticas e quadros patológicos hereditários estão estreitamente imbricados, formando um tecido social extremamente interessante. A narrativa está eivada de manifestações religiosas individuais ou coletivas que servem como pano de fundo às crises históricas de Bernardo, herdadas do pai Sebastião Nogueira, em quem, por sua vez, a “predisposição orgânica para a neurose manifestou-se gradativamente, por fases sucessivas”<sup>512</sup>. Nesse contexto, Varejão Filho<sup>513</sup> nos dá um exemplo nítido, presente no enredo, em que a construção do corpo do doentio se dá a partir da evocação de práxis religiosas:

[...] a pretexto de mostrar uma excursão religiosa a Olinda, o autor abre caminho, muito à maneira dos anti-clericalistas do século XIX, a uma crítica mordaz dos meios religiosos recifenses que, segundo lhe parece, é que vão precipitar as manifestações neuróticas do seu anti-herói.

O discurso suplanta os limites de mera descrição médica. Vai muito além do que o olhar alcança. Inventaria comportamentos. Analisa tipos. Esquadrinha movimentos sociais. O que faz Faria Neves Sobrinho senão visibilizar no corpo doentio do jovem Bernardo a presença opressora de outras forças exteriores aos seus nervos e sangue? Sendo assim, a obra em questão não pode ser definida, univocamente, como “estudo das taras”. O foco não se restringe ao corpo, mas contempla todos os seus elementos modeladores: filiação, espaço doméstico, religião, escola e histórico familiar. Na verdade, o corpo é tecnologia, arquitetura de poder, simbiose de forças, vozes, castigos e carícias.

Portanto, o texto literário não se encarcera no quadro patológico, em seus sintomas, etologias e tratamentos, mas ocupa-se em levantar elementos “de fora”, que tiveram um impacto na constituição da corporeidade de Bernardo. Nesse sentido, estas variáveis externas atuam ativamente no processo de construção de significados da obra. Observaremos que o universo religioso, enquanto prática social amalgamadora e reprodutora de significados, terá

<sup>511</sup> FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 226.

<sup>512</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29.

<sup>513</sup> VAREJÃO FILHO. Faria Neves Sobrinho, ou, Um naturalista nos trópicos. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. Recife: Ed. do organizador, 2005. [p. 12].

um papel preponderante na arquitetura deste corpo enfermo, produzindo mal estar, pesadelos, crises diversas, alucinações místicas, visões e, finalmente, a morte.

Em linhas gerais, o discurso anticlerical se desenvolve na trama a partir da caricaturização do protagonista e, especificamente, de uma descrição satírica do ambiente e personagens que povoam estes espaços lúgubres e que incidirão, agressivamente, na formação psíquica de Bernardo, desde criança até a idade adulta. Logo, corpo e religiosidade são realidades indissociáveis em *Morbus*.

Observaremos que a construção da corporeidade de Bernardo se divide em três grandes momentos, ou, ainda, fases da neurose<sup>514</sup>. Primeiro, Bernardo, já como homem, atormentado por pesadelos frente ao estado calamitoso do pai — “frenético”<sup>515</sup>, louco<sup>516</sup>, neurótico<sup>517</sup>, “[...] reduzido a esqueleto [...]”<sup>518</sup>, com “a aparência monstruosa da cabeça de um estrangulado”<sup>519</sup> — tem uma forte crise de nervos. O narrador nos dá acesso aos seus devaneios povoados por seres do além e diagnostica sem titubear: Bernardo tem uma “[...] alma sonhadora de neurótico”<sup>520</sup>. Converter-se-á, desde então, em um indivíduo superexcitado, com arrebatamentos bruscos de cólera, voluntarioso e birrento, magoando a mãe com desatenções e grosserias, mesmo se arrependendo depois dos seus arroubos. E daí brota uma fala anticlerical, ainda tímida, mas incontestada, associando o desequilíbrio emocional repentino, não apenas ao estado de saúde do genitor, mas às imagens fanatizantes inculcadas quando criança. Em um segundo momento, Bernardo torna-se, repentinamente, tranquilo e humilde, carinhoso com a mãe e frugal ao se alimentar, mudança ocasionada por uma romaria, fato que será analisado mais adiante. E finalmente, já metamorfoseado na figura do genitor, adota o mutismo paterno, além de fugir, sob a influência do libidinoso padre coadjutor, a qualquer carícia da mãe “diabólica”, procurando, assim, imitar o exemplo dos padres do deserto, com uma vida penitenciada e reclusa, centrada no desejo de ascetismo e experiências místicas.

Movendo-se nessa mesma direção, podemos dividir as manifestações anticlericais em três grandes momentos: 1º) De Sebastião solteiro, acompanhado de Genoveva, a serviçal beata, a piora de seu quadro neurótico, passando por seu casamento arranjado e pelo filho educado aos modos fanatizantes da mãe. A educação excessivamente religiosa é o foco central; 2º) A piora do quadro de Sebastião, que levou Bernardo a reviver as superstições

<sup>514</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 294.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 29, 91.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 130, 132, 135.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 107.

ensinadas pela escola e por D. Mência; 3º) A religiosidade fundamentalista, subdividida em duas ocasiões: os “atos públicos de fé” — a romaria à velha ermida de Olinda e à missa solene em desagravo a eucaristia — e a confissão sacramental; o olhar anticlerical se focaliza sobre o corpo decadente e a imoralidade dos clérigos. A análise de *Morbus* se dará dentro destes três momentos. Em suma, analisaremos o anticlericalismo, com todas as suas nuances, a partir da própria estrutura do enredo.

Observa-se já, em linhas gerais, que a presença da religiosidade na tessitura do discurso literário é apresentada, normalmente, em estado diluído, como “rastros” — “remessas, resíduos de sínteses”<sup>521</sup>. Religião deve ser aqui entendida como sistema social constituído por crenças, práxis e entidades diversas modeladoras de uma ética que se reflete no comportamento dos seus seguidores<sup>522</sup>.

*Morbus* se encaixa perfeitamente no contexto histórico já apresentado. Estamos tratando de uma típica obra naturalista que apresenta de modo acentuadamente médico a história do jovem Bernardo. Como bem salientou Bevilaqua<sup>523</sup>, um texto “sem enredo, sem transe difíceis, sem situações exageradamente emocionantes, e, o que mais é, sem adultérios, e sem erotismo”. O fato é que o personagem, abandonado às leis da natureza, se movimenta rigorosamente conforme incitado por suas paixões, instintos e ataques nevrálgicos. Enfim, um ente observável em laboratório.

Os termos “neurose” e “histeria” são recorrentes em *Morbus*. Além da frequência do uso dos vocábulos em questão, nota-se que estes abarcam circunstâncias, sujeitos e gêneses tão distintos que, em um primeiro momento, assimila-se a um grande tratado de história da histeria, abarcando, desde a ideia de transmissão hereditária da patologia, até o conflito entre os campos biológico e psíquico dos indivíduos, agravado com a discussão a respeito da neurose e sua relação com o gênero. De fato, torna-se evidente no curso da narrativa que a grande preocupação do autor é manifestar a onipotência da biogênese no processo de enfermidade do protagonista. Bernardo é filho de um histérico. Não escapará, portanto, à lei da hereditariedade.

Faria Neves Sobrinho, nesse sentido, ao reproduzir em *Morbus* “um clima asfíxiante, em que estados morbosos congênitos se sucedem sem que seja possível fugir ao cerco que impõem a pobres seres”<sup>524</sup>, reflete o espírito de Zola na série *Les Rougon-Macquart*,

<sup>521</sup> DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 40.

<sup>522</sup> BIRNBAUM, Norman. Religião (Religion). In: DICIONÁRIO de Ciências Sociais. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1987. p. 1058.

<sup>523</sup> BEVILÁQUA, Clóvis. Carta-prefácio. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. Recife: Ed. do organizador, 2005. p. 24.

<sup>524</sup> VAREJÃO FILHO. Faria Neves Sobrinho, ou, Um naturalista nos trópicos. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. Recife: Ed. do organizador, 2005. [p. 13].

compostas por 20 romances e sub-intitulada de *história natural e social de uma família sob o segundo império*. Zola, impressionado com a obra do médico Prosper Lucas intitulada *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux avec l'application méthodique des lois de la procréation au traitement general des affections dont elle est le principe*, acata integralmente as concepções deterministas na formação da personalidade individual.

O autor não deixa dúvidas quanto aos atributos físicos que Bernardo, já crescido, passa a apresentar à sua mãe:

Que transformação repentina metamorfoseara seu filho?!... Continuou a fitá-lo [...] e o brilho fuzilante de seus grandes olhos negros nas órbitas fundas e violáceas lembrava-lhe um brilho igual de outros olhos, apagados para sempre, havia um ano. E outras semelhanças, jamais notadas ou levemente notadas, apresentaram-se-lhe nítidas, indiscutíveis: o arqueamento dos lábios, o pronunciadíssimo declive da frente, a forma achatada do crânio, com proeminências nas têmporas. Toda sua alma confrangeu-se, apertou-se, gerando-se-lhe no espírito uma suspeita terrível: Seria o filho a continuação do pai?... Estar-lhe-ia reservado um futuro semelhante ao passado paterno?...<sup>525</sup>

Confirmam-se as suspeitas maternas. O quadro sintomático de histeria vem acompanhando por uma remodelação do corpo, como mencionado acima. A alomorfia não é casual. O narrador, evocado na terceira pessoa, reforça a impressão de que os personagens realizam seus destinos, sem a interferência de quem os criou. É a lei da hereditariedade que submete Bernardo a um longo e doloroso processo de degeneração, convertendo-o numa espécie de cópia do genitor. A culpa de sua enfermidade está encerrada no corpo do pai já falecido, de que suas feições físicas e sua agressividade são provas incontestes.

É importante observar que a psiquiatria do século XIX é profundamente marcada pelas correntes de pensamento que enfatizavam a relação simbiótica entre degenerescência e hereditariedade. Para o psiquiatra francês Esquirol<sup>526</sup>, a hereditariedade é a causa mais comum e predisposta da loucura. A loucura, no pensamento de Esquirol, abrange toda uma gama de neuroses, com ou sem distúrbios psíquicos. A hereditariedade ocupa um grande espaço particularmente na etiologia da histeria.

As neuroses têm a tendência de se perpetuarem de geração em geração: a loucura engendra a loucura; a epilepsia provoca a epilepsia, chamada de hereditariedade direta. Contudo, em outros casos, as neuroses se alteram entre os descendentes, assumindo patologias distintas da primitiva (hereditariedade indireta). Em todo caso, é considerável a

<sup>525</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 194-195.

<sup>526</sup> Cf. ESQUIROL, 1838.

gama de pesquisadores, no curso dos séculos, particularmente a partir dos setecentos, que reconheciam a etiologia da histeria na hereditariedade, dentre eles Willis<sup>527</sup>, Pomme de Arles<sup>528</sup>, Hoffmann<sup>529</sup>, Tissot<sup>530</sup>, Cheyne<sup>531</sup>, Louyer-Villermay<sup>532</sup> e, especialmente, Georget<sup>533</sup>. É normalmente atribuída a este último a consolidação da tese de que a histeria seria o produto de uma degeneração psíquica. Embebido no determinismo biológico tão caro aos autores racionalistas, *Morbus* tem como tese primeira provar a força incontestada das pulsões encerradas nos corpos de indivíduos que trazem dentro de si o gérmen da destruição.

Enquanto Charcot<sup>534</sup> observa que os sintomas ordinários que evidenciavam a histeria (retração do campo visual, anestesia), só podiam existir, de fato, se houvesse preliminarmente uma “diátese”, ou seja, condições favoráveis de degenerescência hereditária, Freud<sup>535</sup> conclui que “temos de descartar a ideia que na origem da histeria esteja situada alguma possível doença orgânica [...]”.

A questão não é, evidentemente, optar por uma leitura médica mais plausível, como se o texto de Faria Neves Sobrinho se restringisse a arrolar um emaranhado de sintomas que, com muita maestria, nos permitisse desvendar o real estado de Bernardo. A única intenção aqui é reconhecer na narrativa literária uma intencionalidade de esquadrihar o corpo do hístico. Recorre-se, para isso, a um leque considerável de atributos físicos e comportamentos sociais que constroem uma patologia única, singular, por aditar no mesmo corpo sintomas que não se tocariam no mesmo momento histórico. De todo modo, fugindo a nosso intuito, poderíamos, sem grandes dificuldades, classificar Bernardo em qualquer uma das doutrinas desenvolvidas. Afinal de contas, o pensamento moderno supunha uma relação indissociável entre fisiologia e patologia: “O bom senso indica que, conhecendo-se completamente um fenômeno fisiológico, estamos em condições de avaliar todas as variações

<sup>527</sup> Foi um dos primeiros estudiosos a apresentar de forma sistemática o conjunto de enfermidades neuropsiquiáticas. Em sua obra *Pathologiae Cerebro et Nervosi Generis Specimen* (1667), aborda, especialmente, as doenças convulsivas, sobretudo a epilepsia. A histeria e a hipocondria são contempladas neste estudo. Foi o primeiro a sugerir que a gênese da histeria estava localizada no cérebro. Willis classifica a histeria como uma desordem nervosa de menor potencial, menos severa que a epilepsia, mas, contudo, convulsiva, em sua natureza. Em 1672 publica um livro sobre a “alma animal” e a “alma sensitiva” do homem (*De anima brutorum*). Para Willis a “alma animal” era a parte sutil ou “ígnea” do sangue e dos espíritos animais, ligadas às sensações, impulsos e movimentos. O raciocínio e a capacidade de julgar e discernir dependem da “alma racional” exclusivas do homem. As enfermidades nervosas são quadros patológicos resultantes de certo nível de alteração da “alma sensitiva” ou “alma racional”. Cf. WILLIS, 1664.

<sup>528</sup> Para Pierre Pomme (1767), a histeria era uma doença resultante de vapores.

<sup>529</sup> Cf. HOFFMANN, 1739.

<sup>530</sup> Cf. TISSOT, 1877.

<sup>531</sup> Cf. CHEYNE, 1725.

<sup>532</sup> Cf. LOUYER-VILLERMAY, 1802.

<sup>533</sup> Foi médico no *La Salpêtrière*. Completou a nosografia proposta por Philippe Pinel, seu ex-professor, subdividindo as monomanias e surgindo, a partir de então, certos tipos de enfermidades, tais como a teomania (obsessão religiosa), a erotomania (obsessão sexual) e a demoniomania (obsessão pela intervenção de seres maléficis no plano físico). Cf. GEORGET, 1820, 1826.

<sup>534</sup> CHARCOT, Jean-Martin. *Leçons sur les maladies du système nerveux faites à la Salpêtrière, par J.-M. Charcot, recueillies et publiées par Bourneville*. Paris: A. Delahaye, 1872-1883. 3 t.

<sup>535</sup> FREUD, Sigmund. *Histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 85.

que ele pode sofrer no estado patológico: ‘fisiologia e patologia se confundem e são, no fundo, uma só e mesma coisa’<sup>536</sup>.

Sabemos que todo texto é construído obedecendo a uma cadeia topográfica de significados referenciais, como um jogo interdiscursivo, em que “não há fora-de-texto”<sup>537</sup>. Assim, dentro de um ponto de vista bakhtiniano<sup>538</sup>, os enunciados constitutivos de *Morbus* devem ser compreendidos como expressões de uma situação histórica referenciadora e concreta a que o escritor se transporta. Nesse sentido, transitamos em águas tranquilas, à medida que o Naturalismo é forjado a partir da aliança entre de discursos racionalistas que extrapolam o domínio literário.

Evidencia-se, desde já, o papel instrucional da literatura naturalista junto ao leitor. Apesar de ciência e literatura se distinguirem nos aspectos semânticos, ambas partilham o mesmo método. Artista e cientista trabalham no campo da experimentação, adotando como instrumento basilar na construção da sua análise, a observação da realidade sensitiva: “O artista parte do mesmo ponto que o cientista; ele se coloca frente à natureza, ele tem uma ideia *a priori* e trabalha conforme esta ideia. Ele apenas se diferencia do cientista quando conduz esta ideia sem verificar sua exatidão através da observação e da experimentação”<sup>539</sup>.

Nesse contexto, toda produção estética deve ser a encarnação das últimas descobertas científicas. Tal concepção resulta em duas influências diretas na percepção do romance experimental proposto por Zola. Em primeiro lugar, a missão do escritor seria fotografar a realidade, esvaziado de teses e prescrições de toda sorte. A literatura, portanto, seria mimética. O conceito do real em Zola se restringe, assim, a externalidade, ao que é visível e, por isso, passível de ser descrito. Segundo, o discurso literário alcança o mesmo grau de legitimidade das outras transcrições científicas da realidade.

*Morbus* tem a pretensão de se achegar laboratorialmente à verdade, evitando, a todo custo, converter-se numa “criação espontânea do espírito”, acusação de Claude Bernard ao se pronunciar sobre a literatura em geral. Faria Neves Sobrinho deixa isso evidente em seu texto. Provavelmente angustiado com a ideia de que seu romance não fosse devidamente acolhido enquanto discurso analítico no domínio da realidade física, introduz, como já mencionado, uma nota fora do texto, na última página do livro, datada de 14 de fevereiro de 1898. Na nota em questão, esclarece três pontos fundamentais:

<sup>536</sup> CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 45.

<sup>537</sup> DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1973. p. 194.

<sup>538</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

<sup>539</sup> ZOLA, Emile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881. p. 49, tradução nossa.

Em primeiro lugar, o tipo de literatura: “[...] não sei se pode merecer o nome de romance. Seria mais próprio, talvez, dar-lhe o título simples e desprezioso de Estudo”<sup>540</sup>. A intenção do escritor é negar o seu domínio enquanto produtor de significados. Sua finalidade é visibilizar a única realidade, a do corpo, dentro do paradigma cientificista do século XIX. Muito longe de tecer críticas ao romance enquanto gênero literário — sabemos da existência de romances não-ficcionais — Ferreira Neves Sobrinho se mobiliza no sentido de criar marcos bem delimitados entre a objetividade fria de seu texto e a sentimentalidade do romance romântico que, segundo Zola<sup>541</sup> julga o gênio conforme o nível de tolices que ele faz circular. De fato, tal definição taxionômica outorgaria à obra status de texto produzido mediante rigorosos exames e observações, desprovido, portanto, de ideais utópicos e desejos românticos. Faria Neves Sobrinho alvitra tal classificação em virtude do alto grau de veracidade do texto: “Porque isso ele é: — um estudo contencioso e sincero de tipos verdadeiros, de fatos reais”<sup>542</sup>.

Em um segundo momento se responsabiliza pelos “defeitos inúmeros”, reconhecendo que a pouca idade não é “desculpa suficiente da má execução de uma obra de arte, que se tem a coragem de expor ao público”<sup>543</sup>. A que erros o escritor se refere? Certamente às lacunas discursivas, às anfibologias, às imprecisões terminológicas adotadas e às dificuldades em se diagnosticar o insólito.

E finalmente, se redime, ao atribuir à sua obra uma marca indelével, que lhe outorgaria estabilidade: “— a extrema lealdade que procurei guardar no desenho dos caracteres e das cenas”<sup>544</sup>. Ironicamente, o mérito do escritor está em reconhecer a “má execução” do texto. São estes defeitos, infidelidades e lacunas na descrição da verdade factual e monolítica que converte o seu “estudo” em arte de fato, por transmitir, como bem expressou Candido<sup>545</sup>, não apenas noções e conceitos, mas “realidades profundamente radicadas no artista”. De fato, a feitura de toda obra literária implica em materializar e associar iniciativa pessoal e condições sociais. Merece frisar a intenção do escritor em introduzir a literatura no campo restrito das verdades absolutas, legado do século XIX. Corpos, almas, sexos e afecções são escarafunchados, convertendo-se em “jogo da verdade [...], projeto de uma “ciência” [...], pedestal de todos os discursos ingênuos e ardilosos [...]”<sup>546</sup>.

<sup>540</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 347.

<sup>541</sup> ZOLA, Emile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881.

<sup>542</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., 347.

<sup>543</sup> Ibid., p. 347.

<sup>544</sup> Ibid., p. 347.

<sup>545</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965. p. 26.

<sup>546</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. 1, p. 56-57.

O texto naturalista se integra ao universo de literaturas científicas que, por meio do poder respaldado na razão imperativa, “[...] questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela [...]”<sup>547</sup>. Estamos no século das confissões longe dos confessionários, “matriz que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”<sup>548</sup>. *Morbus* sucumbe à tentação de tudo ver e dizer, dissecando, desnudando e verbalizando indiscretamente os corpos dos sujeitos e das variáveis que incidem sobre aqueles.

### 3.2.2 Religião e enfermidade

Como se configurou a edificação da verossimilhança em *Morbus*? Neste ponto, não se trata em avaliar a eficácia do mapeamento da alma neurótica de Bernardo. Como bem salientado por Foucault<sup>549</sup>, a prática médica do final do século XIX, docilmente submetida ao ordenamento jurídico e à opinião dominante, tornou-se se “involuntariamente ingênua nos melhores casos e, voluntariamente mentirosa, nos mais freqüentes”. A literatura não objetiva reproduzir fielmente a verdade. De certo modo, é a despreensão em articular discursos múltiplos e anárquicos que permite ao texto ficcional tocar de forma intimista em questões tão mais complexas, inéditas e estranhas ao seu domínio “meramente” estético que o texto pretensamente verídico.

É o processo de criação psíquica e corpórea do protagonista que nos interessa. Bernardo é resultado, coisa, arquitetura. O narrador o reproduz doente, semelhante ao pai, criando, reproduzindo, entrecruzando falas laicas e clericais em busca de um diagnóstico. Articula sintomas, hierarquizando-os cuidadosamente. Não temos motivos para duvidar do seu quadro clínico: Bernardo é portador de morbidade, palavra proveniente do latim, *morbus*, que designa tanto doença física, enfermidade, como doença do espírito, paixão. Sua afecção envolve, portanto, elementos físicos e extra-físicos, corpo e alma, que, amalgamados formam um tecido sem nósdoas.

A enfermidade, portanto, só pode ser devidamente compreendida com o efetivo esquadramento da corporeidade e dos elementos sensíveis que produzem oscilações no elemento anímico. Aqui se localiza, dentre outras variáveis, a presença do fenômeno religioso. De fato, veremos que a religiosidade é o elemento basilar na patogênese de Bernardo. É ela que acompanha o protagonista, modela seu corpo, sua alma, seja por meio da

<sup>547</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. 1, p. 45.

<sup>548</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 62.

<sup>549</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 54.

fala de sua mãe, dos curas ou do lente. A descrição minuciosa dos tipos e espaços sociais permite convencer o leitor do triste destino de Bernardo. Deve-se esmiuçar à exaustão a família, a religião, a moral interna, a sexualidade, o espaço escolar, os empregados, os vizinhos e frequentadores do lar. E isso Faria Neves Sobrinho faz com maestria.

Já se evidencia o aspecto difuso da construção do discurso anticlerical em *Morbus*. Se identificamos raros episódios longos e explicitamente anticlericais — como o da peregrinação à Igreja do Monte, em Olinda — toda obra é forjada dentro de uma visão balizada pelos valores comtianos de amor à racionalidade e resistência ao estado teológico, que apresentaria erroneamente os “fenômenos [naturais e sociais] como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo”<sup>550</sup>.

O que se aspira em *Morbus* é analisar a (des)construção de um corpo enfermo, um corpo educado, docilizado sob a égide religiosa. Mas não se trata de uma patologia inominada e desconhecida. Bernardo torna-se louco, converte-se em um ser anormal, demente, indócil aos padrões positivistas. A loucura na modernidade não é arquitetada apenas por meio da descoberta de um corpo anormal, descontínuo, irregular e rarefeito. Os corpos são forjados circunstancialmente, sob o calor da fala insistente, abusada, corriqueira, quase despretensiosa, à primeira vista, mas com uma grande pujança em institucionalizar verdades. Nesse contexto, se o alicerce da demência do protagonista é apresentado, desde o início da trama, de forma determinística, é somente no curso do romance que serão mapeadas as causas da nosografia.

Bernardo porta as sementes da demência em seu sangue. Semelhante ao pai, terá sua vida ceifada em virtude do seu grau de desordem. Revela-se como um sujeito em processo de (des)construção, tanto no plano físico, quanto mental. Entretanto, seu estado psicótico não é mera reprodução da insanidade paterna, mesmo reconhecendo que a religiosidade fanatizante teve um impacto destrutivo para ambos. Se o corpo do filho imita fielmente os movimentos de Sebastião, as causas da enfermidade são singulares.

O sopro anticlerical insufla toda a narrativa. Tudo é criticado à exaustão entre falas pretensamente neutras. A dissecação das concepções e práticas religiosas na trama se justifica pela natureza polimorfa da religião. Ela invade entes e espaços. É tarefa do autor produzir um discurso estético que se ocupe em invadir e esquadrihar milimetricamente todos os domínios em que elementos místicos e metafísicos se escondam em estado dissolvido: nos corpos, nos sexos, nas enfermidades, no liceu, nas peregrinações e, evidentemente, no templo. O narrador

---

<sup>550</sup> COMTE, Auguste. *Comte*. São Paulo: Victor Civita, 1973. p. 9.

transita pacientemente em todos os recônditos, recorrendo a um complexo jogo de tessitura discursiva para exorcizar o mundo de crenças tidas como estapafúrdias.

Desse modo, é possível refutar, parcialmente, a afirmação de que um terço de *Morbus* “fica reservado para ataques à Igreja e a tudo que nela lhe pareça misticismo, credice e até charlatanismo daqueles que buscam na frequência dos templos e das confrarias religiosas, uma capa para encobrir suas insuficiências ou seus egoísmos”.<sup>551</sup> A religião desnaturalizou tudo, buscando no vazio dos céus uma explicação para as misérias humanas. É missão salvífica do escritor exorcizar os demônios da ignorância clerical.

E qual o melhor método de libertação que extrair destes lugares e sujeitos contaminados uma confissão pujante e sincera? E como não ouvir se tudo fala de modo tão intempestivo nas linhas de *Morbus*? O corpo masculino verbera, por meio de convulsões nervosas, seu padecimento frente à esposa carola adoentada e a criada beata e indomesticável; a mesma escola que evoca o *Sancte Spiritus* para recriar tudo, renovar a face da Terra e garantir ao mestre e aos pupilos retidão no agir, adota métodos velhacos de ensino e correição; as peregrinações e irmandades convertem-se em práticas pietistas hipócritas, ao funcionar, exclusivamente, como estratégias confabuladoras de prevervação do poder.

Nesse sentido, a análise do fenômeno clerical da obra deve contemplar todos os recônditos, espaços, meias-palavras presentes nas entrelinhas. Entretanto, podemos pontuar os *locus* onde nosso olhar alcançará: o corpo, procurando relacionar variáveis internas e externas na constituição da saúde e da patologia e no processo de configuração do quadro mórbido sofrido por dois homens: Bernardo Nogueira e seu pai; o espaço escolar; a igreja, com todo o seu capital simbólico, abarcando o perfil físico e psíquico dos personagens que transitam pelas capelas, sacristias, altares e romarias, vestimentas, trejeitos “naturalmente” clericais e discursos produzidos em situações informais por iniciados em assuntos religiosos. Em suma, o romance está amarrado à questão religiosa. Procurando estabelecer pontes associativas entre corpos decadentes e comportamentos desregrados, o discurso anticlerical se foca em três grandes temas: 1ª) A educação religiosa no processo de deflagração da neurose e do fanatismo; 2ª) A dissolução do *modus vivendi* clerical; 3ª) O fanatismo e hipocrisia no culto público. Discutiremos os aspectos supramencionados, reconhecendo, desde já, que, em muitas cenas, eles se encontram entrelaçados entre si e, ainda, associados a outros aspectos que serão marginalizados em nossa análise.

---

<sup>551</sup> VAREJÃO FILHO, Lucilo. Faria Neves Sobrinho, ou, Um naturalista nos trópicos. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. Recife: Ed. do Organizador, 2005. [p. 16].

### 3.2.2.1 Educação religiosa: fanatismo e neurose

Deteremo-nos, inicialmente, na questão da corporeidade, buscando mapear as relações de causalidade entre a patologia e a educação religiosa. É fato que a biologia, com todos os seus tentáculos, ocupa um lugar de destaque na construção do romance em questão, resultando em um discurso longo, pormenorizado e, em alguns casos, enfadonho. Ela é quem, efetivamente, faz o indivíduo-corpo confessar. O homem do século XIX instaura um corpo potente e realoca todo o seu arcabouço a partir desta descoberta. É neste sentido que Zola<sup>552</sup> pleiteia a primazia da *physis* sobre o *anîma* na modernidade: “Nosso herói já não é o puro espírito, o homem abstrato do século XVIII; ele é o sujeito fisiológico de nossa ciência atual, um ser que é um composto de órgãos e que está mergulhado num meio pelo qual é penetrado a cada momento.” Ao admitir o papel do meio sobre a corporeidade, Zola o reconhece enquanto constituído de sentido. Nesse ponto, *Morbus* se apresenta como literatura militante. Pretendendo-se restringir a um estudo, surge como elemento dessacralizador da religião, braço do sistema político.

Junto aos saberes da biologia e de uma psiquiatria positivada, há uma multiplicidade de outras verdades estabelecidas. Foucault<sup>553</sup> arrola este conjunto disperso de causas que afetariam o comportamento dos indivíduos: “[...] as paixões da alma, as meditações profundas, a cólera, a tristeza, o temor, os pesares longos e pungentes, o amor desprezado, [ou] ar muito quente, muito frio ou muito úmido, espetáculos de teatro, tudo o que aguça a imaginação.” São estas variáveis que concedem identidade à patologia de Bernardo: uma educação fanatizante, uma relação excessivamente estreita com os clérigos e uma participação regular ao culto religioso.

Se há uma penosa insistência, já nos primeiros capítulos de *Morbus*, em expor cruamente corpos febris, histéricos, maníacos e desenganados, é pelo desvelo do autor em expressar mais nitidamente sua afeição pela escola naturalista, por uma literatura laboratorial balizada pelo racionalismo moderno, desejosa de capturar um enunciado de verdade pretensamente absoluto em relação ao homem. É possível que esta tenha sido a razão para Faria Neves Sobrinho ser incluído no rol de escritores brasileiros que apresentaram uma “reação naturalista pura”<sup>554</sup>.

<sup>552</sup> ZOLA, Émile. Les romanciers naturalistes. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres critiques*. Paris: Bibliothèque Charpentier, 1906. p. 263, tradução nossa.

<sup>553</sup> FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 222.

<sup>554</sup> Romero (1980, v. 5, p. 1807) divide temporalmente o Naturalismo em três categorias: a) O meio-Naturalismo tradicionalista e campesino, entre 1860 e 1884; b) O meio-Naturalismo das cidades, também obras produzidas entre 1860 e 1884; c) Reação naturalista pura, que se inicia em 1884 ou 1885.

Mesmo cômicos da essência biologizante de *Morbus*, o que faz com que o texto mereça ser objeto de estudo na perspectiva literária é um conjunto de tipos e movimentos que lhe dão um tom de vivacidade estética. São eles que garantem fluidez ao texto. E tal percepção não seria possível, simplesmente, por meio de um profundo mapeamento da unidade “corpo”, ou seja, de uma verificação fisiológica de “estruturas lineares e perceptivas”<sup>555</sup>. A primazia dos sentidos frente a outros elementos categorizadores de veracidade já havia sido questionada por Hobbes<sup>556</sup>: “Quaisquer que sejam os acidentes ou qualidades que nossos sentidos nos façam pensar que existem no mundo, eles não estão lá, mas são apenas aparências e aparições. As coisas que realmente existem no mundo sem nós são os movimentos pelos quais as aparências são causadas.”

Transferindo este pensamento a *Morbus*, reconhecemos que a coluna mestra da narrativa não se encontra na mera descrição fisiológica do protagonista. Isto reduziria drasticamente nossa análise. Nesse contexto, nos sentiríamos satisfeitos em pontuar crises, convulsões, febres e outras manifestações genésicas comuns ao corpo do jovem e de seu genitor. Felizmente há fatores sociais que, amalgamados esteticamente, justificam nossa análise literária. A própria literatura médica de então reconhece o impacto de uma moral e educação equivocadas, pouco racionais, na deflagração de crises históricas:

Hoje ninguém contesta o papel das emoções morais intensas na gênese dos fenômenos históricos. Parece bem comprovado que as emoções que parecem mais ativas são aqueles que derivam do medo. É sob esse ponto de vista que se deve observar a influência da educação. Desenvolver excessivamente entre as crianças a emotividade e a exaltação sentimental, entregá-los às práticas exaltadas do misticismo, ou elevar sua imaginação por meio de narrativas fantásticas, é tão perigoso quanto aterrorizar a vontade para corrigir suas imperfeições e erros.<sup>557</sup>

De certo modo, os seis primeiros capítulos da trama se restringem em mapear o espaço educativo, seja na escola ou em âmbito doméstico. Tudo está construído em função de Bernardo, ou se preferirmos, da comprovação do impacto de forças sociais virulentas na sanidade do jovem. De fato, são os atores destes *loci* que se ocupam em introjetar no seu corpo as sementes da desventura. Há traços de perversão em todos os personagens que povoam o lar e a escola. Seu lar é povoado por seres desviados que, de modo direto ou indireto, vivem sob o anacronismo religioso: Dona Mência é inservível ao exercício do “duplo ofício fundamental da mulher, como mãe e como esposa [...]”<sup>558</sup>; a criada, outrora eficiente,

<sup>555</sup> FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 218.

<sup>556</sup> HOBBS, Thomas. *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. p. 10.

<sup>557</sup> FLEURY, Maurice. *Manuel pour l'étude des maladies du système nerveux*. Paris: F. Alcan, 1904. p. 791, tradução ossa.

<sup>558</sup> COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*: discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo: catecismo positivista. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 174.

mostra-se relapsa após apegar-se à religião; Sebastião Nogueira progride rapidamente em sua doença devido ao desgoverno de sua casa.

Bernardo se constitui dentro deste primeiro momento da trama como uma presa fácil: herdeiro único da enfermidade paterna, presa do fanatismo religioso da mãe auxiliada pelo carolismo do lente. Em outros termos, é antecipada sua constituição corpórea e psíquica a partir da exposição de dois pólos, familiares, adversos e, ao mesmo tempo, complementares: o pai como ordem biológica e a mãe como ordem mental. Bernardo não oscilará entre os dois. Simplesmente acatará docilmente a tudo. Tal simbiose resultará em efeitos avassaladores.

### 3.2.2.1.1 Carolismo e feminilidade: a educação materna

Como supramencionado, é do esquadramento do patriarca Sebastião que se introduz um veio anticlerical no romance. A configuração do corpo e do caráter dos genitores é parte decisiva nesse processo imparcial de narração objetiva dos fatos. Dona Mência, mãe do protagonista, é descrita como uma boa mulher, mas incapacitada de trazer a felicidade sonhada pelo português Sebastião Nogueira. Era “fraquíssima de organismo, debilitada por longos anos de clausura no convento em que se educara, clorótica, a sofrer continuamente de insuportáveis dores de cabeça”<sup>559</sup>.

Observaremos que os atributos da religiosidade feminina e masculina, esta última ordinariamente representada pelos clérigos, são distintos. Como em *O Mulato*, religião tem sexo. E a religiosidade “honesta”, isenta, portanto, de interesses econômicos e sociais escusos, é predominantemente feminina<sup>560</sup>. Há certo tom de inocência na religiosidade feminina. Esta é plasmada em consonância aos estereótipos de uma mulher pincelada por românticos do século XIX: sujeito frágil, passivo, impressionável, doméstico, carente por proteção. Se ela perverte o seu filho, é por ter sido, anteriormente, seduzida pela Igreja. É o ciclo da degeneração aprendida e transmitida ininterruptamente entre as gerações.

<sup>559</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29, grifo nosso.

<sup>560</sup> Entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna as mulheres eram frequentemente qualificadas como seres mentirosos, perversos, sexualmente diabólicos (DELUMEAU, 1989, p. 320), atributos já presentes na primeira mulher que, vivendo em estado de gozo edêmico, preferiu associar-se a Satã, opondo-se combativamente contra dois seres “masculinos”, seus criadores: Deus, que lhe insuflou o hálito vivente e Adão, que lhe cedeu parte de sua carne para ser moldada. A partir do século XVIII, especialmente nos oitocentos, a Igreja repensa o papel da mulher. O capitalismo industrial e liberal torna-se o nascedouro de ideias políticas que ambicionavam secularizar no âmbito público a influência do poder eclesiástico. Dentro deste jogo de disputas, é fortalecido o movimento anticlerical. Os homens se afastam da Igreja e o catolicismo é feminilizado (GIORGIO, 1991, p. 203). A casa converte-se em núcleo familiar, lugar sagrado e protetor. A capacidade reprodutiva é instrumentalizada “e o amor materno parece um novo conceito” (BADINTER, 1985, p. 145); o lar é exaltado como espaço autônomo feminino, em que a mãe zela pelos seus, como uma grande guardiã da moral: “Eva cede lugar, docemente, à Maria. A curiosa, ambiciosa, metamorfoseia-se numa criatura modesta e ponderada, que não ultrapassa os limites do lar” (BADINTER, 1985, p. 176).

Desse modo, a manifestação de uma religiosidade afetada dos personagens nos primeiros seis capítulos serve como um sistema de referência para a leitura das taras que marcam os corpos. É o homem interpretado à luz da raça e do meio ambiente. Em *Morbus*, a teoria dos três fatores proposta por Taine se aplica integralmente<sup>561</sup>. E o esqueleto de sustentação deste tripé — raça, meio e momento — é o discurso anticlerical, ou seja, o meio. Ele é origem e resultado. Produz literatura e se reproduz na ficção. É ele quem modula Bernardo e seus “algozes”, garantindo o triunfo do determinismo biológico.

É impossível não distinguir na genitora de Bernardo certos traços da mulheres dos literatos românticos — frágeis e melancólicas por natureza - combatidas tenazmente por Francisco Antônio de Carvalho Júnior<sup>562</sup> no poema *Profissão de Fé*<sup>563</sup>:

Odeio as virgens pálidas, cloróticas,  
Belezas de missal que o Romantismo  
Hidrófobo apregoa em peças góticas,  
Escritas nuns acessos de histerismo.

Sofismas de mulher, ilusões ópticas,  
Raquíticos abortos do lirismo,  
Sonhos de carne, compleições exóticas,  
Desfazem-se perante o realismo.  
Não servem-me esses vagos ideais  
Da fina transparência dos cristais,  
Almas de santa e corpo de alfenim.

Prefiro a exuberância dos contornos,  
As belezas da forma, seus adornos,  
A saúde, a matéria, a vida enfim.

Observa-se que este modelo de mulher sorumbática é apontado por Francisco Antônio de Carvalho como fruto amargo do Romantismo hidrófobo, especialmente em sua primeira fase, que eleva a figura feminina a um alto grau de idealização, receoso, quem sabe, em mergulhar em águas mais profundas da compleição humana. Observa-se, ainda, o uso indiscriminado do histerismo para indicar quaisquer comportamentos passionais,

<sup>561</sup> Segundo Taine a arte, sendo a expressão máxima da consciência humana, se concretiza num personagem, que condensa o tipo ideal, a alma de toda uma sociedade. Este personagem é “o modelo que seus contemporâneos celebram e admiram. Na Grécia é o efebo desnudo de formosa progênie, destro por toda sorte de exercícios corporais. Na Idade Média, o monge extático e cavaleiro enamorado. No século XVII, o perfeito homem da corte. Em nossos dias, Fausto ou Werther, triste e insaciável” (TAINÉ, 1968, p. 79-80).

<sup>562</sup> Nasceu em Itabaiana em 4 de Junho de 1859 e morreu no Rio Janeiro em 1º de Fevereiro de 1929. Trabalhou ativamente pela Proclamação da República em diversos municípios de Alagoas e Sergipe. Escreveu profusamente, tanto na área literária (poesia, contos, dramaturgia, biografias, romance) quanto científica (artigos, escritos históricos e geográficos, políticos). Foi inserido na sistematização de Silvio Romero que estabeleceu quatro grupos distintos, os quais teriam um chefe e estariam num mesmo período cronológico. Portanto, na concepção Romeriana, o ilustre poeta serrano faria parte do terceiro grupo de poetas sergipanos. Esse grupo seria chefiado pelo próprio Silvio Romero e dele participariam além de Lima Júnior, Filinto Elísio do Nascimento, Jason Valadão, Prado Sampaio, Joaquim Fontes e Manoel dos Passos de Oliveira Teles (ROMERO, 2001, p. 13-14).

<sup>563</sup> CARVALHO JÚNIOR, Francisco Antônio de. Profissão de fé. In: \_\_\_\_\_. *Hespérides. Revista Eletrônica de Estudos Literários*, Vitória, a.3, n. 3, 2007. p. 1.

desvinculados, portanto, do crivo excelso da razão. A figura do romântico, dessa forma, evoca a irracionalidade literária, inadmissível ao paradigma naturalista. Nesse contexto, o escritor romântico é um histérico pelo fato de produzir discursos metafísicos, não factuais, desvinculados da matéria. Em outras palavras, o romântico seria um idealista que procura uma interpretação, uma unificação da experiência mediante a razão, bem ao contrário do naturalista que almeja limitar-se à experiência imediata, pura e sensível.

Na vinculação da precariedade do organismo de D. Mência à vida conventual, notamos uma discreta manifestação anticlerical. Sua educação, restrita aos muros do convento, a impediu de ser plasmada segundo os critérios curriculares estabelecidos pelos cultores da ciência:

Para extinguir essa geração danada, para purgar a humanidade dessa sífilis terrível, só há um remédio: é dar à mulher uma educação sólida e moderna, é dar à mulher essa bela educação positivista, que se baseia nas ciências naturais e tem por alvo a felicidade comum dos povos. É preciso educá-la física e moralmente, prepará-la por meios práticos e científicos para ser boa mãe e uma boa cidadã; torná-la consciente de seus deveres domésticos e sociológicos; predispor-lhe o organismo para a procriação, evitar a diásteses nervosa como fonte de mil desgraças, dar-lhe uma boa ginástica e uma alimentação conveniente à metiolidade de seus músculos, instruí-la e obrigá-la principalmente a trabalhar [...].<sup>564</sup>

A figura do internato conventual se popularizou no Brasil durante o século XIX. Se tal sistema educacional se apresentava como uma opção para os rapazes, era o único modo de instrução para as meninas. De fato, somente a partir da lei de 5 de outubro de 1827 é que se permitiu às mulheres um ensino do lado de fora dos muros conventuais<sup>565</sup>. Estes estabelecimentos de ensino não apenas eram considerados como centros de excelência no estudo formal, mas espaços adequados de introjecção de um poderoso sistema simbólico que prepararia a mulher para exercer o seu papel de mãe e mulher dentro da perspectiva ultramontana:

Retiradas da vida corrente, as alunas absorviam um conjunto de normas e preceitos educativos planejados pelo centro do ultramontanismo, concretizando o projeto de formação de um alicerce religioso, sobre o qual se reconstruiria uma sociedade segundo os critérios e propostas da Igreja conservadora: uma sociedade católica, ordeira, hierarquizada, moralizada, antimoderna, antiliberal, antifeminista.<sup>566</sup>

<sup>564</sup> AZEVEDO, 1880 apud MÉRIAN, 1988, p. 166-167.

<sup>565</sup> SAVIANI, Dermeval et al. (Orgs.). *O legado educacional do século XIX*. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2006.

<sup>566</sup> MANOEL, Ivan A. *Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. São Paulo: ED. UNESP, 1996. p. 52.

A formação católica “sifilítica” impediu D. Mência de “impunhar intrepidamente as rédeas do governo doméstico”<sup>567</sup>. A configuração da mulher como rainha do lar, dedicada piedosamente aos cuidados domésticos, é rompida em virtude de uma anomalia biológica introjetada pela Igreja. Tornou-se, em razão deste desvio de percurso, uma fêmea incompleta, desprovida das qualidades que se espera de uma esposa, capaz de governar com competência o espaço que lhe é restrito: o lar.

Observamos, assim, a psicologização do fenômeno anticlerical na obra. Não se nega ao aparelho eclesiástico uma força proeminente na edificação dos corpos. Pelo contrário, enfatiza-se o seu caráter oposicionista aos valores acastelados pelos escritores positivistas em todos os domínios do conhecimento. Ao invés de se ocupar em produzir corpos dóceis e hábeis ao desempenho vocacional de mãe e esposa, a Igreja é apontada como instituição perigosa às mulheres, à medida que, por meio do uso de instrumentos, técnicas e elementos simbólicos refinados, ignoraria a essencialidade da identidade feminina.

Em outras palavras, a argumentação anticlerical se dá dentro de uma perspectiva evolucionista. O discurso teológico retrógado e obscurantista reproduz corpos anacrônicos, débeis, revoltosos, impedindo, assim, que a marcha rumo à modernidade prossiga, dando à luz a uma nova civilização pautada na ordem das coisas e no progresso do Estado.

É recorrente na literatura anticlerical a presença de três tipos de mulheres: a mulher fanatizada, a mulher seduzida e a mulher propagandista<sup>568</sup>. Nas duas primeiras configurações, a religião é acusada de explorar a sensibilidade genuína das mulheres, respaldada em sua natureza submissa<sup>569</sup>. Nesses casos, os personagens aparecem na literatura anticlerical como arquétipos negativos a serem evitados, bem ao contrário da mulher propagandista que é moldada com o corpo e mente de uma mulher consciente de sua missão, escapando ao domínio dos discursos de sacristia e se deleitando em servir ao marido e ao lar.

Enquanto a mulher fanatizada seria usada como instrumento de dominação clerical no seio da família, a seduzida macularia a santidade do seu lar, por ter sido levada a aprender com padres, frades e monjas, práticas devassas de toda sorte. Nesse último caso, o anticlericalismo é deflagrado a partir da sugestibilidade de que tais atos imorais são comuns entre presbíteros, religiosos ou candidatos à vida célibe. Em outras palavras, há um ardiloso processo de generalização que nega eficácia às possíveis medidas correccionais dos membros

<sup>567</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29, grifo nosso. p. 29.

<sup>568</sup> ABREU, Luís Machado de. O discurso do anticlericalismo português (1850-1926). In: \_\_\_\_\_. *Ensaio anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004a. p. 35-68.

<sup>569</sup> A afetividade feminina, na concepção comtiana, é caracterizada pelo menor grau de paixões, especialmente as agressivas, e por ser dotada de boas tendências, chamada por ele de “inclinações simpáticas” (COMTE, 1988, p. 218).

detratores. Tais comportamentos não se contrapunham, simplesmente, ao projeto político do modernismo comtiano, mas ao próprio ordenamento jurídico da Igreja. Evidenciava-se, desse modo, a hipocrisia clerical. Todo o corpo místico estava apodrecido e a única medida salutar era sacrificar a teologia indeterminada e arbitrária em benefício de uma nova moral pautada na ciência.

Entre as linhas de *Morbus* não encontramos virgens defloradas ou crianças sodomizadas por curas. Em relação às mulheres propagandistas, não cremos que Dona Mência possa ser classificada dentro desta classe. Mesmo mantendo-se reclusa no interior da sua casa, a educação religiosa fanatizada a incapacitou de corresponder às expectativas da sociedade positivista, ao imprimir em seu corpo marcas indeléveis de atonia.

De fato, veremos que o papel feminino de amalgamadora de indivíduos saudáveis previsto no discurso de Pierre Laffitte<sup>570</sup>, um dos principais discípulos de Comte, não foi realizado em *Morbus*:

[...], é na família que a mulher encontra seu mais elevado destino. De fato, é imperioso considerar a família como a oficina que se produz a obra admirável, e a mulher como a industrial por excelência. Livremente votada ao lar doméstico, por sua diferentes funções de dona de casa, esposa, amiga e mãe, ela educa o homem, purifica-o, exalta-lhe os bons sentimentos, tornando-se, ao mesmo tempo, sua conselheira, seu consolo e sua providência.<sup>571</sup>

O corpo depauperado lhe interdita o efetivo exercício do seu sacerdócio como mulher. Se as circunstâncias religiosas lhe recusaram o acesso efetivo ao governo de sua própria casa, Dona Mência poderia ser, contudo, redimida de outro modo: pela maternidade. Desse modo se converteria, mesmo que parcialmente, em sujeito ativo no seio familiar, cumprindo o dispositivo do Catecismo Positivista: “Figurada ou esculturada, nossa deusa terá sempre por símbolo uma mulher de trinta anos tendo seu filho nos braços”<sup>572</sup>. Veremos que o exercício da maternidade fracassou, do mesmo modo que a missão de esposa. O quadro clínico do seu filho não nos deixa dúvidas a esse respeito.

Se a educação conventual é apontada como uma intervenção altamente nociva no processo de configuração interna dos elementos facilitadores ao exercício da feminilidade — incluindo aqui todos os atributos naturalmente associados ao discurso de gênero no século XIX — o narrador prefere enveredar pela seara biológica ao volver seus olhos ao genitor.

<sup>570</sup> Era o mais próximo dos discípulos de Comte e tornou-se um de seus treze executores-testamenteiros responsável pela reunião e manutenção da casa, da biblioteca e dos originais dos escritos de Augusto Comte, no que se tornaria, no século XX, a *Maison d'Auguste Comte*.

<sup>571</sup> LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881. p. 171-172, tradução nossa.

<sup>572</sup> COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*: discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo: catecismo positivista. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 190.

O pai de Bernardo traz em seu corpo, desde a mais tenra idade, as sementes da neurose que mais tarde o levaria à morte. O pai “fora em criança vítima de crises nervosas, de ataques convulsos, que lhe reviravam os olhos, punham espumas aos cantos da boca e o sacudiam em contrações espasmódicas, durante horas e, vezes, durante mais de um dia”<sup>573</sup>.

Possuidor de um espírito empreendedor, o temperamento frenético do jovem português não o impede de multiplicar a fortuna. Após a morte dos pais, o casamento lhe surge como solução para dar fim aos desmandos de Genoveva, sua ama e cozinheira. A descrição da velha criada ganha contornos de caricatura barata. Com os olhos fitos no céu, Genoveva deixa de cumprir suas obrigações domésticas, passando a frequentar com uma regularidade beateril as cerimônias religiosas de toda sorte.

A criada, a Genoveva, tornara-se, após a morte dos amos, de uma religiosidade excessiva, devota de todas as missas e sermões da cidade. Ultimamente sacrificava tudo aos ofícios divinos. Preparava os quitutes, os guisados, às pressas, queimando-os, inutilizando-os, contanto que não faltasse ao sermão de qualquer Padre Antônio pregasse.<sup>574</sup>

A morte dos patrões a faz antever a sua própria. Genoveva sofre um processo de resignificação de valores. A cidade de Deus torna-se mais plausível que a Cidade dos Homens. A sedução dos ofícios divinos a faz exercer, irresponsavelmente, os ofícios terrenos, trazendo desordem à casa de Sebastião Nogueira, que foi obrigado a “suportar-lhe os esturros diários da comida, os condimentos extravagantes das panelas”<sup>575</sup>. Tal atitude da criada não se coaduna com o pensamento da época, de verdadeiro culto à ciência:

Nós descartamos todas as concepções que não convenham às nossas diversas necessidades morais, intelectuais e físicas. Somos cidadãos da Terra, e não nos interessa coisa alguma que se encontre fora dela e fora da existência da espécie humana, sobre o nosso planeta.

Quanto aos que se preocupam com outros objetivos e se julgam cidadãos do Céu, desde que não cuidem de sua salvação antes de ter cumprido os deveres terrestres, que o façam à vontade [...].<sup>576</sup>

Sebastião Nogueira se dá em casamento. O narrador enfatiza o caráter negocial da união: “Meses depois se *consorciou* com D. Mência de Alcântara, que lhe acrescentou de mais alguns milhares de cruzados a fortuna”<sup>577</sup>. Contudo, em razão da precariedade corpórea da esposa, é Genoveva quem continua “a presidir evangelicamente a anarquia caseira”<sup>578</sup>. A

<sup>573</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29, grifo nosso.

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 29, grifo nosso.

<sup>576</sup> LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881. p. 5, tradução nossa.

<sup>577</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 29, grifo nosso.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 29.

criada não é regenerada pela vigilância da esposa e a “desordem doméstica presidida beatificamente pela Genoveva”<sup>579</sup> persiste.

Suas crises neuróticas, cessadas desde a puberdade, prorrompem com força e constância. O que fez com que seu corpo enfermo despertasse? Genoveva é apresentada como causa desencadeadora dos sintomas neuróticos:

[...] Que era um inferno aquilo! Diariamente contrariedades sobre contrariedades, gastos sobre gastos, rios de dinheiro despendido em comida, e todos os dias o cozido salgado, o guisado intragável, a sopa com cheiro a chamosco!... E a Genoveva que rezasse rosários e não perdesse sermões! Um inferno! Três vezes inferno! Milhões de vezes inferno!<sup>580</sup>

Com o agravamento do seu estado mórbido, o ódio de Sebastião Nogueira se estende à esposa, “um tanto fanatizada pelo exagero da religiosidade”<sup>581</sup>. De fato, Dona Mência não responde favoravelmente às diretrizes positivistas: “[A esposa] assegura o bem estar dos seus como dona de casa e, por sua previdência faz ressaltar a importância da conservação dos materiais e a imoralidade do esbanjamento”<sup>582</sup>. Ambas, esposa e criada, convertem-se em opositoras a ordem doméstica e, por extensão, a ordem social:

[...] A agravação de seu estado mórbido, os progressos da neurose, criaram em sua alma um ódio surdo e transbordante que, involuntária, inconscientemente se estendera da criada a D. Mência. A princípio, vira apenas na Genoveva a inimiga do seu sossego e de sua tranqüilidade. Mas depois, descobrira nas palavras consoladoras da esposa uma espécie de conluio entre ambas, para torturá-lo, afligi-lo, roubar-lhe pouco a pouco, astuciosamente, hipocritamente a calma, exaurir-lhe as forças, torná-lo decrépito, idiota, imprestável, matá-lo finalmente, a fim de que sôfregas, lhe lançassem mão da fortuna e fossem gozá-la beatificamente a qualquer parte”.<sup>583</sup>

Nota-se que, por trás destas duas mulheres se configura o domínio do poder religioso. Dona Mência e a criada, alcunhada de “santíssima Sra. Genoveva”<sup>584</sup>, são vítimas de um regime calhorda e anacrônico. Nesse contexto, elas são contempladas como almas puras, beirando à idiotia, que alimentam o poder religioso com seu tempo e dinheiro, convertendo-se em apóstolas da mentira, ao reproduzir em seus corpos e discursos a hipocrisia religiosa ensinada pelos padres. Se o comerciante português não é afetado por este mundo mítico de incensos e opas, seu corpo sucumbe à desordem doméstica que o clericalismo lhe impôs. Afinal de contas, não é a religião cristã que aparta a criada das panelas e que o obriga a gastar

<sup>579</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>582</sup> LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881. p. 172, tradução nossa.

<sup>583</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 31.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 30.

cinco a seis mil cruzados em “quitutes esturrados e intragáveis” produzidos pela Genoveva? E esse quadro horrendo para um avaro não se construiu sobre o corpo de Dona Mência, alquebrado pela vida claustral? Desse modo, Sebastião é tão vítima da religiosidade fanatizada quanto sua esposa. O corpo e a psique, amalgamados pelo sistema religioso, convertem-se em força impulsionadora das crises. De fato, a predisposição orgânica não explicaria, satisfatoriamente, as manifestações gradativas de sua enfermidade:

[...] os monólogos de meias-palavras, cheios de azedume e de cólera mal contida, acompanhados de gestos largos, de grandes e repetidas passadas através dos aposentos. [...].

[...] mutismo prolongado, revelador de intensa super-excitação nervosa.

E foram-lhe nascendo cabelos brancos. A pele tornou-se-lhe rugada, uma palidez esquisita cobriu-a, dando-lhe ao rosto precocemente engelhado, em que luziam irrequietos dois olhos pardos, pequeninos e redondos, o aspecto de um velho representante da raça amarela<sup>585</sup>.

A relação do corpo neurótico e da desordem social impetrada pela religião no seio familiar se vincula ao método de captura da verdade proposto pelo discurso positivista. Uma corporeidade degradada é explicada a partir de uma gama de variáveis físicas fora do corpo que justificam o seu estado anômalo. Daí surge a defesa positivista de relacionar de forma unívoca o método das ciências naturais com o adotado pelas ciências sociais. A percepção de princípios comuns dos mundos físico e corpóreo fizeram com que o método de investigação das ciências naturais pudesse ser adotado sem grandes adaptações pelas ciências sociais. Assim, a análise do corpo humano e da sociedade se daria dentro dos limites propostos pela própria natureza. Tudo o que extrapolasse os limites da lei natural seria perversão.

A evolução na concepção darwinista se associa ao conceito de ciências sociais como área do saber responsável em descrever minuciosamente o processo evolutivo das comunidades humanas. Ambas, biologia e sociologia, descreveriam a realidade evolutiva factual sem recorrer ao obscurantismo religioso e metafísico, preocupando-se em descobrir, “graças ao uso do bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude.”<sup>586</sup>

Bernardo é a simbiose do corpo mórbido do pai e da psique fanática da mãe. No início da narrativa, sua descrição parece afastá-lo da afecção paterna: “[...] cresceu em meses, nédio e roliço, a ostentar no corpinho rosado sulcos profundos de gordura”<sup>587</sup>. Já aos dois anos é tomado por convulsões. Aos seis, perde definitivamente a saúde, ostentando uma magreza

<sup>585</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 29-31.

<sup>586</sup> COMTE, Auguste. *Comte*. São Paulo: Victor Civita, 1973. p. 10.

<sup>587</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 33.

acentuada: “em todo o seu corpinho doente apenas ressaltavam com tons de vida os dois grandes olhos negros que herdara de D. Mência e que brilhavam como carbúnculos, no rosto pálido”.<sup>588</sup> Não são apenas os olhos que o assemelharão à mãe. Esta desempenhará com maestria o seu papel de educadora, imprimindo no corpo e na alma do seu filho único os valores em que acredita.

Se toda sorte de exercício físico no processo de desenvolvimento da criança é entendido pela mãe como prática jocosa desacabida, desvela-se em mimos extremados. Não permite a Bernardinho a menor das travessuras, tão comuns entre crianças de sua idade. Molda-o interna e externamente como “a imagem de um Menino-Deus de cera”<sup>589</sup>. A educação religiosa é o cerne da formação do menino. Seu caráter é modelado conforme a imagem da religiosidade materna: “[...] Largas horas diárias passava-as ela, a rolar entre os dedos contas de rosário, imóvel, de olhos semi-fechados, prostrada diante de imagens, numa concentração, num recolhimento evangélico”<sup>590</sup>.

Introduz a criança no mundo sobrenatural, fazendo-a repetir diariamente o *Angelus* até saber recitá-lo sozinho. Inicia Bernardo nos estudos escatológicos: Incute-lhe o medo do inferno, morada de “legiões de demônios negros, com asas de morcego e chifres na cabeça [que] dançam em torno das vítimas, aos saltos, como bodes, fazendo caretas e arreganhos, armados de longos espetos que de quando em quando introduzem nas carnes chiantes dos infelizes.”<sup>591</sup> Imprime em seu coração pueril o desejo de acesso ao céu, onde “logo na entrada há um jardim muito bem plantado, todo cheio de flores, onde milhares de passarinhos trinam. [...] lugar todo azul, cheio de anjinhos, com asas muito brancas, muito alvas, a voarem por todos os lados, cantando”<sup>592</sup>.

---

<sup>588</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 39.

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

Constitui-se, efetivamente, em um modelo catequético antitético, hostil à concepção comtiana de educação, ao eclipsar o progresso ordenado da Cidade dos Homens em benefício à cidade de Deus, herança *post mortem*<sup>593</sup>. Dona Mência, portanto, será culpada por ter deformado a psique da criança com toda sorte de mecanismos imagéticos de controle social equivocados, extraídos do universo religioso obscurantista: “Os medos que se faz às crianças para as impedirem de cometerem erros podem ser [...] a causa do desenvolvimento de acidentes históricos.”<sup>594</sup>

O pequeno Bernardo, a partir do turbilhão de informações catequéticas que recebe da mãe devota, produz uma imagem pueril do mundo celeste, “ainda mais extravagante do que a que lhe insinuara D. Mência”<sup>595</sup>:

Deus era um homem muito barbado, muito cabeludo, como o frade da Penha, que costumava pedir esmolas à porta; morava lá, muito em cima, nas nuvens, numa casa com jardim na frente. Era nesse jardim que os anjinhos, as tais carinhas, bochechudas e aladas, vinham receber as pessoas que pretendiam falar a Deus. Mostravam-lhe então, de passagem, suspenso a um galho de árvore, um caixãozinho de tábuas verdes, tal qual um pombal que o pai tinha no terreiro do armazém, destinado à dormida do pombinho que voava sobre a cabeça do Padre Eterno. Este estava sempre cercado de muitos santos, todos pequeninos, de madeira, como os do oratório, que gostavam de estar assim junto a ele, porque Deus era muito bom, fazia-lhes muito agrado, muitas festas. Mas, às vezes, zangava-se, gritava, tornava-se furioso; e, quando não gostava de uma pessoa, mandava-a para um lugar muito escuro, no inferno, ordenando aos donos do inferno que enfiassem espetos nas carnes dessa pessoa e a assassem numa grelha, sobre labaredas<sup>596</sup>.

Pelos lábios puros de uma criança banaliza-se a doutrina cristã: Deus Pai, o criador, é esboçado como um frade esmoler, atividade conventual comumente realizada por irmãos leigos, desprovidos de instrução; a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, tão Deus quanto o Pai, é vislumbrado como uma pombinha ordinária que, como todos os outros bichos, necessita de repouso. Se a mente de Bernardo conseguiu apreender a bondade como um

<sup>593</sup> A educação sistemática proposta por Comte, contempla a mãe como educadora exclusiva do filho até a fase da puberdade. A instrução abarca os domínios intelectual, físico e moral. Antes da puberdade o desenvolvimento corporal prevalece. Comte (1988, p. 204) justifica tal escolha ao afirmar que “o coração não tarda em tomar uma parte decisiva, que se fará sentir durante toda a existência”. Desde a dentição até a puberdade a criança é introduzida na educação doméstica, sendo esta a combinação de leituras poéticas, canto e desenho, evitando, a todo custo, contato com “produções medíocres [que] altere a um tempo seu gosto e sua moralidade”. Refuta qualquer tentativa de recorrer a qualquer discurso dogmático-religioso antes da puberdade. Segundo ele, “[...] é mister, [...], deixar a criança seguir livremente as leis gerais de nosso surto intelectual, [ sabendo que] ela será naturalmente fetichista até a dentição e depois politeísta até a puberdade” (p. 204-205). Merece observar que a figura da mãe no processo de formação do caráter do filho era também enfatizada pela Igreja: “a ordem e a regularidade interna de uma família, a paz e o decoro entre os domésticos, e sobretudo, a primeira educação das crianças, depende principalmente da mãe, e é por ela que se transmite à geração seguinte o conhecimento, o amor e a prática da religião. Além disso, quantos outros efeitos felizes não produzirão no mundo os seus exemplos edificantes, e as virtudes de que dor adornada!” (CONGREGAÇÃO DE SANTA DOROTÉIA DO BRASIL, 1999, p.62). O que conflituava entre as duas concepções era o espaço da religião nos domínios do conhecimento, bem como o método empregado.

<sup>594</sup> GILLES DE LA TOURETTE, Georges. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, d'après l'enseignement de la Salpêtrière: hystérie normale, ou, interparoxystique*. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, 1891. p. 71, tradução nossa.

<sup>595</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 42.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

atributo divino, não descarta a possibilidade deste ser celeste tornar-se irritadiço. Deus, portanto, seria dotado de uma natureza instável, o que já não o distinguiria dos precários seres humanos. Contudo, a base deste discurso catequético é o fato de mãe e filho partilharem a mesma ideia quanto à relação de subverniência humana frente à divindade. Bem diferente da concepção platônica, o Deus de Dona Mência é um ser facetado, mesclando bondade e maldade, tudo dependendo das circunstâncias em que essa entidade maniqueísta se depara.

O homem, nesse contexto, se converte em brinquedo nas mãos deste ser onipotente e temperamental. A onipotência, de fato, é vista com perturbação pelos intelectuais positivistas à medida que implica “um ser superior que é capaz de fazer tudo o que lhe apraz”.<sup>597</sup> Isto invisibilizaria ou restringiria consideravelmente a possibilidade de intervenção do homem, capacitado a criar sua própria história, alforriado da teia de dogmas metafísicos e teológicos.

Laffitte<sup>598</sup> é categórico ao defender a impossibilidade de convívio entre um Deus onipotente e um homem moderno: “Que poderá, pois, haver de comum entre Deus, que se proclama necessário, e as criaturas, que ele declara inúteis? Ele não tem nada de humano, ele nos é estranho. [...] Esse é o resultado da onipotência, a mais monstruosa das concepções que haja podido surgir de cérebro humano!” Contra tal investida moderna se edifica uma literatura exegética abundante, que reafirma a necessidade do homem dedicar-se às realidades incorpóreas, sabendo que no estado *post mortem* todos receberiam de Deus o prêmio e o castigo. O homem, não reconhecendo a soberania divina, se auto-condenaria. Deus permanece incólume frente à decisão do homem, envolvido em glória que nunca lhe seria tirada:

Se o homem se conforma aos desígnios de Deus, se ele observa a Lei, Deus lhe promete uma felicidade absoluta na eternidade. Se o homem atua contra os desígnios do seu Criador, será privado desta sorte e será infeliz para sempre.

Por conseqüência, Deus achará sempre a glória e manifestará Suas maravilhas nos diferentes destinos dos homens: Sua justiça aos que Lhe foram rebeldes e Sua misericórdia aos que Lhe foram submissos, coroando-os de glória imortal. [...].

O homem que não trabalha em favor de sua salvação é um monstro que deveria deixar de existir, do mesmo modo que o sol sem luz.

Oh, homens! Compreendais de uma vez por todas o fim pelo qual estão na terra e o desejo de Deus a respeito de vós. Se não atendeis ao venerável destino, são imprestáveis ao mundo. Semelhante a árvore infrutífera, serão cortados e lançados ao fogo. [...]

Que vantagem tirarão das criaturas, se, esquecendo vossa salvação, forem reprovados por vossa Criador e condenados sem direito à apelação?<sup>599</sup>

<sup>597</sup> TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 277.

<sup>598</sup> LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881. p. 126, tradução nossa.

<sup>599</sup> DROUAS DE BOUSSEY, Claude. *Instructions sur les principales vérités de la religion, et sur les principaux devoirs du christianisme*. Adressées par Monseigneur l'illustrissime & révérendissime évêque, comte de Toul, prince du S. Empire, au clergé séculier & aux fidèles de son diocèse. Toulouse: Chez Joseph Carez, seul Imprimeur-Libraire, 1778. p. 3-5, tradução nossa.

Dona Mência é a educadora, a fomentadora dos medos e das neuroses na vida de Bernardo. Tais estímulos pietistas se converterão num estado latente em afecção avassaladora, degenerando tanto o corpo, já abalado pela doença degenerativa do pai, quanto a mente. Se a mãe de Bernardo exerce a missão primordial na configuração da psique do filho por meio do fanatismo, que o levará à loucura e, posteriormente, à morte, ela não faz isso sozinha. Mesmo a contragosto da mãe — aspirava ministrar toda educação ao filho até o seu ingresso na universidade — Bernardo é enviado a completar a formação obtida no seio da família.

### 3.2.2.1.2 A escola católica (de)formativa

Simplicio é o professor. Trata-se de um solteirão “irascível e violento”<sup>600</sup>, possuidor de uma “sofrível ignorância, embora também de uma pretenciosidade sem limites”<sup>601</sup>. O narrador tem grande desvelo no processo de desqualificação do lente. Seu físico horrendo — nariz termômetro, adunco, rabicundo, similar ao bico de uma águia<sup>602</sup>; “[...] olhos engelhados, de pálpebras avermelhadas, sem pestanas [...]”<sup>603</sup>; pernas magras e curtas<sup>604</sup>; “[...] dentes amarelecidos e cariados [...]”<sup>605</sup>, curvado, em decorrência do reumatismo<sup>606</sup> —, seus trajés envelhecidos e deselegantes — “[...] chapéu arqueológico”<sup>607</sup>; “[...] fato preto surrado, já com uns tons de cinzento por não lhe sair do corpo, a engolir-lhe os membros [...]”<sup>608</sup> — sua figura “[...] encarquilhada e raquítica” leva-o a ser comparado a uma nódoa mais sombria que a madrugada<sup>609</sup> antevê as suas posturas arcaicas. Simplicio é a encarnação da hipocrisia do laicato: seu “[...] semblante mefistofélico e malicioso”<sup>610</sup> se coaduna perfeitamente com as pretensões de se passar por grande e venerável, orgulhoso por envergar a opa dos Irmãos do Santíssimo Sacramento<sup>611</sup> e por acolitar em uma missa solene<sup>612</sup>.

A figura da escola e do lente tem grande relevância no processo de configuração do discurso anticlerical. Grande parcela da docilização do corpo de Bernardo se dá no espaço escolar, por meio de técnicas apuradas. É lá que Bernardo se domestica por meio de técnicas

<sup>600</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 62.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 60, 131, 214.

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 61, 238.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 511.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 296.

incrementadas de docilização do corpo. Simplício se responsabiliza por isso, fazendo uso de métodos pedagógicos antiquados: “as prisões em quarto escuro, as máscaras enormes de faces tumefactas e língua pendente, os letreiros às costas, as palmatoadas, os puxões de orelha, as injúrias, os gritos, as longas horas passadas de joelhos e de braços abertos”<sup>613</sup>. Seu pai comunga com tais práticas, pois espera surgir da escola da rua do Aragão um homem: “[...] Pois castigue-o, meta-lhe bolos, chame-o ao rego! Faça-me dele um homem”<sup>614</sup>. Dona Mência sofre, mas aceita resignadamente. No futuro, o próprio Bernardo reconhecerá a generosidade e inteligência de seu mestre, o que o levará a uma amizade que se tornará mais estreita nas missas e conversas de sacristia.

Simplício reúne em sua figura todos os atributos de um sujeito anacrônico em matéria de educação. Vaidoso, sentiu-se impelido a fundar uma fraternidade, “[...] de intuítos essencialmente religiosos, ao molde de um milhão de congêneres espalhadas pelo globo, sob a invocação protetora de qualquer santo”<sup>615</sup>. Sua inspiração pretensiosamente divina em criar uma entidade benemérita é revestida de tons burlescos, reduzida a mero desejo de notoriedade:

Fora sempre seu fraco a pretensiosidade, a empáfia. Ver-se lisonjeado, cercado de epítetos elogiosos, alvo de referências respeitosas elouvaminheiras, era-lhe uma espécie de embriaguez física, um estado de alma delicioso, tonificante, cheio de doçuras estáticas e júbilos evangélicos. Principalmente, as frases laudatórias dos jornais, em letra redonda, espalhadas por todos os recantos da província e quicá por todas as províncias do império, deleitavam-no, como se, a pequenos golpes, a lambar os beijos, beatificamente, sorvesse taças de um néctar paradisíaco.<sup>616</sup>

A educação, portanto, se inscreve na interpretação do sentimento religioso como desvio moral. Mais grave que isso, corrobora-se por meio da exumação da fala do lente, a incompatibilidade da educação no âmbito clerical com um novo *stablishment* progressista. O alinhamento de Simplício a uma ordem estática e obsoleta é absoluta: a) Opõe-se veementemente à universalização do ensino: “Isso de todo mundo ser sábio tornava a sabedoria muito barata”<sup>617</sup>; b) O serviço caritativo proporcionado por sua associação deveria se restringir a mero assistencialismo, destituída de interesses humanistas e educacionais: “[...] Seja ancião, mancebo, criança, virgem, viúva, dê-se-lhe roupa, dê-se-lhe comida! [...] Educação intelectual? Desnecessário ser proporcionado pela sociedade”<sup>618</sup>; c) Recusa instituir

<sup>613</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 64.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 150-151.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 154.

qualquer ação social que beneficiasse os idosos: “cavalo velho e achacado, por mais que lhe batam, não toma pisada”<sup>619</sup>.

Demarca-se, assim, os elementos constitutivos do ensino católico enquanto mecanismo de resistência e obstrução ao progresso. O poder espiritual mostra-se inconciliável com a filosofia positivista ao não promover o progresso científico e industrial da modernidade. E tal constatação pode ser observada quando Simplício sustenta a primazia absoluta do modelo teológico na configuração do indivíduo. Na cena em questão, é reiterada a ideia de que as obras de misericórdia levadas a cabo pela Igreja são apenas meios excelentes para se alcançar uma ordem social que tivesse por esteio moral o catolicismo:

Sem conhecimento da Cartilha, dos dogmas católicos, dos mistérios sublimes da doutrina da Igreja, em resumo, sem os confortos salutaríssimos da crença, “este grande freio moral dos povos”, na frase imortal de iluminado teólogo; (e Simplício lembrando as palavras proferidas algures pelo Vigário, por um desses fenômenos psicológicos naturalíssimos obcecados pela vaidade, como que tinha a convicção de haver lido, página a página, meditadamente, a grande obra de Teologia em que ressaltava, com brilhos de diamante, a frase lembrada) sem o auxílio da fé divina, impossível a paz do espírito, a consciência honesta e boa!

Seria, portanto, a sociedade que fundasse um misto de profano e de religioso, atendendo às necessidades corpóreas de seus tutelados, mas fazendo convergir os maiores esforços para mantê-los sempre numa atmosfera essencialmente eclesástica. Ou, melhor ainda, a sociedade deveria ser organizada de modo a ser o lado profano sobrepujado pelo lado religioso, não sendo, então, o auxílio material que prestasse (lado profano) mais do que um meio para a consecução dos fins morais (lado religioso).<sup>620</sup>

Se o positivismo comtiano se alicerçava na necessidade da formação moral dos indivíduos, isso exigia uma intervenção radical no campo pedagógico. A educação, de fato, passa a ser encarada no século XIX como o instrumento mais importante no combate ao conservadorismo, representado pela monarquia e por seu braço direito, a Igreja Católica.

Além de adotarem métodos modernos de ensino, o que incluía a não adoção da violência física, os positivistas defendiam o banimento de pessoas e discursos religiosos nos estabelecimentos educacionais: “Em matéria de ensino não se deve aceitar nenhuma imposição, sinão. A que resulta da livre azeção de cada um ás doutrinas em circulação, e o Estado não póde impôr mestres nem doutrinas, como não póde impôr padres nem religião”<sup>621</sup>.

Uma leitura anticlerical do estabelecimento escolar não se desprende da mera figura reacionária de Simplício. É seguro que o venerável mestre tem um papel relevante ao materializar a ignorância e a hipocrisia religiosa. Entretanto, o espaço escolar descrito na obra

<sup>619</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 154.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 154-155.

<sup>621</sup> MENDES, Raimundo Teixeira. *Ainda contra o ensino obrigatório, a propóito do projeto apresentado ao conselho municipal desta cidade estabelecendo o ensino primário obrigatório*. Rio de Janeiro: Igreja e Igreja Positivista do Brasil, 1908. p. 6.

já trás em si mesmo elementos estranhos à modernidade e ao laicismo em formação: castigos físicos, ensino de doutrinas teológicas e adoção de práticas devocionais. Além do mais, é o vigário, Padre Anacleto, quem preside a banca examinadora para a prova final. Interferência evidente dos clérigos no sistema de ensino, o que, na vida “real”, produziu textos acalorados em defesa de um ensino laical, longe das especulações metafísicas.<sup>622</sup>

Desse modo, a escola se estabelece na trama como um ambiente tão corrompido por superstições desvinculadas da realidade moderna quanto o corpo de Dona Mência. A escola institui condições para que as condutas ensinadas possam ser efetivamente cristalizadas, valendo-se de um elemento que evoque o sagrado sobre o espaço escolar, suas práticas, a fala do professor e seus métodos correcionais:

Mas, para que não faltasse, no meio de todas aquelas coisas profanas, um vestígio, uma prova dos sentimentos religiosos dos alunos e do mestre, lá estava no alto, a destacar-se, em declive da parede, a gravura colorida de um Cristo, a dominar toda a sala com a sublimidade mais que humana de seu martírio. E aqueles braços abertos sobre a cruz, aquele sangue a correr-lhe dos membros lacerados, aquele olhar profundo e *sereno* em meio às agruras de um suplício sem nome, todo o conjunto daquela agonia indescritível à força de tremenda, como que punha no ar, no ambiente, nos móveis, em tudo, uns laivos de *tristeza*, alguma coisa de *casto* e *pudico*, uns tons macios de *respeito*, como se a escola fora um santuário (p. 50, grifo nosso).

A figura de Jesus crucificado encerra uma forte carga de representação simbólica. É a efigie que aparece no início e no fim da trama, ligando profeticamente o Bernardo criança ao Bernardo jovem, fanático e moribundo. Logo após o seu ingresso na escola, o *guenzo* — apelido que lhe é conferido pelos colegas e que nos remete à sua magreza esquelética<sup>623</sup> — se envolve em uma briga. É castigado injustamente pelo mestre, de modo análogo ao Servo Sofredor: “[...] E ali, sobre o ladrilho duro, pálido e magro, em frente à gravura do crucificado pendente da parede, braços abertos numa resignação de cordeiro, semelhava um falso cristo pequenino, que, por escárnios e mofas, houvessem colocado diante da imagem do verdadeiro”.<sup>624</sup>

Se Cristo teve plena consciência de que veio a este mundo para ser entregue nas mãos dos pecadores, sofrer e padecer uma morte ignominiosa, Bernardo também, por ocasião de uma segunda briga com Chiquitinho, “o filho da viúva”, se considera digno de ter sido novamente acoimado:

<sup>622</sup> “Descartes proclamou a eschola do livre exame, e Bacon traçou as fecundas regras do methodo de inducção, abrindo novos horisontes á intelligencia humana, e derrubando para sempre a Escholastica, que então debatia a estéril e interminável questão do nominalismo e do realismo” (MACHADO, 1875, p. 6).

<sup>623</sup> COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Guenzo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário pernambucano*. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1976. p. 408.

<sup>624</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 58.

O próprio Bernardo intimamente já experimentava uma espécie de arrependimento por se não ter sujeitado resignadamente ao que dele pretendesse o filho da viúva. Teria sido melhor assim, talvez. A si mesmo se confessava culpado, como sentindo a necessidade de iludir-se. E de joelhos, braços abertos, como que pregados à imaginária cruz da injustiça, suportava, numa paciência de mártir, os olhares vesgos, oblíquos, cheios de cintilações rápidas e vitoriosas, que o Chiquitinho lhe lançava [...] <sup>625</sup>.

O conformismo dos crucificados — Cristo e Bernardo — reproduz a figura da sociedade ambicionada pela Igreja: ordeira, católica, estamental. É nesse sentido que Heliodoro Salgado <sup>626</sup> entrevê no crucifixo “o figurino da sociedade idealizado pelo clericalismo: cérebro parado, coração frio, actividade morta. O homem-manequim nas mãos do padre-arlequim” <sup>627</sup>.

O protagonista é um ser religioso por excelência. Como já apontado, o lar e a escola espargiram sementes maléficas em sua mente. A loucura, portanto, vai se estabelecendo paulatinamente na trama como realidade complexa e autônoma, mesmo que se harmonizando perfeitamente com a imperatividade e eficácia das leis deterministas no corpo de Bernardo. A intenção é construir um enunciado de verdade concernente à loucura pretensamente unívoco. Isso se fará a partir da intrincada conjunção de elementos internos e externos ao corpo que vão se firmando em um tecido social harmônico. Verdade estabelecida a partir de um fato pontual, objetivo.

O corpo cadavérico de seu pai, frente à morte inevitável, o introduz em uma situação de grande sofrimento psíquico, sem, contudo, resultar em implicações físicas. Poderíamos defini-la como “animalidade suave”, loucura dissociada do crime. De todo modo, Bernardo é um sujeito desregrado pelo catolicismo arcaico e fanatizante aprendido:

[...] permaneceram-lhe as angústias, os combates íntimos em que sua alma se empenhara, desde que fora conhecedor do estado gravíssimo, irremediável da moléstia paterna. Seu coração de filho, eivado de um sentimentalismo excessivo, resultante da herança, da educação, do meio, desse complexo inextricável de causas que concorrem para a formação de um caráter, que o desbastam, aperfeiçoam, desenvolvem, corrigem, deformam, pervertem, seu coração de filho, terno e compassivo, em cujas veias girava o sangue de um neuropata, cujo burilamento intelectual Dora entregue aos cuidados carolas do Simplicio e do Vigário e cuja vida se desenrolava num ambiente mórbido [...] <sup>628</sup>

<sup>625</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 68.

<sup>626</sup> SALGADO, Heliodoro. Prefácio. In: BRAGA, Guilherme. *Os falsos apóstolos*. 2. ed. Porto Camões, 1895. p. XIII-XIV.

<sup>627</sup> É nesse mesmo sentido que Moltmann-Wendel (1996, p. 78-79) identifica, no contexto da modernidade, a precariedade do símbolo maior do cristianismo para os próprios seguidores de Jesus frente à descoberta da corporeidade como realidade finita e do sofrimento físico, moral e social como realidade circunstancial, opressora, destituída de qualquer sentido salvífico, remissor: “A cruz, o mais importante símbolo no cristianismo, tornou-se problemática para muitas cristãs e muitos cristãos. A morte de Cristo — interpretada como morte expiatória — e seu corpo torturado na cruz já não lhes transmitem mais nenhuma força de vida. Como podemos haurir força vivificante — interrogam-se muitos — de uma religião cujo Deus — segundo Paulo — entrega seu Filho à cruz? [...]”.

<sup>628</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 126.

Como paga de uma educação alienante, será atormentado por sonhos. Desvenda-se, assim, uma alma atribulada, angustiada pelo fardo de discursos que lhe foram sendo incutidos durante sua vida. Há uma preocupação excitada do narrador em colorir com tons extremamente vivos as crendices de Bernardo e sua mãe quanto à vida *post mortem*. Os termos para designar tais conhecimentos — crença, superstição, fanatismos, crendices, obscurecimento, cérebro nublado — evidenciam a missão panfletária de desqualificar o discurso clerical. Frente à morte iminente de seu genitor, Bernardo reproduz fielmente a catequese dos tempos de criança, legado materno. Está presente em ambos os discursos o confronto eterno e assombroso entre céu e inferno, seres celestes e mefistofêlicos disputando a alma pura e atormentada do donzelo:

E bradava-lhe a crença: “No céu! Vê-lo-ás mais tarde, cercado de anjos de asas de neve, no seio augusto e bem-aventurado do Eterno!” Sim! Vê-lo-ia, mais tarde, no céu! Talvez até dentro em breve, quando também seu corpo inerte fosse parar ao fundo de uma cova... Mas replicava-lhe a superstição: “E o inferno? Pensa também nas torturas infindáveis do abismo de fogo; pensa em Satanás, o príncipe das trevas, e nos demônios com asas de morcego, empunhando espetos candentes!... Imagina a possibilidade de uma separação eterna: — um, para a luz radiosa e fascinante do paraíso glorioso; outro, para a sombra caótica e fantástica dos báratros de Satã! Pensa em tudo isto. Estareis vós ambos igualmente preparados para a morte? Estarão vossas almas purificadas, expurgadas das culpas terrenas, isentas das inspirações demoníacas, livres da mácula do pecado? Como, pois, espírito presunçoso, queres ter a certeza de que ambos vos encontrareis mais tarde no seio miraculoso da divindade [sic]? [...]

Bernardo, movido pelo quadro desesperador e morte iminente do pai, sucumbe à religiosidade materna e escolar, ao fanatismo:

[...] Bernardo sucumbiu. Vieram-lhe em turbilhão, num redemoinhar furioso de vagas procelosas, todos os fanatismos e crendices de que se nutrira na infância, sob o influxo dos ensinamentos maternos e escolares. E no obscurecimento de seus cérebro nublado, viu, através dos olhos úmidos de pranto, a figura decrépita e envelhecida do pai debater-se nos estertores da morte [...]

[...] quando tudo já findo, quando extinto o último hálito de vida, descer do alto, do bojo de uma nuvem resplandescente, um grupo de anjos, de roupagens cândidas e olhar dulcíssimo, e levar-lhe a alma redimida pelos sofrimentos, através dos espaços infinitos, para o infinito azul das mansões celestiais Assombrado, relanceou os olhos em torno e pareceu-lhe ver em cada recanto do quarto, nas sombras negras projetadas pelos móveis, em todos os ângulos, em todas as partes escuras do aposento, brilharem sinistramente, com uma vermelhidão de brasas, inúmeros pares de olhos satânicos, a fitá-lo, faiscantes, imóveis na treva, como que à espreita do momento em que, baldo de forças, num último gemido, sua alma, negra de pecados, lhe abandonasse o corpo inerte e frio.

[...] exaurido pela luta psíquica em que se debatera todo o dia, cerrara as pálpebras, dormira e tivera esse sonho agoureiro e pressago a que a superexcitação de seus nervos emprestara cores tão negras. Não fora outra coisa, por certo!<sup>629</sup>.

<sup>629</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 123-124.

O sonho revelará, portanto, a doença ocultada e, de certo modo, a religiosidade arcaica. É a partir de então que sua corporeidade vai minguando, em perfeita consonância com a psique estremecida, o “cérebro nublado”<sup>630</sup>. O fisiológico, portanto, é sensível aos saberes produzidos do lado de fora do corpo e a respeito deste. É o que faz com que o nível de “penumbra conceitual”<sup>631</sup> das figuras da loucura, delinquência e patologia se reduza drasticamente. Portanto, é necessário mais do que marcas sintomáticas para se edificar um corpo na modernidade.

Já observamos que a religiosidade serve como sustentáculo para o efetivo exercício de poder que deságua na constituição histórica de um sujeito que vai se desmoronando, lenta e gradualmente, no curso da narrativa. Corpo jovem e doentio, empenhoçado já nas primeiras páginas pelo sangue paterno: “[...] muito magro; [...] corpinho doente [...]”<sup>632</sup>; “todo magro, [...] pernas finas [...]”<sup>633</sup>; “[...] rostinho pálido [...]”<sup>634</sup>; “[...] muito fraquinho [...]”<sup>635</sup>; “[...] Tão magrinho [...]”<sup>636</sup>. O narrador vai descortinando o indivíduo em suas minúcias, em que corpo e psique, longe de se situarem em pólos antagônicos, são compreendidos sob a ótica de espelhos dispostos um frente ao outro. Não há, portanto, bipolaridade entre corpo e psique. Se o fisiológico é “coisa modificada”, a alma é “qualidade alterada”<sup>637</sup>.

A paixão pela religiosidade beateril, descomedida, fanatizante é “superfície de contato entre corpo e alma [enquanto] condição de possibilidade da loucura”<sup>638</sup>. É um sujeito vivendo à margem da realidade que se instaura. Desde o início do romance, Bernardo se apresenta perfeitamente integrado ao universo religioso. De fato, lar e escola são estabelecidos a partir de arquétipos eminentemente religiosos. É o corpo doentio de Dona Mência, herança dos anos passados no claustro; é o desleixo de uma empregada beata; é a educação materna que o leva, ainda criança, a dar os primeiros sintomas de pusilanimidade, apavorado pelos tridentes e caldeiras satânicas; é, ainda, uma escola anacrônica, sob a batuta de um carola ignorante e pretensioso.

E sobejam sinais, marcas, gestos e movimentos de toda sorte que materializam o sobrenatural naqueles espaços que, por alguma circunstância, poderiam passar por locais neutros, laicos, destituídos de significado: os rosários desfiados pelos dedos maternos, as imagens dos santos que povoavam sua casa, a gravura de um Cristo sangrento e agonizante no

<sup>630</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 123-124.

<sup>631</sup> FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 200.

<sup>632</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 39.

<sup>633</sup> Ibid., p. 47.

<sup>634</sup> Ibid., p. 40.

<sup>635</sup> Ibid., p. 72.

<sup>636</sup> Ibid., p. 81.

<sup>637</sup> FOUCAULT, op. cit., p. 222.

<sup>638</sup> Ibid., p. 226.

fundo da sala de aula. E toda essa visibilidade religiosa se direciona a um único sentido: “[...] designar aquilo que deveria ser vencido, que deveria ser desvendado para a eclosão do Sujeito Pleno”<sup>639</sup>.

Em suma, a educação é trabalhada como elemento deflagrador de instabilidade física, psíquica e familiar. Apesar das manifestações em questão serem tímidas, contidas, diluídas na trama, se comparadas com outras que estão por vir, são extremamente eficazes na sustentação do modelo naturalista, em que o fatalismo hereditário se completa com o meio e a história individual. Elas são o fio que sutura as afetações, crises, manias, aberrações e problemas de caráter. A inteireza dos corpos e dos espaços parece estar sob a égide da autoridade espiritual instaurada pela educação fanatizante: as falas, os gestos, a anarquia da casa, os gastos domésticos, os castigos na escola. Até a comida mal temperada é fruto deste mesmo espírito clerical que traz desordem à sociedade ao supervalorizar o mundo religioso em detrimento das realidades terrenas. Sem dúvida, estratégia ousada que garante maior eficácia ao arrogar um senso de sacralidade mórbida ao menor frêmito corpóreo. Não se trata, portanto, em converter tudo em religiosidade institucionalizada, mas em metamorfoseá-la, torná-la menos perceptível.

O poder religioso se torna onipresente e extremamente fértil. Impõe certa dose de sobrenaturalidade a todos os domínios, impedindo, contudo, que tais elementos se confundam propriamente com a sua aparelhagem institucional, fazendo com que tudo pareça laical, heterogêneo, circunstancial. É como bem salientou Foucault<sup>640</sup>:

A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais “periféricos” e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de intelegibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes [...]. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. [...]

<sup>639</sup> DUARTE, Luiz Fernando Dias. O culto do eu no tempo da razão. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*. Três Ensaios Sobre Pessoa e Modernidade., Rio de Janeiro, n. 41, p. 3, ago. 1983.

<sup>640</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. 1, p. 89.

### 3.2.2.2 A identidade dissoluta dos clérigos

Com o anúncio eminente da morte do patriarca, a saúde de Bernardo, vulnerável desde a infância, é abalada, e sua relação com um “cristianismo de pavor” é restabelecida. Sucumbindo ao corpo moribundo do pai, manifestará “em turbilhão, num redemoinhar furioso de vagas procelosas, todos os fanatismos e credices de que se nutria na infância, sob o influxo dos ensinamentos maternos e escolares”<sup>641</sup>. Interessante o autor não imiscuir frente à grande crise deflagrada pela superstição a localização do problema: “o cérebro nublado”. Raça e meio enlaçados inseparavelmente<sup>642</sup>.

As condições de exercício do poder religioso se ampliam, são reforçadas. O sofrimento psíquico dá vazão a sonhos pavorosos, que são somatizados por dores físicas — “articulações doídas, tonturas insuportáveis na cabeça; pálpebras tumefactas, tumefacto todo o rosto, de uma cor de cera velha; amortecido, embaciado o olhar; olheiras largas, pronunciadíssimas, de um roxo avinhado [...]”<sup>643</sup>. As imagens religiosas e febris produzidas à exaustão, em noites mal dormidas, são o primeiro sinal de que o carolismo infantil não feneceu frente às investidas do pai. Antes, reconhece o vigor de “todos os fanatismos e credices de que se nutria na infância, sob o influxo dos ensinamentos maternos e escolares”<sup>644</sup>.

A religião tomará corpo a partir de então, avançando da escola e do oratório doméstico para os espaços públicos: romarias bem planejadas e missas soleníssimas. Intitulamos de “religiosidade pura” o terceiro momento da narrativa, iniciado com a peregrinação à ermida do Monte e findo com a morte de Bernardo, entre cruces, rezas e trejeitos afetados. Adotar-se-á, a partir de então, uma linguagem de estereotipia mais agressiva.

O estigma nasce da constatação de que certos atributos que deveriam ser defendidos e, sobretudo, vividos por um grupo, são desconsiderados por este. Em outras palavras, a estigmatização nasce de uma expectativa frustrada, “de que aqueles que se encontram numa certa categoria não deveriam apenas apoiar uma norma, mas também cumpri-la”<sup>645</sup>. A mãe carola e inservível para as tarefas domésticas, o vigário nécio e glutão, o coadjutor libidinoso

<sup>641</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 123.

<sup>642</sup> O final do século XIX esteve profundamente marcado pelo desenvolvimento da “psicologia das faculdades” ocupada em relacionar as nuances da personalidade corpórea às influências dos instintos, humor e inteligência. A proposição do termo “psicopatia”, em 1891, por Koch, sete anos anteriores à publicação de *Morbus*, retifica a atenção dirigida em efetuar uma leitura do “cérebro doentio” a partir de elementos exteriores a ele. Psicopatia, seria, portanto, perturbações comportamentais “associadas a uma limitação cerebral, mas que não convém ser chamada de doença” (KOCH, 1891 apud DEBRAY; NOLLET, 2005, p. 5). Taine foi o primeiro a estabelecer as bases de um estudo científico das faculdades.

<sup>643</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 170.

<sup>644</sup> Ibid., p. 123.

<sup>645</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 16.

e zoomorficado, “gordo com um cetáceo”<sup>646</sup>, o presidente da confraria presunçoso e satanizado, com um “[...] semblante mefistofélico e malicioso”<sup>647</sup>. Toda a topografia — pessoas, locais e objetos — é estabelecida por meio de elementos configuradores de Bernardo enquanto sujeito embebido e viciado por um sistema religioso caduco. Sabe-se que toda realidade é subjetiva e, portanto, precária. Seu processo de objetivação é contínuo e mantido pelo que Berger<sup>648</sup> chamou de “estruturas específicas de plausibilidade”.

Desvenda-se, assim, espaços singulares, desfocados da casa e do pátio escolar. Surge a igreja-matriz com sua sacristia, lugar ideal de confabulações e rumores. Lugar também de deflagrações. Bernardo passa a freqüentar o universo eclesiástico. É instruído em humanidades pelos novos amigos, Padre Anaeto e Simplício. Sob as insinuações jeitosas e confabuladoras do Vigário, cogita ingressar no seminário, ideia refutada colericamente pelo seu pai.

Muito mais do que espacialidades geográficas, surgem corpos novos, e outros, anteriormente apresentados, são esquadrihados ao extremo. Os personagens clericais não são tão diversificados quanto em *O Crime do Padre Amaro*, obra de referência para muitos escritores naturalistas brasileiros<sup>649</sup>, inclusive para Faria Neves Sobrinho<sup>650</sup>. A construção da corporeidade e da psique dos clérigos e leigos se dá a partir da confissão. Confissão indireta, registrada em caráter estrito e rigoroso pelo narrador, que observa e registra laboratorialmente a essência destes personagens.

A abordagem “experimental” dos personagens revela tipos deteriorados. A antítese do espírito evangélico presente no comportamento dos clérigos é o segundo aspecto a ser explorado em nossa análise. A simetria entre corpos e almas pervertidos funciona perfeitamente na tessitura do romance. E a psique de Bernardo nasce deste contato contínuo. Corpos e almas em sintonia no espaço clerical. A religião torna-se uma fábrica de produzir desajustados, viciados, pecadores irracundos, doentes de toda sorte. Corpo e almas pervertidas, longe da identidade social proposta pelo cristianismo primitivo. O resultado é um conjunto homogeneizante e totalizador de imagens caricaturescas, similar a tantos outros produzidos em obras panfletárias dos oitocentos.

<sup>646</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 284.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>648</sup> BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

<sup>649</sup> A obra eciana em questão é povoada por trinta e dois eclesiásticos explicitamente nomeados. Na edição de 1875 publicada pela Revista Ocidental, havia, ainda, um 33º, o Cônego Silva, presbítero exemplar, amante do estudo. Sua integridade moral irritava os outros padres. Eça o suprime em edições posteriores.

<sup>650</sup> CHACON, Vamireh. *Faria Neves Sobrinho, ou, A consciência de província*. Recife: FUNDARPE, 1986. p. 60.

A missão do narrador é evidenciar a anomalia deste universo precário, povoado por seres arcaicos, opositores à modernidade. Todos, em maior ou menor grau, são expostos como viciados, desregrados, antiquados, modelos a serem postos sob espetáculos e evitados como pragas pestilentas. Carregam sobre si a paga por não terem manifestado docilidade ao espírito positivo, preferindo conduzir suas vidas no seguimento hipócrita a uma religião corrompida até as bases e, portanto, em condições de perverter seus membros<sup>651</sup>. A desqualificação do cristianismo institucionalizado, em oposição a um cristianismo idealizado é uma estratégia antiga, que se fez presente e de modos distintos, em toda a história da Igreja, apresentando-se tão forte como outrora. Desse modo, o que se observa é que o estigma negativo dirigido à Igreja se funda num estigma favorável a um modelo de cristianismo que, comumente, é propagandeado pela própria instituição eclesiástica.

O estigma deve ser encarado como um conjunto de vigorosas técnicas de poder adotadas na configuração de um grupo social decadente, constituído, logicamente, por indivíduos anômalos. Em outras palavras, o estigma nasce da constatação de que a expectativa que se criou em relação a determinado sujeito foi frustrada, ou seja, há uma lacuna entre o ideal e o real. O estigmatizado, portanto, é uma pessoa desacreditada, isolada do mundo plausível, ou seja, o mundo real, pertencente aos indivíduos normais.

A vinculação entre corpo depauperado e prática religiosa é direta e agressiva. A faixa etária, o tamanho e o formato dos olhos, a curvatura esguia ou adunca, a cor e o corte do vestuário, a gesticulação, o silêncio e o falar muito, tudo serve como prova cabal do animalesco a que estão submetidos todos os que se aventuram por esta via. Desse modo, o narrador esvazia o significado primeiro da peregrinação, ao observar os trejeitos afetados, os discursos empoados e os interesses escusos. Tudo parece absolutamente dissimulação aos olhos do leitor. Os peregrinos são retratados como atores em cena — o silêncio ensaiado, a marcha cíclica, o traje uniformizado:

[...] trajos fúnebres e ltuosos dos romeiros [...], frentes jesuíticas dos peregrinos  
[...]<sup>652</sup>

[...] Caminhavam lentos, silenciosos, como num cortejo fúnebre, descobertos, cabisbaixos, compenetrados de que representavam nesse momento um grupo de arrependidos. Curioso de ver esse cortejo vagaroso e mudo, a mover-se com uma solenidade trágica de enterro, sob a claridade da manhã radiosa[...]"

<sup>651</sup> Comte (1990, p. 63) não envereda na tentativa de denunciar o farisaísmo dos clérigos cristãos. Para ele, a filosofia cristã, “dos velhos católicos aos simples deístas, é simplesmente incapaz de consolidar a moral na modernidade que, segundo ele, estava aos frangalhos: “Como a experiência demonstra, a assistência teológica, ao contrário de ser para sempre indispensável aos preceitos morais, tornou-se, entre os modernos, cada vez mais nociva a eles, fazendo-os inevitavelmente participar, por causa dessa funesta adesão, da decomposição crescente do regime monotéico, sobretudo durante os três últimos séculos.”

<sup>652</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 233

“[...] Caminhavam compactos, unidos, como carneiros em rebanho [...]. Nem uma palavra de um para outro! Contrição absoluta, pelo menos aparentemente. Silêncio completo.”<sup>653</sup>

A estratégia ficcional de configurar o laicato como massa amorfa, idiotizada e servil serve de ponte no estabelecimento de um pólo ativo: o clero. Apenas três curas são citados na trama: Padre Anacleto, designado por “Vigário”, Padre Ignácio, o Coadjutor, e Padre Porfirio. Aos dois primeiros, em especial, é atribuído um papel importante na trama. O último, por sua vez, funciona como um modelo exemplar de padre, exercendo a função contrastiva com os comportamentos torpes dos outros curas.

O Vigário, padrinho de Bernardo, por exercer um papel preponderante na narrativa desde os primeiros capítulos, é dissecado com maior meticulosidade. Trata-se de fazer com que o corpo sofra o que Foucault<sup>654</sup> intitulou de “codificação clínica do “fazer falar”. A *physis* do clérigo não foge muito à regra do caricaturesco forjado pelo anticlericalismo do século XIX: “[...] mãos carnudas e suarentas [...]”<sup>655</sup>; “[...] a limpar-se, num grande lenço, do suor em bicas. [...]”; mão suarenta e gorda [...]”<sup>656</sup>; “[...] pôs-se a limpar vagorosamente o suor que lhe corria em bicas pelo rosto raspado à navalha; [...] o suor lhe corria em bicas pelo rosto raspado à navalha”<sup>657</sup>; “bochechas escanhoadas [...]”<sup>658</sup>; “[...] ofegante, alagado, a destilar por todos os poros da gordura torrentes copiosíssimas de suor”<sup>659</sup>; “[...] a alisar com a mão carnuda a face escanhoada [...]”<sup>660</sup>.

O Coadjutor, Pe. Ignácio, aparece na trama como confessor e diretor espiritual de Bernardo. Sua constituição física decadente não se distancia do seu companheiro de vida presbiteral: “[...] reverendo excessivamente gordo, rotundo e baixo, de cara redonda e bochechuda, quase sem pescoço, a salientar imponentemente, sob a batina usada, o bojo imenso, a obesidade roliça do abdômen. [...]”<sup>661</sup>; “[...] bojudo [...]”<sup>662</sup>; “[...] risinho maligno”<sup>663</sup>; “[...] estivera todo o tempo repotreado majestosamente sobre uma cadeira de braços, atufado de banhas, [...] espalmada a mão acariciadora sobre a rotundidade falstafesca do ventre, num silêncio esfíngico de confessor discreto [...]”<sup>664</sup>; “[...] repotreado numa cadeira de braços, fofo de gordura, pernas alongadas sob a mesa, mãos sobre o rotundo abdômen,

<sup>653</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 235.

<sup>654</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. v. 1, p. 64.

<sup>655</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 101.

<sup>656</sup> Ibid., p. 131.

<sup>657</sup> Ibid., p. 144.

<sup>658</sup> Ibid., p. 232.

<sup>659</sup> Ibid., p. 238.

<sup>660</sup> Ibid., p. 245.

<sup>661</sup> Ibid., p. 258.

<sup>662</sup> Ibid., p. 260.

<sup>663</sup> Ibid., p. 269.

<sup>664</sup> Ibid., p. 289.

dormitava beatificamente, boca entreaberta, a pender-lhe, de quando em quando, para um e outro lado, em descaídas súbitas, a cabeça desaprumada [...] e] apagara-se na delícia tranqüila de um sono de anjo”<sup>665</sup>; “[...] Toda a rotundidade farta do seu corpo”<sup>666</sup>; “[...] gorduras nádegas imensas [...]”<sup>667</sup>; “[...] figura obesa [...]”]. Enfatizando o predomínio do instinto sobre a ascética esperada de um padre, sua figura é desumanizada, zoomorfozizada duplamente: “[...] recostado volumosamente ao armário dos paramentos, guardava agora uma atitude pacífica e sonolenta de *suíno*. [...]”<sup>668</sup>; “[...] engordara como um cetáceo na vida farta e gulosa dos campos”<sup>669</sup>. Aos olhos do neurótico Bernardo, contudo, Pe. Ignácio era a própria divindade, metamorfoseada na figura obesa:

[...] Curioso era então de ver-se a figura pimpona do padre Ignácio, enterrado em uma cadeira de braços, o volume do abdômen protuberante a servir-lhe de almofada para apoio das mãos, a cabeça redonda, imensa, destacando-se a custo da papada pendente sobre a volta, todo ele um conjunto gordo e picaresco de obesidade e brejeirice, revestir-se de uns ares sentenciosos e dogmáticos e aconselhar a Bernardo, com a gravidade cômica de um Tartufo, preceitos de castidade e receitas aviáveis na farmácia miraculosa da vida eterna. Bernardo escutava-o como se lhe falara o próprio Deus em pessoa, consubstanciado, por uma estranha metamorfose, na gordura balofa do coadjutor.<sup>670</sup>

As deformidades dos corpos dos padres os transformam em seres estigmatizados, realidades abomináveis<sup>671</sup>, construção ideológica da alteridade. Mesmo tendo sido explorada à exaustão a corporeidade fisiológica, o processo de representação não está findo. A ética clerical ainda não foi escarafunchada. É nesse sentido que Bhabha<sup>672</sup> admite a complexidade de se concluir o processo de caricaturização, já que ela “[...] é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade”.

De todo modo, a presunção utópica naturalista de tudo ver e sentir produz certa inquietude angustiante, que impulsiona o narrador a avançar em sua experimentação laboratorial, ascendendo a um grau de totalidade imagética, não deixando rastros de dúvida quanto ao absoluto estado de deterioração em que se encontra o padre. É a ambivalência do estereótipo que, ao mesmo tempo em que “conota rigidez e ordem imutável [...] apresenta]

<sup>665</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 232.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 268, grifo nosso.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 283-284.

<sup>671</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 14.

<sup>672</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 105.

desordem, degeneração e repetição demoníaca”<sup>673</sup>. É o que faz com que o discurso seja tão insistente.

As marcas físicas e sociais, que parecem tão óbvias aos sentidos, são marteladas teimosamente na tentativa de dissecar, de pôr ordem na anarquia. E da insistência em descrever surge a minúcia. Provém daí o exagero. É do exagero que o estigma satírico, além de insuflar riso, produz correção por meio da humilhação: “O riso é, antes de tudo, uma correcção. Feito para humilhar, deve dar à pessoa que é objecto dele uma impressão penosa”<sup>674</sup>. A estereotipia vai se agravando, sinal evidente de estranhamento entre o “eu” e o “outro”, ou seja, entre o “normal” — o narrador — e o estigmatizado. Essa constatação dá um caráter de distanciamento e estranhamentos entre estes dois pólos.

A referência ao clero decadente perpassa toda a obra, sob a “mão invisível” do narrador. Isso exige, primeiramente, o reconhecimento implícito de uma identidade social particular, um *modus vivendi* ideal constituído por atributos referenciais imperiosos ao bom exercício do ministério presbiteral. É o que Goffman<sup>675</sup> intitulou de “reconhecimento cognitivo”. A construção figurativa do padre no romance, tanto o corpo físico, quanto a sua psique, será forjada a partir do estigma positivo de cura. Não se estabelece no texto literário, entretanto, crítica explícita quanto ao mérito e pertinência da disciplina clerical. O foco está na realidade de violação às regras, constatada nos corpos e no seu desempenho.

Observaremos o alto grau de reconhecimento discursivo na constituição dos curas. Ambos são gordos, amantes da boa mesa, dorminhocos, apreciadores de chistes, avessos a cerimônias religiosas solenes e às disciplinas litúrgico-sacramentais, como o jejum eucarístico e o segredo penitencial. Destituídos de qualquer predicado sacralizador, os clérigos convertem-se em pessoas desacreditáveis<sup>676</sup>, inaptos, portanto para o exercício do sacerdócio que, mesmo no senso etimológico, designa o ato de distribuir os dons sagrados<sup>677</sup>. A identidade social do clero é, portanto, construída a partir da negação de “[...] expectativas em relação à conduta e ao caráter”<sup>678</sup>, ou seja, segundo a contestação das virtudes e frutos espirituais.

<sup>673</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 105.

<sup>674</sup> BERGSON, Henri. *O riso*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993. p. 134.

<sup>675</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 78.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>677</sup> PARUSEL, Peter. Sacerdote. In: WALDENFELS, Hans (Ed.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 508.

<sup>678</sup> GOFFMAN, op. cit., p. 14.

### 3.2.2.2.1 Temperança

A obesidade é retratada no texto literário sempre em direta relação ao pecado da gula. Nesse sentido, o corpo gordo é tomado como signo portador de informação social que indica desrespeito por parte dos clérigos às normas religiosas<sup>679</sup>. De todos os pecados de que são acusados, a prática da glotonaria é o que ocupa maior espaço no texto literário. Acreditamos que isso possa ser justificado pelo fato de tal elemento identitário incidir mais visivelmente sobre a constituição do corpo. O Vigário e o coadjutor partilham este mesmo vício: “[...] Era seu fraco o estômago: resistir-lhe aos reclamos imperiosos era-lhe a maior das torturas. [...] Depois, farto e repleto, jogara o corpo fatigado sobre a rede”<sup>680</sup>.

A ascese alimentar é reconhecida pela Igreja, desde os seus primórdios, como via necessária à perfeição cristã. Uma das primeiras classificações de vícios conhecidas no cristianismo e estabelecida por Evágrio Pôntico<sup>681</sup>, na segunda metade do século IV, já contemplava a gula entre os oito males do corpo. As regras monásticas que chegaram até nós reiteram a gravidade da intemperança alimentar, a ponto de se estabelecer princípios quanto ao comportamento a ser adotado durante as refeições. São Bento de Núrsia, dirigindo-se a seus monges, discorre em sua regra a respeito do número diário de refeições, a quantidade de pratos a serem servidos e o peso do pão a ser consumido no curso do dia. Mesmo concedendo ao abade a prerrogativa de acrescentar uma porção maior de alimento em virtude de um maior desgaste físico decorrente de um trabalho árduo, lhe é interdito permitir o consumo excessivo de comida.

É aos solitários do deserto ou aos cenobitas que a crítica anticlerical se mostra mais aguda. A título de exemplo apresentamos uma imagem cômica do século XVIII. A vida de uma comunidade monástica é apresentada cruamente, dividida em três cenas: na primeira, vê-se um monge proferir uma homilia do alto do púlpito, sob os olhares atentos dos fiéis, possivelmente exortando-os a levarem uma vida piedosa e frugal. Na segunda, religiosos preparam porções abundantes de comida, tendo por prato principal enormes espetos de carnes, acompanhados por barris de vinho. E finalmente, a terceira cena registra uma sala de jantar,

<sup>679</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 14.

<sup>680</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 140-141.

<sup>681</sup> Euagrios Pontikos, nascido na Grécia e morto no Egito, foi um escritor, asceta e monge cristão. Evágrio dirigiu-se ao Egito, a «Pátria dos Monges», a fim de ver a experiência desses homens no deserto, e acabou por se juntar a uma comunidade monástica do Baixo Egito. Seguidor das doutrinas de Orígenes, foi por diversas vezes condenado — de facto, Evágrio teve importante papel na difusão do Origenismo entre os monges do deserto egípcio, tendo-se tornado líder de uma corrente monástica origenista. Apesar disso, Evágrio trouxe um aspecto positivo para a Igreja. Da sua vivência com os monges, traçou as principais doenças espirituais que os afligiam — os oito males do corpo; esta doutrina foi conhecida de João Cassiano, que a divulgou pelo Oriente; mais tarde, o Papa Gregório Magno também ouviu falar nela, e adaptou-a para o Ocidente como os sete pecados capitais e reduzindo de oito para sete — a saber a soberba, a avareza, a inveja, a ira, a luxúria, a gula e a preguiça (à qual Evágrio chamara de acídia e tristeza).

ricamente decorada, tendo ao fundo livros e cortinas, sinais de nobreza e requinte, o que por si evidenciaria a hipocrisia dos religiosos, mulheres e monges sentam-se em torno de uma mesa, comendo, bebendo e tagarelando, algumas delas confortavelmente instaladas no colo de seus amantes. Frequentemente, comida e fornicação são representadas conjuntamente no discurso anticlerical, em perfeito estado de harmonia.

**Figura 9 — Monges Penitentes e Devassos**



Fonte: VIE très croyable des moines (Vida muito crível dos monges). [Paris: s.n., 1770-1775]. 1 gravura, p&b, 20,5 x 28,5 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

A prática da intemperança é apontada como a ação de maior oposição ao espírito do cristianismo: “[...] nunca sobrevenha ao monge a indigestão, porque nada é tão contrário a tudo o que é cristão como os excessos na comida [...]”<sup>682</sup>. A regra de São Basílio Magno, que influenciou decisivamente a de São Bento de Núrsia, vislumbra a temperança como condição necessária à uma vida pia. Confere o caráter de maldito ao monge que, não se limitando a

<sup>682</sup> BENTO, Santo. *A regra de São Bento*: latim-português. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980. p. 89.

contentar as necessidades do corpo, usa da mesa para satisfazer o paladar: “Sobrecarregar o estômago ou fartar-se de alimentos é digno de maldição, pois diz o Senhor: *Ai de vós que agora estais fartos!* (Lc 6, 25)<sup>683</sup>.

O vigário em *Morbus*, contudo, não é apenas um bom apreciador da boa comida, mas um grande consumidor da carne vermelha “[...] atirara-se gulosamente aos pratos, devorando, em grandes bocados, postas de carne sangrenta [...]”<sup>684</sup>. A figura da carne, na literatura patrística, evoca a ideia de alimento perigoso, impróprio à manutenção da quietude interior. São Jerônimo<sup>685</sup>, por exemplo, considera inconciliável a busca da perfeição cristã ao consumo da carne: “Se queres ser perfeito, é bom que não bebas vinho nem comas carne”. São Bernardo de Claraval<sup>686</sup> é mais enfático ao atribuir ao alimento a propriedade de excitação, capaz de produzir instintos naturais incontrolláveis a quem o consumisse, devendo, portanto, ser evitado: “Hei de me abster de carne, pois esta, ao alimentar fortemente a carne, alimenta também os vícios da carne”. Em síntese, a gula é vislumbrada como inimiga da alma, chamada de pecado capital por gerar outros vícios, como ficará provado em *Morbus*.

### 3.2.2.2 Diligência

Ambos, vigário e coadjutor, são apresentados como seres pachorrentos, indispostos, amantes da rede: “[...] E entregara-se gostosamente às delícias da sesta”<sup>687</sup>; “[...] deixou-se cair sobre a rede, ofegante”<sup>688</sup>; “[...] O homem tem um sono de chumbo. [...]”<sup>689</sup>; “[...] Mas o vigário, recostado pachorrentamente à cadeira, palitava os dentes, com uma tranqüilidade evangélica..” Se a obesidade na obra está associada à gula, esta será indicada como a causa primeira da indolência corpórea dos curas: “[...] Que bom, que delícia um balançozinho de rede e uma soneca, depois de um café delicioso com torradas deliciosas! [...]”<sup>690</sup>. Nesse sentido, a relação de causa e efeito constante no texto literário segue na mesma direção da literatura ascética: “[...] A saciedade torna também o corpo incapaz para o trabalho, propenso ao sono e predisposto aos distúrbios”<sup>691</sup>.

<sup>683</sup> BASÍLIO MAGNO, Santo. *As regras monásticas*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 78.

<sup>684</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 140-141.

<sup>685</sup> JERÔNIMO, Santo. *Patrologia latina*. Ed. Migne. t. 22, p. 892, tradução nossa.

<sup>686</sup> BERNARDO, DE CLARAVAL, Santo. t. 183, p. 1096-1097.

<sup>687</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 141.

<sup>688</sup> Ibid., p. 144.

<sup>689</sup> Ibid., p. 222.

<sup>690</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 229.

<sup>691</sup> BASÍLIO MAGNO, Santo, op. cit., p. 80.

### 3.2.2.2.3 Mansidão

Padre Anacleto é decrito como um sujeito irritável, mordaz, irônico, suscetível ao menor desgosto<sup>692</sup>. Estrategista, não admite fracasso em nenhum de seus planos. Descobre na ambivalência entre Cristo e sua imagem recursos metafóricos eficazes na legitimação de suas verberações. Comparando-se a um Cristo circunstancialmente irado, defende o uso da violência física contra Sebastião por ter se oposto ao seu projeto confabulador de destinar o afilhado ao seminário: “[...] em vez de somente ter desejado rebentar-lhe a cara, eu a teria rebentado efetivamente, porque, na minha presença, jamais consentirei que se menosprezem as coisas sagradas! Cristo enxotou a chicote os mercadores do Templo, é não é muito que se corrijam a sopapos e murros os vendilhões insolentes!”<sup>693</sup>.

A passagem bíblica conhecida como a expulsão dos vendilhões do templo é significativa, ao conferir plausibilidade a seu comportamento pervertido; recorrendo à figura de um Jesus demasiadamente humano — transtornado com o fato de o templo, edificado como casa de oração, ter sido transformado em lugar de comércio — justifica magistralmente sua fúria. Entretanto, sua argumentação de defesa em relação aos seus impulsos corpóreos não se constrói por meio da constatação de que ambos, Cristo e ele, são portadores de uma natureza humana.

O que se pretende focar na cena é o alinhamento de seu comportamento à sacralidade do múnus sacerdotal, poder institucionalizado do qual faz parte. Evocando a sua autoridade de administrador dos bens celestes, estabelece uma relação ética excludente entre interesses religiosos e familiares, relativizando estes em detrimento daqueles. A oposição pode ser também observada dentro do prisma de filiação, em que a paternidade de Sebastião se subordina a do padre enquanto pai de todos: “[...] o papel da paternidade tem não só certa qualidade de impessoalidade [...], mas na sua legitimação religiosa isto se torna uma qualidade de suprapersonalidade em virtude da sua relação com o pai celeste que instituiu na terra a ordem a que o papel pertence.”<sup>694</sup> Em outras palavras, concede absoluta primazia ao mundo mítico na formação do indivíduo, criando hostilidade entre poder civil e religioso.

<sup>692</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p.142-143.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>694</sup> BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985. p. 52.

Ao se opor à vontade divina proferida pela boca do seu ministro competente, Sebastião torna-se merecedor de grandes sanções e castigos. Como bem salientou Berger<sup>695</sup>, “[...] o negador arrisca-se, então, a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa — se se quiser, a realidade do demônio.” Torna-se inimigo de Deus, ao se opor à supremacia do poder religioso na condução da vida privada dos cristãos. Sua decisão lhe garantiu metáforas agressivas, verdadeiros títulos atribuídos à entidade sobrenatural maligna da tradição judaico-cristã e ao seu mundo<sup>696</sup>. Desobedecer a zelosa vontade do cura das almas se configura em verdadeira rebelião contra a divindade.

Se por um lado o Cônego se apropria da imagem de partícipe da missão divina para impor as suas aspirações, por outro justifica sua fraqueza ao reconhecer-se destituído da natureza divina. Em outra ocasião, ainda envolvendo a vocação do unigênito do “marinheiro dos infernos”<sup>697</sup>, o vigário, movido ao espírito de vingança, além de lhe enviar uma “carta lacônica e insultuosa”<sup>698</sup>, deixa de ministrar aulas para o afilhado e de freqüentar sua casa: “[...] injuriou-me, esquecendo-se de que invectivava a um ministro de Cristo, humilde, sim! Dos mais humildes, até, mas, em todo caso, digno bastante para repelir menosprezos e agravos! [...] Continuar as anteriores relações de amizade? Cristo assim o teria feito; porém Cristo era um Deus, e a minha natureza é essencial, profundamente humana. [...]”<sup>699</sup>. Em sua doutrina sincrética, há resíduos de cristologia monofisita. Padre Anacleto, ao enveredar pela espinhosa questão da natureza de Cristo, consegue construir uma imagem altamente indulgente de sua própria figura, mas converte-se em um herético.

<sup>695</sup> BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985. p. 52.

<sup>696</sup> O texto literário, logo após a recusa de Sebastião em aceitar o ingresso do seu filho no seminário como candidato ao presbiterato, registra nove ofensas expressas por parte do Vigário e de Simplicio, todas envolvendo figuras infernais, opositoras à divindade e ao bem. Em duas ocasiões, Sebastião é apontado como a personificação da entidade maligna, sendo em uma delas apresentado como o “diabo” e na outra como “demônio”: “[...] O diabo do homem [...]” (p. 94); “[...] demônio do ilhéu [...]” (p. 96). Em três outras situações é acusado de ter sido possuído por um espírito mal: “[...] está com o diabo no couro!...” (p. 95); “[...] endemoninhado [...]” (p. 96); “[...] possesso [...]” (p. 96); nos quatro últimos casos, é enfatizada sua relação íntima, quase filial com estes seres maléficos: “[...] galego dos diabos!” (p. 94); “[...] galego do inferno [...]” (p. 94); “[...] marinheiro do inferno [...]” (p. 95); “[...] marinheiro dos diabos [...]” (p. 96).

<sup>697</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 95.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 101.

#### 3.2.2.2.4 Castidade

O comportamento sexual do clero é uma das questões mais exploradas na literatura anticlerical oitocentista. Todas as condições sociais, psicológicas e morais constitutivas da vida presbiteral se canalizam num regime disciplinar que prima pela formação de um corpo dócil, ou seja, casto. Nilo de Ancira (390-430)<sup>700</sup>, instigado a mapear as relações de causalidade entre os vícios, conclui que a fornicação é fruto da intemperança: “[...] a gula [...] tem uma afinidade muito particular com os prazeres venéreos”. A relação causal é apresentada no texto literário: “[...] já fora vigário de algumas paróquias do centro, onde engordara como um cetáceo na vida farta e gulosa dos campos, e que não conhecia demônios mais tentadores que os olhos úmidos e negros das morenas do sertão [...]”<sup>701</sup>. O descomedimento à mesa justifica sua zoomorficção. Se a quebra do celibato não é explicitamente afiançada no texto acima, há, todavia, uma tentativa de se desestabilizar a figura do coadjutor, ao descrevê-lo como sujeito em estado permanente de excitação sexual.

Muito mais do que uma indisciplina libidinal, a sua instabilidade afetiva o desaloja de sua condição de indivíduo tirado do meio dos homens por meio de uma eleição divina. Sabendo que a ideia de “abstinência permanente, parece partir, sobretudo, da ideia de que a castidade, como comportamento altamente extracotidiano, seja em parte sintoma de qualidades carismáticas e em parte fonte de qualidades extáticas, as quais por sua vez, são empregadas como meios de coação mágica sobre o deus”<sup>702</sup>, sua prática sexual, mesmo que velada, o reduz ao estado de sujeito ordinário, destituído, portanto, de qualquer acepção sobrenatural.

---

<sup>700</sup> NILO, DE ANCIRA. Santo. *Tratado ascético*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994. p. 197.

<sup>701</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 284.

<sup>702</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 400.

### 3.2.2.2.5 Piedade litúrgica

Vigário e coadjutor apresentam um comportamento frívolo, relaxado e movidos a outros interesses enquanto ministros do culto<sup>703</sup>. É manifesto um profundo descaso pela liturgia eucarística, que lhes parece longa e enfadonha. Relatando a missa em desagravo ao santíssimo sacramento, o narrador nos transporta a uma cena asfíxiante, calorenta, empoada e barulhenta, celebrada por curas que, ao invés de tornarem o divino presente, demonstram maior preocupação com o “gasto extraordinário da cera”<sup>704</sup>.

O mistério divino sucumbe ao teatralismo levado a cabo por presbíteros que, mesmo descontentes com o espírito beateril adotado pelos fiéis, se submetem ao jogo de representação:

[...] julgava, sobremodo ridículos esses queixumes, todo esse excesso de fervor, carola. Mas era-lhe preciso acatar as exterioridades, mostrar-se, ainda que superficialmente, um sacerdote às direitas. E afetava então composturas solenes, voz cava, comovedora, recheada de máximas difusas, de regras sedijas e velhas de todas as cartilhas cristãs [...].<sup>705</sup>

Com esse discurso inesperado, o narrador cria uma versão de anticlericalismo interno que acentua o grau de veracidade da contestação. A religiosidade se apresenta como mero ritual, restringindo o sacerdócio à profissão, tendo o interesse próprio como base: “[...] por considerações respeitabilíssimas de fadiga e suores, havia passado a esponja em duas colunas do missal. E, de então por diante, a missa foi toda uma abreviatura. [...]”<sup>706</sup>. O próprio ato sacramental da comunhão é esvaziado, motivo de sarcasmo:

[...] Uma insuportável maçada ir de boca em boca a depositar hostiazinhas sobre línguas esticadas e saburrosas!... [...], numa avidez famélica de santificação por engolirem o Cristo presente em corpo, sangue e espírito na partícula alvíssima. [...] Levantavam-se os que já haviam comungado e lá se iam para seus lugares, macambúzios, pálidos, transfigurados, mãos postas, cabisbaixos, com a compunção extraordinária e profunda de quem conduz um Deus no estômago. [...]<sup>707</sup>

<sup>703</sup> A história do Brasil no início do século XIX corrobora a imagem literária de despreocupação dos padres com a disciplina religiosa que deveriam exercer sobre as ovelhas confiadas ao seu encargo. O botânico, naturalista e viajante francês, Augustin François César Prouvençal de Saint-Hilaire (1779-1853), registra suas observações a respeito da prática pastoral dos presbíteros mineiros naquele período: celebram apenas uma missa simples aos domingos; o evangelho jamais é lido na missa paroquial; não se rezam as orações da prática; não se faz a homilia; os doentes são visitados, exclusivamente, para a administração dos sacramentos (confissão, comunhão e extrema unção); as crianças não são, jamais, catequizadas e não as examina antes de admiti-las à primeira comunhão. E conclui, abismado: “[...] Ser padre é uma espécie de profissão, e mesmo os clérigos acham absolutamente normal considera, assim, o sacerdócio de que são revestidos” (SAINT-HILAIRE, Auguste. *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*. Paris: Grimbet et Dorez, 1830. t. 1, p. 180, tradução nossa)

<sup>704</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 269.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 298-299.

Nesse contexto, todos os bens salvíficos se reduzem a instrumentos mágicos de transmissão. Arriscaríamos-nos a classificar os curas como mistagogos na concepção weberiana: “[...] o mistagogo ministra salvação mágica, mas falta-lhe — ou então constitui para ele apenas algo acessório, pouco importante — a *doutrina ética*”<sup>708</sup>. Tratamos desta questão mais detidamente no item 3.2.2.3 (Fanatismo e hipocrisia no culto público).

### 3.2.2.2.6 Jejum eucarístico

Esta crítica se relaciona, parcialmente, ao regime alimentar que, no ambiente clerical, impunha sobriedade. A abstinência de comida e bebida, entretanto, está vinculada a circunstâncias bem delimitadas, motivadas por resguardo, catarse, ética, êxtase e luto. No texto literário, Ihe é atribuído um significado catártico, ou seja, de purificação a ser assegurada antes de certos atos. Envolve, portanto, a ideia de limpeza, requisito fundamental para se tornar partícipe do ato sobrenatural. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o jejum explicita a indignidade natural do homem frente ao mistério que se Ihe apresenta, exigindo, de sua parte, um esforço autônomo de se fazer suscetível, reitera o significado de sacralidade. Nesse contexto, o cumprimento da abstinência alimentar por parte do Vigário representa uma dupla negação: o seu estado miserável, de penitente, e a redução do sentido do sagrado. O culto é assim substituído. E isso ele o fará ao minimizar a validade do ordenamento eclesiástico e induzir suas ovelhas a desobedecerem tal dispositivo legal:

Simplicio e Bernardo pasmaram:

“O quê!?!... Sua Reverendíssima ia tomar café!?!... E como diria a missa depois de quebrado o jejum!?!...”

Padre Anacleto explicou-se: Não havia inconveniente. A caminhada imensa que tinham de fazer justificativa [sic] a desobediência ao preceito. Quando lá chegasse, ao Monte, a digestão já se teria feito, completa, e seria como se o jejum não tivesse sido quebrado. [...]”

— E agora, concluiu, vamos ao cafezinho, que deve estar delicioso. Bernardo!... Simplicio!...

E abancou à cabeceira da mesa. Os outros recusaram. Padre Anacleto admirou-se:

— Mas, o quê!?!... Isto é sério!?!... Então não querem o cafezinho?!... Qual! É pilhéria!... Olhem só para aquilo!...

E apontou para a cafeteira, de cujo bico recurvo [...] vertia um jorro negro das xícaras.

— Aquilo tenta, meus caros, Que aroma! Então, pela manhã, é de fazer água na boca. [...] Que dizes, Bernardo?

Bernardo, porém, insistiu na recusa. “Desejava muito satisfazer ao padrinho, mas pretendia comungar por ocasião da missa da romaria.”

<sup>708</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 308.

“Ah! Bem! Já isso era um motivo. Tendo de comungar, efetivamente era necessário estar de estômago vazio...”

E, recordando-se do que momentos antes dissera, quando Simplício lhe exprobara o alimentar-se antes da missa, acrescentou:

— Se bem que me pareça de um rigor excessivo este preceito... principalmente quando, entre o repasto e a comunhão, media tempo tempo suficiente para que a digestão se faça completa. Em todo caso, Bernardo, faze o que te aprouver. Nada te aconselho.<sup>709</sup>

### 3.2.2.2.7 Sigilo sacramental

O confessionário é o espaço de insinuações e infiltração de ideias, onde a influência social do clero se desdobra poderosamente em todos os âmbitos da vida social. Esta é uma crítica exaustivamente abordada na literatura anticlerical. As mulheres, comumente, são mais representadas nos textos literários em cenas de confessionário. Isso se explica em virtude da disseminação da ideia nos círculos positivistas de que são possuidoras de um caráter ingênuo e facilmente distorcido. Tais qualificativos as tornariam absolutamente vulneráveis às insídias de um clero sempre pincelado em cores vivas de astúcia.

Se o impacto das práticas confessionais entre as mulheres não é objeto de análise no texto literário em pauta, os mitos da inocência feminina e do sacramento penitencial como meio privilegiado de obtenção de informações e de deformação moral estão presentes na narrativa. Bernardo assumirá o papel do donzelo penitente, manipulado pelo padre coadjutor. Na arquitetura da argumentação, forja-se um corpo marcado por signos que nos remonta à concepção de feminilidade. Sem a admissão da ideia de Bernardo ser portador destas marcas indeléveis de gênero, não haveria uma relação hierarquizada entre homens — os clérigos, detentores do poder discursivo — e mulheres — que devem se submeter a esse poder —, o que inviabilizaria a argumentação de periculosidade quanto à confissão sacramental. De fato, as investidas do confessor só se revelam frutuosas em virtude de Bernardo partilhar, pelo menos em parte, o universo feminino, ou seja, ser também possuidor de um corpo servil, maleável aos métodos forjado pela inculcação de ideias obscurantistas.

Sabendo que corpos são o conjunto de “gestualidade conformadas e transgressoras cuja pedagogia atravessa tempos e culturas fazendo pulsar diferentes rituais e simbologias”<sup>710</sup>, a constituição de Bernardo enquanto “ser feminino” se estabelece por meio da fusão entre

<sup>709</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 226-227.

<sup>710</sup> GOELLNER, Silvana Villodre. A cultura fitness e a estética do comedido: as mulheres, seus corpos e aparências. In: STEVENS, Cristina Maria Teixeira; SWAIN, Tânia Navarro. *A construção dos corpos*: perspectivas feministas. Florianópolis: Mulheres, 2008.

elementos físicos e psíquicos diretamente associados à sua práxis religiosa: A *finesse*, por exemplo, se coaduna com o seu carolismo: “[...] maneiras *delicadas* e devotas... [...]”<sup>711</sup>.

Na mesma cena em que se registra seu profundo fervor numa igreja em rebuliço, nos deparamos com uma descrição física que nos faz lembrar as beatas cloróticas, tão comuns na prosa naturalista: “Um recolhimento profundo, um fervor mudo, intensamente sentido, evolava-se de todo o seu corpo magro, de carnes flácidas, *femininas*, sem nervos”<sup>712</sup>. A relação de causalidade entre psique feminina e educação materna é ressaltada: “[...] sua alma educada nos moldes estreitos da religiosidade materna, fanatizada na infância pelos lentejoilados paramentos eclesiásticos, para sua alma de neurótico, de uma sensibilidade mórbida de histérico, impressionabilíssima, *feminina* [...]”<sup>713</sup>.

Há duas cenas de confissão que merecem particular relevo. Na primeira delas, nos é apresentado o coadjutor. A Padre Ignácio é atribuído o qualificativo de “coadjutor brejeiro”<sup>714</sup>, o que pode ser imputado à sua grande inclinação lúbrica pelas figuras femininas. O confessor é descrito, primeiramente, como *locus* de interrogatório, tendo por foco todas as instâncias do corpo do penitente, seus gestos, sentidos, prazeres, pensamentos e desejos. De um lado, o homem-padre, valendo-se de um enorme arcabouço tecnológico no exame das almas, extorque informações que o estimulam sexualmente. Do outro, a mulher-devota, mais anjo que criatura humana, vivendo sob o jugo de uma teogonia caliginosa:

Adquirira, nos longos anos de prática de confissão nas matrizes do centro, longos anos passados a bisbilhotar a intimidade ingênua das sertanejas, um modo de insinuar-se nos ânimos timoratos, servindo-se de perguntas veladas, cheias de reticências, que deixavam perfeitamente adivinhar o intento reservado. [...]”<sup>715</sup>.

De todo modo, o penitente é Bernardo que, mesmo sendo “um tipo um tanto semelhante a uma sertaneja pela ingenuidade jesuítica”, deveria ser tratado como um homem. Seu aparecimento na trama como confessor do jovem neurótico — logo após a cena da missa em honra ao Santíssimo Sacramento, ocorrida após um ano após da romaria à ermida olindense — será de grande relevância na constituição da religiosidade doentia do rapaz e na deflagração da última metamorfose que o levará à morte. Ele pressiona o rapaz a falar, a produzir discursos, e alcança o fim pretendido. A cegueira mística de Bernardo e sua absoluta confiança em relação ao confessor lhes facilitarão arrancar sua verdade corpórea — a virgindade — sem grandes obstáculos, objeto privilegiado de poder: “[...] o padre Ignácio

<sup>711</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 288, grifo nosso.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 270, grifo nosso.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 240, grifo nosso.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 297.

falou-lhe rasgadamente sobre mulheres. Bernardo fez-se rubro, assombrado, com uma indignação evangélica a luzir-lhe nos olhos castos. Balbuciu uma negativa, atarantadamente: “Credo! Deus o livrasse dessas porcarias...”<sup>716</sup>.

O rito prossegue: exercendo o múnus do ensino, o cura o aconselha a desconfiar das mulheres “[...] corpos franzinos de que o demônio se apodera para comprometer-nos” [...]”<sup>717</sup>, preservando-o de cair nas insídias do diabo. A prática de tais conselhos terá um impacto definitivo e arrasador na relação de Bernardo com a sua mãe. O assunto bombástico, revelado por Bernardo, não morrerá no confessional. Transgredindo as normas eclesiásticas, o coadjutor informa ao vigário a respeito do afilhado: “[...] traindo com uma grande risada o segredo do confessional, contara ao Padre Anacleto, pouco antes, [...] a descoberta da castidade do afilhado”<sup>718</sup>. Mais tarde, Padre Anacleto se incumbirá de quebrar o segredo do sacramento:

[...] Padre Anacleto, [...] soltou, à guisa de consta, como um fato notável, digno de comentários e estudos, a notícia da virgindade de Bernardo. O quê?! Foi um assombro em todos!... O próprio coadjutor escondeu num espanto fingido a malícia de um sorriso, diante da leviandade do Vigário. “Lá traíra o outro poço o segredo! Decididamente não havia confiar em poços eclesiásticos!”<sup>719</sup>.

Em palestra íntima, os quatro personagens, defensores do são espírito católico — o Dr. Porciúncula, o Vigário, o Coadjutor e Simplício — dissecam o comportamento sexual de Bernardo, tentando analisar o fenômeno da virgindade à luz da teologia moral e da biologia. Bernardo passa a ser visibilizado pela Igreja a partir do seu estranhamento. Ganha uma identidade no meio eclesiástico a partir da anomalia. A confissão se converte em um potente instrumento de repressão do outro, já fortemente subjugado pela educação aniquiladora de sua personalidade. Trata-se de um *locus* para o efetivo exercício do poder: “A cura das almas [...] é o verdadeiro instrumento de poder precisamente na vida cotidiana.”<sup>720</sup> Ao ser arvorarem a expeditos doutores, capazes de elevar um “monomaniaco religioso”<sup>721</sup> às honras dos altares, ainda em vida, e de estabelecer um verdadeiro culto entre “[...] todo o mundo beato [...], velhos tristes, pigarreadores de catarros crônicos e consumidores infatigáveis de hóstias consagradas, homens fúnebres como desiluições, comidos de achaques, religiosos por um

<sup>716</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 285.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>720</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_, Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 319.

<sup>721</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 271.

como que vício [...]”<sup>722</sup>, procurarão tirar alguma vantagem da figura angelical do jovem beato, em tempos de combate contra os inimigos da fé católica.

### 3.2.2.3 Fanatismo e hipocrisia no culto público

O capítulo XXII de *Morbus* é o mais extenso e, talvez, o mais acidamente anticlerical, juntamente com o capítulo seguinte. De certo modo, os capítulos em questão são indissociáveis, por terem como foco duas das principais manifestações da tradição cristã: a peregrinação e a eucaristia. Os eventos em questão tem grande importância simbólica na trama, pois é a partir deles que se manifestam as duas últimas metamorfoses sofridas por Bernardo.

Os ritos religiosos são de grande relevância a qualquer sociedade à medida que funcionam como instrumentos garantidores de estabilidade a todos os fenômenos que, por sua própria natureza, trazem em si as marcas da contradição e, portanto, da precariedade. Nessa mesma direção, estes recursos simbólicos estabelecem papéis sociais, legitimam a ordem estabelecida a partir da outorga de um “*status* cósmico”. O mundo, assim, passa a ser concebido como uma realidade plausível à medida que se concebe uma relação direta entre o mundo terreno e o mundo divino.

Trata-se de lugar comum recorrer aos próprios ritos cristãos como laboratório discursivo anticlerical. Parece-nos que a intencionalidade do texto literário, nesse sentido, é comprovar o desvirtuamento da finalidade primeira da religião, seja em relação ao caráter supersticioso da prática religiosa, seja em relação ao fausto litúrgico. O rito se estabelece como forma de comunicação social e assim, passível de observação, tanto quanto a verbalização. Isso justifica que as cenas de ilustração dos ritos adotem, basicamente, uma narrativa direta e agressiva, livre de muitos diálogos, buscando, assim, conferir objetividade e caráter de totalidade ao fenômeno observado.

Partindo-se do princípio de que toda religião, em linhas gerais, é a combinação de crenças e ritos, sendo que estes precedem as primeiras<sup>723</sup>, a ausência de longos diálogos e a profusão descritiva das cerimônias e dos seus impactos nos membros do grupo corrobora o significado do rito como linguagem, forma de comunicação social, tão ou mais eficiente que outros modos de expressão. Mais do que comunicação, a religiosidade popular exercida nas páginas de *Morbus* evoca o mágico através de um arcabouço simbólico a serviço dos homens.

<sup>722</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 290.

<sup>723</sup> SMITH, William Robertson. *The religion of the semites*. New York: Meridian, 1956.

Ao enfrentar a superstição, o texto anticlerical enfatiza o caráter da ação religiosa que, na perspectiva weberiana, não está a serviço de deus, mas se conflagra como “coação sobre o deus [...]”.<sup>724</sup>

A construção estética da presença da transgressão nas cenas ritualísticas em *Morbus* se dá a partir da constatação, ou melhor, da negação existencial de um cristianismo em estado puro. A partir desta verificação, fissa-se o discurso cosmogônico e os atributos de inevitabilidade e durabilidade da ordem religiosa são, conseqüentemente, pulverizados. Nega-se, portanto, o atributo de plausibilidade ao *nomos* arquitetado sob pretensos valores cristãos. Efetivamente, só há desvio onde se estabelecem modelos cristalizados de crença e, portanto, de conduta. Nesse sentido, parece-nos que Faria Neves Sobrinho partilha com Eça de Queirós o juízo de vislumbrar a Igreja oitocentista como “perversedora dos ideais primitivos do cristianismo, pela sua aliança com os poderosos e os ricos, pelo seu apoio a uma ordem social eminentemente anti-cristã, pelo seu comprazimento com superstições grosseiras e liturgias materializantes [...]”.<sup>725</sup>

A sátira anticlerical em *Morbus* se ocupará em demonstrar o grau de anomia da ordem religiosa estabelecida a partir de eventos públicos. Apela-se aos ritos religiosos por serem “[...] maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos.”<sup>726</sup> A pretensão não é compreender o rito, mas a concepção do humano sugerida no texto literário, sabendo que “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas”.<sup>727</sup> A partir destes eventos públicos, a sátira anticlerical se intensifica, ao explicitar a lacuna entre a realidade e a idealidade. São duas as finalidades destas cenas: 1ª) evidenciar a hipocrisia genuinamente cristã presente nas falas, olhares, vestuários, gesticulações e sentimentos de todos os presentes, estabelecendo em minúcias o ambiente enfermício de uma religiosidade desvirtuada; 2ª) comprovar o terrível impacto que tais imagens terão no organismo do jovem devoto.

Como dito anteriormente dois fenômenos consuetudinários são descritos pormenorizadamente na trama: uma romaria de cunho penitencial, sob o sol escaldante de Recife, e uma missa solene e abafada. Os dois eventos se integram de modo simbiótico e nos permitem compreender de forma ampla as insinuações anticlericais no texto literário,

<sup>724</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 292.

<sup>725</sup> MATOS, Alfredo Campos. Anticlericalismo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988. p. 78.

<sup>726</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. XVI, tradução nossa.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. XVI.

forjados dentro do espírito antitético. Esta complementaridade estética se respalda no próprio conceito de ritual. Os gregos antigos já reconheciam a dupla faceta do rito: ao mesmo tempo em que abarca as coisas que precisam ser feitas (*dromena*), contempla as coisas que precisam ser ditas (*legoumena*)<sup>728</sup>. Observaremos, adiante, que *Morbus* contempla essas duas modalidades de rememoração do sagrado, cenas em que se deflagrarão as críticas mais incisivas no plano institucional da religião católica.

### 3.2.2.3.1 A peregrinação: crença ou poder?

A peregrinação é uma das atividades mais comuns e difundidas entre as religiões. Mesmo podendo estar associada a questões meramente humanas, é, em última análise, um reconhecimento da onipotência divina<sup>729</sup>. Como forma de expressão, a romaria em *Morbus* se configura como um instrumento estético poderoso no processo de crítica à Igreja. O autor se limitará a dois grandes pontos na construção de sua argumentação: 1ª) o rito como constituidor de papéis sociais; 2ª) o rito como formalidade esvaziada de significados<sup>730</sup>. Analisaremos ambos, sem olvidarmos de que a configuração individual de Bernardo se estabelece por meio do impacto direto destas cerimônias na sua pessoa.

O texto literário relata com grandes detalhes o movimento dos romeiros em direção a ermida olindense. Através de Simplício, se estabelece a acepção da romaria enquanto projeto humano intervencionista, penitencial e salvífico. Nesse sentido, a romaria se inclui, efetivamente, entre as coisas que precisam ser feitas (*dromena*): “[...] a necessidade indiscutível dos sacrifícios e das penitências, para que, após a morte, lhes fosse concedida a ventura suprema da bem-aventurança”<sup>731</sup>. Partindo da hipótese de veracidade desta fala, a crença na vida *post mortem* e na possibilidade de se intervir na decisão de agentes sobrenaturais — as divindades — por meio de cerimônias específicas, precederia o rito. Em outras palavras, o ritualismo em *Morbus* se incluiria entre as manifestações simbólicas da fé de um povo, estabelecidas por meio de um conjunto de verdades. A narrativa fissa a possibilidade de tal interpretação. Parece-nos que o discurso literário submete a cena da

<sup>728</sup> GRASSI, Ernesto. Language as the presupposition of religion: a problem of rhetoric as philosophy?. In: \_\_\_\_\_. *Rhetoric as philosophy: the humanist tradition*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001. p. 102-114.

<sup>729</sup> BOZZONE, Antonio Maria. Pellegrinaggi. In: MERCATI, Angelo; PELZER, Augusto. *Dizionario ecclesiastico*. Torino: Unione, 1953-1958. p. 135-136.

<sup>730</sup> Interessante observar que Machado de Assis (1973, p. 975), ainda com 22 anos, publica em 18 de abril de 1862, no *Jornal do Povo*, a “Carta ao Sr. Bispo do Rio de Janeiro”, na qual, ao lamentar o estado de prostituição litúrgica em que se encontrava o catolicismo, cita o caso das procissões que “[...] derivando de usanças pagãs, não podiam continuar a ser sancionadas por uma religião que veio destruir os cultos da gentilidade.”

<sup>731</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 216.

romaria a duas funções autônomas e interdependentes: reforçadora da solidariedade social e mantenedora de uma ordem social já estabelecida.

Quanto ao primeiro aspecto, a figura do homem religioso na trama, clérigo ou leigo, é forjada a partir da ausência, da carência de um atributo que o definiria como partícipe do universo dos anormais. A hipocrisia, nesse sentido, deve ser concebida como nódoa que introduz o sujeito em um estado anômalo. De todo modo, a construção simbólica de cada um dos grupos — laicato e clero — é distinta e isso é cristalino no texto literário.

O laicato é a personagem coletiva da trama. Mesmo sofrendo uma rigorosa taxonomização— reduzido a três grupos de romeiros —, todos esses seres desacreditados partilham dois atributos fundamentais que os fazem iguais: são destituídos de um nome e de vontade própria. Como já assinalado, a constituição dos leigos no romance se dá por meio da negação de uma identidade pessoal e de uma fala autônoma, o que os converte em seres massificados e inócuos, “[...] um conjunto curiosíssimo de carolismo e hipocrisia”<sup>732</sup>. De fato, sua imagem, associada à docilidade do rebanho, é materializada no texto literário por meio de uma descrição minuciosa de reações mecânicas e ensaiadas. Além dos aspectos comportamentais, o fisiológico corrobora seu estado de entidade coletiva passiva e alienada:

[...] Uns sessenta, quase todos de preto, circunspectos e calvos, enchiam o pátio, divididos em pequenos grupos de três a quatro, em conversas comedidas, como se soprassem ladainhas uns aos ouvidos dos outros. Um sussurro abafado, misterioso, jesuítico [...].

deus,

Outros, escoreitos, compridos como varas, duros, tesos, empertigavam-se majestosamente nas pernas altas e despediam dos olhos pequeninos olhares quentes e superiores para tudo [...], cômicos de que representavam papel salientíssimo, digno de admirações e de aplausos. Estes palravam, tinham gestos desdenhosos, levantamento de ombros, posturas estudadas de arrogância. Ainda outros, minguados, raquíticos, inquietos, de olhinhos piscos e redondos, iam e vinham, de um grupo a outro, estonteados, impacientes [...]

[...] Havia-os também brejeiros e maliciosos, narradores de pilhérias equívocas, arrepanhando os lábios em risinhos ocultos e disfarçados.

De resto, formavam todos uma amálgama de temperamentos heterogêneos, um conjunto curiosíssimo de carolismo e hipocrisia. Exceções raríssimas, surgiam aqui e além, dentre todas, cabeças evangélicas de verdadeiros crentes, convictos de inúmeras iniquidades praticadas por pensamentos, palavras e obras, e capazes de, em expiação de pecados, se tal lhes fora ordenado em bem da salvação das almas, arrastarem-se por estradas longas e ásperas, em peregrinações infundáveis, contanto que purificadoras. [...]

<sup>732</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 232.

Essa estratégia discursiva só é eficaz se admitirmos o papel do coletivo no estabelecimento contínuo de crenças. Não se nega, portanto, em nenhum momento, a eficácia da religião como instituição definidora da realidade. Nesse sentido, o narrador poderia ter recorrido a Durkheim ao reconhecer que “[...] quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião.”<sup>733</sup> Sabendo-se que toda religião tem uma percepção de sociedade — “[...] a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, [...] a ideia da sociedade é a alma da religião”<sup>734</sup> —, o que se pretende é esvaziar a ordem estabelecida, evidenciando a sua percepção equivocada, anômala, por meio do estranhamento entre o “eu” e o “outro”, ou seja, entre o que é normal e o que carece de normalidade. E isto se fará pela observação dos corpos, das psiques, das falas espontâneas dos personagens e do olhar “objetivo” do narrador, enfim, da visibilização do estado deteriorado do indivíduo comprometido com esta ordem social anacrônica. E não tardarão a aparecer em profusão, grupos constituídos pelo critério de “deterioração”. Registra-se, dentro da linguagem literária, o que Goffman<sup>735</sup> chamou de identidades sociais deterioradas, ou seja, o resultado e, ao mesmo tempo, o processo cíclico de desumanização do indivíduo.

A configuração da grei compactada na romaria, sem nome, sem voz, destoa do personalismo de um “pequeno resto” apresentado na narrativa. A primeira fila é constituída por um grupo seleta de romeiros: Simplício, com sua “cara mefistofélica”<sup>736</sup>, o gordo Padre Analecto e Anastácio. Este último surge, já no início da trama, como assíduo frequentador da casa de Sebastião e Dona Mência; seu corpo decrépido — “Magro, alto, pele pergaminada, ares de tísico, curvo pela asma”<sup>737</sup>; “[...] figura esguia, funambulesca [...], com as suas grandes pernas magras de tísico [...]”<sup>738</sup>, — e imundo — “[...] colete nodado de manchas sebáceas [...]”<sup>739</sup>; “[...] o colete cheio de nódoas [...]”<sup>740</sup> — revela sua posição no mundo. Sob “[...] gritos esganiçados [...]”<sup>741</sup> e com o apoio irrestrito do Vigário e de Simplício, defende cegamente a obediência ao magistério eclesiástico:

<sup>733</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 462.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>735</sup> GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

<sup>736</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 232.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 88.

Todos os homens deviam contentar-se com obedecer aos preceitos da Igreja e dos Evangelhos, sem discuti-los, nem procurar entendê-los; que isto de pretender-se provar que os sábios conseguem, à força de estudo e de observação, perscrutar os designios do Altíssimo e estabelecer leis para os movimentos da lua, dos cometas, das estrelas e de mais um milhão de coisas, não passava de uma refinada tolice, de um requintado orgulho, que mais tarde seria convenientemente recompensado com os trinchantes do Belzebu! Sábio, ninguém o era mais do que ele, Anastácio, que se satisfazia com acreditar na existência de Deus, a eterna sabedoria!<sup>742</sup>

A tríade de personagens em questão torna manifesto o lado irracional e oportunista da práxis religiosa. Padre Anastácio reflete em seus comportamentos um misto de autoritarismo e oportunismo, negando, assim, o espírito evangélico, e transformando o sacerdócio em profissão: “engordado pelas delícias das sonecas e dos rendimentos pingues da Matriz [...]”<sup>743</sup>. Simplício é tão interesseiro e violento quanto o Vigário; só se distingue deste por ser leigo e por ter como único objetivo em sua vida aproveitar-se de seu cargo como fundador e presidente de uma irmandade para obter fama como benemérito, enchendo, assim, o seu cofre de sândalo com recortes de notícias elogiosas a seu respeito. Anastácio, finalmente, é apresentado como a encarnação da estupidez e da empáfia.

Será incorporado ao grupo, mais à frente, o Dr. Porciúncula, figura de homem cultivado, um dos redatores da *Aurora Católica*. Mesmo pertencendo ao grupo de frente na romaria, ele não se confunde com os da mesma fila. O Dr. Porciúncula encarna a figura do religioso intelectualizado e de autoridade reconhecida. A bajulação de Simplício quanto à sua pessoa corrobora o prestígio do redator.

Weber<sup>744</sup> analisa de forma magistral o surgimento de grupos no seio de uma religião que tenha passado por um processo de massificação:

Quando a religiosidade [...] se torna religião de massas, a proveniência intelectualista de uma doutrina de salvação, bem como a de uma ética, tem quase sempre a consequência de que, dentro da religiosidade oficial, popularizada, modificada. De um lado, um povo numeroso e massificado, consumidor de uma “salvação do sofrimento”, presos à ideia de uma relação direta e causal entre práticas humanas louváveis e méritos divinos: “[...] sua necessidade de salvação religiosa [...] pode tomar caminhos diferentes, sobretudo pode emparelhar-se, em grau muito diverso, com a necessidade de “retribuição” justa, retribuição pelas boas obras próprias e pela injustiça alheia. Uma esperança de retribuição muitas vezes bastante “calculadora” próxima da magia [...].

<sup>742</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 88.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>744</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 335.

São profusos os sinais que manifestam a distinção de Porciuncula frente ao rebanho de penitentes, assim como da “tríade”: os óculos, a sobrecasaca corretamente abotoada, a fala pausada, o indicador em riste ao se pronunciar, as citações ao pensamento tomista. Atua como uma espécie de teórico, porta voz da Igreja oficial, burocratizada, saneadora de dúvidas e, mais que tudo, legitimadora de práticas sociais. Há uma multiplicidade de comportamentos do personagem, vinculados ou não à cena da romaria, que estabelece este caráter de estranhamento, de não pertença ao grupo dos católicos ordinários, como formador de opinião:

a) Encarrega-se de computar o número de romeiros, não se incluindo entre eles, evidenciando, assim, sua qualidade de cristão especial, detentor de uma outra identidade: “E, recolocando os óculos, a calcular o número de romeiros”<sup>745</sup>.

b) Reconhece, com certo tom de autoridade, a validade da romaria, mesmo sem ter sido completada, em razão do calor abafadiço que assolava os peregrinos; o narrador, por sua vez, põe em xeque o seu discurso: “O redator da *Aurora Católica* mastigou uma resposta equívoca: “Em rigor, já havia sido inteiramente cumprida a penitência.”<sup>746</sup> Ironicamente, dá-se por escusado no cumprimento da caminhada em razão do calor.

c) Analisa, com absoluta primazia, recorrendo, para isso, ao discurso filosófico, o “problema” da castidade de Bernardo. Pondera o fato e ajuíza cautela, chegando a levantar a hipótese do fenômeno ser mero defeito orgânico ou mero boato, fruto do “instinto maléfico dos acatólicos, que, despeitados pelo fervor religioso de Bernardo, procurassem cobri-lo de ridículo, criando-lhe a fama de donzel!...”<sup>747</sup>. Sarcasticamente é comparado ao Doutor Angélico: “[...] mão fechada e indicador em riste [...] filosofou sobre o assunto, fitando o espaço com o olhar vago de um iluminado, como se lhe cochichasse aos ouvidos a pomba mística de S. Tomaz de Aquino [...]”<sup>748</sup>. Após escutar o grupo seleta — o Vigário, o Coadjutor e Simplicio — declara Bernardo possuidor de íntegra castidade, incluindo-o, decisivamente, entre as “almas de pérola, brancas, imaculadas [...]”<sup>749</sup>. A autoridade do Dr. Porciúncula é irrestrita. Mesmo os curas se submetem à sua suprema decisão de sagrar Bernardo santo ainda em vida. Ironicamente, reconhecerá, mais tarde, a impossibilidade de discernir, efetivamente, os herdeiros da vida celeste: “[...] Quantos, quantos do que nos parecem merecedores das galas eternas, são repelidos pela divina justiça, como indignos!...”<sup>750</sup>.

<sup>745</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 252.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 313.

d) Sua fala é totalizante, estabelecendo relações de causalidade entre Deus e o fenômeno sobrenatural, elenca, “[...] servindo-se de uma tecnologia rebuscada e erudita [...]”<sup>751</sup>, e elencando as armadilhas discursivas que serão adotadas pelos inimigos da Igreja: “[...] Principalmente, continuou, a virtude sublime e peregrina da castidade! Ah! Para esta os impuros tinham a arma venenosíssima da chacota, do ridículo, da pilhéria grosseira e imunda, cheirando a mofo de roupas de meretrizes.”<sup>752</sup>

Observa-se que a função do personagem em questão é preservar a ortodoxia da fé, bem como outorgar um caráter legítimo às manifestações de religiosidade popularesca, caso da romaria. O discurso de Simplício na cena da romaria tem uma função símile, mas não idêntica. Ele reitera o aspecto penitencial do rito em questão que, em linhas gerais, evoca a santidade da Igreja, apregoa a transitoriedade da vida e a eternidade da alma, desqualifica a sociedade moderna e diaboliza o corpo dos penitentes. Dentro de uma perspectiva anticlerical, o classificamos de reacionário:

[...] Parabéns à sociedade que representamos! Parabéns a nós mesmos, que, inspirados pelos princípios da religião três vezes santa, conseguimos realizar [...] o mais edificante dos preceitos eternos da igreja — a penitência! Parabéns a nós mesmo que, no meio da corrupção de costumes, que por toda a parte lavra devoradamente como um fogo de incêndio, soubemos sacrificar o repouso de nossos corpos pecaminosos, os confortos voluptuosos do leitos macios, os descansos preguiçosos do nosso lar, ao dever imperiosíssimo, inadiável, da salvação de nossas almas, procurando chegar deste modo ao destino para o qual nos formou a Onipotência divina! Senhores, *memento, homo, quia pulvis es*<sup>753</sup>, dizem as sagradas letras. Sim! Todos nós reconhecemos esta suprema verdade e, por isto, dentro em pouco estaremos a caminho de afastada ermida, onde, prostrados por terra, imploraremos da Bondade infinita o perdão de nossas iniquidades.<sup>754</sup>

Ambos, Dr. Porciúncula e Simplício, defendem o valor do rito como mecanismo eficiente de preservação da ordem coletiva. Nesse sentido, os dois personagens visibilizam o estado permanente de combate entre duas ordens sociais, intimamente associadas a forças cosmogônica em conflito: o bem e o mal. De um lado a Igreja, “três vezes santa”, e do outro lado, os corrompidos ou, ainda, os opositores às investidas interesseiras do professor. É nesse sentido que se explica a preocupação exacerbada de garantir que todos os elementos cênicos da “boa catolicidade” — o silêncio absoluto, a circunspeção, os passos lentos e compassados, as cabeças cabisbaixas, certos de que “[...] representavam nesse momento um grupo de arrependidos”<sup>755</sup> — fossem respeitados com o maior rigor, manifestando, assim, a

<sup>751</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 287.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>753</sup> Esta frase — *Lembra-te homem que és pó e ao pó tornarás* — sintetiza o significado ideal da romaria.

<sup>754</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 234.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 235.

ordem do nomos e, mais ainda, o espírito evangélico do presidente da irmandade. Nesse sentido, o rito em questão se arquitecta como recurso corroborador da ordem social instituída e da veneração da figura de Simplício. Isso se expressa em sua fala furiosa, ao notar o clima de anarquia geral entre os peregrinos:

[...] Uma romaria tão bem organizada, que partira do adro da matriz com uma ordem extraordinária, num primor de silêncio e de recolhimento jamais visto, esfacelar-se assim, sem motivo aceitável, como se fora constituída por imbecis, por estúpidos que não compreendessem a necessidade de conservar até às últimas a união do começo, ao menos, houvesse alguma coisa de respeitável nessas coisas de peregrinação!

E todo ele estremecia á ideia de que, por leviandade, qualquer indiscreto, de volta ao Recife, fosse bater língua nos dentes, tagarelar aos quatros cantos da cidade, contar pelas ruas esse fracionamento da romaria, essa desordem que decompusera as fileiras dos peregrinos apenas a umas setecentas braças de distância do ponto de partida. [...] A tão preconizada peregrinação, destinada a servir de exemplo de humildade, de ordem, de arrependimento, degenerara, minutos após a saída, num bando de homens dispersos, indisciplinados, confusos?!... Onde a energia, a força moral do ilustre Sr. Presidente? Onde a obediência, o respeito às suas determinações, aos seus conselhos?!...

Em síntese, o discurso anticlerical na romaria foca, além da descrição dos corpos e psiques enfermiços dos personagens, outros sinais de flagrante desvio, o que leva o leitor a concluir que tal prática ritualística está desprovida de qualquer espírito cristão:

a) A preocupação afetada de Simplício em se apresentar com trajes novos, destoando dos “balandraus surrados, sobrecasacas de idade duvidosa”<sup>756</sup> dos outros peregrinos:

[...] a roupa nova mandada fazer propositadamente para a romaria, (entendera que, na qualidade de presidente da sociedade promotora da peregrinação, era-lhe dever apresentar-se encadernado em lustrina preta, talhada em sobrecasaca, e pôr à cabeça reluzente e respeitabilíssimo chapéu de seda) [...] <sup>757</sup>.

b) A relação de causalidade entre enfermidades físicas e práticas religiosas fanáticas: o estrabismo como seqüela de olhares enviesados aos santos dos altares<sup>758</sup>;

c) A soberba do presidente da irmandade em ser ouvido e venerado pela massa:

Fez-se longo silêncio. Simplício, do alto, dardejava, através dos óculos pretos, olhares radiantes sobre o auditório. Um júbilo intenso cantava-lhe n’alma neste momento; sentia-se elevado, como que pairando acima de nuvens, e, intimamente, diante daqueles homens ávidos de escutá-lo, comparava-se a um monarca diante de quem se prosternassem vassallos[...] <sup>759</sup>.

<sup>756</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 275.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 212-213.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 233.

d) A evidência de que o silêncio imposto aos romeiros era mera estratégia de causar certo impacto teatralizante junto aos de “fora”: “Decididamente estava arrependido de ter aconselhado o máximo silêncio aos romeiros! [...]”<sup>760</sup>.

e) A religiosidade enfadonha das ladainhas: as típicas manifestações de piedade cristã, como a oração pública, são ilustradas como práticas destituídas de sentido. De fato, se dentro da perspectiva weberiana poderíamos classificar a ladainha como “[...] prática tecnicamente racionalizada da reza [...]”, em que praticamente desaparecem as raiais entre fórmulas mágicas e a súplica, esta aparece tendo um significado instintivo e irracional, de coagir a divindade, ou seja, “[...] o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes.”<sup>761</sup>

f) A única pretensão da romaria era atender aos desejos de Simplício, fazendo-o ganhar notoriedade:

[...] talvez as redações do *Diario* e da *Aurora Católica* [...] tivessem enviado representantes. E Simplício não pôde conter-se. Voltou o rosto para os lados, para trás, a verificar, de relance, entre os peregrinos a existência de um semblante que tivesse a probabilidade de pertencer a um jornalista. Infrutífera a tentativa. [...]. Uma caretazinha de desgosto arrepanhou-lhe o lábio superior, pondo-o, sem grande esforço, em tangência com o nariz adunco.<sup>762</sup>

De todo modo, o arcabouço simbólico alcança um alto grau de plausibilidade junto aos romeiros. É na romaria que Bernardo sofre uma segunda metamorfose. Seus pavores, crises nervosas e rompantes desaparecem por completo. Inesperadamente, torna-se passivo e humilde, come pouco, manifesta grande ternura pela mãe, com carícias e afagos; só saindo de casa para ir ao trabalho e à igreja. O percurso entre Recife e Olinda o reintroduz no universo sobrenatural, tão bem incutido pela mãe e por Simplício em sua infância. Tudo lhe parece harmônico e ordenado. O que parece em ruínas para o narrador, configura-se em uma realidade plausível para o nevrologo.

Enfatiza-se, sobretudo, a percepção equívoca e desfocada do jovem, incapaz de discernir os fatos, ignorância motivada por “[...] seus olhos míopes de crente [...]”<sup>763</sup>. O importante é reconhecer o papel do rito enquanto elemento primordial na construção de significados coletivos e individuais. Em outras palavras, a cena da romaria se converte em

<sup>760</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 236.

<sup>761</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_, *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 292.

<sup>762</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 236-237.

<sup>763</sup> Ibid., p. 271.

*locus* produtor de alternativas ideológicas voltadas para a manutenção do *status quo* da religião enquanto ordem social vigente<sup>764</sup>.

A peregrinação pode, também, ser compreendida como uma estratégia de sobrevivência por parte dos “anormais”, ou seja, dos estigmatizados, especialmente do atormentado Bernardo. Frente a um mundo não receptivo, a partilha da espacialidade, ou seja, a agregação de pessoas pode funcionar como instrumento de socialização, fissurando o isolamento a partir da valoração do atributo que os faz iguais: a alienação religiosa. Para Bernardo representa uma saída das esferas marginais da ‘irrealidade’ ao nomos socialmente estabelecido, a saber, a religião como práxis social norteadora de sua própria individualidade. Estabelece-se, efetivamente, uma leitura antitética entre corpo e alma. Se o físico após a romaria se manifesta alquebrado com as práticas grotescas da peregrinação, o comportamento sofre mudanças abruptas:

a) Desaparece todo nervosismo frente às maiores adversidades, comportamento patológico herdado do pai:

[...] comedimento excessivo de gestos e palavras, uma resignação piedosa para todas as contrariedades. Às vezes, raramente, uns gestos da antiga irascibilidade punham-lhe no organismo uns pruridos de revolta, faziam-no falar alto, resmungar, impacientar-se. Mas logo se retraía, humilhado e súplice, a implorar desculpas por mil modos, a acusar-se de mau, com lágrimas indiscretas perlando-lhe as pálpebras. [...] <sup>765</sup>.

b) Converte a antiga mesa em que, outrora, se dedicava ao estudo das ciências jurídicas, em uma espécie de altar. Os livros, por sua vez, dão lugar ao crucifixo, figura recorrente na literatura piedosa que evoca a imagem do fracasso:

[...] ajoelhado diante de um crucifixo postado sobre sua antiga banca de estudos, curvo e trêmulo, rolava entre os dedos as contas de um rosário, todo ele transfigurado por um esforço íntimo, tão ansioso, tão abatido, como se quisera, à força da sinceridade de seu arrependimento, arrancar da estátua imóvel do crucificado um gesto misericordioso de absolvição. [...] <sup>766</sup>; “[...] A imagem do crucificado lá se achava sobre a antiga banca de estudos [...] <sup>767</sup>.

c) Vai se convertendo em um indivíduo supersticioso, temeroso de ser lançado aos infernos se não fosse generoso a um mendigo ou se esquecesse de retirar o chapéu ao passar frente à igreja, o que o obrigava a compensar a irreverência, descobrindo a cabeça três a

<sup>764</sup> TURNER, Victor Witter; SWARTZ, Marc J. Introduction. In: \_\_\_\_\_.(Orgs.). *Political anthropology*. Chicago: Aldin, 1966.

<sup>765</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 276.

<sup>766</sup> Ibid., p. 277.

<sup>767</sup> Ibid., p. 282-283.

quatro vezes. Chegou a atribuir o fato de ter sido vítima de um sonho diabólico em razão de estar dormindo “[...] de costas voltadas para o crucificado”<sup>768</sup>, o que o levou a modificar a disposição dos móveis de seu quarto. Até os objetos deveriam estar de face para o Cristo, incluso sapatos e roupas usadas: “[...] à medida que o fora avassalando a monomania religiosa, foram-se-lhe despertando no espírito superstições inadmissíveis, receios, dúvidas, medos, um conjunto de ideias absurdas e dementes.”<sup>769</sup>

d) Submete-se a jejuns rigorosos, apesar de sua “organização debilíssima, incapaz de excessos”.<sup>770</sup>

e) No começo, frequentava apenas as missas dominicais e dos dias santos. Depois tornou-se

[...] frequentador infalível da missa das sete, celebrada diariamente pelo Vigário no altar-mor. Ouvia-a então toda, de joelhos, a manusear beatamente um livro de rezas, entre cujas páginas amareladas guardava um sem número de gravuras, de imagens litografadas de santos e santas, toda uma coleção de registros, de estampas devotas, representativas dos martírios de Cristo, das dores de Maria e de outros muitos assuntos de crença. [...].<sup>771</sup>

f) Permanece ajoelhado na igreja, sempre imóvel — “[...] numa imobilidade de estátua. [...]”<sup>772</sup>

g) Regula o tempo: confessa-se sempre às sextas-feiras, “[...] uns pecadinhos leves, ligeiríssimos como plumas, incapazes mesmo de o levarem ao purgatório [...]”<sup>773</sup>

### 3.2.2.3.2 A missa: crença ou superstição?

A celebração do culto divino se constitui em uma das cenas mais representadas na literatura anticlerical oitocentista, disputando, possivelmente, o primeiro lugar, apenas com cenas de confessionários. Historicamente, o rito eucarístico foi concebido de modos diversos. Tendo sua gênese na páscoa judaica, o rito em questão é configurado enquanto memorial eficaz na construção de uma identidade coletiva frente a um Deus encarnado e salvífico. A missa na trama se afasta desta, se aproximando muito mais da concepção já vigente no século IX, em que a eucaristia “[...] reduziu-se a uma celebração polarizada em torno do sacerdote,

<sup>768</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 279.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 284.

do altar, das orações e dos gestos dos celebrantes [...]”<sup>774</sup>. É a partir da ênfase atribuída ao formalismo ritualístico, gerido por especialistas do sagrado e consumido passivamente por leigos idiotizados, que a crítica anticlerical vai se tecendo.

De fato, a acidez anticlerical recai, basicamente, sobre a estéril do rito e as superstições sobejantes presentes no espaço celebrativo, em especial, a ideia da hóstia profanada e vertendo sangue, mito explorado à exaustão na literatura oitocentista. A ostentação cultural é apresentada desde o início do romance como um dos elementos nevrálgicos da potencialização do fanatismo. O primeiro elemento fanatizante exterior ao *locus* doméstico e escolar são as alfaias de Padre Anastácio, que seduzem Bernardo à vida religiosa: “[...] via-se trajando finíssimo roquete das mais belas rendas, sobrepelizes barradas de riquíssimos bordados, capas roxas e brancas, debruadas de brocados de ouros e lenteijoladas de estrelinhas [...]”<sup>775</sup>.

Sabemos que a “[...] a estereotipagem religiosa dos produtos das artes plásticas [...] está condicionada tanto diretamente por ideias mágicas quanto indiretamente pela produção profissional que surge como conseqüência do significado mágico do produto [...]”<sup>776</sup>. O padre, portanto, se reveste da autoridade de mediador do sagrado a partir de um arcabouço simbólico que garante aos destituídos dos poderes supra-sensíveis o acesso ao divino por meio da operação mágica:

[...] a invocação não é uma oração mas uma fórmula mágica: um fundamento inextinguível da religiosidade popular, sobretudo na Índia, porém divulgado universalmente, como mostra o exemplo do sacerdote católico que ainda conserva algo desse poder mágico na transubstanciação da missa [...].<sup>777</sup>

Com o fausto da missa em desagravo ao Santíssimo Sacramento, reafirma-se o caráter da missa — com seus altares laterais iluminadíssimos, o cibório dourado e o esfarfalhar das opas coloridas dos membros das irmandades — a evento social em que a religião é mera justificativa para oportunizar encontros: “E eram gritinhos, pragas, esconjuros mal contidos, acotovelamentos, perguntas, toda uma confusão evangélica, um charivari beato, um brouhaha que embalde, religiosamente, tentavam soffrear”<sup>778</sup>.

A matriz, ambiente propício à quietude e paz, se converte numa espécie de fornalha, um inferno terrenal, desestabilizador, mesmo, das funções orgânicas: “[...] Um calor

<sup>774</sup> PADOIN, Giacinto. *O pão que eu darei: o sacramento da eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 146.

<sup>775</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 83.

<sup>776</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 285.

<sup>777</sup> *Ibid.*, v. 1, p. 292.

<sup>778</sup> NEVES SOBRINHO, op. cit., p. 255.

extraordinário evolava-se de todos os corpos e o ar corrompido por um milhar de hálitos tinha alguma coisa de enervante, de deprimente, um excesso insuportável de carbono, que asfixiava os pulmões. Mesmo causava um certo mal aos nervos [...]”<sup>779</sup>

Toca-se no fenômeno da superstição por meio do contexto em que se celebra o rito. Trata-se de uma missa em desagravo a Jesus sacramentado, profanado por ladrões que roubaram o cibório de ouro contendo as partículas consagradas em uma igreja europeia. A narrativa é detalhista ao descrever o fim dos sacrílegos:

[...] no dia seguinte, ao ser descoberto o crime assombroso, fora encontrado de borco, sobre os degraus do altar, o cadáver de um dos salteadores, todo contorcido, enroscado quase, com uma expressão diabólica no rosto hediondo e salpicos de sangue pelas vestes. Pesquisada a origem dos salpicos, outras nódoas sangrentas foram notadas sobre a toalha do altar e, dentro do sacrário violado, uma hóstia sangrava copiosamente.

Observa-se a tentativa por parte do narrador em se ater aos fatos ocorridos. Efetivamente, a cena em questão lhe permitirá focar os olhos sobre o comportamento fanático da turba recifense. Se para Weber a distinção entre magia, religião e culto é passível de ser realizada, mesmo que sem grande profundidade, já que o ritual “[...] contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos”<sup>780</sup>, o narrador evoca o rito esvaziado de sistematização racional, resvalando numa idiotia coletiva. A cena da missa evoca a ideia de que o culto católico é centrado na externalidade, na prática profissional dos sacerdotes. Trata-se de uma externalidade fria, vazia, o que Weber<sup>781</sup> intitulou de “salvação ritual” em que se

[...] dá maior importância ao “conteúdo sentimental” do momento de devoção, que parece garantir a salvação, especialmente quando limita o leigo ao papel de espectador ou a uma participação em forma de manipulações simples ou principalmente receptivas, e isto precisamente quando sublima a espiritualidade ritual no máximo possível a uma devoção sentimental.

<sup>779</sup> NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. 2. ed. Recife: Ed. do Organizador, 2005. p. 257.

<sup>780</sup> WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_, *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 294.

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 294.

### 3.2.3 Considerações finais

A doença paterna funciona como elemento primordial na primazia do fisiológico no processo determinista de decadência. Por outro lado a religião, com todo o seu arcabouço simbólico, produtora de significados, funciona como elemento mesológico, que culminará na destruição de Bernardo. A religião, portanto, tem um sentido patogênico. Hereditariedade e meio atuando na deflagração de um corpo, e no caso de Bernardo, de um corpo antimoderno. Trata-se de uma perspectiva legada por Zola: “Sem me arriscar a formular leis, estimo que a questão da hereditariedade tem uma grande influência nas manifestações intelectuais e passionais do homem. Outorgo, também, uma importância considerável ao meio.”<sup>782</sup>

A educação materna dos primeiros anos de vida, construída dentro de uma perspectiva maniqueísta, em que universos infernais e celestiais se hostilizam na tentativa de ganhar a alma da criança, bem como o processo de fanatização de Bernardo, especialmente pelo impacto dos faustosos ritos eclesiásticos, são acentuados no enredo. Bernardo, no curso de sua história, especialmente nos anos da infância, busca interiorizar os desejos da mãe, evitando, a todo custo, que o laço de afeto estabelecido entre ele e sua genitora se rompa. Esta identificação com a figura materna acarretou profundas sequelas para a sua vida, tanto a aquisição de uma monomania religiosa, quanto uma imaturidade no campo sexual. Essas duas marcas identitárias e inseparáveis, materializadas no corpo já propenso a herdar a enfermidade paterna, o aproxima da figura beateril.

Seu quadro patológico não se confunde, entretanto, com a histeria das devotas. De fato, a vida da beata aparece sempre como uma válvula de escape frente ao amor não correspondido ou, ainda, finalizado pela morte do amado. Não surge, em toda a narrativa, uma única mulher para Bernardo, que, impressionantemente, se silencia frente a ausência de sexo e companhia. Ao contrário das mulheres, seu corpo não poderá ser sanado com uma vida sexual ativa. Em oposição a elas, Bernardo não é libidinoso, e não se ocupa com temas de cunho sexual. O jovem beato não se interessa por nenhuma mulher e moça alguma se interessa pelo beato. Isso não acontece em nenhuma outra das obras analisadas. De fato, a vida beateril feminina aparece sempre como uma válvula de escape frente a caso de amor não sucedido. Bernardo é, praticamente, um ser assexuado, marcado pelo embate com o pai e o professor na infância, pelo amor à mãe e portador de uma alma fanatizada. O narrador se esquivava em discorrer a respeito da sexualidade desviada do jovem. Não há necessidade para tanto. Há outro recurso mais eficaz em tal empreitada: o corpo. É ele que denuncia com profusão e

---

<sup>782</sup> ZOLA, Émile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881. p. 18, tradução nossa.

objetividade cartesiana as exasperações mórbidas. O narrador apenas o olha de longe. E reproduz o que o corpo fala. E os sintomas de anomia se fundam no campo religioso. As manifestações da histeria se dão no campo da corporeidade, que, sob o olhar laboratorial do narrador, se estabelece exclusivamente dentro de uma leitura de dramaticidade.

Bernardo é um histérico? A literatura médica do século XIX registra poucos casos de histeria entre os homens. Bernardo é um caso raro, à medida que rompe a predisposição sexual da patologia. As histerias masculina e feminina se manifestariam e produziriam as mesmas sequelas. Entretanto, a histeria continuaria sendo uma doença feminina<sup>783</sup>. Isso exigiria por parte do médico identificar sinais na corporeidade masculina elementos que corroborassem a premissa. Bernardo seria um efeminado ou, quem sabe, um homossexual? Traria o rapaz traços de feminilidade, o que justificaria sua compleição física tão débil e a psique tão passível a afetações emocionais de toda sorte, especialmente as de cunho religioso? Ora, a literatura médica dos oitocentos se encaminha nesse direção: “Já se observou que os homens acometidos pela histeria tem algo de feminino em sua constituição, em seus gostos, em toda a sua pessoa.”<sup>784</sup>

Sua forte e emblemática relação com a figura da mãe, especialmente em sua fase pré-púbere, aliado a profunda aversão frente ao pai nos direciona para essa percepção. Mesmo os padres e leigos devotos olham com certa suspeição tamanha piedade, o que poderia ser interpretada pelos inimigos da Igreja como sintoma indiscutível da enfermidade. Desse modo, sua docilidade frente a educação religiosa e obscurantista propagada pela genitora é fruto de um estado desviante anterior. Em outras palavras, a religiosidade tão profundamente incutida é justificada pela natureza fragilizada. De todo modo, a religião é acusada de ser o principal elemento perturbador da psique de Bernardo. É ela que lhe incutirá um pavor doentio a imagens diabólicas fantasiosas, que o perseguirá durante toda a vida. É ela que lhe enganará, sugerindo a possibilidade de cura por meio de medidas obscurantistas, como a romaria. É ela que lhe inculcará o ódio a sua própria mãe. É ela que, enfim, lhe conduzirá a um quadro grave de monomania religiosa, em que golfadas de sangue e cefaléias serão descritas, concomitantemente, a miradas e ósculos no crucifixo. Diante do quadro clínico irrevogável, a abundante argumentação religiosa perpetrada para justificar a anomalia de Bernardo dá lugar ao silêncio incisivo da razão. Os sistematizadores da fé cristã se emudecem frente ao inevitável. O narrador, impassivelmente, se restringe a nos apontar, no último capítulo do

<sup>783</sup> No início do século XIX, era considerada “[...] sensivelmente exata a proporção média de um homem para três mulheres histéricas.” (FLEURY, 1904, p. 790, tradução nossa)

<sup>784</sup> TOUROUDE, Arsène. *L'hystérie: sa nature, sa fréquence, ses causes, ses symptômes et ses effets: étude*. [Paris]: La Chapelle-Montligeon. 1896. p. 12, tradução nossa.

romance, para o corpo fanático e destruído de um rapaz que teve a infelicidade de ter herdado do pai uma enfermidade e, por parte da mãe, uma fé supersticiosa que fulminaram a sua existência.

## CAPÍTULO 4

### SEXUALIDADE, RELIGIÃO E HISTERIA EM *O HOMEM*

— Pena é que se não lhe possa esconder também aquella barata velha, que é ainda peor do que todas as cartilhas da doutrina cristã.” (AZEVEDO, 1887, p. 105)

#### 4.1 Fortuna crítica

A publicação da nona edição de *O Homem* em plena geração de 1945 evidencia a atração que o romance psicológico ainda produzia entre os leitores. Isso pode ser justificado, em parte, pela hibridez estética do momento, resultante da “[...] desintegração do período modernista e concomitante emergência de novas concepções estéticas acentou-se em 1943, atravessando, nesse momento, a inevitável coexistência de estilos inconciliáveis e ideologias contraditórias.”<sup>785</sup>

*O Homem* é considerado um clássico da ficção realista nacional.<sup>786</sup> Para Coutinho<sup>787</sup> o romance se inclui entre as cinco obras produzidas pelo “escritor” que, diferente do “folhetinesco”, tinha a intenção de torná-las reconhecidas por sua seriedade e bom trabalho. Possivelmente estes cinco romances — *Casa de Pensão*, *O Homem*, *O Coruja*, *O Cortiço* e *Livro de uma Sogra* — se incluíam, juntamente com *O Mulato*, entre as obras que comporiam a série que o escritor maranhense projetava, similar a de Balzac com os *Rougon Macquart*.<sup>788</sup>

<sup>785</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1933-1960*. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977-1978. p. 200.

<sup>786</sup> Id., 1978. p. 152.

<sup>787</sup> COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1968. v. III, p. 72.

<sup>788</sup> Ibid., p. 104.

A seriedade de *O Homem* teria ficado comprometida em virtude da determinação do escritor em ajustar a trama à linha técnica do Naturalismo ortodoxo.

*O Homem* tem por protagonista uma jovem mulher, disputada por discursos antagônicos. De um lado, o Dr. Lobão, personificação do homem moderno: racional e agnóstico. Aparece na trama como um grande farol, capaz de iluminar os lugares mais recônditos do comportamento humano, em que corpo e psique se encontram entrelaçados. De outro, a “barata” Camila, tia velha que encarna o discurso antiquado e perigoso ao organismo feminino. O fim da rica e solteira Magdá não deixará dúvidas ao leitor quanto ao triunfo das luzes da razão sobre as trevas da crendice.

A onisciência do narrador manifesta o modo com que o escritor percebe os grupos humanos, divididos entre vencidos e vencedores. Em *O Homem*, a ambivalência se edifica entre dominadores e dominados. A submissão extremada das criaturas, assemelhando-se a um animal a ser domado, é de certo modo naturalizada. O exercício do poder sobre o outro não apenas não é questionado, como é justificado dentro das leis fisiológicas: “[...] a natureza humana afigura-se-lhe uma *selva selvaggia* onde os fortes comem os fracos”<sup>789</sup>.

Se os críticos identificam falhas de estilo em *O Mulato* e *Casa de Pensão*, alguns lamentam o silenciamento, por parte da crítica, em relação a outras obras “que honrariam toda literatura”, já que estas teriam liquidado falhas por meio da “[...] pesquisa exata e minuciosa do documento humano”.<sup>790</sup> Nessa mesma direção se encaminha Carvalho<sup>791</sup>: “[...] Aio é o impressionista, é um retratista admirável, seguro e honesto.”

Sabemos que os personagens religiosos são figuras regularmente bizarras na literatura naturalista. O grande mérito estético de Aluísio Azevedo foi criar, apoucando-se ou enrijecendo-se com figuras medidas, montadas *a priori*<sup>792</sup>. *O Homem* é um exemplo clássico. Talvez seja em razão desses esquemas preconcebidos que toda a obra literária de Aluísio Azevedo, com exceção de *O Cortiço*, tenha perdido o rumo.<sup>793</sup>

Em *Le Roman au Brésil*, Benedito Costa<sup>794</sup> é bastante incisivo ao afirmar que o Naturalismo francês “prejudicou Azevedo”. Como já analisamos, tal assertiva é questionável. Sabemos que o escritor maranhense, muito mais do que submeter-se à estética naturalista, apropriou-se dela para produzir uma literatura militante, que refletisse anseios demandas sociais latentes. A pena do escritor maranhense era maçônica, anti-católica, abolicionista. Os

<sup>789</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 213.

<sup>790</sup> MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1915-1933*. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. p. 103.

<sup>791</sup> CARVALHO, Ronald de. *Pequena história da literatura brasileira*. 11. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1958. p. 310.

<sup>792</sup> BOSI, op. cit., p. 191.

<sup>793</sup> Ibid., p. 208.

<sup>794</sup> Apud Martins, 1978, p. 132.

princípios naturalistas e o modo com que foi interpretado pelos franceses, especialmente no que se concerne à leitura racional dos fatos sociais e orgânicos, bem como as relações perpetradas entre estes dois fenômenos, serviu-lhe de pretensão para ilustrar, com toda a frieza laboratorial, o que forças anacrônicas podem produzir em um organismo jovem e pronto para o casamento e a prole. Em suma, o Naturalismo da década de 1880 é sólido enquanto manifestação estética e ideológica pelo seu discurso duplamente oposicionista. Rejeita, de uma só vez, a visão romântica e o regime escravocrata, o que lhe garantiu uma “[...] fisionomia cultural inequívoca.”<sup>795</sup>

Poderia *O Homem* ser encarado como romance destituído de menor senso nacionalista se comparado ao *O Mulato*? Levando em conta apenas as questões temáticas abordadas nas duas obras, afirmaríamos, sem titubeios, que sim. Em sua primeira obra naturalista, o escritor maranhense está intimamente comprometido com questões de cunho social que fervilhavam no vasto império, particularmente a legitimidade ou moralidade do regime escravocrata e os prejuízos decorrentes da aliança entre poder civil e religioso. Tratava-se, certamente, de questões com certo apelo social, mesmo que de uma parcela da população muito seleta, formada por intelectuais inflamados pelos ideais republicanos. Levando-se em consideração os frutos colhidos pelo autor após a publicação de *O Mulato*, não há dúvidas que o texto literário em pauta conseguiu tocar em questões políticas nevrálgicas enfrentadas pela sociedade. Quanto a *O Homem*, não seria observável, pelo menos com a mesma facilidade, a presença de questões sociais circunstanciadas à realidade do país. Trata-se de uma leitura canhestra em relação ao Naturalismo.

Os dois romances são originados do mesmo tronco racional e cientificista do século XIX. Ambos nascem de um olhar crítico em relação à malha axiológica em que a sociedade brasileira se encontrava instalada. Ambos discorrem a respeito do poder assentado sobre o corpo, das relações perpetradas entre os atores. Os cenários são distintos, mas o poder está presente em ambos e se encarnam de forma idêntica. O grande personagem literário é o corpo. Mas não se trata de um corpo ideal, sublimado, romantizado, eivado por forças e energias anímicas positivas. A perspectiva é muito mais terrena.

Ele se restringirá a uma máquina, máquina extremamente complexa, especialmente por ser condicionada às vozes que a circundam, ou seja, podendo ser processada à luz de qualquer sistema ideológico. Em outras palavras, a corporeidade converte-se numa tábula rasa. Essa condição neutra a faz ser admirada e temida. Esse é outro aspecto comum às duas obras literárias. Entremos na casuística. Mulheres religiosas estão presentes em ambas.

---

<sup>795</sup> Apud Martins, 1978, p. 221.

Algumas são racistas, impiedosas para com os negros. Outras recusam-se a casar e levarão no corpo a paga de tamanha irracionalidade. Se a mocinha de *O Mulato* está persuadida da obrigação do casamento como caminho único para a felicidade, negando qualquer validade para a vida célibe feminina, Magdá se deixará conduzir por discursos fanatizantes, trilhando, assim, o caminho da insanidade.

Independentemente do modo com que serão descritas, as mulheres, a partir de Aluísio Azevedo, serão representadas como fêmeas no romance nacional:

Com o advento do Naturalismo, porém, tudo mudou. Passando a ser experimental, e portanto científico, o romance adquiriu a todos os olhos importância e dignidade, deixou de representar um passatempo da categoria dos bordados. Já não se precisaria reger pelas preferências e melindres femininos. E o sexo, que dantes fora banido das narrativas, entrou a ocupar uma posição exagerada, refletindo talvez uma mudança de ponto de vista em relação às mulheres. O determinismo então em voga e as lições de Charcot sobre a histeria transformaram, efetivamente, em fêmeas os antigos anjos. Os estudos de temperamento desbancaram os casos puramente — nos dois sentidos — sentimentais.<sup>796</sup>

É verdade que o suporte teórico em *O Homem* é de natureza médica, o que o faz ser classificado como obra naturalista ortodoxa, por estar mais circunscrita ao modelo proposto por Zola. Adotar esse viés classificatório, atribuindo um sentido mais ou menos heterodoxo a um texto literário é questionável, à medida que estabelece por arquétipo certo tipo de escritura, legitimando formas e conteúdos em detrimento de outros e, desse modo, negando o caráter circunstancial das falas e do seu caráter inovador.

Se o romance *O Homem* é designado por Sodré<sup>797</sup> como “[...] o desmando da receita, a fisiologia vulgar e até com pretensões didáticas [...] em que a falsidade não pode ser compensada pelo pretense realismo, e é até mais falsa por isso mesmo”, poderíamos afirmar que o texto aprofunda questões cruciais já analisadas em *O Mulato*, todas envoltas na concepção orgânica. É interessante a expressão usada por Lucia Miguel Pereira<sup>798</sup>: “misticismo fisiológico”. A natureza sobrenatural do corpo é substituída pelo mecanicismo. O instrumental litúrgico e a figura do sacerdote darão lugar a uma superabundância de técnicas e métodos dominada por médicos judiciosos. Ao invés da metafísica ou da teologia, recorrer-se-á à ciência na captura da verdade. O texto vai se construindo a partir do confronto entre esses dois sistemas epistemológicos.

<sup>796</sup> PEREIRA, Lucia Miguel. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio, 1957, v. xii, p. 22.

<sup>797</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. 10. ed. Rio de Janeiro; Graphia, 2002. p. 442.

<sup>798</sup> PEREIRA, 1950, p. 131

Em *O Mulato* nos deparamos com uma argumentação de cunho filosófico, alimentada na fonte do positivismo comtiano. Já nas páginas de *O Homem* a linguagem é médica, o que pode justificar a postura de resistência de certos críticos em relação ao caráter pouco literário do romance. De todo modo, ambas efetuam uma leitura inapelável do caráter animalesco do corpo, ou, se preferirmos, da possibilidade de, sob a influência de variáveis, torná-lo enfermo, perigoso e inservível. Enfim, ambos os textos estão alicerçados sobre um discurso eminentemente político, destinado a comprovar a veracidade e absoluta primazia da ciência frente a outros saberes na constituição do indivíduo e, por reflexo, no ordenamento social do país.

## 4.2 Sobre o romance

### 4.2.1 Contextualização

Como já observamos, a gênese da concepção de finitude da corporeidade humana para Foucault está associada ao advento da Modernidade. Nesse mesmo sentido, o pai do Naturalismo francês nada fez senão proclamar o triunfo do corpo enquanto realidade única e absoluta. Era da constituição orgânica do homem que o escritor extrairia a verdade irrevogável: “[...] Nós nos apoiamos sobre a fisiologia, nós tomamos o homem puro das mãos do fisiologista para continuar a solucionar o problema e resolver cientificamente a questão de saber como se comportam os homens, desde que estão em sociedade.”<sup>799</sup> A partir da descoberta da finitude da máquina-corpo, vimos também surgir uma série de verdades científicas, teias de conhecimentos que pretendem elencar, deliberar, explorar até o esgotamento uma gama infindável e sempre atualizável de patologias físicas e comportamentais, o que acabou culminando em uma produção vultosa de tipos discursivos, com os mais distintos significados e concepções a respeito do corpo, da psique e de seus aspectos funcionais.

---

<sup>799</sup> ZOLA, Émile. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881. p. 19-20, tradução nossa.

A tentativa de abalizar os limites fronteiraços entre sanidade e loucura é um exemplo modelar deste momento histórico em que as práticas configuradoras do comportamento e do corpo estão intimamente associadas. O que se nota, efetivamente, é uma profunda relação dialética a respeito da corporeidade: o discurso científico produz os mistérios do corpo a partir da cientifização do mesmo, e ao mesmo tempo se debruça sobre ele para desvendá-lo em seus pormenores.

É óbvio que, junto com o surgimento destes novos conhecimentos a respeito do corpo humano, que o conduziu a uma máxima e complexa significação, aparece também uma série de cientistas, psicólogos, terapeutas que elucidarão os “mistérios” profundos da corporeidade. O Naturalismo, pelo fato de pretender descrever o real, fazendo com “[...] os corpos vivos o trabalho analítico que os cirurgiões fazem sobre os cadáveres”<sup>800</sup> nos permite analisar essa questão com propriedade.

Mais do que isso, o discurso científicista, embebido de filosofia positivista, se confronta com a metafísica e, particularmente, com a teologia cristã que, no enredo de *O Homem*, se materializará no confronto entre dois personagens. De um lado um homem, médico ilustre, Dr. Lobão, (re)produtor incansável de discursos patologizantes em relação à menor afetação do corpo virgem e juvenil da protagonista. Do outro, a velha Camila, beata devota, tia da infeliz Magdá. Entre os dois encontramos um narrador que estimulará a disputa, manifestando onisciência absoluta, e pondo-se do lado da “verdade racional”, comprovando, assim, a ação do discurso anacrônico da tia carola na enfermidade da sobrinha, a qual culminará na loucura. Portanto, o discurso religioso é combatido em duas linhas: a do médico que examina o corpo em suas nuances, diagnosticando movimentos e reflexos e de um narrador onisciente que, ao invadir os espaços mais recônditos do enredo, particularmente o corpo da velha beata e da jovem Magdá, corroborará com a sapiência do médico.

É do embate entre o científicismo médico e a religiosidade feminina que o teto vai sendo tecido. Analisemos ambos os discursos, sabendo de antemão, que a relação entre os dois personagens se estabelece dentro de uma perspectiva de legitimidade de suas falas, o que evidencia a prática do poder na própria troca de impressões a respeito da fala do discurso oponente.

---

<sup>800</sup> ZOLA, Émile. Préface. In: \_\_\_\_\_. *Thérèse Raquin suivi du Capitaine Burle*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1883. p. III, tradução nossa.

#### 4.2.2 O corpo feminino: *locus* de insanidade ou de sacralidade?

A primeira cena de *O Homem* já introduz o leitor na tese que consideramos basilar: um corpo jovem, feminino e sofredor, atormentado por enfermidades físicas causadas por uma fragilidade nervosa e por uma multiplicidade de fatores externos. Na cena em questão, a jovem Magdá, retornando de uma longa viagem a centros de peregrinação no Velho Continente, é descrita pelo narrador como moça que, mesmo conservando traços de formosura, tem o seu vigor físico seriamente comprometido por uma profunda instabilidade nervosa. A sintomatologia é abundante:

MAGDALENA, ou simplesmente Magdá, como em família tratavam a filha do Sr. conselheiro Pinto Marques, estava, havia duas horas, estendida n'um divan do salão de seu pae, toda vestida de preto, sózinha, muito aborrecida, a scismar em coisa nenhuma; a cabeça apoiada em um dos braços, cujo cotovello fincava em uma almofada de setim branco bordado a oiro. E a seus pés, esquecido sobre um tapete de pelles de urso da Siberia, um livro que ella tentara ler e que sem duvida lhe tinha escapado das mãos insensivelmente. No emtanto, não havia ainda um mez que chegara da Europa, depois de um longo passeio que o pae fizera com sacrificio, para ver se lhe obtinha melhoras de saude. Melhoras? Que esperança! — Magdá voltou no estado em que partio, se é que não voltou mais nervosa e impertinente. O conselheiro, coitado, desfazia-se em esforços por tiral-a daquella prostração, mas era tudo inutil: de dia para dia, a pobre moça se tornava mais melancolica, mais insociavel, mais amiga de estar só. Era preciso fazer milagres para a distrahir um segundo; era preciso de cada vez inventar um novo engodo para obter que ella comesse alguma coisa. Estava já muito magra, muito pallida, com grandes olheiras côr de saudade; nem parecia a mesma, mas ainda assim era bonita.  
[...].  
Coitadinha ! Havia dous annos que se achava nesse estado. Póde-se todavia affirmar que começara a soffrer desde a fatal occasião em que a convenceram da impossibilidade do seu casamento com Fernando.<sup>801</sup>

Se o motivo do resultado infrutuoso da viagem só será esclarecido no curso da narrativa, a razão dos sintomas patológicos nos é logo revelado: a perda do amado. Vivendo com o primo Fernando, crescendo juntos sob o mesmo teto, apaixonou-se por ele e vê o seu amor plenamente correspondido. Já na idade de casar, descobre que Fernando é seu irmão por parte de pai. Em um primeiro momento a cena não nos parece trazer nada de inovador em relação à escola literária precedente. O séquito de mocinhas trêmulas e febris aspirando ao matrimônio é recorrente entre as obras românticas. Seria *O Homem* mais um texto pretensamente naturalista, mas eivado de marcas expressivas da escola precedente?

O final trágico da protagonista destoa do desfecho tão freqüente na prosa romântica. De fato, o enclaustramento conventual desejado ou imposto à mulher não correspondida, recorrente na prosa romântica, será substituído pelo encarceramento hospitalar e o burel religioso pela camisa de força. Contudo, não se trata de uma simples mudança espacial na cena final da trama. De fato, tão importante quanto o desenlace em tom determinista, caro aos

<sup>801</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 9-11,15.

naturalistas, são as entrelinhas do enredo que nos permitirá compreender as verdadeiras razões que conduzirão Magdá tão decididamente à loucura.

Observaremos mais adiante que a doença psíquica não é mera seqüela do amor desprezado. Isso não seria suficiente para justificar tamanho impacto. Os devaneios mentais nascerão, de fato, do próprio corpo em estado latente de desequilíbrio. Mesmo sendo jovem, Magda tem uma estrutura nervosa bastante sensível. Além disso, variáveis de toda sorte incidirão sobre o corpo: educação, alimentação, namoros, relações familiares. Sua sanidade estaria garantida na medida em que todos estes elementos concorressem para o bem do corpo, ou seja, para encaminhá-lo ao que foi predestinado. Portanto, o bom enquadramento do corpo é o reflexo de um indivíduo feliz e de uma sociedade bem ordenada. Estrutura social e corporeidade são inseparáveis no discurso naturalista, forjado sob o fogo do determinismo biológico e de todas as correntes científicas que se autointitulavam modernistas.

O corpo feminino será encarado como aparelho a ser ajustado, engrenado nos trilhos das leis biológicas. A presença do Dr. Lobão na trama se justifica em razão dessa empreitada. Ele nos lembrará, a cada momento, da natureza mecanicista do corpo. Para isso, move-se agilmente na trama, revestido de absoluta autoridade, como se fosse o protagonista, descrevendo, analisando e prescrevendo soluções para o corpo indócil de Magdá, que será apresentado em todo o romance em estado permanente de desequilíbrio.

Em um primeiro momento o amor incestuoso será abordado. A paz com o irmão tranquiliza seu coração, mas seu corpo púbere clama por sexo. Em seguida a parafernália religiosa deixará sequelas irreversíveis, especialmente porque naturalizará o celibato feminino, impedindo o corpo de seguir o seu curso natural. Posteriormente, sua libido, já tão oprimida pela religiosidade, será drigida a um jovem operário. Seu corpo permanecerá estéril em razão de sua solidão, alimentada, principalmente, pelo seu cristianismo fanatizado. Não há espaço para amores açucarados. O que se está em jogo é a harmonia do corpo, que só será garantida por meio da cópula.

O corpo virginal é um problema clínico a ser resolvido o quanto antes. Parece-nos estranho que o Dr. Lobão, personagem que encarna a figura da racionalidade positivista, surja numa cena em que a compleição física de Magdá não dá qualquer mostra de indisposição ou de indocilidade. Afinal de contas, a comunhão entre os irmãos estava aparentemente restabelecida e a dor passional já havia sido plenamente substituída por sentimentos fraternos. Estratégia literária de corroborar o discurso determinista, que lança um olhar de desconfiança para a sanidade de um corpo púbere, virgem e tão profundamente ferido por um amor interdito.

É inconcebível ao nobre médico depositar veracidade na fala e nos gestos da solteira e conformada Magdá. Tudo lhe parece demasiadamente equilibrado, o que o introduz num estado de profunda suspeição frente à paciente. Torna-se imperioso entrar em cena, interrogar a doente, extrair dos seus lábios ou, ainda, de um dos seus movimentos, por menor que seja, a verdade dos fatos. Nada escapará do seu frio e longo interrogatório. Determinado a chegar a algum diagnóstico preciso e incontestado, não teme ser impertinente:

[...] a paz era completa, pelo menos na apparencia. Magdá não se queixava de coisa alguma. O Dr. Lobão, quando lá foi á noite, a encontrou de pé, muito esperta, conversando com a gente do Brito. O medico desta vez olhou para a rapariga com mais attenção e fez-lhe um cumulo de perguntas á queima roupa: — Se era muito impressionavel; se era sujeita a enxaquecas e dôres de cabeça; o que costumava comer ao almoço e ao jantar; se tinha bom appetite; se usava o espartilho muito apertado; desde que idade frequentava os bailes; se as suas funcções intestinaes eram bem reguladas; e, como estas, outras e outras perguntas, a que Magdá respondia por comprazer, afinal já importunada.

Ella embirrara sempre com o Dr. Lobão; tinha-lhe velha antipathia: achava-o systhematicamente grosseiro, rude, abusando da sua grande nomeada de primeiro cirurgião do Brazil, maltratando os seus doentes, cobrando-lhes um despropósito pelas visitas, a ponto de fazer suppor que mettia na conta as descomposturas que lhes passava.

— A senhora tem tido muitos namorados? interrompeu elle, depois de a estudar, medindo-a de alto a baixo, por cima dos olhos.

Magdá sentio venetas de virar-lhe as costas e retirar-se.

— Não ouvio? Pergunto se tem tido muitos namorados!

— Não sei!

E ella affastou-se, enquanto o cirurgião resmungava:

— Que diabo! Para que então me fazem vir cá?...

Ia já a sahir, quando o conselheiro foi ter com elle:

— E então?

— Não é cousa de cuidado; um abalo nervoso. Que idade tem ella?

— Desesete annos.

— E'...! mas não convem que esta menina deixe o casamento para muito tarde.

Noto-lhe uma perigosa exaltação nervosa que, uma vez aggravada, lhe póde interessar os órgãos encephalicos e degenerar em hysteria..

— Mas, doutor, ella me parece tão bem conformada, tão...

— Por isso mesmo. Ah! Eu leio um pouco pela cartilha antiga. Quanto melhor fôr a sua compleição muscular, tanto mais deve ser attendida, sob pena de se sentir irritada e começar a esbravejar pr'ahi, que nem o diabo lhe dará geito ! E adeus. Passe bem!<sup>802</sup>

É a primeira de muitas falas científicas e irrevogáveis do médico, o que outorgará ao romance, para muitos críticos, a alcunha de texto naturalista ortodoxo. Ele é “o homem”. Exercerá o domínio absoluto no esquadrinhamento das “fêmeas” que vivem sob o teto do Conselheiro: Magdá e Camila. Sua palavra encerra uma pretensão esquadrinhadora, disposta a atribuir valores absolutos ao corpo frente a outros sistemas de verdade. Necessita confirmar

<sup>802</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 49-51.

se a crise de nervos de Magdá é, efetivamente, um caso de histeria accidental.<sup>803</sup> A medicina praticada por Dr. Lobão é a dos tratados médicos oitocentistas, caracterizada por um olhar melindroso sobre todas as práticas sociais exercidas pelas mulheres, desde o preparo da comida ao comportamento sexual.

Seu diagnóstico não deixa sombra de dúvidas quanto ao risco avassalador de elementos externos recair no corpo feminino. O médico teme que o casamento interdito, bem como as circunstâncias da proibição, impacte a estrutura orgânica da jovem Magdá, impedindo-a de esposar-se o quanto antes, fazendo-a, assim, trilhar o caminho desventuroso da tia. Portanto, o seu olhar analítico, mesmo focado na corporeidade, deve, necessariamente, se ocupar dos campos adjacentes ao domínio físico, já que forças externas incidirão, positiva ou negativamente, na configuração da sanidade das mulheres.

O corpo é concebido como aparelho engenhoso a ser configurado a partir de um modelo já estabelecido pela própria natureza. Distanciando-se do ideal a que foi proposto, maior será o risco do indivíduo enveredar por um caminho de apatia. Portanto, o regozijo corpóreo depende, necessariamente, da intervenção do “homem”, de alguém que conheça, em profundidade, os seus mistérios, com todas as suas nuances, além de variáveis indesejáveis que poderiam reduzir, drasticamente, a sua produtividade. Seu sacerdócio tem por finalidade assegurar a felicidade das mulheres a partir da sanidade física, o que, por sua vez, implica em combater a discursos avessos à racionalidade, ou seja, as falas que neguem ou minimizem a primazia do corpo sobre qualquer outra realidade, seja de natureza metafísica ou teológica.

É nesse contexto que Laffecteur arrola em seu famoso *Traité des Maladies Physiques et Morales des Femmes*, centenas de doenças tipicamente femininas que as impediriam de ser felizes. Segundo ele, tal estado anímico seria alcançado, apenas, entre mulheres fisicamente equilibradas, o que seria, ao mesmo tempo, quesito e consequência para o casamento e a maternidade:

Vou falar desta amável e interessante metade de homem — a qual é tão doce dividir os prazeres e, também, as penas, e que a natureza condena a seiscentas doenças que lhe são peculiares — afim de que ela tenha o direito de ser esposa e mãe. Falando de mulheres, é a elas que eu me dirijo: ambicioso, unicamente, a sua adesão. Curá-las ou, no mínimo, atenuar seus sofrimentos e consolá-las, este é meu único objetivo.<sup>804</sup>

<sup>803</sup> “A emoção geradora da crise pode ser devido a um incidente do mundo exterior. É a histeria simples ou incidental [...]. Uma mulher, mais raramente um homem, após uma emoção, medo, cólera, desgosto, dor, etc., tem uma crise de nervos, ou seja, um dos dispositivos sintomáticos dos quais se atribui esse nome. [...] Terminada a crise, tudo acabou. Ela não se reproduz. Era um simples acidente, uma reação intensa seguida de uma emoção especial. O indivíduo, aliás, pode não ter nenhuma outra manifestação. Percebe-se que esta crise é emotiva.” (BERNHEIM, 1913, p. 75-76, tradução nossa).

<sup>804</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 1, tradução nossa.

Inflamado pelos saberes biológicos e reconhecendo a potência de outros saberes tipificados pelo anacronismo, Dr. Lobão recorre a um instrumento freqüente na literatura anticlerical: a estereotipia. O sucesso do seu discurso carece de comprovar não apenas a sua racionalidade, materializado em corpos sãos, mas também, em explicitar a ausência de plausibilidade de outras falas que se arvoram no direito de atribuir significados adversos à feminilidade. A condição *sine qua non* para estabelecer a eficácia absoluta do positivismo sobre outras verdades será evidenciar o estado deplorável da mulher que trilhou o caminho da superstição. À “barata velha”, cognome atribuído a Dona Camila pelo sapiente doutor, será atribuído o papel de comprovar, com suas próprias marcas corpóreas, sob o olhar imperioso do clínico, a inutilidade de sua vida, decorrente de uma juventude negligente culminada no seu estado de solteirona:

Mas voltou para perguntar: — E a barata velha, como vae ?  
 — Minha irmã...? no mesmo, coitada. Enfermidades chronicas...  
 — Ella que vá continuando com as colheradas de azeite todas as manhãs e que não abandone os cliysteres. Hei de vel-a n'outra vez ; hoje não tenho mais tempo. Adeus, adeus!  
 E sahio com os seus movimentos de carniceiro, resmungando ao entrar no carro:  
 — Não tratam da vida enquanto são moças e agora, depois de velhas, o medico que as ature! Súcia! Não prestam p'ra nada ! nem p'ra parir !<sup>805</sup>

Dona Camila passa a morar na casa do Conselheiro após este ficar viúvo, a fim de ajudá-lo na criação da jovem Magdá. Similar à velha Bárbara, de *O Mulato*, são pouco lisonjeiras as menções atribuídas a seus dotes femininos: “[...] era uma solteirona velha, muito devota, muito esquisita de gênio e sem jeito nenhum para fazer sala. — Uma verdadeira "barata de sacristia" como lhe chamava nas bochechas o despachado do Dr. Lobão, médico da casa e amigo particular do Conselheiro.” A relação causal entre vida devota e inabilidade social nos parece evidente.

As menções injuriosas dirigidas a Dona Camila são numerosas e se justificam dentro da ótica biologizante do romance. Ela é o substrato indesejado do projeto de corpo proposto pela modernidade. Dr. Lobão enfatiza a precariedade física da beata, associada a uma trajetória de vida equivocada, com a indocilidade aninhada a seu corpo indócil, que se converte em objeto velho e inservível para a vida esponsal e para a maternidade.

<sup>805</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 51-52.

Camila, além de materializar a mulher indesejada, portadora de uma constituição indócil aos imperativos da natureza humana vislumbradas pela racionalidade positivista, expressará, incondicionalmente, a fala clerical. Ela será a porta-voz do discurso catequético, apologético e devocional proposto pela Igreja, ardorosa defensora do substrato religioso enquanto instrumento fomentador de um estado de espírito desejável às mulheres. A fala de Dona Camila é similar à dos apologistas do século XIX, ou seja, a sanidade do corpo feminino se subordina à uma participação do capital simbólico eclesiástico:

A razão, a firmeza de caráter e um conjunto de qualidades naturais podem contribuir fortemente na edificação deste temperamento moral, desta natureza perfeita que as Escrituras intitulam de mulher forte. [...]. Mas somente a religião poderá outorgar ao vosso caráter esta rigidez, esta superioridade de energia e esta perseverança que coroam o uso de nossas mais belas faculdades. Fora de Deus e de Sua assistência sobrenatural a natureza é extremamente fraca e muitas vezes miserável para conduzir e, sobretudo, amadurecer este fruto de virtude [...]. Sejam verdadeiras cristãs, sejam profundamente piedosas, façam de Deus o alimento habitual de vossas vidas e, somente desse modo, podereis vos aproximar deste ideal de força e vigor do qual as heroínas cristãs nos deram tantos exemplos e que levava os filósofos pagãos a pronunciarem: “Que mulheres admiráveis essas mulheres cristãs!”<sup>806</sup>

Todos os elementos litúrgicos e doutrinários configuradores da catolicidade no inconsciente coletivo, especialmente na seara moral, se manifestarão com profusão na fala da velha beata. Desse modo, o capital religioso — orações, crucifixos, meditações, sacramentos, espasmos místicos, peregrinações —, associado à própria experiência beateril de Dona Camila servirá de força opositora ao discurso cientificista proposto pelo Dr. Lobão.

Deste modo, a trama de *O Homem* é estabelecida a partir do confronto entre dois discursos que se entrevêem e se negam mutuamente, numa tentativa de se autoafirmar e se estabelecer enquanto única possibilidade na constituição corpórea da jovem Magdá. De fato, a comprovação de sua plausibilidade garantiria ao porta-voz de tal sistema de verdades, o exercício exclusivo do poder no âmbito da *physis*. Falando de outro modo, a derrocada de um sistema garantiria ao outro o monopólio absoluto de moldar o indivíduo a partir de uma teia de conhecimentos considerados ideais para a realização biológica e social da mulher.

Por detrás da estereotipia dos dois personagens, o médico culto e destemido, e a beata estúpida e supersticiosa, esconde-se uma acirrada disputa entre campos do saber, a medicina positivista e a religiosidade. O título da obra já nos antevê que o discurso atribuído ao médico é o que acabará ocupando maior espaço na trama. E mais do que isso, a tese positivista sobrepujará o discurso supersticioso da beata.

<sup>806</sup> LANDRIOT, Jean-François-Anne. *La femme forte*: conférences destinées aux femmes du monde. 10<sup>ème</sup> éd. Paris: Victor Palmé, 1876. p. 8-9, tradução nossa.

O texto literário está comprometido com uma ideologia e se norteará na direção de consagrar o método racional como absoluto e irrecusável na observação dos fenômenos naturais, especialmente o corpo, mescla de nervos, ossos, músculos e peles. Isso implica em adotar um discurso bélico contra o empirismo religioso, vislumbrado como enganador e desordeiro. Poderíamos atribuir facilmente ao Dr. Lobão o discurso de Laffecteur:

O primeiro serviço a ser prestado a um sexo que parece pagar tributo à fraqueza humana apenas por sua credulidade, é precavê-lo, por meio de uma teoria breve e luminosa da verdadeira medicina, contra esta multidão de empiristas loucos que chegam, desde o momento da puberdade, molestar seu entendimento e conduzi-lo, de erro em erro, a enfermidades dolorosas e à morte.<sup>807</sup>

Creemos, entretanto, que o desfecho, ou seja, a vitória do racionalismo sobre a religiosidade, ou, se preferirmos, das luzes sobre o obscurantismo, é secundário no romance. O nosso foco é analisar o procedimento, os mecanismos, o caminho do meio, ou seja, discutir a respeito do instrumental discursivo adotado pelas dois personagens no processo de convencimento. A luta travada é ambivalente, mas a derrocada da religião está implícita desde o início da trama. Afinal de contas, à religiosidade será conferido o papel de elemento reforçador da doença mais temida entre as mulheres de então: a histeria.

Se *Morbus* é um estudo das taras, *O Homem* é um estudo da histeria, objeto de análise de outras obras, como *O Cromo: Estudo de Temperamentos* (1888), de autoria de Horácio de Carvalho, *Hortênsia* (1888), de João Marques de Carvalho, e *A Carne* (1888), de Júlio Ribeiro. Trata-se de uma patologia que mereceu a atenção de cientistas em todo o oitocentos, produzindo um grande número de tratados médicos no século XIX destinados a arrolar os seus mais diversos tipos<sup>808</sup>, seus sintomas e causas<sup>809</sup>, seu vínculo com outras enfermidades<sup>810</sup> e seus tratamentos, inclusive de cunho preventivo<sup>811</sup>.

<sup>807</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 3, tradução nossa.

<sup>808</sup> Cf. MACCARY, 1810; JANNET, 1880; RICHER, 1881; DENIAU, 1883; FABRE, 1883; DREYFOUS, 1888; THYSSEN, 1888; LAURENT, 1889; WATON, 1892; BEZY, 1900;

<sup>809</sup> Cf. GUINON, 1889; MORA, 1880; FERRAN, 1874; BONNEFOY, 1874; SADRAIN, 1880; ATHANASSIO, 1890, CASTAGNÉ, 1891;

<sup>810</sup> Cf. BRACHET, 1832; ARMAINGAUD, 1878; DEBOVE, 1879; ARTHUIS, 1881; CHARRIÈRE, 1882; BERBEZ, 1887; FURET, 1888; GIBOTTEAU, 1894;

<sup>811</sup> Cf. TERRIER, 1838; GAREL, 1881; MITCHELL, 1883; PLANQUES, 1895; DEGA, 1898; MANTO, 1899; THERMES, 1881;

O relevo alcançado pela histeria nesse período é corroborado pelo concurso instituído pela *Académie royale de médecine*, destinado a premiar o melhor trabalho a respeito das doenças nervosas femininas. Brachet<sup>812</sup>, grande bioquímico belga, enfatiza a importância destes estudos na compreensão de uma moléstia que assume formas tão distintas entre as mulheres, seres naturalmente delicados:

A histeria é, por assim, dizer, a doença nervosa das mulheres. Ela é, até mesmo, para alguns autores, o apanágio exclusivo do seu sexo, sua doença especial. [...] Não podemos deixar de levar em conta uma doença que, tão frequentemente, envenena a existência desta metade tão delicada e interessante da espécie humana.

O estado latente de periculosidade em que se encontra o corpo feminino é terreno fértil para o desenvolvimento de teorias científicas que pretenderão desvendar as causas, os sinais, os reflexos, seus movimentos. Listarão marcas físicas, gestos, abruptos e sutis, os quais, no momento oportuno, serão interpretados à luz da razão médica. Para isso, nada é desprezado. Sinais externos, por menores que sejam, serão arrolados e correlacionados; a alimentação, as práticas devocionais, a educação recebida da mãe, as leituras preferidas, tudo será minuciosamente chafurdado, na tentativa de se evitar, a todo custo, que o corpo seja contaminado pelas nevroses e, posteriormente, um estado histérico.

Cria-se, portanto, um grande mapa taxonômico e nosográfico que relaciona, coordena e subordina tudo o que possa contribuir para a anarquização do corpo. Lutar contra a histeria implica, portanto, reconhecer, primariamente, o corpo enquanto realidade essencialmente biológica, submetida às leis universais da natureza. Encontraremos na literatura médica do século XIX, em linhas gerais, dois grandes sistemas de forças que, em estado simbiótico, incidirão, positiva ou negativamente, sobre a corporeidade sensitiva da mulher, a saber: o físico e o moral, como bem salientado por Laffecteur:

Tudo contribui para degradar a sensibilidade da mulher que não aprendeu, cedo, a se dominar: o tormento da fome e o abuso do alimento; a vida sedentária e a vida dissipada; os desejos artificiais que oferecem as modas perversas; o império dos costumes preconceituosos, sobretudo estas paixões que são o elemento dos seres sensíveis, sem os quais eles não podem viver e que, habitualmente, os fazem perecer antes do tempo.<sup>813</sup>

<sup>812</sup> BRACHET, Jean-Louis. *Traité de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1847. p. 1, tradução nossa.

<sup>813</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 109, tradução nossa.

As influências físicas são tidas como basilares na constituição feminina: “Este é o percurso da natureza: o corpo se desenvolve antes da inteligência e a mulher é obrigatoriamente mulher antes de experimentar os afetos maternos e de conhecer os seus deveres [...]”<sup>814</sup>. Atender os reclames do sexo impõe à mãe a tarefa de transformar o corpo da filha, já iniciando a partir dos dez anos de idade, no que “[...] ele deve ser, afim de que, unida pelos laços da lei ao homem que seu coração escolheu, este encontre nela, ao mesmo tempo, a saúde, a beleza e a esperança da maternidade.”<sup>815</sup>

O mapeamento dos elementos físicos implicam em esquadrihar todas as variáveis que intervém na constituição do corpo: “Eu vou examinar, por sua vez, o ar que as mulheres precisam respirar, o tipo de roupa as quais devem se cobrir, a alimentação adequada à sua constituição, e os prazeres dos sentidos que podem se permitir [...]”<sup>816</sup> Se a *physis* produz impacto no campo psíquico das mulheres, o oposto também é reconhecido pela medicina oitocentista: “[...] se os órgãos atuam sobre a alma, a alma age sobre os corpos.”<sup>817</sup>

A mulher, para contrabalançar a sua debilidade física, deve desenvolver uma força moral, adquirida por dois meios: sua imaginação e sua sensibilidade. A sensibilidade se localiza anatomicamente no tato, que vai sendo apurado com a educação, e a imaginação, que se manifesta com vivacidade entre os dezoito e os quarenta anos de idade. Para Laffecteur, em virtude do alto grau de instabilidade da imaginação e da sensibilidade, a mulher se torna presa fácil de forças desordenadores. Elas, portanto, teriam uma tendência natural a se verem tomadas por sentimentos de inveja, de cólera, de tristeza. De fato, a premissa é clara na tessitura de qualquer tratado médico: “[...] a mulher era, por sua constituição, mais nervosa e mais sensível e, por consequência, mais impressionável, mais apta a sofrer, primitivamente, a intervenção de uma profusão de variáveis”<sup>818</sup>.

Os processos sanitários passarão a ser exaustivamente analisados pelos manuais médicos na percepção da unidade orgânica: “[...] insistir-se-á sobre todos os meios higiênicos [...], exercício, distração, bom regime e, sobretudo, afastamento de todas as causas morais capazes de atuar penosamente sobre a imaginação e o sistema nervoso central.”<sup>819</sup>

Não será olvidado por Dr. Lobão nenhum elemento que possa causar perturbação ao corpo feminino, impedindo-o de realizar sua missão na ordem social estabelecida, a saber, o matrimônio e a maternidade. A impressão é que o médico se espanta e se regozija ao observar

<sup>814</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 55, tradução nossa.

<sup>815</sup> Ibid., p. 56, tradução nossa

<sup>816</sup> Ibid., p. 59-60, tradução nossa.

<sup>817</sup> Ibid., p. 106, tradução nossa.

<sup>818</sup> BRACHET, Jean Louis. *Traité de l’hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1847. p. 14, tradução nossa.

<sup>819</sup> Ibid., p. 473-474, tradução nossa.

que “todos os dias descobre-se um novo agente provocador da neurose ao qual nossos predecessores não deram toda a atenção que mereciam.”<sup>820</sup>

A constituição física e anímica de Magdá, bem como os elementos sociais que fazem ponte entre estes dois campos, será esquadrihada. Seu olhar de “carneiro” é implacável e totalizante: se comia bem e quais os alimentos preferidos; se usava roupas apertadas; se tinha dores de cabeça; se o intestino funcionava adequadamente; se tinha uma vida social intensa; se era facilmente impressionável; se tinha muitos namorados. Arrancará a verdade do corpo por meio da adoção de um método científico rigoroso: primeiramente, verificar-se-á se o corpo produz evidências reais e indubitáveis de anomalia; depois, o físico será dividido e analisado por unidades; posteriormente, as partes são agrupadas em um todo verdadeiro; e, finalmente, apresentam-se as conclusões a respeito do objeto estudado.

Dentre esta pluralidade de variedades intervenientes físicas e psíquicas, interessa-nos, particularmente, a religião. A literatura médica, sempre tão empenhada em estabelecer verdades, chegou a classificar a exaltação religiosa na décima posição entre as vinte e uma causas de histeria.<sup>821</sup> Nesse mesmo estudo de caso, restrito a doentes francesas, a exaltação religiosa totaliza dez por cento das causas da histeria. Dr. Lobão, contudo, não se move na trama como um personagem anticlerical. Sua intervenção será no campo médico e sua crítica se estenderá ao campo religioso dentro desta perspectiva. Portanto, não é do interesse do médico questionar a validade utilitária do fenômeno religioso na sociedade, mas denunciar que o seu exercício, em certas condições, pode se converter em armadilha fatal para a sanidade do corpo, particularmente o feminino.

Se a religião verdadeira e bem compreendida é uma fonte inesgotável de esperanças e de temores igualmente salutares, se ela assegura àqueles que a praticam a paz da alma e as consolações tão necessárias à felicidade, é certo que uma devoção exagerada, sobretudo a que traz consigo superstições, as ideias místicas, as contemplações ascéticas, é uma causa freqüente de superexcitação nervosa, como provam as numerosas manias religiosas que se observam nas instituições para loucos.<sup>822</sup>

O fenômeno religioso incidirá sobre Magdá e se estabelecerá enquanto força motriz de onde nascem todas as causas cerebrais, nervosas, orgânicas e patológicas da histeria. A relação simbiótica entre histeria e beatice é evidente na narrativa. A identidade das mulheres solteiras — Magdá e a velha Camila — é construída partindo do princípio de que a biologia é

<sup>820</sup> GUINON, Georges. *Les agents provocateurs de l'hystérie*. Paris: A. Delahaye et Lescronier, 1889. p. 1, tradução nossa.

<sup>821</sup> DAGONET, Henri. *Traité élémentaire et pratique des maladies mentales suivi de considérations pratiques sur l'administration des asiles d'aliénés*. Londres: J.-B. Baillière, 1862. p. 247.

<sup>822</sup> GAUSSAIL, Adrien-Joseph-Marie. *De l'influence de l'hérédité sur la production de la surexcitation nerveuse, sur les maladies qui en résultent, et des moyens de les guérir*. Paris: Germer-Baillière, 1845. p. 43, tradução nossa.

domínio absoluto, e que as terríveis patologias que as acometem exprimem de forma incontestável e irrevogável as verdades a respeito de tudo o que se passa no plano corpóreo. Após seu retorno da Europa, sua tia beata alegra-se com ela. Não se trata mais da antiga Magdá, mas de outro sujeito, profundamente alterado pelas pietices e devoções católicas. Dona Camila sente-se atraída pela sobrinha metamorfoseada, que se aproximava de sua imagem. De fato, Magdá converte-se no reflexo da tia, “[...] cuja beatice emperrara com o tempo e já tresandava a idiotia [...]”<sup>823</sup>.

Já Dona Camila torna-se a âncora da sobrinha. O estágio avançado da doença da “barata de sacristia” — a ponto de lhe impedir de se recolher “[...] ao convento de Santa Thereza, onde tinha amigas e onde costumava d’antes ir passar dias e às vezes semanas inteiras, no tempo em que ainda não estava tão mal de saúde [...]”<sup>824</sup> — era um sinal evidente que se tornaria modelo acabado de beata para Magdá.

A associação das práticas cristãs com a enfermidade é explícita. No contexto da narrativa todo movimento devocional no universo feminino se restringe a uma manifestação sintomática da doença, ou seja, torna-se uma prova da contaminação do corpo e da psique da mulher, subordinando, assim, a religiosidade das mulheres, a um discurso científico, tão valorizado no século XIX. O narrador, incorporando a voz do autor naturalista, observa e dissecar o corpo e a alma da jovem beata. As moléstias corporais e físicas sempre estão entrelaçadas, constituindo em elementos constitutivos na tessitura do sujeito beateril.

Qual não seria pois o seu gosto, quando Magdá, fechando-se com ela no quarto, abriu o coração e franqueou á devota todas as vagas mortificações e mysticos arrebatamentos da sua pobre alma enferma?<sup>825</sup>

E, porque Magdá se queixasse depois dos seus tremores, das suas palpitações e dos seus sobresaltos de todo o instante: — Quanto a isso, não tens que receiar, vou ensinar-te uma oração, que é só trazer de cór e rezal-aa de vez em quando — e has de ver que tudo se vae embora!<sup>826</sup>

Vê-se, portanto, que a tia beata não apenas consola a sobrinha quanto à doença, mas encontra uma solução para o problema, recorrendo, evidentemente, ao sobrenatural. Entretanto, a influência da tia vai além. Efetivamente, é neste ponto da narrativa que é dado a beata Camila espaço para a fala, para expressar junto a Magdá o que acredita, e a personagem expõe com muita clareza o seu pensamento em relação a várias questões centrais na constituição do seu *modus vivendi*. É a circunstância em que há a manifestação do outro, do

<sup>823</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 87.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 87-88.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 88.

ser antagonico. Parece-nos, em um primeiro momento, que esse discurso se revela libertador, ausente do tom positivista que impera no restante do romance. Desse modo, manifestar-se-ia na trama uma cena particular em que a protagonista teria a oportunidade de se deixar conduzir por uma fala não masculina, não médica, fora da lógica patriarcal. Entretanto, mesmo nesse momento, a mulher continua não sendo sujeito, mas apenas a arena onde dois discursos masculinos se enfrentam. É a ordem anterior que fala pela boca da tia Camila, uma ordem também masculina e patriarcal.

Talvez seja a partir deste momento, com a conversão de Magdá em beata, que a obra em questão passa a revestir-se de elementos estéticos, que terão o seu ápice nos sonhos da jovem. Este contra-discurso vem de encontro ao pensamento de que o poder deve ser compreendido como uma relação dinâmica de estratégias sempre presentes, inclusive no campo literário. Sabemos que toda relação de poder traz consigo uma relação de resistência. Já que o poder não reside em um lugar específico, a resistência a este poder também não, encontrando-se, portanto, dissolvida nas falas, nas ações e nos gestos dos interlocutores, inclusive os provenientes de marginais no curso da narrativa. Falemos da figura beateril.

Dona Camila é, de fato, a porta-voz da religião. Fazendo uma espécie de releitura das falas masculinas presentes na obra, ela fatura, em um primeiro momento, o discurso patriarcal-positivista — expresso na fala do pai e do médico de Magdá — quanto ao descaso que fazem para com a religião; para a tia, a postura do Conselheiro é resultante da sua ignorância quanto às coisas celestes, chamando-o inclusive de herético, referindo-se, provavelmente, ao positivismo e, conseqüentemente, ao cientificismo vigente: “[...]— Fizeste muito bem em te voltares para a igreja! Deixa lá fallar teu pae, que não entende disto e está tão contaminado de heresia como qualquer homem deste tempo. Deixa-o lá e entrega-te ás mãos de Deus, que terás bemaventurança na terra; como mais tarde a pilharás no céu!”<sup>827</sup>

Torna-se manifesta em seu discurso a intenção em reinterpretar a fala masculina quanto à pretensa relação entre corpo doente e afetação religiosa. De fato, não apenas se opõe, mas se afirma categoricamente que uma oração pode recuperar sua saúde, como acima mencionado. Mais do que isso, a religiosidade é encarada como mistério escondido aos sábios, e revelada aos pequeninos. A fala masculina é acometida de uma desconfiança generalizada, seus protagonistas se converterão em heréticos, incapazes de alcançar a fé em sua profundidade, resvalando em especulações frívolas.

---

<sup>827</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 88.

Nesse mesmo contexto de defesa de um olhar mais metafísico em relação às práticas sociais de então, Dona Camila relativiza o casamento, reduzindo drasticamente sua importância ao admitir outro caminho de felicidade para o ente feminino. Em seu discurso, a construção do sujeito, no caso, a mulher, pode se dar por meio de uma vida devota, e não, exclusivamente, por intermédio do casamento ou da maternidade. A religião deve ser encarada como instrumento de construção social destinado a socializar os sujeitos, sendo, por conseguinte, anterior à existência destes indivíduos. Ou seja, a religião precede os sujeitos, já que é do seu seio que são produzidos. Ao admitir isso, a religião passa a compartilhar espaço com o lar no processo de construção do sujeito feminino. Sob o viés de Dona Camila, a Igreja se inclui entre “as instituições responsáveis pela construção e manutenção deste capital social”<sup>828</sup>, perpetuadoras do capital simbólico a partir da confiabilidade que os sujeitos sociais lhe depositam.

Em síntese, temos em *O Homem* dois personagens, Dr. Lobão e Dona Camila, duas propostas de vida e um corpo a ser docilizado. A apologética da velha devota dirigida à sobrinha será posta a prova e sairá derrotada frente ao racionalismo como única fonte ordenadora do ser humano. Nosso intuito é confrontar os elementos simbólicos presentes na fala de ambos os personagens, na tentativa de compreender o processo de construção de redes do conhecimento envolvidas no fenômeno anticlerical. De modo específico, analisaremos as estratégias discursivas no romance, particularmente na fala do Dr. Lobão em relação a patologização dos fenômenos religiosos. Isso implicará em identificar sua evolução, suas características clínicas e psicológicas e suas relações com os sintomas concomitantes.

#### 4.2.3 A histeria de Magdá e a terapêutica do Dr. Lobão

Alimentação, banhos, crença religiosa, vestuário, *hobbies* e uma centena de outras variáveis intervenientes ao corpo feminino serão decifrados à luz das novas descobertas médicas, estudos copiosos que aspirarão compreender as doenças típicas de mulheres que, em meados do século XIX, alcançavam o número assustador de seiscentas enfermidades.<sup>829</sup> Como observaremos mais adiante, a histeria era, sem sombra de dúvida, a mais importante

<sup>828</sup> LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. *Netmal in revista*, São Paulo, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/netmal-in-revista/netmal01/a-representacao-da-masculinidade-na-religiosidade-contemporanea/>>. Acesso em: 16 jun. 2007.

<sup>829</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l’auteur, 1819.

delas, em virtude de estar associada a uma profusão incrível de fatores internos ou externos ao corpo.

A evolução do conceito de histeria foi lenta e criativa. A busca por sua etologia é um fenômeno que perdurou séculos. Durante a linha histórica foi abordado com muita liberalidade por especialistas das mais diversas searas: curandeiros, filósofos, padres, médicos e psicólogos. Isso pode ser explicado, pelo menos em parte, em virtude da complexidade do fenômeno e do seu impacto direto na ordem social. Se para alguns o elemento “corpo” deve prevalecer sobre qualquer outro componente estranho e exterior à organicidade, para outros, a “psique” se apresenta como elemento basilar no processo analítico da histeria.

A abordagem histórica nos permite concluir, em linhas gerais, que estas distintas perspectivas de observação, apesar de se confrontarem desde a apreensão do próprio objeto, partilham, em alguns momentos, no curso do tempo, a mesma perspectiva. De fato, os marcos fronteiros entre corpo e psique (ou alma, para alguns) são muito tênues, fazendo com que os discursos produzidos a respeito da histeria mereçam ser analisados dentro de uma relação de completude e não de mera oposição.

Se a histeria passa a ser compreendida como patologia somente a partir do século IV, encontramos registros de tratamentos para sufocações uterinas já no antigo Egito, 1900 anos a.C., em que a matriz já é descrita como organismo vivo e erradio, possuidor de certa mobilidade no interior do corpo. O discurso médico de Hipócrates conservou esses princípios basilares. A sua grande façanha foi conferir um caráter mais sistêmico ao conhecimento gestado durante séculos por diversos pensadores relativo às perturbações femininas.

De modo panorâmico, podemos afirmar que, até meados do século XVII, a teoria uterina imperou, interpretada sob diversos modos. Para Platão<sup>830</sup>, o útero e a vulva<sup>831</sup> eram um animal que, aspirando ser fecundado, movia-se revoltosamente quando isso não ocorria, acarretando, assim, diversas doenças:

[...] é um animal que deseja ardentemente gerar crianças; quando permanece muito tempo sem ser fertilizado se aflige, se enfurece; percorre todo o corpo obstruindo as passagens de ar, interrompendo a respiração, lançando o corpo em perigos extremos e acarretando várias doenças [...].

Desde sua origem a relação entre histeria e feminilidade é estreita. Etimologicamente a palavra histeria está associada à matriz, ou seja, ao útero. Durante séculos, um quadro histórico se manifestaria, exclusivamente, entre indivíduos do sexo feminino. Galeano,

<sup>830</sup> PLATÃO. Timée, ou , De la nature. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres de Platon*. Paris: Rey et Gravier, 1839. p. 242.

<sup>831</sup> Ele faz menção as duas, conjuntamente, sem fazer qualquer distinção entre elas.

mesmo refutando a ideia de uma matriz movente, defendia que as convulsões histéricas eram causadas pela retenção do líquido seminal produzido pelo corpo feminino e conservado no útero. Uma semente feminina idêntica à masculina, abrindo assim possibilidades para se cogitar uma possível histeria masculina. Outros, como o médico bizantino Aécio de Amida, acreditavam que as crises eram resultantes de vapores sutis provenientes do útero e que se acumulavam no cérebro. Enfim, é do útero irrequieto, excitado ou evaporativo que as crises femininas se originam.

A própria etimologia do termo “histeria” nos remete à palavra grega *ὑστέρα* (matriz). A diversidade de expressões presentes na literatura médica oitocentista para designar a doença, reportando-se ao órgão em questão, corrobora a primazia do útero enquanto fonte explicativa da enfermidade: *hysteria*, *hystralgia*, *hysteralgia*, *hysteris*, *hysterergia medica*, *hystericismus*, *affectio hysterica*, *malum hystericum*, *malum-hysterico-hypochondriacum*<sup>832</sup>, *clonus hysteria*, *dispnea hysterica*, *hyperkinesis hysteria*, *syspasia hysteria*, *strangulatio hysteria*, *morbus strangulatorius*, *vulva strangulatus*, *melancholia nervosa*, *mobilitas nervosa*, *nervorum distensio*, *vapores uterini*, *spasmus*, *spasma uteri*, *dolor uteri*, *asthma uteri*, *epilepsia ab útero*, *melancholia virginum et viduarum*, *ablatio spirationis ob uterum*, *praefocatio uteri*, *ascensus uteri*.<sup>833</sup>

A etiologia uterina é contestada por Charles Lepois, que a transferirá para o encéfalo: uma infiltração do cérebro pela serosidade causaria a doença, e o útero seria apenas o órgão mais lesado pelo rompimento daquelas cavidades. A partir de então, qualquer órgão humano poderia sofrer os influxos da tensão proveniente da massa cefálica. Isso amplia, consideravelmente, a percepção da enfermidade, tornando o seu tratamento mais complexo, exigindo um instrumental requintado para o seu tratamento. A enfermidade, até então uterina, passa a ser amplamente definida como “[...] uma agitação crônica do sistema nervoso”.<sup>834</sup>

Sydenham<sup>835</sup> aprofunda esta tese ao definir a histeria como “desordem ou movimento irregular dos espíritos animais”, ou seja, uma desordem nervosa. Durante toda a primeira metade do século XIX nos deparamos com estudiosos defendendo apaixonadamente uma das teorias etiológicas: a nervoso-cerebral ou a uterina. Chegar a um denominador comum não devia ser mesmo tarefa fácil. Isso se torna explícito quando nos deparamos com um fato curioso: em 1845 a Academia Nacional de Medicina francesa premia como melhores trabalhos sobre a histeria Brachet, defensor da teoria cerebral, e Landouzy, que insistia na

<sup>832</sup> Charles Lepois aproximou a histeria da hipocondria. Sauvages, Sydenham, Willis, Raulin e Robert Wightt também associavam a histeria à outras enfermidades como a heurastenia e a hipocondria (BERNHEIM, 1913, p. 11).

<sup>833</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Baillière, 1846. p. 14.

<sup>834</sup> BONNIOT, Joseph de. *L'hystérie et la sainteté*. Paris: Letouzey et Ané, 1886. p. 2, tradução nossa.

<sup>835</sup> Apud LANDOUZY, op. cit., p. 10.

gênese uterina da enfermidade. Se não havia dúvida quanto ao estado latente de enfermidade da mulher, sua gênese era ainda ignorada, ou melhor, era multiplicada.

Se a origem da histeria no campo biológico passou por mudanças consideráveis no curso da história, o tratamento da doença no campo cultural permaneceu praticamente o mesmo, com poucas mudanças significativas. De fato, a associação entre um *modus vivendi* pouco dócil às inclinações naturais do corpo e a histeria é muito comum. Já ao final da Idade Antiga, com Santo Agostinho, passa a ser tratada como um fenômeno sobrenatural, comumente associado à possessão demoníaca e à feitiçaria, muito embora, para afecções de ordem sobrenatural, tenha-se desenvolvido tratamentos naturais. A partir do século XVIII, entretanto, há uma gradativa laicização do fenômeno, causando um retorno às explicações de cunho biológico

Foi Charcot o primeiro a insistir na origem funcional das crises histéricas, em oposição a inúmeros pesquisadores de então que defendiam a gênese anatômica da histeria e que apontava como terapêutica a remoção cirúrgica dos ovários de suas pacientes. Utilizando a hipnose, Charcot fazia aparecer e desaparecer os sintomas neuróticos, presentes tanto em homens quanto em mulheres. Desse modo, além de provar que os sintomas em questão não estavam associados a lesões orgânicas, reforçava a ideia de que tal enfermidade psíquica não se restringia às mulheres, mesmo que a casuística corroborasse a ideia de que a histeria continuava sendo uma doença majoritariamente feminina.

Tratou-se de uma disputa que teve por arena o corpo feminino. A vitória da teoria nervosa garantiu aos seus agentes o monopólio instrumental no estabelecimento de verdades, ou seja, a legitimidade inequívoca na configuração da malha discursiva e explanadora a respeito de todos os elementos físicos e sociais que incidem na configuração da mulher. No contexto histórico de então, a garantia desta primazia terá implicações profundas que extrapolarão a seara médica.

Sabemos que a filosofia positivista, apresentando-se em estado diluído em todas as áreas do conhecimento, tinha se comprometido com uma concepção muito particular de corpo. Se Comte<sup>836</sup> reconhece que “[...] os seres vivos são necessariamente corpos, que, apesar da sua maior complicação, seguem sempre as leis mais gerais da ordem material [...]”, alça a moral ao maior posto na sua “Hierarquia Teórica das Concepções Humanas.”

Além de se ocupar dos problemas atinentes à ciência social, Comte apresenta o objeto da moral, concluindo que a ausência de estudos nesta seara poderia resultar em graves

---

<sup>836</sup> COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positivista; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 214.

confusões entre a realidade anímica e a realidade física, ou no estabelecimento de relações espúrias entre estes dois pólos:

Refiro-me às reações íntimas que se exercem sempre, segundo leis muito pouco conhecidas ainda, entre o físico e o moral do homem. [...] toda apreciação moral que as desprezasse expor-nos-ia aos mais graves enganos, fazendo-nos atribuir à alma o que provém do corpo, ou vice-versa, como o estais vendo todos os dias.<sup>837</sup>

O embate médico-ideológico teve como resultado o triunfo da teoria nervosa. Sendo o útero refutado como gênese da histeria — estudos de caso apresentavam histéricas sem útero e vagina<sup>838</sup> — restaria produzir um discurso que justificasse o porquê das mulheres serem as principais vítimas de tais crises convulsivas. Impressiona-nos a proliferação de esquemas classificatórios destinados a mapear as condições orgânicas e sociais favoráveis à manifestação da enfermidade. De modo geral, os textos médicos de então costumam dividir os aspectos causais da enfermidade em dois grandes grupos:

a) Causas predisponentes, ou seja, “[...] o conjunto de circunstâncias que desenvolvem ou favorecem estas tendências especiais”<sup>839</sup>, divididas em quinze elementos:

- a.1) Sexo;
- a.2) Idade;
- a.3) Hereditariedade;
- a.4) Constituição física e disposição moral;
- a.5) Clima;
- a.6) Posição social;
- a.7) Lugar onde foi ministrada a primeira educação;
- a.8) Modelo educacional;
- a.9) Regime alimentar;
- a.10) Paixões;
- a.11) Profissões;
- a.12) Continência sexual;
- a.13) Menstruação;
- a.14) Doenças anteriormente adquiridas, especialmente nos órgãos sexuais;

<sup>837</sup> COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positivista; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 213.

<sup>838</sup> Um caso registrado nos anais médicos é a da jovem francesa de 22 anos, falecida em 1850, após três meses de intensos ataques histéricos. Na autópsia foi constatada a ausência total da vagina e do útero. Os únicos órgãos femininos eram os ovários, a vulva e os seios, de tamanho considerável.

<sup>839</sup> BRIQUET, Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1859. p. 9, tradução nossa.

- a.15) Quadro clínico no qual se encontra a mulher antes do momento onde as causas determinantes que começam a agir.
- b) Causas determinantes, também intituladas de “causas ocasionais”<sup>840</sup>, que se manifestam em condições específicas. Totalizam oito na taxonomia alvitada por Briquet<sup>841</sup>:
- b.1) Afecções da alma, especialmente o amor contrariado;
  - b.2) Contato com objetos fóbicos;
  - b.3) Escuta de sons fortes, desagradáveis ou sentimentais;
  - b.4) Respiração de odores provenientes de animais, plantas ou metais;
  - b.5) Consumo de alimentos excitantes;
  - b.6) Uso de roupas desconfortáveis, particularmente o espartilho;
  - b.7) A música, espetáculos e livros, bem como pinturas lascivas, frequência a bailes e concertos; a contemplação de obras de arte ou objetos de luxo;
  - b.8) Problemas com a menstruação; possível retenção de esperma feminino em quantidade abundante; aplicação de sanguessugas na vulva ou de injeções irritantes na cavidade uterina; congestões hemorroidais; bÍlis espessa; corrimento vaginal; infecções nos órgãos sexuais; gravidez.

Não entraremos no mérito da veracidade do estudo etiológico. O próprio Briquet reconhece tratar-se de um “quadro confuso”<sup>842</sup>, inábil em distinguir e categorizar com a devida clareza e objetividade os fenômenos físicos, psíquicos e sociais que deflagrariam a doença nervosa mais temida pelas mulheres à época. A confusão semântica entre categorias causais não impediu que este instrumento configurador alcançasse absoluta legitimidade entre os escritores modernizantes do século XIX. Tendo por princípio o sistema nervoso como sede da doença, desfia-se um rosário de tudo aquilo que possa motivar o desequilíbrio do corpo. É a prevalência da liberalidade clínica ou, como bem acentuou Fabre<sup>843</sup>, “[...] a histeria não possui uma única língua, mas ela fala diversas línguas com seus sotaques”.

A deposição do útero não implicou numa mudança relacional entre histeria e feminilidade. Mesmo reconhecendo a possibilidade de homens e crianças impúberes manifestarem crises histéricas, as mulheres continuavam sendo suas principais vítimas. Era necessário compensar a perda da sede matricial por um elemento, ou se preferirmos, um conceito, que agrupasse em torno de si a identidade feminina, sem deixar de considerar a

<sup>840</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Bailliére, 1846. p. 189.

<sup>841</sup> BRIQUET, Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J.-B. Bailliére, 1859. p. 164-165, tradução nossa.

<sup>842</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>843</sup> FABRE, Augustin. L'hystérie viscérale. In: \_\_\_\_\_. *L'hystérie viscérale. Les dilatations du coeur*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1883. p. 96, tradução nossa.

teoria nervosa em vigor. A estratégia é relativamente simples: “A mulher nasceu fraca [...]”<sup>844</sup> Portanto, sua maior vulnerabilidade quanto às afecções da alma<sup>845</sup> é notória. O interesse dos entendidos não se restringe ao plano causal, mas ao mapeamento de todas as variáveis que possam resultar em crises histéricas. Entendemos por crise histérica “[...] um ataque convulsivo espasmódico que indica que o equilíbrio entre os diferentes sistemas orgânicos do indivíduo está rompido, o que é uma manifestação da desordem existente há longo tempo. Ruptura completa do equilíbrio entre as diversas funções”<sup>846</sup>

A opulência lexical do discurso médico oitocentista é fruto dessa concepção biológica. Os nervos das mulheres são mais vulneráveis que os dos homens. Elas são, portanto, fisicamente incapazes em suportar situações de pressão e desconforto sem beirar ao desvario. Mais do que inovação, poderíamos afirmar que a teoria cerebral nada fez senão conservar o princípio semântico já presente na teoria uterina. O corpo feminino, em ambas, evoca a ideia de fragilidade e inferioridade em relação ao organismo varonil. A obscuridade do seu funcionamento biológico, resultante, em parte, do escondimento de seus órgãos sexuais, se converterá num discurso terapêutico mais agressivo e menos localizado. Os nervos são a gênese, mas o receptáculo da enfermidade é o corpo em sua inteireza. A complexidade da histeria se amplifica à medida que, estando associada aos nervos, pode “explodir” em qualquer órgão e dos mais diversos modos.

Não se trata mais de pacificar o grande monstro uterino, mas todos os filamentos do corpo, dissecando-os e estabelecendo uma cadeia de relações entre a máquina orgânica e todos os elementos físicos e morais que, ao término de um ciclo, produzirão a fêmea. A empreitada extrapola o mero e incisivo registro de proibições de toda sorte. Mais que cercear, o discurso se arvora em validar o corpo, convertendo-o em aparelho coerente.

Os sistemas taxonômicos emaranhados, confusos, curiosos e não poucas vezes, contraditórios, são o substrato deste novo momento. É uma linguagem da minúcia, que não se ruboriza em naturalizar certos tabus sexuais. Também não se intimidará em contrariar atores e entidades ocupantes de espaços importantes na ordem social vigente ao patologizar práticas até então consideradas sãs e até mesmo sagradas. É o tom mecanicista do corpo que imperará, seja nos tratados médicos, seja em obras literárias naturalistas ortodoxas. Entretanto, como já observamos, a intencionalidade que paira sobre os dois discursos, que os influencia e os fazem ser tão esquadrinhadores, é a ambição em torná-los mais eficazes, produtivos,

<sup>844</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e. éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 107, tradução nossa.

<sup>845</sup> Ibid., p. 5-6.

<sup>846</sup> CHAIROU, Émile. *Études cliniques sur l’hystérie: nature, lésions anatomiques, traitement*. Paris: J.-B. Baillière, 1870. p. 31, tradução nossa.

criativos, enfim, modernos. Organizar a corporeidade é o passo na ordenação social. Sua anomalia implicaria num risco às estruturas que vão se formando em torno do discurso modernizante.

Nesse contexto, atribuir autonomia ao discurso biológico em relação ao campo político seria temerário. A concepção de corpo é proveniente de correntes ideológicas que se proclamam libertadoras, o que implica no rompimento de uma tradição de pensamento. Portanto, a desobstrução de todas as amarras que impediriam o corpo de seguir o seu curso natural, proposto pelas leis irrevogáveis da ciência, implicaria em edificar um modo autônomo de concebê-lo. Essa tarefa produzirá, intencionalmente, um rio caudaloso de verdades. Verdades que estenderão seus ramos em sentidos opostos. De um lado negando o arcabouço de saberes anteriormente construídos à sombra do que chamaríamos de tradição. Para isso, é necessário fazer com que os agentes do anacronismo falem, confessem, deixem à mostra seu sistema de crenças. Do outro, a tessitura de um conhecimento novo, munido por estratégias de verdade bem entrelaçadas. É do confronto com a antimodernidade que o discurso oitocentista vai tomando feições particulares e marcos bem limitados, definindo, assim, para que veio. Portanto, o nexu entre o velho e o novo, passado e futuro é incontestado. Observaremos com muita clareza a presença de tal relação nas páginas de *O Homem*.

Já no início do romance é apresentado um diagnóstico preliminar de Magdá: ela ainda não era histérica, mas caminhava a passos largos para se tornar uma. De fato, possuía um sistema nervoso precário, e lhe seria imperioso evitar qualquer desequilíbrio emocional dos seus órgãos.

Se por um lado o Dr. Lobão acolhe a ideia da gênese da patologia fora da genitália e reconhece uma profusão de agentes causadores das crises histéricas, por outro, o domínio do aparelho sexual por meio da cópula continua aparecendo como principal método preventivo ao seu surgimento:

— [...] A hysteria póde ter varias causas, nem sempre é produzida pela abstinencia; seria asneira sustentar o contrario. Convenho mesmo com alguns medicos modernos em que ella nada mais seja do que uma nevrose do encephalo e não estabeleça a sua sede nos órgãos genitales, como queriam os antigos; mas isso que tem que ver com o nosso caso? Aqui não se trata de curar uma hysteric, trata-se é de evitar a hysteric. Ora, sua filha é de uma delicadíssima sensibilidade nervosa; acaba de soffrer um formidavel abalo com a morte de uma pessoa que ella estremecia muito, está por conseguinte sob o dominio de uma impressão violenta.<sup>847</sup>

<sup>847</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 68.

Portanto, o Dr. Lobão não chega, efetivamente, a ser um fiel discípulo do Dr. Briquet<sup>848</sup>, médico francês que rompeu com a tradição, ao negar validade a estudos desenvolvidos desde a antiguidade cuja conclusão era sempre a mesma: “[...] esta doença dependia diretamente dos órgãos genitais, os quais, segundo alguns, não tinham alcançado a satisfação esperada pela natureza, e, segundo outros, a atividade vital tinha se elevado acima de seu padrão normal.” O casamento continuava sendo necessário para o equilíbrio corpóreo e tinha, inclusive, tempo certo para ser realizado: “[...] É preciso não passar dos vinte, que depois quem tem de aguentar com as maçadas sou eu! Compreende?”<sup>849</sup>

O deslocamento físico da fonte enfermidade é importante para se compreender os motivos pelos quais a religião passa a ser explicitamente vislumbrada como um elemento motivador da histeria. Se outrora a enfermidade estava associada, exclusivamente, a desarranjos na esfera da “carne”, seja na forma de ovários, trompas ou fluidos seminais, o que permitia uma intervenção clínica direta no órgão “rebelado”, aparecem em cena fenômenos de ordem mental que, até então, eram simplesmente ignorados ou minimizados em relação ao mundo orgânico. A histeria continuará sendo uma doença majoritariamente feminina, mas, a partir de então, enfatiza-se outros elementos constitutivos da feminilidade que a predisporia para a enfermidade: sua vida mais solitária e meditativa, sua vivacidade e sua sensibilidade.<sup>850</sup>

A nosografia amplifica, torna-se pluriforme, passando a mapear reflexos e impulsos de ordem nervosa, procurando associá-los às ocorrências no histórico de vida do paciente, ou ainda, em outras palavras, relacionar as causas determinantes com as causas predisponentes.: “Existe em patologia uma divisão muito antiga quanto às causas das enfermidades [...] que consiste em distinguir as condições sob a influência das quais se produzem as doenças em causas predisponentes e causas determinantes.”<sup>851</sup>

A ampliação da topografia da enfermidade implicou numa expansão considerável da intervenção médica sobre campos até então destituídas de qualquer significado que remetesse à seara médica. O poder se estabelece a partir de uma analítica que, tendo por foco o corpo, se disseminará em todas as direções, na tentativa de decifrar a verdade corpórea. A carne de Magdá será submetida ao olhar invasor do Dr. Lobão que, de modo claro e minucioso, receitará ao pai da paciente o tratamento a ser seguido. E como se explica tamanho rigor descritivo? A abstinência sexual da jovem é terreno fértil para inúmeros desvios. Enquanto

<sup>848</sup> BRIQUET, Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1859. p. 8, tradução nossa.

<sup>849</sup> AZEVEDO, Aluisio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 61.

<sup>850</sup> GÉLINEAU, Édouard-Jean-Baptiste. *Maladies et hygiène des gens nerveux*. Paris: O. Doin, 1893. p. 53.

<sup>851</sup> BRIQUET, op. cit., p. 9, tradução nossa.

não se der em casamento, o sábio médico se esforçará para reduzir o quanto puder o efeito orgânico da continência.

A rebelião do corpo sexualmente maduro não poderá ser dirimida senão por meio da cópula. Entretanto, é possível retardar os efeitos do corpo geneticamente frágil e nervoso com um instrumental poderoso. Além de interdições, muitas recomendações que pudessem restabelecer a sanidade corpórea que, sob a influência da religiosidade promovida pela “barata velha”, já se encaminhava a passos largos para um quadro de letargia. O vômito, o mais comum dos fenômenos da histeria visceral<sup>852</sup>, prenuncia o quadro gravoso da moça: “Voltaram-lhe a dôr da espinha, a tosse e a inappetencia completa; se insistia em comer, vomitava in-continenti [sic].”

O tratamento proposto por Dr. Lobão é amplo: encaminhar a “candidata” à histeria a uma região campestre; o local deveria, antes de tudo, ser suficientemente afastado das igrejas, afim de que Magda não tivesse uma recaída; deve-se evitar lugares fechados que impeçam a paciente de se movimentar; aconselha-se passeios ao ar livre, com a cabeça descoberta; os banhos serão frios; as roupas serão soltas, o que insinua uma proibição ao espartilho; durante todo o tempo da estadia no campo, atividades manuais serão executadas; belas artes e a leitura serão execradas; o cardápio deverá contemplar carne vermelha, mariscos e vinho madeira; xaropes ferrosos serão consumidos:

Depois de praguejar contra todo o mundo e ralhar ruidosamente com o conselheiro, aconselhou a este que levasse a doente para um outro arrabalde mais campestre, onde não houvesse egrejas perto de casa e onde ella pudesse estar mais em liberdade e mais em movimento. E, logo que se sentisse melhor, convinha despertar-lhe o gosto por qualquer occupação manual. «Nada de bellas artes, nem leituras! exclamava o cirurgião — Jardinagem, serviço de horta, jogos de exercicio, como o bilhar, a caça, a pesca! E passeios! muitos passeios ao ar livre, pela fresca da manhã, sem chapéo, sem muito medo de apanhar sol! E, se os passeios fossem depois de um banho bem frio — melhor seria! Era preciso que Magdá não deixasse de tomar ferro e aquelle xarope de Easton, que elle havia receitado. Na alimentação devia procurar sempre comer um pouco de carne sangrenta, mariscos, e tomar bom vinho Madeira».<sup>853</sup>

O comprometimento com a razão enquanto verdade universal na tessitura do discurso médico é tão profunda que não sabemos até que ponto seu advento pode ser encarado como substrato de um grande discurso moldado previamente entre os filósofos comprometidos com a modernidade. Sem querer entrar no mérito da precedência, o fato é que a histeria de então alcança enorme status entre as doenças por dois grandes motivos. O primeiro é que tal

<sup>852</sup> FABRE, Augustin. L’hystérie viscérale. In: \_\_\_\_\_. *Nouveaux fragments de clinique médicale. L’hystérie viscérale. Les dilatations du coeur*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1883. p. 15.

<sup>853</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 104.

enfermidade foi alçada à condição de pandemia. Todas as mulheres eram passíveis de se converterem em sujeitos históricos:

A histeria, disse Charcot, constitui um terço das patologias femininas; a metade das mulheres, segundo Briquet, são históricas. Charcot e Briquet não exageraram em nada. Parece-me que eles poderiam ter mesmo sido mais ousados na condição de serem mais explícitos. Eles poderiam ter declarado que, em regra geral, todas as mulheres são históricas e que cada mulher porta dentro de si o gérmen da histeria, pois a histórica, antes de ser uma doença, se constitui num temperamento [...].<sup>854</sup>

Segundo, ao destituir o útero da posição de fonte da moléstia, a figura do médico converte-se em elemento imperioso no diagnóstico e, principalmente, na identificação do conjunto de elementos internos ou externos ao corpo que poderão acelerar os sintomas de um quadro histórico. A prescrição médica nos dá uma ideia da complexa rede de significados atribuídos à mulher enquanto ser frágil e obscuro. A fragilidade se traduz em um corpo que, a qualquer momento, poderá ser seriamente comprometido pelo impacto de qualquer elemento interno ou externo em seu próprio organismo. A obscuridade evoca a ideia de complexidade orgânica, ou seja, a fragilidade dos seus membros faz com que a intervenção de forças seja imprevisível, tornando a atividade do médico muito mais complicada.

A profusão de técnicas de docilização do corpo feminino se subordina à nova percepção da histeria. Entenderemos por técnica,

[...] tanto o *universo dos meios* (as tecnologias), que em seu conjunto compõem o aparato técnico, quanto a *racionalidade* que preside o seu emprego, em termos de funcionalidade e eficiência. Com essas características, a técnica nasceu, não como expressão do “espírito” humano, mas como “remédio” à sua insuficiência biológica.<sup>855</sup>

A histeria alcançará uma complexidade nunca dantes vista. Continuará sendo uma doença predominantemente feminina, mas não exclusiva. Não poderá ser mais localizada no útero: “De fato, é velha como o mundo a ideia de que a histeria tem sua sede no útero. [...] O que é, então, a histeria? É uma doença nervosa, geral — que não causa maior dano às faculdades genitais que a todas as outras funções — que reside em todo o organismo.”<sup>856</sup> Sua presença em todo o plano do corpo, escondida nos nervos e carnes, implicará no esquadramento médico de todo o plano corpóreo e psíquico. A topografia onde se assenta a analítica do saber cresce vertiginosamente. Portanto, se o fenômeno se amplia, o instrumental será enriquecido.

<sup>854</sup> FABRE, Augustin. L’hystérie viscérale. In: \_\_\_\_\_. *Nouveaux fragments de clinique médicale. L’hystérie viscérale. Les dilatations du coeur*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1883. p. 3.

<sup>855</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techné: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 9, grifo nosso.

<sup>856</sup> MARRIN, Paul. *Les maladies de l’amour: préservation, hygiène, traitement*. Paris: E. Kolb, [1892]. p. 318, tradução nossa.

Toda essa profusão de discursos e instrumentos médicos, entretanto, não impedirão que o exercício da sua missão de sentinela da verdade, arranque do corpo confissões íntimas, identifique cicatrizes na alma feminina e estabeleça relações entre sintomas e acontecimentos circunstâncias de natureza psicológica que afetaram terrivelmente o corpo. O que poderia nos parecer destituído de um significado mais expressivo é valorado e devidamente taxonomizado por Dr. Lobão, seja como elemento agregador ou desagregador ao organismo feminino.

O nobre médico da família reproduz, com grande fidelidade, as prescrições constantes nos tratados médicos dos oitocentos. Antes de qualquer coisa é preciso reconhecer que a feminilidade teve que ser primariamente inventada, rigorosamente delineada e, ao mesmo tempo, reduzida a uma imagem, um arquétipo utilitário à sociedade moderna. É a partir desta figura feminina idealizada, rainha do lar, frágil e tão importante aos projetos positivistas, que o discurso clínico e anticlerical vai se delineando.

Parece-nos que uma modalidade de histeria surgiu nesse período para justificar o controle do sexo, não mais como a de outrora, pautada em mecanismos agressivos, bélicos, sangrentos, mas pela adoção de um instrumental sutil, delicado e extremamente eficaz à medida que se coaduna, impecavelmente, com a racionalidade proposta no campo político. Reconhecendo a natureza polimorfa da histeria — “[...] um Proteu de mil formas, nada é mais variável que suas manifestações”<sup>857</sup> –, analisemos algumas dessas terapias propostas por Dr. Lobão na tentativa de acalmar o corpo excitado, buscando confrontá-las com o discurso médico vigente de então.

Não se trata de apresentar o fenômeno chamado “histeria” como objeto preexistente. Trata-se do que Foucault<sup>858</sup> intitulou de “problematização”, ou seja, “[...] o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.).”

De fato, as possibilidades corpóreas poderão ser apuradas a partir das relações perpetradas pelo organismo com outros entes. Por meio da apresentação das técnicas médicas destinadas a atingir a cura do corpo feminino, esperamos analisar as relações de poder na prescrição de verdades concernentes a terapêutica. Como bem pronunciou Heidegger<sup>859</sup>: “O homem — um ente entre outros — “faz ciência”. Neste “fazer” ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e

<sup>857</sup> MARRIN, Paul. *Les maladies de l'amour: préservation, hygiène, traitement*. Paris: E. Kolb, [1892]. p. 318, tradução nossa.

<sup>858</sup> FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 242.

<sup>859</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 23.

através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser.” Aplicando essa fala à análise de *O Homem*, podemos afirmar que é debruçando-nos sobre o feito, seus passos, seus ritos, suas receitas, que se pode desvendar a definição do corpo moderno, bem como seu opositor, a saber, o corpo devoto.

#### 4.2.3.1 O espaço rural

Na literatura médica dos oitocentos, a cidade é apontada como espaço produtor de histéricas:

Todos os autores são unânimes em reconhecer que a histeria é muito comum nos grandes centros populosos. De fato, nas cidades grandes, se encontram reunidos todos os elementos que debilitam o organismo [...] e todas as condições que podem influenciar penosamente a parte afetiva desse sistema [o nervoso].<sup>860</sup>

A vida no campo é considerada como de grande serventia para as mulheres as quais, sempre dotadas de uma compleição frágil, podem se tornar presas fáceis da histeria, otimizada pela vida turbulenta das cidades:

[...] Aconselhamos a todas [...] de se esforçarem para viver no campo, no mínimo parcialmente. Além da atmosfera ser mais pura e mais simples [...], a tranquilidade dos campos é salutar ao cérebro em relação às neuroses, que se restabelece melhor longe das excitações doentias da fornalha urbana.<sup>861</sup>

Observamos, nesse ponto, que o gênero feminino alcança um *status* de fenômeno altamente complexo, gênese para uma série de anomalias que extrapolam a organicidade do corpo, alterando os elementos anímicos e, por conseqüência, o equilíbrio da ordem social. A localidade tornar-se-á elemento de grande significação para o diagnóstico<sup>862</sup> e o tratamento. Após a primeira crise histérica Dr. Lobão não tem dúvidas: receita à enferma passar uma temporada longe da *civitas*. O campo ofereceria os meios para o seu pleno restabelecimento.

<sup>860</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e. éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 111, tradução nossa.

<sup>861</sup> MONIN, Ernest. *L’hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 66, tradução nossa.

<sup>862</sup> “É seguro que as mulheres nascidas no campo mostram mais resistência à invasão desta enfermidade que às nascidas na cidade.” (LAFFECTEUR, 18919, p. 111, tradução nossa).

#### 4.2.3.2 As leituras e as artes

A proibição expressa de qualquer leitura, inclusive a de cunho religioso, bem como das artes plásticas, se justifica em virtude do efeito avassalador que tais práticas poderiam acarretar no corpo de Magdá. É nessa direção que o Dr. Monin, secretário da *Société française de l'Hygiène*, refutava com veemência qualquer tentativa de tornar as mulheres excessivamente intelectualizadas, excitando os músculos e desvigorando os órgãos que lhe são mais caros, ou seja, aqueles que lhes garantirão exercer a missão eterna ao qual seu próprio sexo lhe impõe, a maternidade: “Reajamos ao máximo contra os abusos da instrução e os perigos de uma enclausuração obrigatória. [...] Ao invés de sobrecarregar este jovem cérebro com inutilidades mal compreendidas, acalméis os seus músculos; desfortaleça seu peito e sua bacia, molde das gerações vindouras.”<sup>863</sup>

A figura da maternidade aparecerá, recorrentemente, no curso de *O Homem como via pulchritudinis*. As leituras tornam-se problemáticas à medida que desfigura a serenidade da alma feminina, o que poderia torná-la nervosa e inútil à sua missão. Na modernidade, por trás de uma proibição de teor técnico, há sempre uma intenção moral, como bem salientou Galimberti<sup>864</sup>: “Se chamamos de “técnica” a construção do mundo, devemos dizer que a moral é uma técnica que favorece essa construção [...]”.

#### 4.2.3.3 O espartilho

A compressão de certas partes do corpo é uma prática ilustrada com frequência nos textos médicos do século XIX. Em alguns destes, o uso de cintas ou corseletes era indicado no combate a certas enfermidades. Em outros, eram terminantemente proibidos e apontados como causadores de graves distúrbios físicos. Uma situação específica que justificava seu uso é a prática da masturbação. Popular entre homens e mulheres, célibes ou não, inclusive de idade mais avançada, e abertamente condenável pela medicina e pela moral, centenas de autores, respaldados pela experiência clínica, arrolaram, em minúcias, os graves e irreparáveis sintomas sofridos por aqueles que, afastando-se perigosamente do caminho da virtude, insistiam em recorrer ao prazer solitário.

<sup>863</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 52-53, tradução nossa.

<sup>864</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 9.

Em um texto claro e instrutivo, Jalade-Lafond<sup>865</sup>, numa linguagem catequético-apocalíptica, apresenta as marcas físicas e sintomas que acompanharão estes “sujeitos imorais”, praticantes do vício solitário: fraqueza generalizada, deficiência no crescimento, emagrecimento, perda da cor natural, anemia, dormência em todos os membros, dores nos órgãos internos, espasmos, convulsões, epilepsia, histeria, hipocondria, distúrbios nervosos de toda sorte, doenças cardíacas, dores de cabeça, visão turva, vertigens, dores estomacais e peitorais, cólicas acompanhadas por diarréia intensa. Posteriormente, aparecem “a tosse, o estado febril, os suores abundantes; [...] e conduzem o indivíduo ao túmulo, após tê-lo feito passar por todas as fases do marasmo e do definhamento.”<sup>866</sup>

O corpo-réu, portanto, confessaria a própria culpa. A tarefa do médico se restringiria a traduzir as marcas indeléveis, procurando restabelecer o equilíbrio do corpo fragilizado por meio da adoção de técnicas bem elaboradas e, em certos casos, relativamente simples. O autor supramencionado, por exemplo, não se restringe a ilustrar com uma lexicografia aterradora o triste fim dos seguidores de Onã. Reconhecendo o fracasso de métodos anteriormente adotados — o uso de maiôs e o atamento das mãos, pés e tronco durante a noite — e respaldado em vinte anos de experiência, sugere aos pais a compra de uma máquina especialmente preparada para isso: um corpete ou ainda, uma cueca, capaz de abrigar confortavelmente o pênis, mesmo em estado ereto. Em suma, a genitália masculina devidamente cerrada garantiria ao paciente controle sobre seus próprios desejos, o que, em outras palavras, significaria saúde e bem estar.

Em *O Homem*, ao contrário, a compressão do corpo não tem uma conotação positiva. Logo no terceiro capítulo do romance o Dr. Lobão bombardeia a jovem com uma série de perguntas certeiras, desprovidas de qualquer sentido dúbio. Uma delas referia-se ao uso de uma peça de vestuário tão popular entre as mulheres da época: o espartilho. A maneira inadequada de usá-lo foi objeto de pesquisas de toda sorte. As restrições alcançam níveis diversos. Monin<sup>867</sup> se inclui entre os que não o desaprovam por completo, mas fazem ressalvas:

---

<sup>865</sup> JALADE-LAFOND, Guillaume. *Considérations sur la confection de corsets et de ceintures propres à s'opposer à la pernicieuse habitude de l'onanisme*. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 6.

<sup>866</sup> Ibid., p. 6, tradução nossa.

<sup>867</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 54-55, tradução nossa.

Em relação ao espartilho, este tema favorito dos higienistas, digamos que esta peça de roupa não é passível de reprovações se estiver bem ajustada: é necessário que o espartilho se assente sobre as ancas, sem comprimir o estômago, sem achatar os seios e nem ocultar seus mamilos. Do contrário, ele comprometeria a digestão, o movimento respiratório e o sucesso dos galactóforos da mulher”. Enfim, deve-se “[...] evitar os espartilhos apertados.<sup>868</sup>

Outros desabonam radicalmente seu uso, em virtude de incidirem nos órgãos reprodutores. Culpam a moda pela popularidade do artefato e apela para que a racionalidade possa prevalecer sobre a etiqueta:

O espartilho, este cruel inimigo das mulheres, ocupa também uma grande parcela na produção da metrite, sobretudo quando é guarnecido de uma armação rija, descendo até o baixo-ventre. Comprimindo fortemente o tórax e o abdômen, ele empurra para baixo toda a massa intestinal, que é espremida, [...] incidindo todo o seu peso sobre a matriz, que se sobrecarrega e irrita. A coisa é fácil de entender e é familiar a todo mundo: os médicos tem tantas vezes repetido! Mas, como a moda e a elegância são as rainhas do mundo, ainda vemos muitas metrites que não tem outra causa que além do espartilho. É por isso que eu assinalo, mais uma vez, os perigos deste instrumento de tortura que somente desaparecerá quando as mulheres se tornarem mais racionais. Será que algum dia o serão?<sup>869</sup>

Devemos nos atentar para o princípio comum em que se fundamenta estas duas práticas. Podemos secundarizar o tom permissivo ou proibitivo do uso. O mais importante é que ambas, interdição e licença, nascem à sombra de uma teoria do corpo. Elas trazem, encerradas em si, um olhar claro e incisivo em relação ao organismo humano. Sendo mais específicos, o corpo é concebido a partir de uma teoria finalística. O indivíduo tem uma missão. Seu corpo, portanto, deve corresponder àquilo pelo qual foi configurado por leis imutáveis provenientes da natureza. Descumprindo-as assistiríamos ao desordenamento do organismo e, como consequência, ao desequilíbrio do *nomos*.

Espartilhos e cintos de castidade se incluem entre o aparato tecnológico destinado a preservar a harmonia do indivíduo, canalizando suas energias em práticas tidas por benéficas e louváveis. O tom protecionista, de custódia e de preservação da genitália, se molda a partir de uma moral que o precede. Um *ethos* que se beneficia da cópula e de seu resultado, a prole. É a obediência à lei suprema da natureza. A proibição da masturbação, nesse contexto, deve ser interpretado como uma fala de caráter positivo. Sua função era impedir que o indivíduo, plenamente satisfeito com o prazer solitário, rejeitasse o casamento. Ou pior, mesmo casando-se, fosse vitimado por alguma anomalia, tornando-se estéril, portanto, inútil à missão o qual foi incumbido: “Os prazeres que se experimenta pela união dos sexos não oferece, para estes, nenhum atrativo. Frequentemente, antes mesmo que a doença alcance esse estágio, se casam,

<sup>868</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 64, tradução nossa.

<sup>869</sup> MARRIN, Paul. *Les maladies de l'amour: préservation, hygiène, traitement*. Paris: E. Kolb, [1892]. p. 311.

mas não tem nenhuma aptidão para o coito e, por conseguinte, à procriação.”<sup>870</sup> Nessa mesma linha se compreende a fala do expedito Lobão. Magdá não deve usar o espartilho. A interdição acentua sua natureza de fêmea, quase num tom animalesco, e tem por propósito não deixar dúvidas em relação ao que se espera dela: ser mãe.

#### 4.2.3.4 Os banhos

A água é a seiva do equilíbrio para os órgãos femininos, o recurso primeiro para relaxar os seus músculos débeis, e, regularmente febris: “Habituais a virgem a considerar o *tub* como uma virtude teologal e o banho como uma necessidade, no mínimo, semanal.”<sup>871</sup> Entretanto, a prática do banho, mesmo que comprovadamente salutar, não está destituída de um controle minudenciado. À medida que o corpo feminino vai se revelando mais intrincado, a ponto de se tornar inviável generalizações referentes ao mapeamento das variáveis que incidem sobre ele, nenhum elemento físico e psíquico é, *per si*, salubre. Portanto, a água não é benéfica, mas poderá se transmutar em elemento medicamentoso extremamente válido no tratamento das históricas.

Desse modo, a complexidade da natureza é preservada a partir da natureza ambivalente do mundo físico. Banhos diários seriam prejudiciais à compleição feminina, do mesmo modo que banhos quentes, os quais poderiam causar uma série de sintomas indesejáveis:

Os banhos de água tem também seus benefícios quando não se tornam um hábito diário; mas é necessário coragem para tomá-los mais frios que quentes. Os banhos quentes enfraquecem as carnes, diminuem o vigor das fibras e, sabendo que as mulheres estão sujeitas às afecções nervosas, acarretam síncope, vertigens, cardialgias e ao acúmulo excessivo de gordura. [...]. A esse respeito, acrescentaria apenas uma observação: o hábito dos banhos entre as mulheres deve cessar antes que uma epidemia provoque destruição, pois nesse caso, estando os poros mais abertos, os corpos são mais propensos a se impregnar de miasmas pestilentos.<sup>872</sup>

Isso nos remeterá, diretamente, à figura do médico enquanto intérprete da *physis*. É ele que demarcará as fronteiras entre o desejável e o reprovável, o salutar e o prejudicial. A linha que separa o salubre do insalubre é imponderável aos olhos de um leigo. Para o médico, a

<sup>870</sup> JALADE-LAFOND, Guillaume. *Considérations sur la confection de corsets et de ceintures propres à s'opposer à la pernicieuse habitude de l'onanisme*. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 7-8.

<sup>871</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 53, grifo do autor e tradução nossa.

<sup>872</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e. éd. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 50-51.

água converte-se numa instância de poder, ou seja, numa especialidade estabelecida por meio de uma malha de recomendações e impedimentos. Os banhos se incluem neste aparato tecnológico que deverá incidir, em níveis controlados, na estrutura corpórea da mulher.

A opção pelo banho regular também expressa uma ruptura com o pensamento desenvolvido no curso dos séculos pela Igreja, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Identificamos nos escritos patrísticos algumas alusões ao banho. De modo geral, padres e doutores da Igreja enfatizam o caráter maléfico de tal prática. A Igreja, já nos primeiros séculos, manifestou enorme preocupação com os banhos públicos. Justiniano chegou a reconhecer como causa legítima de divórcio a frequência da mulher em tais banhos comuns.

O ambiente social intenso nas termas, com suas salas de conversação, câmaras de temperaturas graduadas, duchas, massagens e unções era propício para a promiscuidade, especialmente o banho misto. Sua proibição se deu no Concílio de Laodicéia (363-364) que, em seu cânon 30, o considerava o maior dos opróbios. Nesse contexto, o problema maior não seria os efeitos perversores da água sobre o corpo, mas o perigo que representaria a frequência de cristãs, sobretudo as virgens, nesses lugares de deleite. Explica-se, assim a fúria e diligência pastoral de São Cipriano<sup>873</sup>, ao ser informado que certas virgens de seu bispado tinham se dirigido às termas mistas de Cartago:

E o que dizer das que acorrem aos banhos públicos, prostituindo, sob os olhares curiosos da lascívia, seus corpos consagrados ao pudor e a castidade? Acaso não se converteram em pasto para a luxúria ao contemplar desonestamente os varões e ao expor-se nuas sob os seus olhares? Isto não é uma provocação e um estímulo às paixões dos presentes e para a desonra e a corrupção de si mesmas?  
Aqui, cada um afirmará, com sua intenção: eu só pretendo lavar e fortalecer o meu corpo. Esta desculpa não te salva, nem te livra da culpa da petulância e lascívia. Alguém lavado desse modo é imundo; não limpa nem purifica os membros, senão os suja.

Os efeitos danosos do banho são apontados por Santo Atanásio (295?-373)<sup>874</sup>, que o admite apenas em caso de absoluta precisão. Se os médicos oitocentistas o recomendam como método terapêutico, especialmente entre as virgens nervosas, particularmente o de banheira, Santo Atanásio o condena veementemente: “Não te dirijas ao banho estando sã, exceto em caso de grande necessidade, nem introduzas teu corpo na água, porque és santa para o Senhor,

<sup>873</sup> CIPRIANO, Santo. Sobre la conducta de las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 662, tradução nossa.

<sup>874</sup> ATANÁSIO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1098, tradução nossa.

teu Deus.” Portanto, se a água nascida da fonte batisma tinha a propriedade de lavar a alma de toda nódoa de pecado, imersões posteriores maculariam o corpo da virgem.

São Jerônimo (347?-420)<sup>875</sup>, já no fim de sua vida, contemplando certas práticas imorais recorrentes nas termas espalhadas por todo o império romano, corrobora com a interdição absoluta a freqüência das virgens cristãs a estes banhos. Justifica que tal proibição as preveniria do fogo das paixões que poderia ser aceso com o simples ato de se desnudar frente aos outros, bem como pelo prazer proporcionado pelo toque da água em seu corpo:

Já sei que alguns proibiram que a virgem de Cristo se banhe em companhia dos eunucos ou de mulheres casadas, pois aqueles não deixam de ter paixões de homem e estas facilmente manifestam no exterior de seu corpo os prazeres da carne. A mim, certamente, me incomoda que as virgens adultas se banhem porque devem envergonhar-se de si mesmas e nunca se verem desnudas. Pois, se atormenta seu corpo e procura reduzi-lo a servidão, com jejuns e penitências; se deseja apagar a chama da luxúria e os estímulos da juventude com o frio da abstinência; se procura afear a formosura natural de seu corpo por meio do desleixo voluntário, porque iria ressuscitar com as suaves delícias dos banhos o fogo da carne já se extinguindo?

Portanto, a remissão das práticas ablutivas pelo discurso médico também denota o caráter inovador dirigido ao plano corporal. Ao invés de maltratá-lo, deve ser cercado de cuidados. A tecnologia modernizante, como método terapêutico, aspirará a um corpo equilibrado.

#### 4.2.3.5 A alimentação

A medicina moderna inaugura um modo peculiar de tratar os alimentos. Verduras, legumes, carnes e condimentos, além de bebidas, são testados, arrolados, receitados ou proibidos em razão de seus efeitos salutareos ou destrutivos na disposição do corpo. Esse legado chegou até os nossos dias. Isso não significa, todavia, que antes do advento da modernidade, a alimentação era assunto esquecido. Entretanto, o que observamos é que a partir do estabelecimento de um modelo mecânico para o corpo, a prática alimentar passa a ser tratada com maior interesse. Se a intenção do discurso moderno é fazer com que o organismo funcione impecavelmente, isso impõe à ordem social produzir um instrumental plausível à empreitada. Nesse contexto, a política dietética se inclui entre as principais

---

<sup>875</sup> JERÔNIMO, Santo. Epistola CVII a Leta. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 828-829, tradução nossa.

estratégias fomentadoras de um corpo são e produtivo. De fato, sanidade e operosidade caminham juntas.

À medida que o corpo se apresenta em estado de absoluta regularidade e harmonia, seja entre seus órgãos e sistemas, seja com o mundo que o rodeia, ele será fértil. A fertilidade, nesse contexto, está associada à ideia de fecundidade biológica, a qual, na moral oitocentista, não podia ser separada do matrimônio. A boa mesa, nesse contexto sanitário, primará em garantir ao corpo condições reais de procriação. Isso implicará em se opor à vontade resolvida do próprio corpo, já inoculado pelo germen da nevrose. Vejamos que um dos primeiros sinais da enfermidade de Magdá é uma mudança de paladar.

A moça em idade de casar, mesmo visivelmente conformada com o interdito ao projeto de se entregar ao irmão, sofre uma mudança brusca concernente ao paladar: “Notava-se-lhe também uma certa alteração nos gostos com respeito á comida: preferia agora os alimentos fracos e muito adubados.”<sup>876</sup> Trata-se de um caso ordinário de malacia, ou seja, “desejo imoderado por substâncias estranhas, normalmente excitantes, mas que pertencem, ainda, à classe das substâncias alimentares, tais como as especiarias, os condimentos [...]”.<sup>877</sup>

A felicidade da mulher está na prole e uma alimentação adequada é condição *sine qua non* para a efetivação deste projeto de vida, já que o equilíbrio nervoso impõe conservar a massa cerebral em bom estado. O cérebro, na qualidade de “[...] reservatório geral da sensibilidade [...] e] instrumento direto das operações intelectuais, parece ser aquele que partilha mais vivamente todas as disposições do estômago e todas as impressões que as vísceras são suscetíveis de sofrer [...]”.<sup>878</sup>

O levantamento das reais implicações do consumo de certos alimentos converte-se numa questão basilar aos médicos. À histórica deveria ser oferecida “[...] uma alimentação tônica e reconstituente”<sup>879</sup>, capaz de restabelecer o equilíbrio do seu sistema nervoso. Não devia ser tarefa fácil instituir leis que atentassem para os perigos e benefícios de cada iguaria em virtude da fugacidade destes limites. Identificamos situações curiosas neste campo. O feijão, a lentilha e as ervilhas podiam favorecer o mal estar entre as mulheres, bem como crises de arrotos por horas seguidas<sup>880</sup>.

Para o Dr. Lobão, era imperioso o consumo do ferro. Ignorava-se à época o valor nutricional das leguminosas, ou simplesmente, primava-se por substâncias manufaturadas pelos sábios médicos? Sem entrar no mérito da discussão, é seguro que o uso do ferro para o

<sup>876</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 56.

<sup>877</sup> BOUVERET, Léon. *Traité des maladies de l'estomac*. Paris: J.-B. Baillière, 1893. p. 654.

<sup>878</sup> BAYARD, Théophile. *Traité pratique des maladies de l'estomac*. Paris: M. Masson, 1872. p. 97, tradução nossa.

<sup>879</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 62, tradução nossa.

<sup>880</sup> BAYARD, op. cit., p. 145.

tratamento de doenças nervosas entre as mulheres era recorrente: “[...] para impedir a excitação do sistema nervoso, é necessário fazer de tal modo com que a anemia não venha servir de base a nevrose: ministrar, desse modo, à mulher nervosa, ferro, manganês, quina, etc. [...]”.<sup>881</sup>

Se a Magdá foi receitado um “cardápio vermelho” — repleto de carnes e vinhos tintos — destinado ao tratamento de suas dores de cabeça, palidez e fraqueza mórbida, sintomas reconhecidamente associados ao distúrbio dos nervos<sup>882</sup>, para outros entendidos tais alimentos seriam extremamente prejudiciais ao sexo frágil, à medida que estimulava seus nervos, frágeis por natureza:

[...] acreditamos que se abusa estranhamente, na medicina contemporânea, do beefs-teack [sic] sangrento e do vinho Bordeaux: já expressamos, muitas vezes, em nossos escritos, nossa opinião a respeito. [...] devemos evitar este regime alimentar carnívoro, sangrento e condimentado, fatalmente quente, excitante e estimulante em demasia.<sup>883</sup>

Estaria o Dr. Lobão equivocado ao receitar comidas quentes e vermelhas, capazes de excitar o corpo da jovem moça? O foco está na disposição do corpo feminino e a premissa da fragilidade orgânica é o que faz com que alimentos fortes, apropriados para homens trabalhadores, sejam extremamente perigosos para Magdá: “Sem duvida foi para casa vomitar as tripas, que estomagos daquelles já não resistem á forte comida dos que se levantam antes do sol e trabalham doze horas por dia.”<sup>884</sup> A lógica é simples e unívoca: “O regime deverá, antes, se aproximar aqui do da criança.” Enfim, para um corpo débil, comida frugal: pão, sopa, leite, ovos frescos, legumes e frutas bem maduras.<sup>885</sup>

É nesse terreno movediço que se edifica o *vade mecum* dietético. Entretanto, o que nos interessa é observar que por trás das extensas listas de iguarias permitidas ou proibidas, se edifica um discurso totalitário que tem por aspiração regular, aprovar, proibir e limitar os movimentos do corpo. Nesse contexto, a preocupação com o alimento, sua condimentação, suas propriedades nutricionais converte-se em tecnologia extremamente poderosa para fixar ou corroborar com a verdade maior a respeito da corporeidade feminina, a saber: ela é complexa e delicada. Somente sob a luz da modernidade é que se poderá extrair de um organismo tão obscuro fatos irrevogáveis.

<sup>881</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 61-62.

<sup>882</sup> Ibid.

<sup>883</sup> Ibid., p. 62, tradução nossa.

<sup>884</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 324.

<sup>885</sup> MONIN, op. cit., p. 62.

As regras alimentares funcionam como substrato desse discurso que fixou verdades sobre um corpo marcado pela decadência. Por trás de toda essa parafernália discursiva, caracterizada, muitas vezes, por um conflito espiralado, se apresenta uma intencionalidade bastante pontual: garantir a cada mulher “[...] o direito de ser esposa e mãe”<sup>886</sup>. Portanto, ao invés de opressão destituída de sentido, tais ditames atuam como forças positivas, destinadas à converter o corpo num espaço são e fértil, reproduzindo, assim, seu equilíbrio na ordem social.

#### 4.2.4 Práxis e movimentos de um corpo devoto: a patologização da religiosidade

A doença que acomete Magdá é decorrente de sua solteirice ou, se preferirmos adotar uma linguagem crua, tão condizente ao discurso do Dr. Lobão, de sua virgindade anacrônica. Não entraremos no mérito se essa resistência em dar-se em casamento seria inconsciente, em razão do amor proibido dirigido ao irmão, ou apenas resultante de uma enorme dose de capricho, predicado este que o médico da família reconhece ser muito presente no caráter da jovem.

De todo modo, o universo religioso permeia esta obra literária, o que também coaduna com os discursos profiláticos dos oitocentos. De fato, é no mínimo curioso observar em vários tratados médicos no curso do século XIX o tratamento concedido à religiosidade. Se em muitos o devocionismo feminino é visto com suspeição, em alguns deles nos deparamos com uma prédica tímida e, de certo modo, lacunosa em relação à incidência do devocionismo exacerbado na saúde física e mental dos indivíduos. Em outros se adota um tom respeitoso e, em alguns casos, até mesmo se estimula a práxis religiosa.

Longe de ser um reconhecimento por parte da ciência em relação aos bons frutos produzidos pela religião na constituição do indivíduo e, por conseguinte, na estrutura da coletividade, parece-nos que o discurso envereda na tentativa de justificar a razão pela qual, no curso dos séculos, o fenômeno religioso, de modo particular o cristianismo, foi objeto de uma profusão de discursos científicos que comprovariam a sua periculosidade. De certo modo, a estratégia é outorgar autoridade ao discurso médico que vai sendo estabelecido dentro de novos métodos modernos, especialmente influenciados pela filosofia positivista. Isso implicaria em revisitar a história, reconhecer o valor de certas abordagens, purgar

---

<sup>886</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e. éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 1, tradução nossa.

algumas e condenar outras, seja por meio da crítica incisiva ou, simplesmente, pelo esquecimento absoluto.

Nessa revisita historiográfica, o cristianismo sai, de fato, muito pouco redimido. Em certos momentos chega a ser irônico o movimento pendular adotado por certos autores ao analisar fatos passados envolvendo patologia e religião, relacionando-os com fatos presentes e concluindo que, apesar da experiência laboratorial evidenciar o continuísmo opressor entre religião e loucura, aquela não poderia ser culpada de nada. De todo modo, a religiosidade é tratada de modo profuso no século XIX. É um problema que extrapola os muros eclesiásticos. Filosofia, medicina, sociologia, literatura e tantos outros domínios do saber, novos ou rearranjados, se debruçam sobre o fenômeno religioso, sobre sua configuração, sua percepção de mundo no contexto da política liberal e, claro, seus efeitos positivos e negativos na disposição orgânica do indivíduo, particularmente das mulheres.

A relação entre feminilidade e religiosidade no curso do século XIX e nos primeiros anos do século posterior foi um campo fértil de estudos. Leituras variadas são construídas. De modo geral, a religiosidade é apontada como variável propulsora de patologias no campo físico ou psíquico, ou ainda, em elemento deflagrador de desequilíbrios no espaço doméstico ao imprimir na mulher um desejo afetado por práticas pietistas que a impedem de se dedicar com o cuidado devido ao seu papel sacrossanto de mãe e esposa. Portanto, uma vida devocional excessiva seria prejudicial ao corpo, à alma e a ordem social. Entretanto, ela não é o único fator condicionante no aparecimento de fortes crises históricas. Uma profusão de outras condições poderia revelar a histeria latente.

Parece-nos razoável questionar o posto primário que a religiosidade ocupa entre os fatores desencadeadores da enfermidade nervosa em Magdá. Afinal de contas, é extensa a lista de objetos ou situações que poderiam impactar negativamente o seu sistema nervoso: uma simples aranha a fazia sentir-se indisposta; ao se deparar com um gato era acometida de choques elétricos; a música desafinada era condicionante para se sentir inquieta; o cheiro de flores e da terra molhada lhe fazia um terrível mal. Isso coaduna, perfeitamente, com as observações abundantes de especialistas da época que reconheciam o caráter avassalador da prática religiosa excessiva entre as mulheres. A título de ilustração, citemos Gaussail<sup>887</sup>, membro da *Société Royale de Médecine* que, mesmo reconhecendo o papel positivo da religião no estabelecimento de uma moral, tanto de caráter individual, quanto coletivo, constata o seu caráter insano quando praticada com excessos:

---

<sup>887</sup> GAUSSAIL, Adrien-Joseph-Marie. *De l'influence de l'hérédité sur la production de la surexcitation nerveuse, sur les maladies qui en résultent, et des moyens de les guérir*. Paris: Germer-Baillière, 1845. p. 43, tradução nossa.

Se a religião verdadeira e bem compreendida é uma fonte inesgotável de esperanças e de crenças igualmente salutares, se ela assegura àqueles que a praticam a paz interior e as consolações tão necessárias à felicidade, é frequente que uma devoção exagerada, sobretudo àquela que resulta em superstições, ideias místicas, contemplações ascéticas, é uma causa frequente de superexcitação nervosa, como provam as numerosas manias religiosas observadas nos estabelecimentos de loucos.

Partimos da premissa de que entre um grande rol de fatores, o universo do sagrado deve ser encarado como elemento basilar na constituição do quadro enfermiço da jovem e, portanto, na tessitura do texto literário. Há duas razões para defendermos tal postura. Primeiramente, o espaço que D. Camila ocupa na trama. Ela é, seguramente, a personificação do discurso anacrônico que será desmascarado no curso do romance pelo sábio Lobão. Desse modo, parte considerável do texto literário vai sendo tecida por meio das falas ambivalentes atribuídas a beata supersticiosa e ao médico racionalista. Ainda, se preferirmos, as duas figuras opõem e se complementam. O brilhantismo da atuação do médico, sua astúcia em diagnosticar e receitar, bem como sua habilidade em profetizar o fim das que não se subordinam à sua vontade perderiam parte considerável do impacto simbólico sem a encarnação de uma beata velha pela idade e carcomida pela religião que a fez solteira e inútil. Segundo, o romance se inicia apresentando-nos a figura de Magdá, já histérica, num quadro de desajustamento já bastante avançado em decorrência de suas manias religiosas internalizadas em sua viagem à Europa. O fato de o autor ter recorrido à imagem da personagem em situação piorada devido às práticas pietistas, rompendo, assim com a linearidade do texto que será posteriormente obedecida, corrobora sua intencionalidade de focar a natureza perigosa de certos excessos místicos.

Um dos grandes problemas enfrentados pelos médicos oitocentistas é estabelecer relações profundamente estáveis entre a fêmea e a práxis religiosa. Não permanecerão dúvidas, pelo menos para a grande maioria, quanto à nocividade do devocionismo na sanidade feminina. Dona Camila se constitui na maior evidência do seu caráter avassalador. A questão é identificar a lógica de funcionamento do capital simbólico. Desse modo, o discurso médico se debruçará sobre um mundo até então ignorado ou, em certas circunstâncias, considerado de grande valia na harmonia física e psíquica das mulheres.

A leitura agora é outra. Principia-se pela constatação da fragilidade feminina. Ela é a premissa que nos responde o porquê de sua atração pelo mundo das coisas e dos seres celestes e invisíveis. A leitura é direta e unívoca. Um corpo naturalmente débil, mais avesso às intempéries dos fenômenos que o cerca, sucumbirá com maior facilidade às teorias metafísicas que, sob o olhar masculino, parecem desprovidas de qualquer racionalidade:

Observa-se em todos os tempos que as mulheres tem mais ardente zelo pela religião que os homens. Seja em razão de sua fraqueza encontrar apoio nestas ideias sagradas, seja em virtude de sua imaginação mais viva se inflamar mais fortemente pelas coisas que estão fora da natureza, sua sensibilidade se presta perfeitamente ao papel de educadora e apóstola. Ela não tem necessidade de convencimento pois crê prontamente, sua fé é cheia de amor. Ela não tem necessidade de recorrer a razão para controlá-la, como se dá com os homens. Ao mesmo tempo, com o seu fervor frequentemente irrefletido, ela esquece, algumas vezes, dos seus verdadeiros deveres. Sua convicção mais resoluto e mais firme procede muito mais do sentimento que da reflexão.<sup>888</sup>

A religião se avulta como problema de grande dimensão para os cirurgiões do século XIX, incluindo o personagem Dr. Lobão, de *O Homem*. Se em *O Mulato* as razões políticas justificam a acidez dirigida ao clero e às beatas maranhenses, acusando a instituição à qual estão atrelados de ser uma força reacionária, de forte oposição ao abolicionismo e ao regime republicano, elas não poderiam ser evocadas para compreender a tese presente em *O Homem*.

Estamos nos reportando a um texto que tem por personagem principal um varão. É conferida absoluta legitimidade às verdades assumidas em bom tom pelo médico, do início ao fim do texto, o que justifica o título da obra. Todas as suas suspeitas serão integralmente confirmadas, desde as primeiras febres históricas, passando pelos choros e convulsões e findando pela demência completa de Magdá: “— Que dizia eu? Ora ahi tem! E’ bem feito! Ainda acho pouco! Quem corre por seu gosto não cansa! Se fizessem o que recommendei, nada disto succederia! Agora — o medico que a ature!...”<sup>889</sup> A fala do médico vai de encontro a uma nova maneira de encarar os movimentos do sexo. O que era tido por irrelevante ou de pouca significação para a compreensão do homem, passa então a ser objeto de grande interesse por parte dos especialistas. Todo reflexo orgânico passa a ser minuciosamente observado, bem como toda medida fora do corpo que possa ter implicações em sua configuração:

[...] o domínio do sexo não será mais colocado, exclusivamente, sob o registro da culpa e do pecado, do excesso ou da transgressão e sim no regime [...] do normal e do patológico; define-se, pela primeira vez, uma morbidez própria do sexual; o sexo aparece como um campo de alta fragilidade patológica: superfície de repercussão para outras doenças, mas também centro de uma nosografia própria, a do instinto, das tendências, das imagens, do prazer e da conduta.<sup>890</sup>

<sup>888</sup> BRACHET, Jean Louis. *Traité de l’hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1847. p. 85-86, tradução nossa.

<sup>889</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 65.

<sup>890</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 66.

Isso ficará mais notório quando o discurso do Dr. Lobão, em seu desvelo de impedir a piora do quadro em relação a Magdá, se moverá em direção a fenômenos sociais que até então ficaram restritos à religião. Práticas devocionais, ritos de oração, inclusive os praticados no espaço doméstico, leituras piedosas consideradas de grande utilidade para o cultivo do espírito cristão. A medicina deflagará uma moral que se assentará na fisiologia. O surgimento de um *ethos* brota da contradição de outro modelo ético.

Enfatiza-se o anacronismo da ordem social vigente, denuncia-se sua incapacidade de corresponder aos anseios das novas descobertas científicas, das técnicas, da ordem social que vai se formando lenta e gradualmente. A religião é a força social a ser combatida. É o novo que se arvora no direito de dismantelar o tradicional. O confronto é justificado em virtude da pretensão da razão se impor como verdade primeira, ou mesmo, como sistema absoluto:

Entende-se pelo nome de espiritualismo os pensamentos e sentimentos que buscam elevar o espírito acima da matéria, que se agradam mais dos negócios espirituais que dos físicos e que cultivam preferencialmente as virtudes morais às físicas. O espiritualismo é, em nosso dias, a mais disseminada de todas as ideias mórbidas.<sup>891</sup>

A aversão ao universo religioso e, por conseguinte, ao discurso clerical, se intensifica à medida que sua rede de crenças se mostra mais arredia às novas verdades. O interesse pela religião surge da tentativa de se analisar a influência de seu arcabouço simbólico no estado de desequilíbrio mental dos indivíduos, particularmente no das mulheres:

[...] — Em outras circunstancias, sua filha não soffreria tanto... nada d'isto teria até consequencias perigosas; mas, impressionavel como ella é, com a educação religiosa que teve, e com aquelle caraterzinho orgulhoso e cheio de intransigencias, se não casar quanto antes, irá padecer muito; irá vive em lucta aberta comsigo mesma!  
 — Em lucta? como assim, doutor?  
 — Ora! A lucta da materia que impõe e da vontade que resiste; a lucta que se trava sempre que o corpo reclama com direito a satisfação de qualquer necessidade, e a razão oppõe-se a isso, porque não quer ir de encontro a certos preceitos sociaes. Estupidez humana! Imagine que você tem uma fome de tres dias e que, para comer, só dispõe de um meio — roubar! Que faria n'este caso?  
 — Não sei, mas com certeza não roubava...  
 — Então — morria de fome... Todavia um homem, de moral mais facil que a sua, não morreria, porque roubava... Comprehende? — Pois ahi tem!<sup>892</sup>

<sup>891</sup> ÉLÈMENTS de science sociale, ou, Religion physique, sexuelle et naturelle. 5e éd. Paris: G. Baillière, 1877. p. 35.

<sup>892</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 70.

Na fala acima, observamos uma série de questões recorrentes no discurso naturalista. O corpo é uma grande máquina. Ele não foge às leis naturais de qualquer espécie orgânica. Isso implicaria em atender aos seus reclames a fim de torná-lo útil e estável. Nessa percepção fisiológica, o religioso, por se comprometer com uma visão ascética, se transformará em força opositora às investidas da carne.

Na tarefa de esquadrihar os elementos constitutivos da corporeidade feminina, Dr. Lobão disseca a vida da paciente à exaustão, evitando, assim, que escape qualquer detalhe — estrutura fisiológica e psíquica, hábitos alimentares, vestuário e lazer — que o impedisse de desvendar os “mistérios” do corpo enfermiço.

O controle nos parece ser total. As práticas devocionistas ocuparão um lugar especial em sua análise. Afinal de contas, já havia se defrontado com um caso aterrador dentro da casa do Conselheiro. Um indício esclarecedor a respeito disso ocorre quando o Dr. Lobão nota no comportamento de Magdá “uma exagerada preocupação religiosa”<sup>893</sup> após ter viajado a Europa:

— Isto acaba mal! Isto com certeza acaba muito mal! exclamava entretanto o Dr. Lobão, furioso contra o conselheiro, sobre quem elle fazia recahir toda a responsabilidade do estado de Magdá. — Pois já não bastavam os terríveis elementos que havia para agravar a molestia?... Como então deixar nascer e desenvolver-se o demonio daquela beatice, que só por si era mais que suficiente para derreter os miolos a qualquer mulher?!<sup>894</sup>

Neste caso, é evidente como a vida religiosa é apontada e retratada no discurso ficcional como algo naturalmente ruim, indesejado e peçonhento, o que poderia levar a jovem a um estado permanente de enfermidade. A religiosidade não seria, apenas, mais uma variável, mas a pior delas que, sozinha, seria capaz de enlouquecer qualquer mulher. De fato, o “esquadrihador” Dr. Lobão, descrito como “muito expedito, com os óculos na ponta do nariz”<sup>895</sup> é certo a esse respeito: a frequência em ambientes clericais implicaria uma piora considerável no quadro patológico da solteirona, fazendo com que seu corpo, ao não ser atendido em suas necessidades mais íntimas, cedesse à insanidade.

---

<sup>893</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 83.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 65.

O Conselheiro, pai de Magdá, sorvendo tão passivamente a doutrina científica de Dr. Lobão, chega a ralar com a irmã beata, Dona Camila, pelo fato de estar saindo com a filha às escondidas para ir às igrejas, o que levou a moça a voltar, sem sentidos, depois de um ataque de convulsões com delírios, ao ouvir um sermão na Capela Imperial. O Conselheiro se revolta contra a “barata velha”, por introduzir sua filha num campo minado:

— Aquillo era um abuso que orçava pela petulancia! era um desrespeito ao que elle determinava dentro de sua casa e com relação á sua própria filha! Por mais de uma vez havia declarado já que a Sra. D. Magdalena não podia ir á egreja e muito menos se demorar ahi horas e horas; e fazia-se justamente o contrario!<sup>896</sup>

Dona Camila é acusada pelo irmão de destruir todo o seu esforço no sentido de ver a menina recuperada de um quadro inicial de histeria. A atmosfera clerical, com suas rezas, sermões, “incenso e bodum de negros”<sup>897</sup> é apontada como um ambiente altamente nocivo e insalubre para a saúde mental de mulheres como Magdá que, segundo o jargão médico do Dr. Lobão, eram dotadas de “temperamentozinhos impressionáveis”<sup>898</sup> :

Se D. Camilla não podia passar sem isso, que fosse sozinha! Podia lá ficar o tempo que quizesse, fátar-se de sermões e rezas, deliciar-se com aquella bella atmosphaera impregnada de incenso e bodum de negros! Que fosse; ninguem a privava de ir, mas, com um milhão de raios, não arrastasse comsigo uma pobre doente para a pôr naquelle estado! Era muito bonito, não havia duvida! Elle em casa a se desfazer em cuidados de mezes e mezes para minorar os soffrimentos da filha, a fazer sacrificios para a ver boa; e a beata da irmã a destruir tudo isso em poucas horas! [...] <sup>899</sup>

Aqui, pelos lábios furiosos do pai, o narrador discorre até que ponto o meio pode influenciar no processo de degradação da psique feminina. Trata-se da lei do determinismo, tão cara aos naturalistas.

O Dr. Lobão é o detentor do absoluto conhecimento quanto ao corpo e quanto a tudo que o pudesse afetá-lo, inclusive em relação ao estado lascivo que o mesmo poderá chegar caso Magdá, a protagonista, não arrumasse um pretendente:

---

<sup>896</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 97.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 97.

— E então?  
 — Não é cousa de cuidado; um abalo nervoso. Que idade tem ella?  
 — Desesete annos.  
 — E'...! mas não convem que esta menina deixe o casamento para muito tarde. Noto-lhe uma perigosa exaltação nervosa que, uma vez aggravada, lhe póde interessar os órgãos encephalicos e degenerar em hysteria...  
 — Mas, doutor, ella me parece tão bem conformada, tão...  
 — Por isso mesmo. Ah! Eu leio um pouco pela cartilha antiga. Quanto melhor fôr a sua compleição muscular, tanto mais deve ser attendida, sob pena de se sentir irritada e começar a esbravejar pr'ahi, que nem o diabo lhe dará geito! E adeus. Passe bem!<sup>900</sup>

A gênese da enfermidade se dá com a revelação de que o pretendido, Fernando, não casaria mais com ela. Antes da descoberta, Magdá sonda nos pormenores as qualidades físicas e de caráter do seu amado. Ele é o arquétipo da beleza masculina. Chega a surpreendê-la que alguém pudesse direcionar afetos e desejos a outro ser que não fosse o seu Fernando:

Ella já não podia comprehender como é que por ahi se amavam outros que não eram Fernando; outros que não tinham aquella mesma barba que elle tinha; aquelles mesmos olhos tão intelligentes e tão doces; aquella mesma estatura bem conformada, forte sem ser grosseira, aquella bocca tão limpa, tão bem tratada, que logo se via não poder servir de caminho á mentira ou a uma palavra feia. E muita coisa, que até então não lhe notara, agora a impressionava; a voz por exemplo, o metal da sua voz, em que havia uma certa harmonia corajosa; aquella voz velada, discreta, mas muito intelligivel; [...] — E a côr do seu rosto? aquelle moreno suave, de pelle muito fina, em que ia tão bem o cabello preto? — E aquelle modo intelligente de sorrir, quando elle descobria um ridiculo em outro? [...] aquelle sorriso inteiriço, de alma virgem [...].<sup>901</sup>

Posteriormente, após descobrir-se irmã de Fernando, o sentimento de amante se converte em mero amor fraternal. Os anseios e paixões da protagonista passam por uma espécie de filtragem, onde o ser humano é entendido não apenas sob a perspectiva da hereditariedade, mas também das circunstâncias ambientais. Sob esta perspectiva os sentimentos humanos não são compreendidos como meras pulsões internas sem norte, que levariam o homem à condição de um simples animal movido pelos critérios deterministas da biologia.

De fato, a teoria defendida por Claude Bernard em *Introducion à la Medicine Expérimental* ressalta, além dos elementos hereditários que explicariam o comportamento humano positivado, as circunstâncias ambientais. É nesta condição que a alteração da sentimentalidade de Magdá em relação a Fernando deve ser levada em conta no romance:

<sup>900</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 51.

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

“Como por encanto, a sua meiguice havia se transformado da noite para o dia: já não eram de noiva os seus carinhos, mas perfeitamente de irmã”<sup>902</sup>.

A perda do ser amado acarreta na moça uma súbita e radical mudança em relação ao matrimônio e ao amor. Tudo passa a ser vislumbrado como mero convencionalismo. Como dito anteriormente, mesmo reconhecendo a absoluta necessidade do casamento como meio preventivo para não cair nas maçadas próprias das solteironas, como dizia o Dr. Lobão, reconhece que o mesmo tratava-se de um ato social de trocas de interesse. Se o marido ganharia um belo dote, Magdá seria premiada com um homem, que lhe garantiria o equilíbrio mental por meio do coito:

Alguns mezes mais, e o que nella havia de menina desapareceu de todo, para só ficar a mulher. Fazia-se então muito grave, muito senhora, sem todavia parecer triste, nem contrariada.<sup>903</sup>

[...] sabia de ante-mão que não encontraria nenhum amante extremoso e apaixonado; não sonhava nenhum herói de romance. — A época dessas tolices já lá se havia ido para sempre; sabia muito bem que o casamento naquelas condições, *era uma questão de interesses de parte a parte, interesses positivos*, nos quaes o sentimento não tinha que intervir; sabia que no circulo hypocrita das suas relações todos os maridos eram mais ou menos ruins; que não havia um perfeitamente bom. — De acordo! mas queria dos males o menor!<sup>904</sup>

Entretanto, apesar do enorme esforço em fazer-se forte diante da sociedade, “sem patentear na sua tristeza desesperos de viuva, nem alucinações de mulher abandonada”<sup>905</sup>, a psique afetada de Magdá começa a manifestar-se implacavelmente no plano fisiológico. O narrador aponta a magreza, a palidez e a estranheza do riso como os primeiros sintomas do desequilíbrio psíquico feminino:

Só dous meses depois foi que notaram que estava um tanto mais magra e e [sic] um tanto mais pallida; e assim tambem que o seu riso ia perdendo todos os dias uma certa frescura sanguínea, que dantes lhe alegrava o rosto, e tomando aos poucos uma fria expressão de inexplicavel cansaço.<sup>906</sup>

No decorrer da narrativa, o quadro sintomático de Magdá se revela confuso, em que momentos de equilíbrio são alternados por crises nervosas. Manifestações fóbicas em relação a animais são usuais:

<sup>902</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 48.

<sup>903</sup> Ibid., p. 54.

<sup>904</sup> Ibid., p. 61-62, grifo nosso.

<sup>905</sup> Ibid., p. 33-34.

<sup>906</sup> Ibid., p.53-54.

[...] Quanto á saúde — assim, assim... — A's vezes passava muito bem semanas inteiras; outras vezes ficava aborrecida, triste, sem appetite; appareciam-lhe nevralias, acompanhadas de grande sobreexcitação nervosa. Então, qualquer objecto ou qualquer facta repugnante a indispunha de um modo singular; não podia ver sangue-sugas, rãs, morcegos, aranhas; o movimento vermicular de certos reptis causava-lhe arrepios de febre; se á noite, não estando acompanhada, encontrava um gato em qualquer parte da casa, tinha um choque electrico, perfeitamente electrico [...].<sup>907</sup>

O contato com o organismo débil da tia acelera sua enfermidade. Dona Camila é vitimada por cólicas e seus gritos alucinantes fazem com que a situação de Magdá se agrave.

Uma ocasião pela madrugada, em que a tia foi acometida de colicas horrorosas e sobressaltou a familia com os seus gritos, Magdá soffreu tamanho abalo que, durante dous dias, pareceu louca. E desde essa época principiou a soffrer de umas dôres de cabeça, que lhe produziam, no alto do craneo, ora a impressão de uma pedra de gelo, ora a de um ferro em braza.<sup>908</sup>

A atribuição da crise alienante de Magdá aos gritos de Dona Camila é altamente representativa. A tia beata é a configuração da mulher enferma, resultante da sua resistência em dar-se em casamento. Nesse sentido, a crise em questão é prova incontestante do determinismo biológico, em que o corpo denuncia com veemência a repressão ao qual é submetido. Recorrendo a uma série de atributos, o narrador tece o caráter de Dona Camila já no início da obra, explicando a razão pela qual seu irmão não podia lhe confiar a missão de organizar uma festa em sua casa:

Mas D. Camilla era uma solteirona velha muito devota, muito exquisita de gênio e sem geito nenhum para fazer sala. — Uma verdadeira «barata de sachristia» como lhe chamava nas bochechas o despachado do Dr. Lobão, medico da casa e amigo particular do conselheiro.<sup>909</sup>

Após completar vinte anos, idade em que, segundo o do Dr. Lobão, Magdá já deveria estar casada, é acometida, pela primeira vez, por uma crise histérica. A reação violenta é resultante da aparição de um sapo. Durante a narrativa, uma série de animais aproxima-se de Magdá, cercando-a, o que culminará, mais adiante, com a zoomorfização da personagem:

<sup>907</sup> AZEVEDO, Aluisio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 55.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 30.

[...] passeiando na chacara, vio pular diante de si um sapo; e foi o bastante para que explodisse a reacção dos nervos. Estremeceu com um grande abalo, soltou um grito agudo e sentio logo na bocca do estomago uma pressão violenta. [...]; acudiram-na e carregaram-na para o quarto. Ella porém não socegava: o peso do estômago como que se enovelava e subia-lhe por dentro até á garganta, sufocando-a n'um desabrido entranquilamento.<sup>910</sup>

Sua primeira crise histérica dá vazão a um denso e acalorado discurso por parte do Dr. Lobão que vê naquela cena horripilante a concretização de sua teoria científicista. Já fragilizada pela doença e recusando-se a escolher um candidato para noivo e futuro esposo, Magdá faz uma longa viagem a Europa. É a partir deste ponto na narrativa que o universo mítico-religioso é apresentado como elemento norteador e constitutivo do comportamento da mulher histérica. De fato, a visita às “[...] velhas capitaes do mundo catholico, visitando [...] os logares sagrados e as ruínas [...]”<sup>911</sup> infunde em sua psique uma enorme sentimentalidade cristã.

É importante destacar que a apreensão desta nova realidade psíquica de Magdá por parte do narrador dá-se, basicamente, a partir da identificação de duas *práxis* da doente: o agir e o falar. Primeiro, ela mostra-se “[...] muito piedosa, muito humilde e submissa aos preceitos da igreja.”<sup>912</sup> O ato de mostrar-se se vincula à ação de manifestar-se, de dar-se a entender como possuidora de certos atributos. Segundo, suas práticas afetadas são acompanhadas, coerentemente, de uma fala, de uma oralidade direcionada a Cristo, “[...] pondo na voz infinitas doçuras de amor.”<sup>913</sup> Neste ponto merece destacar o fato de que seu amor doentio e feminino é direcionado a Jesus, Deus-Homem, verbo encarnado, nascido de mulher.

De alguma forma, o amor proibido a Fernando, que nesta altura estava morto e que aparecia em seus pesadelos, era canalizado a outro homem, Cristo. Entretanto, tal experiência sobrenatural não lhe restitui a sanidade. De fato, as atividades pietistas e o discurso direcionado à divindade — que a leva, inclusive, a desejar encerrar-se em uma vida religiosa claustral — não impede que seu quadro de histérica progrida velozmente. Antes a transforma em um ser animalizado, em um “[...] periodo da choréa e das convulsões.”<sup>914</sup> É na visita ao túmulo de Heloísa e Abelardo que sua bestialidade de mulher recalcada vem à tona:

<sup>910</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 64-65.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>913</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>914</sup> *Ibid.*, p. 86.

A visita ao tumulo dos legendarios amantes fora com effeito muito fatal á filha do conselheiro. Esta, depois de o contemplar em silencio e por longo tempo, estactica, com os olhos immoveis sobre as duas figuras de marmore, abrio n'um pranto muito soluçado, findo o qual, ella se pôz a dansar e a cantar, n'um rythmo, que ia aos poucos, se accelerando. O pae quiz contel-a; Magdá fugio-lhe, correndo pelo cemiterio, saltando pelas sepulturas, tropeçando por aqui e por alli, tão depressa cahindo como se levantando, a *soltar gritos que pareciam uivos de fêra esfaimada*. Afinal, já sem forças e com as roupas em frangalhos, abateu por terra, offegante, mas *escabujando ainda n'um rosnar convulsivo*, até perder os sentidos [...].<sup>915</sup>

A irritação nervosa, resultado de uma sexualidade reprimida, encaminha-a para uma visão estreitamente religiosa. O desejo de tornar-se monja está relacionado à necessidade de disciplinar as minúcias dos gestos e pensamentos produzidos pelo corpo. De fato, a vida no convento é fundamentada na obediência a uma regra que normatiza e disciplina em pormenores todos os elementos visíveis da vida naquele microcosmo, com a intenção de adestrar o corpo e condicionar a mente na busca do mundo fora do sentidos. Nesse sentido, Foucault<sup>916</sup> vislumbra o convento como uma técnica claustal que permite conhecer, dominar e instrumentalizar o corpo e a alma.

Tratemos, agora, de analisar os mecanismos devocionais arrolados pelo Dr. Lobão como ofensivos à sanidade feminina, procurando relacioná-los com sua percepção de corpo utilitário e, ao mesmo tempo, confrontando-o com o pensamento religioso manifesto pela boca de Dona Camila e pela literatura cristã clássica. De modo particular, nos deteremos em duas questões que nos parecem fundamentais ao processo de compreensão da religiosidade sob o viés da literatura naturalista: a continência sexual e a mística.

#### 4.2.4.1 A virgindade como escolha devastadora do corpo físico e social

Em fins do ano 413, Santo Agostinho<sup>917</sup> felicita a nobre Demetriadés por sua *velatio*, ou seja, por sua consagração virginal, simbolizada pela tomada do véu. O bispo de Hipona manifesta verdadeiro júbilo por esta decisão que, além de lhe parecer tão bela e acertada, prefigurava a realidade a que todos os eleitos serão introduzidos na cidade de Deus:

<sup>915</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 85-86.

<sup>916</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975.

<sup>917</sup> AGOSTINHO, Santo. Carta 150 a Proba e a Juliana (felicitando-as pela consagração religiosa de Demetriadés). In: \_\_\_\_\_. *Cartas a Proba e a Juliana*: direção espiritual. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 52-53.

Alegre-se, pois, a jovem — nobre por sua linhagem e mais nobre por sua santidade —, porque há de conseguir nos céus prêmio sublime, por sua união com Deus. Muito maior do que se propagasse ilustre prole pela união com um varão.

Uma descendente dos Anícios mostrou mais generosidade em glorificar tão ilustre família com a abstinência das núpcias do que se a multiplicasse com numerosa prole. Maior generosidade teve ao imitar na carne a vida dos anjos, do que ao aumentar por sua carne o número dos mortais. Pois, maior e mais feliz fecundidade é crescer em espírito, do que suportar a gravidez do ventre; o candor no coração do que o leite nos seios; dar à luz para o céu, por suas orações, do que dar à luz para a terra, por suas entranhas.

Para muitos Pais da Igreja, o estado virginal não garantiria somente àquela que o abraçava uma condição de superioridade na vida futura, como lhe concederia uma vida tranquila e feliz na Igreja militante. A esse respeito, nos limitaremos a comentar brevemente o pensamento de São Crisóstomo. Para ele, o matrimônio é um estado naturalmente cheio de tribulações e misérias, especialmente para a mulher. Entregar-se a um homem implicaria entrar numa condição perpétua de cativo, servidora dos apetites sexuais do seu marido e senhor: “Sendo assim, ela diz, que coisa pode haver de mais triste e penosa como tal escravidão? — Justo, opino do mesmo modo. Por que tomaste sobre ti carga tão pesada? Devias fazer esta consideração antes do matrimônio e não depois.”<sup>918</sup>

Rebatendo os argumentos daqueles que, dando-se em casamento, declaravam-se felizes e cheios de prazeres, São João Crisóstomo enfatiza as dores e os infortúnios das mulheres desposadas, particularmente os relativos à prole: a) o risco de morte da parturiente; b) a possibilidade de ser estéril; c) as dores lancinantes ao parir; d) o risco do filho nascer disforme; e) a triste possibilidade de, ao invés de um varão, dar à luz a uma fêmea; f) a angústia de ter filhos de má índole, apesar dos esforços empregados na educação; g) a morte imprevista do cônjuge, bem como as separações, longas ausências e enfermidades. A estratégia do Doutor de Antioquia, contudo, não é se opor ao matrimônio, mas enfatizar as vantagens e a excelência da virgindade: “A virgem não tem necessidade de interrogar sobre a vida de seu esposo, nem teme ser enganada. Seu esposo é Deus e não um homem, é senhor e não escravo.”<sup>919</sup>

A exaltação da continência sexual converte-se em escolha execrável nos oitocentos. Mais do que isso, a virgindade feminina passa a ser encarada como estado aterrorizante, condição ideal para o estabelecimento de algumas centenas de malefícios corpóreos e psíquicos na compleição feminina. Como bem expressado por Landouzy<sup>920</sup>, o celibato

<sup>918</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1232, tradução nossa.

<sup>919</sup> Ibid., p. 1247, tradução nossa.

<sup>920</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Bailliére, 1846.

feminino é um estado de perpétua condenação, independentemente de ter sido abraçado por convenção social, por livre escolha ou por voto religioso. Abraçando-o, a mulher se reduziria ao estado de escravidão, afirmação que já traz em si a pouca consideração da opção feminina em fazer suas próprias escolhas. Tal leitura se coaduna com a imagem já perpetrada pelos iluministas franceses que vislumbravam no novo regime um caminho de libertação para o corpo, especialmente o feminino, oprimido pelas leis antinaturais que transformavam mulheres em seres infelizes. A figura do final do século XVII representando uma monja, com seu véu negro, sinal de seu estado de virgem perpetuamente consagrada a Cristo, proclamando seu direito à maternidade manifesta o terror que a continência sexual provoca entre os pais das Luzes e seus herdeiros:

**Figura 10 — A monja desnuda**



Fonte: LEQUEL, Jean-Jacques. *Et nous aussi nous serons meres; car...* (E nós também seremos mãe, porque...). 1794. 1 desenho a caneta, 50 x 36,4 cm. Coleção da Biblioteca Nacional da França.

Landouzy também reconhece o cruel destino das vítimas da continência, receitando a essas infelizes um regime alimentar adequado e a privação de leituras romanescas e espetáculos como estratégia para reduzir os efeitos do celibato na constituição do indivíduo. Admite a legitimidade do celibato feminino apenas em três casos de defeitos orgânicos: o câncer, o hermafroditismo e a pelve com diâmetro reduzido, que impedindo o parto natural, obrigaria a mulher a recorrer a uma cesariana ou a uma sinfisiotomia.<sup>921</sup>

Em *O Homem* a perspectiva do corpo enquanto realidade primariamente biológica impera, embalada pelo discurso positivista que impunha à mulher o papel de esteio da família, companheira do marido e educadora dos novos cidadãos. Portanto, longe de descortinar um novo tempo, em que o corpo feminino poderia ser apreendido dentro de uma concepção mais ampla de liberdade, a ideia é simplesmente, fazer com que ele seja moldado dentro de uma perspectiva mais utilitária a uma sociedade em fase de instauração, que não vê com bons olhos organismos robustos, passíveis de procriarem, serem reduzidos a praticantes de devocionismos fanatizantes.

A própria Magdá está cônica da necessidade em dar-se em casamento o quanto antes, seja pela pressão social, seja por questões de saúde, considerando-se, entretanto, absolutamente apta para escolher seu noivo, um homem que não fosse genioso, velho ou pobre:

Casava-se, pois não! estava disposta a isso, e até compreendia e sentia melhor que ninguém o quanto precisava, por conveniencia mesmo da sua propria saude, arrancar-se daquele estado de solteira que já se ia prolongando por demais. Estava disposta a casar, que duvida! mas tambem não queria fazer alguma irreparavel doidice, que tivesse de amargar em todo o resto da sua vida... Nem se julgava nenhuma criança, para não saber o que lhe convinha e o que lhe não convinha! Emfim, a sua intenção era, como se diz em gíria de boa sociedade, “Casar bem.” Sim! Uma vez que o casamento era arranjado daquele modo; uma vez que tinha de escolher friamente um homem, a quem se havia de entregar por convenção, queria ao menos escolher um dos menos difficeis de aturar; um homem de genio supportavel, com um pouco de mocidade e uma fortuna decente.<sup>922</sup>

O celibato era prática reconhecidamente perigosa na linguagem médica do século XIX. A continência sexual poderia ser uma porta para uma série de nevropatias, inclusive a histeria, podendo levar à mulher a um estado permanente de loucura ou até a morte. Trata-se de uma interdição antiga, remontando a Hipócrates e a Galeno. No curso dos séculos a ideia foi se estabelecendo com muita força.

<sup>921</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Bailliére, 1846.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

O famoso sanitaria francês, Parent-Duchâtelet, em sua obra *De la Prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, publicada postumamente em 1836, relaciona o baixíssimo nível de histeria entre as prostitutas, à sua vida sexual ativa<sup>923</sup>. Monin<sup>924</sup> vê na continência feminina uma porta aberta para o absoluto infortúnio, à medida que não tributaria ao órgão reprodutor os prazeres exigíveis para a preservação de seu equilíbrio e de todos os outros órgãos:

Se nós aconselharíamos um homem a permanecer solteiro, ao invés de desposar uma mulher nervosa, em compensação, aconselharíamos a esta de se proteger do celibato, que engendra, muito frequentemente, o tédio e a solidão, e que não garante ao órgão executor de toda a vida feminina as satisfações requeridas para a saúde e a felicidade de sua proprietária.

A leitura se restringiria a reconhecer na cópula a fonte para curar o corpo feminino, ou ainda, evitar com que ele se tornasse enfermiço. O discurso do Dr. Lobão vai nesse sentido:

Aqui não se trata de curar uma hysterica, trata-se é de evitar a histerya. Ora, sua filha é de uma *delicadissima sensibilidade nervosa*; acaba de soffrer um formidavel abalo com a morte de uma pessoa que ella estremecia muito, está por conseguinte sob o dominio de uma impressão violenta; pois o que convem agora é *evitar que esta impressão permaneça, que avulte e degenerere em hysteria*; comprehende você? Para isso é preciso, antes de mais nada, que ella contente e traga em perfeito equilibrio certos órgãos, cuja exacerbação iria alterar fatalmente o seu systema psychico; e, como *o casamento é indispensável áquelle equilibrio*, eu faço grande questão do casamento<sup>925</sup>.

Nesse mesmo contexto, a potencialidade sexual da mulher deve ser necessária e exclusivamente direcionada à maternidade, o que, na sociedade patriarcal e católica de então implicava contrair matrimônio. O médico, num tom ameaçador, ressalta e lamenta que um corpo tão excelente ainda não tenha produzido nada: “— Diabo! Faz lastima que um organismo, tão rico e tão bom para procrear, se sacrifique deste modo! Enfim — ainda não é tarde; mas, se ella não se casar quanto antes — um... um!... Não respondo pelo resto!”<sup>926</sup> O celibato, portanto, não seria apenas inútil, esvaziado de sentido, mas perigoso. O corpo enquanto máquina, se justifica à medida que exerce os atributos impostos pela própria *physis*:

<sup>923</sup> PARENT-DUCHÂTELET, Alexandre. *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. 3e éd. Paris: J.-B. Baillière, 1857. p. 36-38, tradução nossa.

<sup>924</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 66, tradução nossa.

<sup>925</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 68-69, grifo nosso.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 67.

Não se pode percorrer a fase interessante da puberdade sem examinar a questão do celibato, sem observar os perigos a que se expõe quando o egoísmo de uma vida solitária, ou, o que é infinitamente mais perigoso, quando o fanatismo da religião se opõe ao curso da natureza, que chama todo indivíduo bem organizado aos prazeres e a felicidade do casamento.<sup>927</sup>

É freqüente no discurso científico do Dr. Lobão a zoomorfização do corpo e dos impulsos corpóreos femininos. De fato, ao recorrer a expressões animais para explicar o misterioso corpo da mulher, o mesmo passa por uma radical zoomorfização, o que faz com que tais realidades e alterações orgânicas se tornem muito mais fáceis de serem compreendidas e manualizadas. Esta é uma característica do Naturalismo que, como dito anteriormente, enfatiza o fisiológico em detrimento do anímico. Em *O Homem*, encontramos algumas destas expressões zoomórficas. Por exemplo, ao descrever o quadro futuro e provável do “temperamentozinho impressionável” de Magdá, caso a mesma não lhe desse o que era solicitado, a saber, o coito, Dr. Lobão emprega expressões como “fera”, “leões”, “monstro”:

Lobão inflamou-se: — Oh! O Conselheiro não podia imaginar o que eram aqueles temperamentozinhos impressionáveis! ... eram terríveis, eram violentos, quando alguém tentava contrariá-los! Não pediam — exigiam — reclamavam!  
— E se não se lhes dá o que reclamam, prosseguiu — aniquilam-se, estrangulam-se, como *leões* atacados de cólera! É perigoso brincar com a *fera* que principia a despertar... O *monstro* deu já sinal de si; e, pelo primeiro berro, você bem pode calcular o que não será quando estiver deveras assanhado!  
— Valha-me Deus! suspirou o pobre Conselheiro [...]<sup>928</sup>

Mesmo admitindo que o histerismo não era uma hidrofobia do útero, ou seja, não seria resultante, necessariamente, da abstinência sexual, encontramos na narrativa uma preocupação extremada de se tecer minuciosamente a corporeidade de Magdá — suas tensões, suas características, o casamento como método para a recuperação da sanidade corpórea — construído a partir do exercício eficaz e inquestionável do poder discricionário do Dr. Lobão. A maternidade, portanto, se insere no que Comte<sup>929</sup> chamou de “lei do dever e da felicidade”.

Posteriormente, ao se defrontar com o temor paterno frente aos sintomas da filha solteira, torna-se ainda mais enfático e direto, ao admitir que o problema da menina fosse resolvido com a realização do ato sexual: “— De acordo, mas... — Casamento é um modo de

<sup>927</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 126, tradução nossa.

<sup>928</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 58, grifo nosso.

<sup>929</sup> COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positivista; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 268.

dizer, *eu faço questão é do coito!* — Ela precisa de homem! [...]”<sup>930</sup> Em outras palavras, o disciplinamento do corpo de Magdá se daria com a relação sexual, tornando-o, assim, dócil e útil. Portanto, o utilitarismo corpóreo somente é admissível por meio da maternidade, o que implica na aquiescência do discurso médico. De fato, utilidade e docilidade caminham de mãos dadas, numa relação de complementaridade. A linguagem dura e vulgar adotada por Dr. Lobão se coaduna com a dos tratadistas da época, como a encontrada em *Éléments de Science Social*<sup>931</sup>:

É relativamente comum, em nossos dias, os médicos recomendarem os prostíbulos aos rapazes que sofrem com debilidades genitais. Mas ninguém levantou a voz em favor da mulher sofredora. Ninguém aplicou o único remédio científico e verdadeiro para esse caso. Entretanto, este remédio é a chave mestra da terapia para as doenças femininas. Sem ele, o tratamento e a prevenção de um grande número de afecções são falsas ilusões. A grande proporção de doenças sexuais entre as mulheres provêm, mais ainda que entre os homens, de um enfraquecimento sexual causado pela falta de um exercício salutar e suficiente desta parte importante da constituição. Esta ausência acarreta a clorose, a irregularidade das regras e inúmeras afecções histéricas. É inútil esperar a cura, e mais inútil ainda tentar prevenir estas tristes doenças enquanto não se combater o mal pela raiz. O fato é certo e incontestável: a menos que não ofereçamos ao corpo da mulher seu estimulante natural com certa regularidade, as enfermidades femininas surgirão de todo lado e todos os remédios serão impotentes contra as cabeças da hidra.

Ao docilizar o corpo por meio do coito, aquele se torna eficaz e proveitoso. É nessa direção que o receituário médico aponta. A título de ilustração, poderíamos citar Monin<sup>932</sup>, que ao término de sua obra, *L'Hygiène des Sexes*, traz um número considerável de receitas profiláticas caseiras, a maioria reportando-se à genitália feminina. Em uma delas, atribuída ao físico francês Prosper Ménière, a cópula é abertamente recomendada às jovens esposadas, indicando o preparo de uma pomada composta por vaselina, mentol, extrato de beladona e de valeriana, destinada a deixar a vagina “sempre pronta”: “Longe de proibir as relações sexuais, é necessário, ao contrário, recomendá-las. Isso será possível se tiver o cuidado de introduzir na vagina, quotidianamente, mechas de gaze de diâmetro progressivamente crescente untadas em pomada [...]”

Entretanto, observa-se um teor fortemente moral nesse discurso terapêutico. O coito é recomendado, mas não pode ser exercido de qualquer modo. É fundamental submetê-lo às normas sociais, contempladas no ordenamento jurídico ou nas prescrições religiosas. Portanto, se a utilidade corpórea aventada pela modernidade gera a dessacralização,

<sup>930</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 59, grifo nosso.

<sup>931</sup> ÉLÉMENTS de science sociale, ou, Religion physique, sexuelle et naturelle. 5e. éd. Paris: G. Baillière, 1877. p. 124, tradução nossa.

<sup>932</sup> MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a. p. 272, tradução nossa.

estabelecida a partir da descoberta de sua finitude, isso não implica em dissociá-la de uma moral. Esta, por sua vez, e sob o viés hegeliano, poderá ser manifesta de modo objetivo (*Sittlichkeit*), fixada por normas, leis e costumes, ou subjetivo (*Moralität*), em que o seu cumprimento se dá a partir da vontade do indivíduo, conforme distinguida por Hegel.

Desse modo, a ética na modernidade não se assenta, meramente, sobre a imposição normativa, mas em estratégias que tornem o seu discurso plausível, naturalmente aceitável. Desse modo, comportamentos sexuais podem ser considerados pelo grupo inapropriados e vergonhosos em função de seu descompromisso com a moral e a racionalidade. É nesse sentido que podemos apreender o significado do seguinte trecho:

[...] os peritos notaram que o abuso dos prazeres, fora do casamento, resseca as membranas do cérebro e, enfraquecendo o sistema nervoso, destrói em nós o órgão do sentimento: a partir daí, a debilitação gradual da vista, a consumpção dorsal e os paroxismos pavorosos da epilepsia.<sup>933</sup>

Portanto, a modernidade pode ser encarada como um movimento comprometido com uma “arte do corpo”, não mais preocupada em conter sua rebeldia orgânica, como tantos outros procedimentos disciplinares instaurados no curso dos séculos, tais como a escravidão, a domesticidade, a vassalagem<sup>934</sup>. A perspicácia do discurso moderno em relação ao copo é criar um conjunto de mecanismos que, em um único movimento, extraia do corpo submissão e utilidade.

Recorrendo à imagem simbólica da besta, o narrador intenciona clarificar o descontrole biológico naturalizado a que é submetida a sexualidade feminina no momento em que o útero, o ser bestial, quer ser fertilizado. Para que a ferocidade da besta seja acalmada, Magdá necessita trilhar o caminho moralmente aceito, a saber, o casamento: “— [...] O útero, conforme Platão, é uma *bêsta* que quer a todo o custo conceber no momento oportuno; se lho não permitem — dana! Ora aí tem!”<sup>935</sup>

Desse modo, a reprovação do celibato no discurso biologizante do século XIX não se estabelece, meramente, a partir da defesa do caráter finalístico-reprodutivo do corpo feminino, sempre tão carente de ser fecundado. A discussão é mais ampla e se vincula ao conceito de desejo enquanto elemento que, nascendo na seara biológica, ou seja, no corpo feminino já devidamente maduro, o impulsiona ao exercício de sua missão, ou se preferirmos, de seu papel na sociedade em que está inserida. A identidade feminina se constrói em relação ao

<sup>933</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies physiques et morales des femmes*. 4e. éd. Paris: Chez l’auteur, 1819. p. 155.

<sup>934</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 194.

<sup>935</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 58-59, grifo nosso.

outro, ao masculino. É nesse sentido que Zalberg<sup>936</sup> afirma que “[...] é sempre para um Outro, nunca para si mesmo, que a mulher pode ser o falo.”

Surge, assim, a figura de Cristo como esposo, personificado na imagem do crucificado. É diante da imagem do Deus humano e desnudado que seus desejos corpóreos, mesmo libidinosos serão expostos: é ele que servirá na constituição do ser feminino, como expresso por Zalberg<sup>937</sup>: “[...] essa mediação é um dos mais importantes fatores para a determinação da identidade feminina na medida em que a mulher não pode contar com um significante específico de seu sexo.” A solteirice não é somente negação, mas implica numa entrega ao outro. O corpo e, conseqüentemente, a potencialidade sexual da mulher seria entregue a Cristo:

— Se encontrares marido, respondeu a velha, e entenderes que deves casar — casa, menina, que essa é a vontade de teu pai; mas também se não casares, nem por isso serás menos feliz, uma vez que já estejas na divina graça de Nosso Senhor Jesus Christo...<sup>938</sup>

Recorrendo, inclusive, à sua própria experiência de beata, Camila defende avidamente, e com uma gesticulação afetada, a possibilidade de viver por toda a vida no estado célibe: “E, depois de cruzar as mãos sobre o peito e revirar os olhos para o céu, acrescentou: — Não tenho eu vivido até hoje tão solteirinha como no dia em que nasci?... E, olha rapariga, que o homem nunca me fez lá essas faltas!”<sup>939</sup>

Entretanto, a tia reconhece a pujança de certas forças corpóreas quando outrora jovem, o que reafirma a predominância do biológico na constituição do corpo da mulher, tese acastelada pelos naturalistas. Tal confissão dita às escondidas funciona como uma espécie de preâmbulo, que permite à Dona Camila receitar novamente à Magdá uma infalível oração, bem como, a lhe apresentar outro instrumento no processo de controle do corpo, a saber, o disfarce, quer dizer, a auto-dissimulação dos próprios sentimentos, pois que juntos, oração e disfarce, lhe garantiriam forças para safar-se dos impulsos oriundos do seu jovem corpo, por dentro e por fora:

---

<sup>936</sup> ZALCBERG, M. *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007. p. 72.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>938</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 89.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 89.

Ainda em certa idade, quando andava no fogo dos meus vinte aos trinta, vinham-se assim umas venetas mais fortes do casamento; mas que fazia eu? — Disfarçava; metia-me com os meus santinhos; rezava á Nossa Senhora do Amparo, e com poucas — nem mais pensava em semelhante porcaria! A cousa está em tirar uma pessoa o juízo daí! Olha: decora a oração que te vou ensinar, e reza-a sempre que sentires formigueiros na pele e comichões por dentro! (p. 52)

A fissura quanto à postura masculina em relação ao corpo não é total, absoluta na fala de Dona Camila. De fato, o texto da prece ensinado pela velha beata denota o desespero da mulher diante das pulsões do seu próprio corpo sempre passível de queda, reconhecendo a imperiosa necessidade de um corpo, mesmo que simbólico, mas obrigatoriamente masculino para sanar seus desequilíbrios.

De certa maneira, as práticas devocionais de que Magdá e sua tia se valem para controlar o organismo obedecem à mesma lógica do discurso do Dr. Lobão, ou seja, em que o corpo tem um caráter funcional, como algo que se “manipula, modela, treina, obedece, responde, torna hábil [...]”<sup>940</sup>. Assim, as forças corpóreas sofrem um elaborado processo de submissão na prática discursiva de Dona Camila, o que Foucault<sup>941</sup> chamou de “docilidade corpórea”. Resumindo, a oração é apresentada pela tia beata como uma verdadeira “fórmula geral de dominação”<sup>942</sup>, a qual visa extrair e moldar no corpo a docilidade, ou seja, instaurando mecanismos educativos de pacificação dos instintos:

“Jesus, filho de Maria, Príncipe dos céos e Rei na terra, senhor dos homens, amado meu, esposo de minha alma, vale-me tu, que és a minha salvação e o meu amor! Esconde-me, querido, com o teu manto, que o leão me cerca! Protege-me contra mim mesma! exconjura o bicho immundo que habita minha carne e suja minha alma! — Salva-me! Não me deixes cair em peccado de luxuria, que eu sinto já as linguas do inferno me lambendo as carnes do meu corpo e enfiando-se pelas minhas veias! Vale-me, esposo meu, amado meu! Vou dormir á sombra da tua cruz, como o cordeirinho immaculado, para que o demonio não se approxime de mim! Amado do meu coração, espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos, para que tu me penetres até ao fundo das minhas entranhas e me illumines toda por dentro com a luz do teu divino espirito! Por quem és, conjuro-te que me não fates, porque, se não vieres, arrisco a cair em poder dos teus contrarios, e morrerei sem estar no gozo da tua graça! Vem ter commigo, Jesus! Jesus, filho de Deus, senhor dos homens, principe dos céos e Rei na terra! Vem, que eu te espero. Amen.”<sup>943</sup>

A oração é longa e converte-se numa espécie de síntese do pensamento beateril. Em primeiro lugar, a figura severa e implacável de Deus-Pai não é invocada em momento algum. Ela recorre unicamente à imagem de Jesus-Homem, o filho de Maria. De fato, é dirigida ao Cristo, nascido de uma mulher, a prece. Seus olhos voltam-se a “[...] chagada nudez do filho

<sup>940</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 125.

<sup>941</sup> Ibid.

<sup>942</sup> Ibid., p. 126.

<sup>943</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 90-91.

de Maria [...]”.<sup>944</sup> Reconhecendo que no céu Cristo ocupa o cargo de príncipe, subordinado, por conseguinte, ao seu pai, Dona Camila lhe outorga o título de rei supremo na terra e o invoca pelos títulos de amado, esposo, amor.

Apelando para uma linguagem alegórica — muito próxima do tipo adotado por místicas católicas, como Santa Teresa de Jesus e Santa Catarina de Sena — tece um discurso em que ideias de dor e prazer se misturam, fundindo-se em uma espécie de simbiose, que com aquelas palavras “entonteciam [Magdá] com a sua dura sensualidade ascética”<sup>945</sup>, associada a imagem do deus encarnado desnudo.

Dupla função tem a oração: expulsar o “bicho imundo”, com sua língua invasora e libidinosa e atrair para si, já na posição da cópula, o amado, a fim de que ele pudesse, cumprir o seu papel viril, inundando-a de luz. A ação fálica de penetração é recorrida para expressar a intervenção ambivalente do diabo e de Cristo no mesmo corpo feminino: a orante reconhece a presença do “bicho” no seu corpo e as línguas do inferno enfiando-se pelas suas veias, que no curso da narrativa converte-se na imagem de Fernando. Pede a Deus que a penetre até as entranhas, evitando que outro ser, o demônio, assim o fizesse. Nota-se, assim, que Magdá sente-se inebriada e ao mesmo tempo atemorizada pela possibilidade de ser penetrada.

A oração não apenas polariza as imagens de Cristo e do diabo, mas a própria figura da humanidade de Cristo refletida no seu corpo nu, pendente na cruz de sua alcova — único espaço exclusivamente seu, onde sua intimidade pode ser extravasada sem correr o risco de ser taxada de louca —, produzindo nos membros de Magdá um misto de sensações que ela atribui à ação do mal: “[...] como se ella contemplara com effeito o retrato do seu amado. Mas aquelle corpo de homem nú, alli, no mysterio do quarto, trazia-lhe estranhas conjecturas e máos pensamentos, que a misera enxotava do espirito, corando envergonhada da sua propria imaginação.”<sup>946</sup>

De todo modo, “o amor a identifica como mulher”<sup>947</sup>. O Cântico dos Cânticos servirá de suporte às suas investidas em direção a Cristo, seu varão. Ocupando o lugar da noiva sulamita, demonstra ao amado toda a sua sentimentalidade. O texto bíblico, por ser um epitalâmio — no qual floresce o modelo de poesia lírica, centrada na metáfora do esposo/esposa, em que o desejo e o corpo fazem parte do jogo de sedução e fruição —, torna-se primoroso na tentativa de Magdá em sintetizar sua visão de mundo, em que os elementos sobrenaturais prevalecem sobre o mundo das “coisas visíveis” e, mais ainda, em que a ternura

<sup>944</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 91.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>947</sup> ZALCBERG, M. *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007. p. 72.

em relação à divindade é sua característica principal. Vale ressaltar que o Cântico dos Cânticos é por muitos compreendido como o livro que condensou o essencial da leitura mística e poética no cristianismo, tendo sido objeto de interesse por vários santos católicos, tais como São Bernardo de Claraval e São João da Cruz, reformador da Ordem de Cister no século XII e da Ordem Carmelita no século XVI, respectivamente.

É um texto eminentemente escatológico, porque, por intermédio de sua linguagem alegórica, permite entender, em suas entrelinhas, dentre outras possibilidades, a chegada do esposo, o messias, que, por meio de sua beleza, levaria sua esposa saudosa a um reino de gozo celestial. O acesso a tal leitura causa profunda mudança no estado anímico de Magdá:

E estes, como todos os outros versiculos de Salomão, lhe punham no espirito uma embriaguez deliciosa, atordoavam-na como um perfume capitoso e melliflúo de flores orientais ou como um vinho saboroso e tépido que a ia penetrando toda, até á alma, com a sua doçura avelludada e cheirosa.<sup>948</sup>

Com o tempo, desaparece, por completo, a figura do diabo na fala de Magdá. O temor é vencido, e aparece glorioso, no seu mundo sobrenatural, a figura de seu esposo, Cristo, como retratado no Cântico dos Cânticos. O ser contemplado por meio da sombra tenebrosa de Satã desponta com esplendor em suas preces e sonhos místicos, descrito com minúcias:

Era esse o amado que, em sonhos, lhe pedia para abrir a porta, porque lhe estavam correndo pelos anneis do cabelo as gottas da noite; era êsse o amado candido e rubicundo, escolhido entre milhares; era esse, cujos olhos são ternos e doces [...]; era esse o amado, cujas faces são iguaes a canteiros de flôres aromaticas e cujos labios destilam a mais preciosa myrrha; era esse de mãos superfinas, feitas ao torno, cheias de jacinthos; esse de ventre de marfim, guarnecido de safiras; esse de pernas de marmore sustentadas sobre bases de oiro.<sup>949</sup>

Ao ser impedida pelo pai de ir “às mysticas entrevistas com elle [Cristo]”<sup>950</sup>, seu corpo responde prontamente, com crises convulsivas e piroxia, diagnosticadas por Dr. Lobão como um típico caso de febre histérica<sup>951</sup>. Levada às pressas à chácara da família, Magdá encontra naquele velho casarão, com seu “pavoroso silencio de igreja abandonada [...]; um ar frio e encanado, como o ar de corredores de claustro, engerelava e opprimia o coração [...]”<sup>952</sup>, o sítio ideal para exercitar-se em suas sentimentalidades saudosistas.

<sup>948</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 95.

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>951</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 108.

A partir de uma crise da tia, Magdá dá claros sinais de desequilíbrio mental durante dois dias, passando, desde então, a demonstrar grande rejeição às várias espécies de flores e a odores característicos da natureza. A perturbação funcional do corpo é esquadrihada a partir de uma minuciosa descrição dos elementos que a descontrolam, a saber: barulhos, odores, animais:

Agora tambem o barulho lhe fazia mal aos nervos: ouvindo musica desafinada sentia-se logo inquieta e apprehensiva; o mesmo phenomeno se dava com o aroma activo de certas flôres e de certos extractos; o sandalo por exemplo quebrantava-lhe o corpo, o perfume da magnolia enfrenesiava-a, o almiscar produzia-lhe nauseas. Ainda outros cheiros a incommodavam: o fartum que exhala da terra quando chove depois de uma grande soalheira, o fedor do cavallo suado, o de certos remedios preparados com opio, ou mercurio, cloroformio; tudo isso agora lhe fazia mal [...].<sup>953</sup>

Magdá, embebida em saudade do Cristo esposo, muda de concepção e restitui à natureza seu papel de elemento central na manifestação da eterna divindade. Recorrendo a um discurso alegórico, vislumbra na natureza que “[...] ainda palpitava na luz [...]”<sup>954</sup> a submissão dessa ao senhorio do seu amado, numa relação de amor servil:

[...] em tudo descobria a essa hora [antes do crepúsculo] o carpir de uma saudade; cada moita de verdura ou cada grupo de arvores tinha para a filha do Conselheiro suspiros e queixumes de amor. Parecia-lhe que a terra, nesse lamentoso e supremo instante em que o sol morre, se vestia de luto e chorava a perda do esposo que além se afogava, em pleno horizonte, atirando-lhe de longe os seus ultimos beijos de fogo. Magdá ouvia então os abafados soluços da viuva e sentia-lhe o frio orvalhar do pranto.<sup>955</sup>

Estes dois elementos, solidão e natureza, são as duas faces de uma mesma moeda. Em outras palavras, são recursos, estratégias psíquicas que permitem à personagem coincidir seus sentimentos com o universo, ou ainda, são “estruturas específicas de plausibilidade”<sup>956</sup> que suspendem qualquer dúvida a respeito da objetividade e sanidade de seu mundo perante o discurso patologizado do Dr. Lobão.

Mesmo que o esplendor da natureza não consiga remover Magdá de seu quarto, “[...] uma verdadeira cela, em que o seu inseparável crucifixo de marfim assentava ao ponto de impressionar”<sup>957</sup>, ela se vê parte desse universo. A natureza está dentro dela, e ela, dentro da natureza. Ambas compartilham o mesmo destino, a saudade do Amado que se foi, mas que

<sup>953</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 56.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>956</sup> BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 65-66.

<sup>957</sup> AZEVEDO, op. cit., p.111.

voltará com o surgir da aurora. Ambas se vestem de negro. O sol lança seus derradeiros beijos de fogo ao esposo, e Magdá cobre-o de beijos, aos soluços.

A saudade passa a ser compreendida como o principal elemento na constituição de um nomos socialmente estabelecido, constituído por mecanismos específicos de manutenção do universo simbólico de Magdá. Sabendo que é por meio de uma conversação intensa entre o sujeito e os outros significativos que “construímos e fazemos prosseguir nossa visão sobre o mundo”<sup>958</sup>, é identificado na obra ficcional um enorme aparato simbólico que garante estabilidade a esse mundo mítico.

Nesse processo dinâmico de internalização dos diversos elementos constitutivos da realidade religiosa objetivada, Magdá conta com o auxílio de sua tia, que, lenta e consistentemente, a vai socializando por meio dos elementos configuradores desse mundo, como a solidão, a freqüência a lugares ermos e as fórmulas de oração. O empreendimento de Dona Camila foi alcançado. Mesmo após sua morte, Magdá não terá dúvidas a respeito do caráter real e plausível do mundo saudosista — o que Berger<sup>959</sup> intitula de “objetivação” — e da sua pertença a esse nomos transmitido pela tia beata, já que se convence de que “aquilo que lhe é dito não é só a coisa sensata mas também a única certa e salutar”<sup>960</sup>. Nesse momento, tudo o que foi transmitido pela velha beata à jovem beta converte-se em realidade objetiva, específica, autônoma. Desse modo, a figura de Dona Camila não se torna imprescindível à vivência efetiva dos valores religiosos já transmitidos, o que implica numa internalização prévia destes valores e normas.<sup>961</sup>

A experiência religiosa, mesmo na perspectiva médica enveredada pelo discurso do personagem Lobão, não se limita à continência sexual. Há, a partir da decisão de manter-se casta, uma topografia de valores, uma malha axiológica vislumbrada com desconfiança, tratada como perigosa no texto. A virgindade, portanto, extrapola o mero ato de não copular. É verdade que o narrador descreve a moral de Magdá dentro de uma perspectiva profundamente proibitiva, mas que, se confrontada com o discurso patrístico, converte-se em um movimento criativo que implica em adotar certos comportamentos e refutar outros.

Em outras palavras, a mulher que abraça este estilo de vida deve ser investida de virtudes que lhe garantam munir-se de forças a fim de manifestar, por meio de um comportamento moralmente impecável, a veracidade da excelência do seu estado:

---

<sup>958</sup> BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 66.

<sup>959</sup> Id., 1985.

<sup>960</sup> Id., 1997, p. 67.

<sup>961</sup> Id., 1997.

[...] Porque ser virgem não consiste somente em não estar casada, mas requer, além disso, a pureza da alma. Entendo por pureza não apenas estar alheia às más e vergonhosas concupiscências, adornos e superfluidades, senão também conservar-se limpa dos interesses mundanos. Não sendo assim, de que aproveita a pureza corporal?<sup>962</sup>

#### 4.2.4.2 A mística e a loucura

Como já observamos, o fenômeno religioso é aventado em *O Homem* como produtor de comportamentos constitutivos da mulher histórica — ansiedades sem causa aparente, mágoas sufocantes, soluços indissolúveis, titilações, pruridos irritantes, “[...] que lhe mettiem vontade de morder as carnes, de açoitar-se, de beliscar-se até tirar sangue”<sup>963</sup>. Apelando às orações, suplica a Deus alívio ou a morte. A divindade não a houve, não a atende. Frente ao determinismo biológico, não há espaço para o metafísico. A religião será combatida no texto em virtude de sua natureza opostora às forças corpóreas. A moral religiosa converte-se em grave empecilho à sanidade corpórea à medida que incute na mulher ideias antinaturais. Ora, se o arcabouço teórico do cristianismo não contempla plenamente as descobertas feitas pelas ciências biológicas e sociais, ele não é apenas antinatural, mas antimodernista.

Estamos no século XIX e Charcot já havia destruído até os fundamentos qualquer pretensão em outorgar sentido sobrenatural a sonhos e espasmos místicos, particularmente os oriundos de um corpo feminino, tão propício a múltiplas afecções. A religiosidade é permanentemente elevada a estado psíquico de suspeição, fábrica de desajustados; o céu se fecha definitivamente ao homem e o corpo é a única via de conhecimento:

[...] Charcot e seus seguidores haviam proposto a visão de que muitos dos fenômenos associados à perspectiva religiosa do catolicismo medieval, tais como a crença em milagres, santos, feitiçaria e possessão demoníaca, podiam ser explicados como casos mal interpretados de distúrbios histéricos.<sup>964</sup>

A sobrenaturalidade dos fenômenos visionários é reduzida a sintomas histéricos que, em não poucos casos, levarão homens e mulheres à loucura. Estes não são apenas patologizados, mas naturalizados, trazidos à luz da ciência. Será o fim da bela e nervosa Magdá.

<sup>962</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1262-1263, tradução nossa.

<sup>963</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 86-87.

<sup>964</sup> SCHORSKE, Carl Emil. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 222.

De fato, uma solução sobrenatural para um problema de natureza exclusivamente biológica não tem espaço no discurso cientificista. Nesse sentido, a negação completa do metafísico como elemento recorrível de cura e de estabilização da corporeidade e psique do sujeito torna-se um elemento importante no processo de configuração da mulher histérica, resultante da observação e do controle social.

A transformação realizada no modo de vida de Magdá é resultante de sua experiência com uma realidade que a conduz fatalmente ao mundo invisível e perigoso à carne frágil de mulher. A jovem histérica é introduzida pela tia num universo atraente e que, mais tarde, se tornará aterrador. Dirige suas orações ao Homem-Deus, sua crucificação, misto de erotismo e masoquismo. Na busca em exprimir seus ímpetos de amor, detém-se na Bíblia, “grande manancial da poesia”<sup>965</sup>, que a encanta, em especial o capítulo quinto do Cântico dos Cânticos. A viagem à Europa católica incute na filha do Comissário manias religiosas. Converte-se, aparentemente, numa mística.

Mas o que vem a ser de fato, mística? Como ela pode ser compreendida no contexto naturalista do século XIX e, mais especificamente, nas páginas de *O Homem*? Uma definição mais panorâmica atribuído ao termo designaria toda atividade que visa elevar a alma à divindade. Há uma profusão de meios apontados para se ter acesso ao divino: o ascetismo, o amor, a contemplação e a própria inteligência.

Entre os neoplatônicos, a união mística da alma com a divindade pressupunha reconhecer o papel da inteligência, tanto intuitiva quanto discursiva. Como bem expressou Ferrater Mora<sup>966</sup> “[...] os processos intuitivos e intelectuais são adotados [...] como uma espécie de trampolim em que a alma “salta” até a participação com a divindade.” A alma, participando da realidade divina, se funde com ela. Para alcançar tal estado de comunhão plena, a alma deveria estar disposta a relativizar a experiência pautada no sensitivo, interpretando-a sempre dentro de uma perspectiva inteligível.

Entre os Padres da Igreja, a palavra contempla três conotações. Primeira, o termo místico se revestia de um significado alegórico, vinculando a figura de Cristo às imagens bíblicas, particularmente as do Antigo Testamento. Segunda, reporta-se aos sacramentos enquanto fontes de mistério. E finalmente, a mística concebida como um “[...] conhecimento experimental ou quase-experimental da realidade divina, a qual procede de uma [...] união “íntima” com Deus.<sup>967</sup> Mura<sup>968</sup> é categórico ao afirmar que esse último significado, concebido

<sup>965</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 94.

<sup>966</sup> FERRATER MORA, José. Mística. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario de filosofia*. 3. ed. Madrid: Alianza, 1981. v. 3, p. 2234.

<sup>967</sup> MURA, Ernesto. Mística. In: PASCHINI, Pio (Dir.). *Enciclopedia cattolica*. Firenze: G. C. Sansoni, 1952. v. viii, p. 1135, tradução nossa.

<sup>968</sup> Ibid.

originalmente por Pseudo Dionísio, e desenvolvida no curso da Idade Média, é a que prevalece em nossos dias.

Entretanto, o conceito etimológico do termo parece ser o mais aplicável ao texto literário em questão. A raiz grega do lexema “mística” (*μυστικός*) encontra-se no verbo *myein*, que significa “fechar os lábios e os olhos”. Cerrar os olhos ao visível, não como um fim em si mesmo, mas como medida viável para se penetrar no conhecimento de realidades invisíveis. Esse contexto opositor entre os elementos constitutivos do homem — corpo e alma —, ou se preferirmos, entre realidade física e metafísica, é recorrente na literatura naturalista e, em linhas gerais, na literatura anticlerical. Sob o viés anticlerical, ao desessencializar o mundo físico, o homem dirige seus olhos para os céus em busca de significados que encontraria na terra.

Portanto, negar o caráter absoluto do mundo físico enquanto medida de todas as coisas, bem como do instrumento proposto pela razão, imporá ao homem viver num profundo estado de alienação. Desse modo, seria inconciliável a experiência mística à racionalidade. Não se trata, contudo, de negar a existência da divindade, nem mesmo da alma. Reconhece-se apenas que, fora dos limites de nossa razão, deve-se desconfiar de tudo. Há uma série de motivos para se adotar tal postura.

A experiência mística estaria associada ao milagre, o que bastaria para ser refutada à medida que negaria a validade das leis naturais e a sua condição de ser conhecida, apreendida pelo intelecto. Falando de outro modo, a mística se oporia ao principal atributo do método positivista, a saber, a objetividade, ou seja, a capacidade de ser submetida à análise. A característica que os místicos partilham entre si e com os outros é a certeza da incomunicabilidade de suas experiências: “Os contemplativos de todas as épocas e culturas resultam assombrosamente parecidos. [...] os místicos permanecem irmanados porque sabem que é impossível traduzir adequadamente o que de verdade lhes aconteceu para além da razão e dos sentidos.”<sup>969</sup>

Sob o olhar do positivista, o místico é sempre um indivíduo adventício, inadequado ao seu tempo. Move-se sempre nas veredas do grande e seguro caminho da ciência, motor do progresso. Porta-se como alguém que detém um conhecimento, mas a intransmissibilidade do seu mistério o converte num ser inútil, imprestável para a humanidade, à medida que gira sempre em torno de si. Sua religiosidade, ao invés de produzir harmonia à existência humana, causa perturbações em razão de sua pessoalidade e da autonomia em relação a qualquer

<sup>969</sup> LÓPEZ-BARALT, Luce. La experiencia mística: tradición y actualidad. In: \_\_\_\_\_; PIERA, Lorenzo (Org.) *El sol a medianoche*. Madrid: Trotta, 1996. p. 12, tradução nossa.

mecanismo intercessor. Portanto, a individualidade mística deveria desaparecer em benefício da coletividade: “Não é Deus, é a Humanidade que é o centro desta religião, como ela é o princípio de toda a reorganização positivista. No fundo, somente a humanidade é real, a realidade não pertence ao indivíduo.”<sup>970</sup>

É a partir do sexto capítulo que Magdá se metamorfoseia. Nas palavras de sua tia, ela se volta toda para a igreja. Não se trata de um regresso, mas de um dedicar-se inteiramente às coisas de natureza celeste. Interessante tal afirmação por carregar sobre si um significado bastante particular. Camila rejubila-se com a decisão da sobrinha. Nas suas palavras, ela escolheu a melhor parte que não lhe será tirada. De fato, a jovem moça se introduz numa realidade que, aos olhos da tia, lhe garantirá a felicidade presente e a vindoura. A devota madura, entretanto, não esconde o preço a ser pago diante da opção radical: a incompreensão por parte daqueles que constituem o outro mundo, o profano, o masculino, incluindo nele a própria figura paterna:

[...] o que se lhe notava agora era só uma exagerada preocupação religiosa: estava devota como nuna fôra [...]. Mostrava-se muito piedosa, muito humilde e submissa aos preceitos da igreja. [...]

Foi nesse estado que Magda tornou ao Rio de Janeiro. A velha Camilla, cuja beatice emperrara com o tempo e já tresandava a idiotia, rejubilou ao vel-a assim; [...] Qual não seria pois o seu gosto quando Magda, fechando-se com ella no quarto, abrio o coração e franqueou á devota todas as vagas mortificações e mysticos arrebatamentos da sua pobre alma enferma?

— Fizeste tu muito bem, minha filha! Applaudio a tia, abraçando-a transportada. — Fizeste muito bem em te voltares para a igreja! Deixa lá fallar teu pae, que não entende disto e está tão contaminado de heresia como qualquer homem deste tempo. Deixa-o lá e entrega-te ás mãos de Deus, que terás bemaventurança na terra, como mais tarde a pilharás no céu!<sup>971</sup>

Vemos que o princípio se estabelece com enorme clareza na fala da devota Camila: não há nada de comum entre o mundo sagrado e o profano, entre a feminilidade e a masculinidade. Nesse aspecto, Dr. Lobão e Dona Camila estão de pleno acordo. A comunhão entre esses saberes não deve sequer ser ensaiada pelo simples fato de ser impossível conciliar os domínios religioso e o científico. Ou se preferirmos, trata-se de um conflito no campo moral.

<sup>970</sup> PACHEU, Jules. *Du positivisme au mysticisme* : étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine. Paris: Bloud, 1906. p. 22, tradução nossa.

<sup>971</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 83, 87-88.

De fato, por trás de cada palavra, frase, diagnóstico ou receita proposta por Dona Camila ou Dr. Lobão se estabelece uma taxonomia axiológica, ou seja, uma hierarquização de valores que se edifica sobre a estrutura agonizante do sistema de crenças opositor. Cada um deles é municiado por uma série de elementos, o que Taylor<sup>972</sup> chamou de “hiperbens”, ou seja, “[...] bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos.”

Ora, todo processo de valoração de bens implica em ponderá-los, deixando-os explicitamente à mostra, livres de acortinados, permitindo, assim, ao que se lhe aproxima, condições de fazer uma escolha acertada em relação ao que lhe parecer verídico e plausível. Em nosso caso, a escolha cabe ao leitor. Trata-se de uma estratégia estabelecida a partir da confrontação de certos hiperbens. É nesse sentido que se reconhece o tom dramático envolvido na escolha ou na defesa de um hiperbem, já que tal medida implica, necessariamente, em negar ou atribuir menor valor a uma série de outros, produzindo, assim, desarmonia: “Os hiperbens são, em geral, fonte de conflito. Os mais importantes, aqueles que são mais amplamente abraçados em nossa civilização, surgiram mediante uma superação histórica de concepções anteriores, menos adequadas [...]”<sup>973</sup>

A narrativa em *O Homem* vai se concebendo num espaço de tensão entre estes dois sistemas, a saber, o religioso e o científico. É no embate que o discurso médico vai sendo deflagrado, ocupando maior espaço e legitimidade na topografia dos corpos. O fim trágico é o clímax da certitude da razão em detrimento das credences. A vitória das luzes da razão sobre as trevas supersticiosas. Do início ao fim do romance a religiosidade sairá chamuscada e conseqüentemente, as duas mulheres devotas, Magdá e a “tia barata”.

O texto literário, mesmo que forjado sob o calor da objetividade descritiva, não se estabelece enquanto discurso imparcial, livre de compromissos em relação a determinados valores. Se a religiosidade é visibilizada, dissecada à exaustão, isso se justifica em razão da necessidade imperiosa do narrador de garantir ao leitor condições de observar o obscurantismo e a irracionalidade de todo aquele conjunto de ideias, profundamente arcaicas. Portanto, muito longe de garantir o direito à ampla defesa, a apresentação do universo religioso já se configura, por si só, na sua condenação.

Ao leitor não é apresentado um dilema, um campo de análise que lhe permita escolher como melhor opção o religioso ou o científico. Não há problema a ser resolvido. Tudo já foi

---

<sup>972</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 90.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 92.

esmiuçado à exaustão. As evidências são claras e abundantes. A religião já está preliminarmente condenada. Resta-nos partilhar com o narrador o ódio e desprezo por tudo o que este universo de crenças obscurantistas e práticas fanáticas fez à pobre jovem, que nascida bela e rica, inteligentemente cultivada, torna-se louca e assassina. É em razão disso que a mística é encarada como mal, como realidade inexoravelmente alienante, perigosa à sanidade do corpo, exatamente idêntica a uma série de outras causas que predispuham a mulher ao quadro histérico, como expressou claramente Landouzy<sup>974</sup>:

Tudo o que tende a aumentar este tipo especial de impressionabilidade deverá, então, predispor à histeria. Portanto, não temos necessidade de citar nem o ócio, nem a vida e as profissões sedentárias, nem os bailes, nem os espetáculos, nem os concertos, [...] nem a cultura prematura e imoderada das artes expressivas e, sobretudo, da música; nem esta literatura passional e infamante dos romancistas; *nem este misticismo religioso que substitui com muita freqüência a religião*; nem o abuso dos perfumes, nem o consumo de bebidas estimulantes, do café, do chá, da baunilha, etc.; nem um regime alimentar excessivamente suculento e nutritivo aos hábitos sedentários da maioria das mocinhas e jovens mulheres; enfim, nem os jejuns prolongados [...].

A crítica recai sobre qualquer elemento que cause desordens nervosas. Interessante observar que na mesma sentença em que Landouzy inclui a mística no rol das causas da histeria, outorga um caráter legítimo à experiência religiosa. De um lado a religião enquanto fenômeno coletivo, institucionalizado, suficientemente regulado por instâncias de poder e, por isso, absolutamente legítima. Além de inofensivo ao corpo, o aparelho religioso poderia contribuir na configuração adequada da corporeidade. Daí se justifica o caráter sagrado da filosofia comtiana que, ao invés de derrubar a religião, foi investida dos mesmos atributos característicos desta. De outro a mística se manifesta como experiência individual, profundamente autônoma em relação a forças ordenadoras do nomos; seu discurso é perigoso à medida que extrapola os limites marcados previamente pelos sacerdotes e médicos, o que, em linhas gerais, implicaria num estado latente de subversão ao que já foi integralmente revelado, seja no domínio religioso, seja por meio da ciência.

Tratar-se-ia de um gozo tipicamente feminino, de um saber obscuro à maioria, portanto combatido e indesejado. Em outras palavras, uma sabedoria beatífica revelada a poucos e objeto de intensos combates no plano discursivo. Como bem afirmou Lacan<sup>975</sup>, “a mística é algo de sério”. Seriedade que se traduz em boa dose de enigma. É em razão dessa obscuridade que os sinais místicos, ou se preferirmos, de metanóia de Camila são interpretados à luz de outros saberes, como o médico.

<sup>974</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Baillière, 1846. p. 178-179, tradução e grifo nossos.

<sup>975</sup> LACAN, Jacques. *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. p. 102.

O caminho de purificação de Magdá inicia com um radical despojamento. Para os místicos a mudança exterior é reconhecidamente via legítima para a experiência com a divindade. O indivíduo deve oferecer sinais concretos de transformação, temperança, preparo e real intencionalidade para que a alma seja transportada ao estado beatífico ou mais próximo dele. Desse modo, se a experiência com o sagrado é exclusivamente possível sob a intervenção divina, o crente pode recorrer a estratégias profundamente humanas para manifestar sua anuência com o ser desejado:

Foi a partir desse tempo que deu para andar sempre vestida de luto, muito simples, com o cabelo apenas enrodilhado e preso na nuca; um fio de perolas ao pescoço sustentando uma cruz de ouro; e mais nenhuma outra jóia. E, assim, a sua figura ainda parecia mais delgada e o seu rosto mais pallido. A tristeza e a concentração davam-lhe á physionomia uma severa expressão de orgulho; dir-se-ia que ella, á medida que se humilhava perante Deus, fazia-se cada vez mais altiva e sobranceira para com os homens. [...].

Os seus actos mais simples e os seus mais ligeiros pensamentos se ressentiam agora de um grande exagero. Nunca se mostrara tão intolerante nos principios de dignidade e na pureza dos costumes; nunca fôra tão aristocrata, tão zeladora da sua posição na sociedade, nem tão convicta dos seus merecimentos e dos seus creditos.

Uma conducta irreprehensivel! Se soffria ou não para sustentar os deveres de mulher honesta, só o sabia a discreta imagem de marfim, a quem unicamente confiava os segredos das suas lutas inferiores, os desesperos e as miserias da sua carne.

Agora a bem poucos dava a honra de uma conversa; fallava sempre sem gesticular e em voz baixa, e ninguem,a não ser o pae, lhe alcançava um sorriso. A dansa, o canto, o piano, tudo isso foi posto à margem<sup>976</sup>

A descrição meticulosa do narrador nos remete a uma verdadeira síntese da personagem já afetada por questões religiosas. O que era reflexo de vida, sinal de eleição ou de tentativa de conversão, é encarada por Dr. Lobão como sintomas evidentes de uma alma perturbada, fruto de um amor não correspondido. Trata-se, certamente, do triunfo das forças corpóreas sobre a moral familiar e religiosa. O organismo não é governado por interdições de parentesco. Se o amor tivesse sido consumado entre os irmãos, a sanidade física de Magdá não estaria seriamente comprometida.

A religião funciona como mecanismo legitimador da repressão. A fala de Dona Camila defendendo que a felicidade feminina independeria do casamento tornou-se eficaz para Magdá. Entretanto, seu luto em vida, manifesto por meio de roupas escuras e sisudas, visibiliza para o narrador, não uma real transposição de interesses, da vida social para uma vida dedicada às coisas religiosas, ou mais pontualmente, de uma decisão livre pela castidade em oposição ao casamento. Sua opção pela religião é resultado da frustração amorosa: “O todo era o de uma princeza trahida pelo amante, e cuja desventura não conseguira abaixar-lhe

<sup>976</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 91-92.

a soberbia, nem lhe arrancar dos lábios frios uma queixa de amor uma queixa de amor ou um suspiro de saudade.”<sup>977</sup>

O discurso é estabelecido dentro de uma perspectiva médica. Entretanto, seu tom não é apenas de reforçar o imperativo da ciência na interpretação da realidade perpetradora do indivíduo. Nas minúcias da descrição, nos pormenores do diagnóstico que vai sendo descortinado em cada cena, tanto por Dr. Lobão quanto pelo onisciente narrador, também se revela outro discurso, o discurso opositor. É a revelação da fala da Igreja, de uma moral inconcebível ao positivismo, cheia de anacronismos e ignorância. De todo modo, trata-se de uma força poderosa a ser combatida, a ponto de lhe ser outorgado um grande espaço no enredo.

E assim surge a “Magdá religiosa”, solteira e ferida pelo amor impossível dirigido ao irmão. O interesse extremado da jovem pelas coisas da religião é, ao mesmo tempo, causa para afecções nervosas e sintoma para a histeria. Dentro de uma percepção cristã, Magdá corresponderia ao arquétipo das mulheres que, no curso dos primeiros séculos do cristianismo, se consagraram à oração, obras de caridade, rompendo radicalmente com tudo o que parecesse incompatível, perigoso e até inapropriável a uma esposa de Cristo. Desse modo, a mística, muito mais do que se estabelecer enquanto porta de acesso ao sobrenatural, implica sempre numa mudança de vida, numa alteração de percurso, num comprometimento com uma moral. Seria impensável atribuir valor a uma mística sem reconhecer no indivíduo sinais claros de *conversio*.

A ascese, nesse contexto, torna-se o elemento comprobatório da veracidade da experiência religiosa. É inconcebível, portanto, uma alma envolta em luzes se o corpo se mostra indócil, incapaz de refletir em seus membros, gradualmente, a disciplina que se espera de um eleito.

São João Crisóstomo<sup>978</sup> expressa a relação imperiosa entre espírito e corporeidade: “A carne do que se entrega a esse ascetismo tem que, obrigatoriamente, sintonizar seus movimentos com a conduta de uma alma tão discreta. Os olhos, a língua, o caminhar, o porte exterior e todo o resto se adapta àquele estado interno do espírito.” Apresentemos três práticas disciplinares presentes na configuração da protagonista e que serão patologizadas no texto literário, tomando, como pano de fundo, alguns textos patrísticos:

<sup>977</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 92.

<sup>978</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1250, tradução nossa.

- a) O vestuário e os cabelos: abraçar o estado virginal implica numa mudança brusca no modo de se portar socialmente. Pressupõe um rompimento com uma percepção do corpo e de todo o conhecimento concernente a malha axiológica que o envolve, particularmente aos atributos de espaço e espaço, que o reduz a mera realidade circunstancial. De certa maneira, a escolha pela vida casta, no pensamento patrístico, impõe à mulher retomar uma condição de pureza que, nascendo de dentro para fora, a transforma num sujeito marcado por um estado permanente de simplicidade. As profusas interdições nesse domínio devem ser encaradas como uma tentativa, por parte dos padres, em incutir nas virgens a necessidade de que a corporeidade reflita a pureza da alma. Nesse contexto, São Cipriano<sup>979</sup>, no texto mais antigo referente a condução das virgens em processo formativo, as compara às ovelhas, reprovando qualquer artifício que, sendo admitido com reservas para as mulheres casadas, representaria uma verdadeira perversão às virgens do Senhor:

Deus não criou as ovelhas com velo de púrpura e escarlate, nem ensinou a tingir e colorir a lã [...], nem inventou as jóias com pedras preciosas [...]. Porventura quis Deus que se perfurassem as orelhas, atormentando uma criatura inocente e ainda desconhecedora da corrupção do século, para que se pendessem depois daquelas cicatrizes e orifícios pedras preciosas [...]? Tudo isso foi inventado pelos artificios dos anjos pecadores e apóstatas [...].

A adoção do negro como cor única do seu guarda-roupa baliza a transformação de Madgá. Condiz com a instrução de Santo Atanásio<sup>980</sup> que impõe o seu uso às virgens. Seus cabelos castanhos, “[...] formozísimos [...]”<sup>981</sup>, dantes livres, passam a ser presos, dando-lhe um ar mais grave. Santo Ambrósio estabelece uma relação profunda entre o modo de conservar a cabeleira e os comportamentos sexuais ilícitos, recorrendo, para isso, à figura de Salomé que, dançando libidinosamente frente a Herodes, consegue obter favores reais, pedindo-lhe a cabeça de João Batista. Portanto, as madeixas soltas comunicariam mais do que beleza, podendo-se converter num instrumento diabólico de engano e sedução aos homens: “Que outra coisa se pode aprender de uma adúltera senão a desvergonha e a descontração? Por acaso, há algo de mais excitante para as paixões que o mostrar

<sup>979</sup> CIPRIANO, Santo. Sobre el modo de conducirse las virgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 659, tradução nossa.

<sup>980</sup> ATANÁSIO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1098.

<sup>981</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 25.

[...] o cabelo solto no ar?”.<sup>982</sup> Enfim, Magdá rejeitará os adornos exagerados, buscando refletir no corpo o que aspira no espírito. Desse modo, a oblação interior não seria causa de difamação junto aos pagãos, como bem salientou São Cipriano<sup>983</sup>: “A integridade da pureza deve reluzir em tudo, e o ornato externo não deve desabonar a virtude casta do corpo. Por que andar enfeitada e arrumada como se tivesse marido ou buscasse um?”.

- b) O riso: após a conversão, a filha do Conselheiro não ri mais, exceto na companhia exclusiva de seu genitor. Na literatura patrística, a interdição do riso é recorrente. São Leandro<sup>984</sup>, bispo de Sevilha, dirigindo-se às virgens consagradas, chega a considerar o riso tão indesejado e perigoso à vida espiritual quanto o próprio pecado: “Irmã minha, foge do riso como de um pecado e transforme em pranto toda a alegria deste mundo.” Esperava-se, portanto, de uma cristã, um estado perpétuo de melancolia, o que a resguardaria de possíveis investidas do demônio. São Jerônimo<sup>985</sup>, dirigindo-se a rica Demetriadés, a mesma jovem que recebeu cartas congratulatórias de Santo Agostinho e do Papa Inocêncio I por sua escolha de permanecer perpetuamente virgem, convida-a a abandonar o riso após receber o véu consagratório: “Deixa para os seculares o rir e o fazer rir. A tua pessoa convém a gravidade.” São João Crisóstomo<sup>986</sup> é ainda mais severo: “[...] reforma, também, o semblante, evitando os risos e mesmo os sorrisos levianos, mostrando um rosto austero e grave, disposto sempre a lágrimas, nunca a risos provocativos.”
- c) Leituras piedosas: Magdá se dedica, quase que exclusivamente à literatura religiosa: “[...] gostava de saber as biographias dos santos, deliciava-se com a “Imitação de Jesus Christo”, e não se fartava de ler a Bíblia, o grande manancial da poesia que agora mais a encantava. Tal postura se coaduna com a instrução de São

<sup>982</sup> AMBRÓSIO, Santo. Sobre las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 716, tradução nossa.

<sup>983</sup> CIPRIANO, op. cit., p. 653, tradução nossa.

<sup>984</sup> LEANDRO, Santo. De la formación de las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 949, tradução nossa.

<sup>985</sup> JERÔNIMO, Santo. Epístola CXXX a Demetriadés. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 857, tradução nossa.

<sup>986</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1250, tradução nossa.

Leandro<sup>987</sup>, que estabelece a leitura piedosa como um dos dois pilares que garantiriam à virgem a perseverança no caminho já iniciado:

Dedica-te com assiduidade a oração e a leitura. Distribua teu tempo e tuas ocupações de tal modo que a leitura suceda a oração e a oração a leitura. [...]. Se apesar de vivermos consagrados a oração e a leitura, nos dá trabalho manter o coração, já mal inclinado, livre de toda influência diabólica, como não se lançará desenfreadamente aos vícios sem os freios da oração e da leitura? [...]. Depois de orar, busque com diligência na leitura o que deves pedir adiante na oração.

Magdá é o arquétipo da virgem cristã sonhada pelos Pais da Igreja. Seu comportamento acentuadamente virtuoso, seu corpo tão dócil à disciplina e a prática da ascese testemunham em seu favor. É evidente que o tom do romance é enfatizar o caráter ameaçador da tendência religiosa na sanidade feminina. Os excessos devocionais poderiam fazer voltar à tona estados de desequilíbrio nervoso, culminando na enfermidade feminina tão temida. Os elementos simbólicos do universo sagrado fez com que a compleição nervosa de Magdá se alterasse, levando-a à loucura, similar aos casos clínicos estudados exaustivamente por Colin<sup>988</sup>: “[...] ideias místicas que se observam entre os doentes e que restabelecem a degeneração mental [...].”

O processo de patologização da prática religiosa é gradual e se configura no texto literário a partir de uma observação meticulosa, em que escolhas puramente pessoais são pontuadas com sintomas facilmente observados pelos que a circundam. O leitor se depara com um narrador absolutamente comprometido em descrever os fatos, aquilo que lhe salta aos olhos. Mais do que isso, ele é a voz coletiva daqueles que nutriam afeto pela monomaníaca religiosa, evidenciando que seu estado era conhecido e lamentado por todos: “Ao vel-a, na singela gravidade do seu traje, o rosto descolorido pela molestia, os movimentos demorados e sem vida, sentia a gente por ella um profundo respeito compassivo, uma *sympathia* discreta e duradoura”<sup>989</sup>.

Magdá não é culpada pela sua doença. A histeria é uma afecção nervosa que, além de ser caracterizada por uma desordem no plano corpóreo, ou seja, numa irritabilidade extraordinária do sistema nervoso, implica numa impotência reativa frente à moléstia. Corpo e alma estão seriamente comprometidos. O ódio dirigido pelo médico à Dona Camila se justifica em virtude do seu papel desviante, em sua capacidade de transformar organismo tão bom em presa fácil. O discurso da “barata” é acusado de ser falacioso e peçonhento, cheio de

<sup>987</sup> LEANDRO, Santo. De la formación de las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patristicos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 945, tradução nossa.

<sup>988</sup> COLIN, Henri. *Essai sur l'état mental des hystériques*. Paris: J. Rueff, 1890. p. 146.

<sup>989</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 93.

sedução para almas ingênuas como a da jovem. Em outras palavras, uma vítima pressupõe um algoz e um instrumento de suplício. Camila é o verdugo, e a a mística é a arma enquanto prática social alienante e patológica. O discurso médico vai sendo construído a proporção que vão ruindo as colunas do discurso de teor místico ou pietista.

Em cinco ocasiões o termo “mística” e suas variantes foram adotadas no romance, quatro delas para designar a práxis religiosa da doente e a última reporta-se ao seu desejo de ser fecundada:

Preferira sempre os ermos silenciosos e propícios ás longas concentrações *mysticas*. [...] Agora a sua delicadissima susceptibilidade nervosa reclamava o taciturno recolhimento dos claustros [...].<sup>990</sup>

[...] franqueou á devota todas as vagas mortificações e *mysticos* arrebatamentos da sua pobre alma enferma [...].<sup>991</sup>

[...] e, vendo-se descoberta e proibida de ir ás *mysticas* entrevistas com elle, foi tomada por um grande desgosto, sobrevivendo as convulsões, e tendo de guardar a cama por muitos dias, porque lhe appareceu então uma febre de caracter especial, apresentando todos os sintomas da pyrexia commum, mas que todavia não se subordinava aos medicamentos que a esta combatem.<sup>992</sup>

Magdá deixava-se embalar pela musica sensual e *mystica* destas palavras cheiro de murta. E, já sem medos nem sobresaltos, quedava-se immovel e commovida, como se estivesse conversandoem estase com um Christo só della [...].<sup>993</sup>

[...] o que lhe enchia o coração, era a idéa do filho; era a *mystica* loucura desse amor visionario por aquella criança de olhos meigos, que estava sempre a chamal-a de longe, lá das mysteriosas margens da ilha encantada dos seus sonhos; era a saudade dessa creaturinha idéal, que ella já não podia deixar de ver, não só todas as noites durante o somno, mas a todo o instante, na deliciosa insania dos seus extasis.<sup>994</sup>

Tratar-se-ia, Magdá, de uma mística? Se respondermos positivamente, teríamos que admitir, em primeiro plano, que sua experiência com o sobrenatural resultou em um fim tragico: a loucura. Portanto, se tranfere a questão do plano espiritual para o médico. Para alguns, o misticismo poderia ser encarado como uma manifestação dominante em certas históricas: “Cada excêntrica tem um determinante: esta aqui é orgulhosa, aquela ciumenta; esta outra hipocondríaca, mística, hipócrita ou sobretudo desonesta e capaz de muitas coisas.”<sup>995</sup> Desse modo, passaríamos a reconhecer a periculosidade da religiosidade excessiva, comparada a um vício de caráter. Outros especialistas taxonomizam experiências pretensamente sobrenaturais: “Certas alucinações, como aparições miraculosas, se

<sup>990</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 84, grifo nosso.

<sup>991</sup> Ibid., p. 88, grifo nosso.

<sup>992</sup> Ibid., p. 102-103, grifo nosso.

<sup>993</sup> Ibid., p. 261, grifo nosso.

<sup>994</sup> Ibid., p. 209, grifo nosso.

<sup>995</sup> TOUROUDE, Arsène. *L'hystérie: sa nature, sa fréquence, ses causes, ses symptomes et ses effets: étude*. [Paris]: La Chapelle-Montligeon. 1896. p. 61, tradução nossa.

reproduzem facilmente entre indivíduos místicos, em estado de vigília; isto são autosugestões ou *psiconeuroses alucinatórias*.”<sup>996</sup>

A leitura religiosa, por exemplo, é vislumbrada como veneno a um sistema nervoso tão delicado, sempre vulnerável às credices presentes nesse tipo de literatura. Poderíamos atribuir a preocupação de Dr. Lobão à fala de Brachet<sup>997</sup>, que enfatiza o cuidado com a leitura como meio de precaver pioras no quadro da doente, acometida por anomalias menstruais, o que poderia ocasionar a histeria: “Com esta severidade é necessário proibir a leitura de livros em que as paixões ou os prazeres parecem se conciliar para inflamar a imaginação e produzir desordem. Seu impacto sobre os órgãos reprodutivos e sobre a histeria causa dos males incalculáveis.” Laffecteur<sup>998</sup> também partilha da mesma opinião e receita atividades físicas e espetáculos para arrancar a mulher enferma de um estado de apatia:

A crença em figuras imaginárias, como o diabo da teologia, leva, algumas vezes, uma mulher sensível, mas exaltada, a uma melancolia religiosa que a faz encontrar seu gozo na privação mais absoluta dos prazeres mais inocentes, que a isola do meio de sua família, e a conduz, pelo desordenamento gradual de suas fibras sensitivas, a um tipo de alienação em sua compreensão. Esta espécie de terror apenas se cura por meio de remédios morais: é necessário apoderar-se sorrateiramente de todos os livros ascéticos desta infortunada, rodeá-la com suas crianças afim de arrancá-la das quimeras piedosas do quietismo, e contrabalançar suas visões pelas leituras austeras, por exercícios físicos consideráveis e pelos espetáculos.

É nesse sentido que ambos, discurso médico e religioso, são distintos e, ao mesmo tempo, interdependentes. A doutrina cristã, representada pela tia beata fracassou, transformando Magdá num ser intolerante, inflexível, postura esta que se manifesta em relação ao seu modo de vestir, em sua moral, em seu orgulho e altivez em relação aos homens. Converte-se em um sujeito disciplinado dentro da perspectiva cristã, onde todo movimento, todo gesto que denotava sensibilidade, espontaneidade e frescor anterior à enfermidade desaparece para sempre, levando-a à loucura.

Magdá é uma falsa mística aos olhos da Igreja. De fato, a possibilidade categórica deste tipo de devota enfermiça foi prevista pelos próprios intelectuais católicos. O jesuíta De Bonniot<sup>999</sup> aventa a possibilidade de um espiritualismo doentio em oposição a um fenômeno puramente sobrenatural. Se por um lado ele critica duramente os racionalistas em associar a mística exclusivamente às mulheres, por outro admite a existência de um misticismo fraudulento praticado exclusivamente pelas filhas de Eva. Desse modo, era salvaguardada a

<sup>996</sup> BERNHEIM, Hippolyte. *L'hystérie: définition et conception, pathogénie, traitement*. Paris: O. Doin et Fils, 1913. p. 223, tradução nossa e grifo do autor.

<sup>997</sup> BRACHET, Jean-Louis. *Traité de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillière, 1847. p. 474, tradução nossa.

<sup>998</sup> LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psychiques et morales des femmes*. 4ème éd. Paris: Chez l'auteur, 1819. p. 117. tradução nossa.

<sup>999</sup> DE BONNIOT, Joseph. *Opposition entre l'hystérie et la sainteté*. Paris: Letouzey et Ané, 1886.

verdadeira mística, dom concedido a poucos homens e mulheres, absolutamente distinta do fenômeno clínico que vitimava mulheres nervosas.

Se o misticismo genuíno era objeto de análise exclusiva da Igreja, por meio de seu rígido aparelho burocrático, a mística patológica poderia ser analisada dentro de uma perspectiva cientificista. Portanto, os marcos fronteiros entre domínios do saber e objetos de observação permaneceriam intactos. Para De Bonniot<sup>1000</sup>, a sensualidade desenfreada é uma das causas do temperamento histérico. Reconhece a plausibilidade da fala de Landouzy<sup>1001</sup> quanto ao impacto destrutivo dos jejuns prolongados e do devocionismo na debilitação da vontade. A falsa mística se manifesta em um organismo em estado latente de rebelião, nutrido por desejos desenfreados nascidos sob o contato dos sentidos com o mundo. Entretanto, acreditamos que a admissão de uma mística genuinamente salutar não encontra respaldo em *O Homem*. Parece-nos que a crítica é muito mais ampla, preocupada em impugnar a plausibilidade de uma doutrina que admitindo “[...] a comunicação direta entre o homem e Deus”, colocava-se como caminho alternativo na busca da verdade, relativizando, assim, o papel da razão.<sup>1002</sup>

O narrador apontará sem parcimônia as marcas que fazem da experiência religiosa da jovem beata uma fraude produzida sob o influxo da “barata” Camila. Portanto, se “o misticismo consiste em introduzir o mistério na ciência”<sup>1003</sup>, o cientificismo pretende dessacralizar o fenômeno sobrenatural por meio de sua patologização. Isso se fará por meio do vínculo exclusivo da experiência mística com os sentidos. Ora, merece salientar que as características da vida mística — “[...] cada operação, oração, conhecimento ou forma de união com Deus [...]”<sup>1004</sup> — implicam num divórcio com o mundo natural, um profundo desprendimento dos sentidos.

A oração, juntamente com todos os bens que servem de ponte entre o fiel e a divindade, são absolutamente esvaziados. O místico sabe que não pode acender à verdade sobrenatural em razão de seus esforços. Todo reflexo corpóreo da experiência na realidade divina é mérito exclusivo do “esposo”, do motor primeiro que move todas as coisas e não é instigado por nada. A mística consentida é, portanto, “[...] uma graça *gratum faciens*, ordenada por Deus para o bem próprio de quem a recebe e tendendo ao pleno

<sup>1000</sup> DE BONNIOT, Joseph. *Opposition entre l'hystérie et la sainteté*. Paris: Letouzey et Ané, 1886.

<sup>1001</sup> LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Baillière, 1846.

<sup>1002</sup> ABBAGNANO, Nicola. Misticismo. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: M. Fontes, 1998. p. 672.

<sup>1003</sup> GOBLOT, Edmond. Misticismo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário filosófico*. Buenos Aires: El Ateneo, [19--]. p. 362, tradução nossa.

<sup>1004</sup> MURA, Ernesto. Mística. In: PASCHINI, Pio (Dir.). *Enciclopedia cattolica*. Firenze: G. C. Sansoni, 1952. v. viii, col. 1136, tradução nossa.

desenvolvimento daquela vida sobrenatural [...].”<sup>1005</sup> Magdá é um pobre fantoche. Sua oração é aprendida de outra mulher estúpida e em estado avançado de moléstia. Suas práticas religiosas são reproduções da tradição cristã. Certamente essa constatação não bastaria, por si, para justificar o uso do qualificativo “falso”. Mas o esquadrinhamento não termina por aí. Constata-se que sua metanóia não lhe concede as duas características basilares da vida mística cristã: a passividade e a simplicidade. Já tratamos, mesmo que resumidamente, do primeiro elemento, ou seja, todo toque com o divino pressupõe uma intervenção especial do Espírito Santo.

O que se espera de um verdadeiro místico é um profundo esvaziamento de si, ou de qualquer pretensão em se revestir como agente ativo nessa relação. Em um mundo além da *physis* relações de trocas simbólicas só atrapalham a intervenção da divindade com a criatura. Nesse aspecto, a simplicidade é alçada a status de prova cabal da veracidade da experiência religiosa. Todo místico é singelo por saber que nada depende dele, o que acaba refletindo na economia das palavras e da intervenção de elementos simbólicos que sirvam de ponte com a divindade.

A monomaniaca religiosa Magdá não produz estes frutos doces da mística. Ao invés de passividade observamos uma jovem impelida a experimentar o divino a todo custo, mesmo que lhe custasse desobedecer ao pai, tecendo mentiras e confabulando histórias junto a tia. A simplicidade também não se faz presente em seu comportamento. Junto a uma radical mudança no vestir e em certos hábitos cotidianos, o narrador desnuda a alma da enferma, quase enternecido pela escolha pueril e ao mesmo tempo perigosa.

Ao invés de simplicidade, Magdá se reveste de um ar de fidalguia, alicerçada em sua condição de mulher honesta, desejosa de carregar heroicamente sobre seus membros todo o fardo das forças mundanas e até satânicas que atentariam sobre o seu corpo virginal:

Os seus actos mais simples e os seus mais ligeiros pensamentos se resentiam agora de um grande exagero. Nunca se mostrara tão intolerante nos principios de dignidade e na pureza dos costumes; nunca fôra tão aristocrata, tão zeladora da sua posição na sociedade, nem tão convicta dos seus merecimentos e dos seus creditos. Uma conducta irreprehensivel! Se soffria ou não para sustentar os deveres de mulher honesta, só o sabia a discreta imagem de marfim, a quem unicamente confiava os segredos das lutas interiores, os desesperos e as miserias da sua carne; se tinha desejos, tragava-os em silencio com a mais inflexivel nobreza e o mais afincado orgulho.<sup>1006</sup>

<sup>1005</sup> MURA, Ernesto. *Mística*. In: PASCHINI, Pio (Dir.). *Enciclopedia cattolica*. Firenze: G. C. Sansoni, 1952. v. viii, col. 1137, tradução nossa.

<sup>1006</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 92.

Além da postura, o corpo sinalizava de que algo não funcionava adequadamente. Ao invés da beleza prenunciada pela patrística, suas feições manifestam anomalia, produzindo em todos os espectadores varões que a contemplam, comiseração pelo seu estado lastimoso. Converte-se, assim, numa mulher destituída de atrativos, produzindo entre os varões um sentimento de compaixão:

O triste ar de altiva resignação que se lhe notava nos olhos, outr'ora tão ardentes e tão talhados para todos os mysterios da ternura; a desdenhosa expressão de fidalguia daquelles labios já sem côr, instrumentos que a natureza havia destinado para executar a musica idéal dos beijos e cujas cordas pareciam agora frouxas e embambecidas; aquella respiração curta e entrecortada de imperceptiveis suspiros; aquella voz, poderosa na expressão e fraca na tonalidade, onde havia um pouco de supplica e um pouco de arrogancia — supplica para Deus e arrogancia para os homens; emfim — tudo que respirava da sua adoravel figura de deusa enferma; tudo nos conduzia a amal-a em segredo, reverentemente, como um soldado a sua rainha.<sup>1007</sup>

Além do seu ativismo religioso e arrogância, características que destoam de um misticismo verdadeiro, a indocilidade permanente do seu sexo é uma das principais sinalizações do seu fracasso. O corpo dá claros sinais de inconformismo diante do devocionismo: após o sermão, é acometida por convulsões, delírios e, finalmente, um desmaio; torna-se dissimulada, cheia de segredos com a tia. E isso se dá em razão da ausência completa do seu Deus, que teima em não aparecer, não escutar àquela que suplica sua intervenção. Suas práticas devocionais não penetram os céus.

Magdá está ciente de que a luta é árdua. Mune-se de todas as armas a seu dispor. Despreza os ornatos exteriores, sabendo que “[...] as vestidas com seda e púrpura não podem revestir-se de Cristo, as enfeitadas com ouro, pedras preciosas e jóias perderam o ornato da alma e do coração.”<sup>1008</sup> Seu devocionismo, marcado pelo esforço próprio e pelo silêncio de Deus, sucumbe aos reclames do corpo. Isso fica muito bem marcado no enredo, principiado quando seu olhar afaimado se dirige à pedreira, pasando horas contemplando de sua janela “[...] aquela rica exhibição de msuculos tesos que saltavam com o peso do macete e do furão de ferro, e daqueles corpos nús e suados, que reluziam ao sol como se fossem de bronze polido.”<sup>1009</sup>

<sup>1007</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 93-94.

<sup>1008</sup> CIPRIANO, Santo. Sobre el modo de conducirse las virgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico siguiendo de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Catolica, 1949. p. 658, tradução nossa.

<sup>1009</sup> AZEVEDO, op. cit., p. 118.

Após ter sido transportada da pedra no colo do cavouqueiro Luiz, “[...] moço de vinte e tantos annos, vigoroso e bello de força”<sup>1010</sup> até a base da montanha a jovem, abraçada ao homem orvalhado por suor e pó de pedra, produz suspiros, respirações ofegantes, olhares voluptuosos, corpo entorpecido pelo contato com aquela “[...] vigorosa e bôa carnadura, criada ao ar livre e quotidianamente enriquecida pelo trabalho braçal e pelo prodigo sol americano.”<sup>1011</sup> Após o fato, uma nova crise motivada por pudores. Sentia-se como se o seu sexo houvesse sido violado pelo operário. Todo impulso tem sua fonte numa excitação corporal localizada. Magdá tem a pulsão, mas não corresponde docilmente a ela, o que acarreta uma patologia. Deseja livrar-se do cheiro do macho, de suas marcas deixadas em sua pele, mas esse contato a perseguirá no resto da trama. Passará a sonhar com ele, agarrando em seu corpo, sentindo todo o vigor de sua masculinidade, culminando na cópula e no seu primeiro gozo:

E estreitam-se mais. E unem-se. E confundem no ar os membros enleados e tremulos. O cavouqueiro soluça, arqueja; ella não tem mais uma só parte de si em que não o sinta. E, de improviso, um violento sopro de vida a invade toda, esquentando-a por dentro, penetrando-lhe as visceras, soprando-lhe nas veias um calor estranho, alheio, que a ressuscita e faz saltarem-lhe dos olhos lagrimas de gozo.<sup>1012</sup>

O sonho deve ser concebido como realização de desejos. O que vem a ser o desejo senão “[...] um movimento que, partindo de uma excitação pulsional visa a revivescência de uma imagem mnésica”<sup>1013</sup> que serve como fonte de prazer? O fato de Magdá nunca ter mantido relações sexuais não apaziguou seu corpo. Apesar da tentativa de dominar o corpo, este vai se fazendo vitorioso. Brabant<sup>1014</sup> é feliz ao observar que,

quando a perseguição do objeto real não é possível, seja em virtude de obstáculos exteriores, de ordem material ou social, seja por causa de entraves interiores, o ponto terminal permanece sendo a revivescência da imagem mnésica e a criação imaginária, que adquirem deste fato e da condição de não serem elas proibidas uma vivacidade particular; os sonhos compensatórios da adolescência são um exemplo disso.

Magdá tem consciência de seus desejos que a invadem aos borbotões. Sente-se suja, contaminada por sentimentos intensos. Reconhece o seu pecado, a lama em que se encontra, especialmente ao se ver perseguida por tais impulsos durante o curso do dia:

<sup>1010</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 118.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>1012</sup> AZEVEDO, op. cit., p. 148.

<sup>1013</sup> BRABANT, Georges-Philippe. *Chaves da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 29.

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 29.

Reconhecia-se criminosa por aquellos delictos de uma sensualidade tão brutal e tão baixa; não podia conceber como era que ella — ella! A filha do conselheiro Pinto Marque, a intolerante, a escrupulosa por excellencia, a irreprehensivel nos seus gostos e nas suas predilecções, mantinha, segredadas nos meandros da sua fantasia, taes sementes de luxuria, que bastava cahir uma única no mysterioso terreno dos sonhos para rebentar logo uma floresta inteira de concupiscencia.<sup>1015</sup>

É dos sonhos que o narrador vai revelando ao leitor a verdade do corpo de fêmea movido a apetites que, por meio de um instrumental religioso requintado, se encontrava em estado de latência. Magdá não apenas se escandaliza com estado tão grave que se encontrava, com pulsões até então desconhecidas, camufladas sob grossas camadas de práticas pietistas e normas de bom comportamento. Ela tem consciência de sua incapacidade de sanar o problema. No sono, dirigindo-se ao pai furioso que a acusa — “[...] Do que precisavas, grandissima desavergonhada, era de uma boa carga de pão, para te apagar o fogo do rabo!”<sup>1016</sup> — admite que vive sob o jugo de uma natureza corrompida, de um corpo indomável: “— Não fui eu, papae, foi a minha natureza, foi a minha carne; foram os meus sentidos!”<sup>1017</sup>

Lamenta a morte da tia, devota tão madura que poderia salvá-la de tão profundo constrangimento e vislumbra na figura do expedito médico uma possível solução. A reação do homem frente às suas experiência místicas seria escarafunchá-las e reduzi-las a sintomas enfermicos. A postura do Dr. Lobão seria análoga a do psicanalista, outro produtor de saber que, diante da impossibilidade de experimentar o fenômeno e reconhecendo semelhantes flagrantes entre mística e erotismo, agem sem parcimônia no processo de categorização e tratamento daquilo que lhe parece tão obviamente clinicado:

[...] um comportamento que foge à sua própria experiência é vsito, a priori, como anormal: há uma identidade entre o direito que eles se arrogam possuir para fazer um julgamento de fora e a atribuição de um caráter patológico. A que se acrescenta que os estados místicos manifestados por distúrbios equívocos são ao mesmo tempo os mais fáceis de conhecer e os mais parecidos com o ardor sexual.<sup>1018</sup>

Ao optar pelo crucificado, reconhece a impossibilidade de qualquer corresponder aos seus anseios, optando, desse modo, em procurar consolo no homem das dores, que partilha com ela o mesmo destino de desprezo e ignomínia:

<sup>1015</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 194.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>1018</sup> BATAILLE, Georges. *O erotismo*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 211.

Lembrou-se de contar tudo com franqueza ao Dr. Lobão e pedir-lhe que lhe arranjasse um remédio contra aquelles desvarios; mas só a idéa de repetir, de confessar certas particularidades do seu delirio, faziam-na tremer toda, de pejo. “Ah! Se a tia Camila ainda fosse viva!...” E o que ella não se animou de confiar ao medico, disse em confidencia de alcôva ao seu crucifixo, pedindo-lhe entre lagrimas, pelo amor da Virgem Mãe Santissima, que a protegesse; que a livrasse daquelles pensamentos impuros; que lhe mandasse dos céos todas as noites um dos seus anjos para lhe vellar o somno e impedir que a sua pobre alma, enquanto ella dormia, fosse vagabundear por ahi, como a alma de qualquer perdida.<sup>1019</sup>

Parece-nos que a ação da religiosidade marcadamente fetichista, muito longe de apaziguar desejos, os incitou: era a esposa que dirigia palavras carregadas de amores a um Cristo profundamente humano, destituído de sua glória divina, desnudo, erótico, “[...] que parecia ter bebido de cada mulher da terra uma lagrima de amor.”<sup>1020</sup> Tudo foi em vão. Magdá é juguete de suas paixões. O cavouqueiro lhe continuava dando às caras, todas as noites, em seus sonhos eróticos:

[...] alheios e esquecidos de tudo, bebendo pela bocca um do outro o vinho da sua animalidade, embriagando-se de camaradagem, aos poucos, voluptuosamente; até que, ébrios de todo, se deixaram rolar ao chão e quedaram-se abraçados, mudos, inconscientes, quasi mortos na deliciosa prostração da coma venerea.<sup>1021</sup>

Os sonhos continuarão, ferteis de referência ao amor livre, descompromissado com os convencionalismos sociais. Luiz, apresentando-se como uma espécie de semi-deus disfarçado, lhe explica o porquê de ter tomado a forma de um cavouqueiro:

Tão tôlo não sou eu que cahisse na asneira de namorar-te sob a fôrma de um homem de sociedade; porque, se assim fizesse, lograria apenas impressionar-te o espirito [...] e não conseguiria pôr em jogo os teus sentidos, como obtive disfarçado em simples trabalhador, de corpo nú, forte, inteiro, e homem para toda a mulher!

A posse do corpo feminino é o caminho por excelência para lhe ganhar a felicidade, e não o caráter contratual do compromisso, realizado pelo casamento, visto por ele como “[...] formalidade pueril e ridicula [...]”. E vai mais além: o regozijo é inseparável da fertilidade, apontada como a *via pulchritudinis*, a razão de existência de todos os seres que povoam o planeta:

[...] tudo o que vem das suas mãos de pae traz o germen do amor, que é a vida. A propria terra nada mais é do que um grande ôvo, que elle incuba com a calentura do seu amor eterno! O Creador deu ao homem vesiculas seminaes, e ovario á mulher, para que elles se correspondessem, e se amassem, e se reproduzissem. Só nos

<sup>1019</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 194-195.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 200.

amando assim, como agora nos amamos, podemos glorificar-o, porque o amor é a perpetuidade da sua obra! E ainda me vens fallar em cerimonia de igreja!... Mas aqui, minha amada, eu não sou o moço da pedreira, nem tu és a filha de um conselheiro; aqui somos apenas um casal que se ligou pelos unicos laços que Deus creou para unir o homem á mulher — a cópula! Aqui somos o macho e a femea [...].<sup>1022</sup>

Os sonhos libidinosos são reconhecidamente sintomas da enfermidade, desejos ocultos e ansiedade de Magdá. É seguro que a sexualidade pode ser um elemento de atração ao sagrado, mas quem, efetivamente, decide a condução do fiel é a moral. Nesse sentido, Tesson<sup>1023</sup> reconhece duas forças legítimas que incidem sobre o devoto: a sexualidade, “inscrita em nossa natureza”, e a mística, proveniente de Cristo. Para Tesson<sup>1024</sup>, “desacordos contingentes podem opor essas duas forças, mas esses desacordos não podem fazer com que subsista entre as duas um acordo profundo.” Parece-nos que a narrativa naturalista vai se contrapor a essa possibilidade de leitura harmônica entre carne e mística. O corpo maduro e infértil de Magdá dá sinais claros do que ambiciona, e a moral é encarada como elemento que interdita o acesso do corpo ao prazer venéreo e ao seu pleno equilíbrio. A cópula torna-se urgente e seu corpo pede para ser fecundado. A jovem devota reluta, deixa de dormir para não ser tentada, piora, está a beira da loucura. Como último recurso, recorre a uma longa oração, movido ao abandono e ao desespero:

[...] — Jesus, meu amado, meu esposo, acóde-me, acóde-me de pressa, quea fêra j’ahi está commigo! Vem, que ella me farisca e me cerca rosnando! Vem, que lhe ouço o respirar assanhado e já sinto o seu bafo e o cheiro carnal que ella solta de si! Vem, que a maldita me acompanha por toda a parte e me cheira como o cão á cadella! Vem de pressa; não a deixes saciar no meu corpo de virgem os seus appetites lascivos! Não me deixes assim, amado do meu coração, cahir tão feiamente em peccadode impureza e luxuria! Não me atires como um pedaço de carne ás garras do lobo immundo! Esconde-me á tua sombra; protege-me como o fizeste com a outra Magdalena, menos merecedora do que eu, que sou donzella e sempre te amei e servi com a mesma candura! Lembra-te, querido de minh’alm, de que estou enferma e fraca e só tenho força e animo para amar! Vê que não posso defender só por mim! Ajuda-me! tem pena de quem te quer e adora acima de todas as coisas! Vê como tremo e chóro! Se és o pae dos humildes, vale-me agora, salva o meu pudor e não consintas que de hoje em diante a minha virgindade se haja ainda de retrahir corida e envergonhada! Vem e acompanha-me nos meus sonhos, conduze-me pela tua mão, como fazias com as crianças que encontravas perdidas no caminho; se te vir a meu lado não sonharei desatinos e sugidades que me matam de vexame e nôjo contra mim propria! Vem ter commigo e exorciza de dentro de mim o demonio que habita minha carne e enche de fogo todas as veias do meu corpo! Não deixes que a luxuria esverdeinhe minha alma com a baba do seu veneno!

<sup>1022</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 190.

<sup>1023</sup> TESSON, Eugène. *Sexualité, morale et mystique*. In: MYSTIQUE et continence [Texte imprimé]: travaux scientifiques du 7e Congrès international d'Avon... , VII, 1950. [Paris]: Desclée de Brouwer, 1952. v. 1, p. 376, tradução nossa.

<sup>1024</sup> Ibid., v. 1, p. 376, tradução nossa.

Rehabilita-me, para que eu me estime e préze como dantes! Lava-me da cabeça aos pés com a luz da tua divina graça; perfurma-me com os teus aromas mas celestiaes; sópra teu halito sobre mim para que não me fique vestigio de terra na pelle e nos cabellos; beija minha bocca, para lhe apagar o gosto de peccado que a põe amarga e suja; beija meus olhos, para que elles não enxerguem o que não devem ver; beija meus ouvidos, para que elles não escutem o que não devem ouvir; beija-me toda, que toda eu me purifique e me faça digna do teu amor! Sacóde em cima de mim o orvalho do teu manto e as gottas do teu cabello, para que eu me acalme e abrande; traça com a tua mão pura uma cruz sobre a minha testa, para affastar por uma vez os máos pensamentos, e passeia tres voltas em tórno do meu corpo para que a féra nunca mais se aproxime de mim! Vem, vem! Vem, vem! Que ella ahi tórna e começa a uivar de novo! Acóde-me, Senhor, acóde-me!<sup>1025</sup>

Seu Deus crucificado não a escuta, e seu recato a impede de procurar auxílio junto ao Dr. Lobão, “o homem”, aquele que, ouvindo sua confissão, poderia curá-la definitivamente. Os sentidos triunfarão. Diante do quietismo de seu esposo divino, adota um discurso belicoso, desafiador:

— Para que então sois Deus, se não baixais em meu socorro, quando eu tanto preciso de amparo e de defeza? Que é feito então do extremoso amigo das mulheres e das crianças, ao qual me ensinaram a amar desde o berço? que é feito desse ente apaixonado e casto, que tinha dantes consolações para toda a desgraça e um raio de luz para seccar a mais escondida lagrima dos que padeciam? [...] Se não vierdes immediatamente em meu socorro, acreditarei no que dizem os contrarios da vossa egreja, ou que desertastes de vez para os céos, esquecido de todo das vossas creaturas! Se não vierdes já e já, acreditareis que já não sois aquelle mesmo Jesus, terno, humilde, casto, bom, fiel e omnipotente! Acreditareis que viveis no egoismo e na indiferença, amarrado ao throno, ébrio de orgulho e vaidade, como qualquer miseravel monarcha da terra!<sup>1026</sup>

No trecho acima, estabelece-se as possibilidades reais de rebelião contra Deus e a religião: o anticlericalismo, que nega à Igreja condições instrumentais para garantir a felicidade ao homem moderno, resolvendo os seus problemas práticos; o deísmo, que aventando a possibilidade da atuação de Deus na criação do mundo, refuta a ideia de sua intervenção sobrenatural no curso da história; ou a refutação da percepção tomista da divindade enquanto motor primeiro, o que, *per si*, é a negação de sua natureza eterna e estável. O silêncio permanece. Magdá ama, mas não é amada pelo seu Deus. Tal constatação já evidencia o caráter falseador de sua mística. Esperava-se passividade da amada e não da divindade.

Magdá não terá tempo de se arvorar por nenhuma das correntes anticlericais. Tornar-se-á assassina e louca no seio da Igreja, consumindo seus bens, invocando seu Deus, elevando as mãos para o alto em busca do auxílio que não vem. O céu está fechado para todos. O Cristo que lhe apareceu tão desejoso de possuí-la em sonho a tornou mais cadavérica, na última fase

<sup>1025</sup> AZEVEDO, Aluísio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva Martins & Comp., 1887. p. 255-257.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

da doença. Lobão se regozija com o desfecho; sua hipótese, quase de caráter profético, se concretiza: “Isto acaba mal! Isto com certeza acaba muito mal”. A religião não apenas foi impotente para docilizar o corpo da jovem beata. Ela é apontada como o elemento causador da piora do seu quadro e da terrível escolha de Magdá em não se dar em casamento. Em *O Homem*, com o triunfo da *psysis*, a ciência sai fortalecida e o capital simbólico do cristianismo se converte em instrumento eficaz de engano e desordem para o corpo e alma femininos.

#### 4.5 Considerações finais

Poderia *O Homem* ser classificado como um romance anticlerical de cunho eminentemente biológico? Acreditamos que sim. A assertiva não se baseia, meramente, na constatação de um linguajar fortemente comprometido com as correntes científicas dos oitocentos, que valorizavam as descobertas realizadas nas ciências naturais, particularmente da medicina. Sabemos que o Naturalismo no país, de modo geral, pretendeu ser ortodoxo no processo de tessitura de um discurso que entenderam por realidade, realidade esta profundamente associada à taxonomização da *physis*. Não é, contudo, esse aspecto que atribui ao romance em questão um caráter original. O que nos parece distinguir *O Homem* de outros textos desta época é a sua preocupação em restringir o olhar ao corpo feminino. Este é o objeto único de análise e de observação. Há uma enorme preocupação em compreender em minúcias a lógica procedimental do organismo. Para isso, lança-se um olhar gendrado sobre todos as variáveis intevientes ao processo de deflagração a corporeidade.

O caráter analítico do romance pressupõe escolher um *corpus*, um instrumental e uma hipótese a ser rigorosamente testada. Quanto ao *corpus*, nos deparamos com dois seres, objetos da análise: Magdá e Camila, ambas da mesma família, uma jovem, outra velha, partilharão destinos tenebrosos ao optar pelo obscurantismo religioso. O discurso médico será adotado enquanto linguagem de revelação da verdade presente no corpo feminino e em estado de obscurantismo. É atribuída ao Dr. Lobão a tarefa de traduzir os reflexos, movimentos, sintomas e apelos originados desta máquina orgânica que, ao mesmo tempo que lhe parece tão previsível, se revela aos olhos do homem comum tão abstrusa. O tom patológico da trama é referendado pelo narrador onipresente, que vai descrevendo em meticolosidades o que seus sentidos vão apreendendo no contato com as devotas: imagens, cheiros, gostos, sons, toques. Indício de anomalias nos domínios físico e psíquico vão sendo mapeados por Dr. Lobão, devidamente auxiliado por um narrador “leigo”, profundamente comprometido em

potencializar o discurso do expedito diagnosticador. A validade da leitura do corpo proposta pelo Dr. Lobão se funda a partir de um prisma essencialmente biológico. O corpo é uma entidade que expressa com clareza suas aspirações. Ao não corresponder a estes anseios legítimos, corre-se o risco de assistirmos uma manifesta anarquia. Essa é a hipótese do romance que no curso da trama será demonstrada por meio da confrontação do organismo feminino a uma profusão de variáveis. A religiosidade se origina no texto como a força anacrônica por excelência. Ela será representada como elemento preponderante na desconfiguração da *physis* e da psique de Magdá. Camila será também objeto de análise, mas já surge no texto como mulher condenada a um triste fim por sua monomania religiosa. Seu papel na trama é justificado pela franca oposição ao discurso masculino, representado por Dr. Lobão, que a insulta por não se ter casado. O tom do romance é pedagógico, evidenciando o triste fim de um corpo saudável e potencialmente útil que, seduzido pelo anacronismo religioso, travou uma guerra contra os seus instintos, terminando por ser completamente aniquilada.

## CONCLUSÃO

Existe sempre determinada moral, como existe sempre determinada cultura. Se aceitarmos a idéia [...] de que cada sociedade gera e mantém a moral de que necessita, verificaremos como a generalização da imoralidade, isto é, a transição para uma nova moral, não corresponde a outra coisa senão à transição para uma nova organização social (SODRÉ, 1965, p. 217).

Desde suas primeiras manifestações, a literatura naturalista, tanto na Europa quanto no Brasil, respondeu a uma infinidade de acusações: acusada de ter ignorado os limites da língua culta e sã ao trazer para o espaço literário um linguajar extremamente vulgar; acusada de vilipendiar a moral e os bons costumes, ao representar cenas fatalmente abusivas e escandalosas; acusada de optar por enredos movidos por figuras e situações marginais, em muitos casos consideradas desprezíveis ou reprováveis socialmente; acusada de ter sido pouco literária ao manifestar expressamente um compromisso com a verdade, que, confundindo-se com a realidade, impunha como método uma observação meticulosa do que a cercava por meio da apreensão dos sentidos. Cenas belicosas, vocabulário agressivo e biologizante, personagens ordinários, nada idealizados, períodos longos e fadigosos, como se tivessem sido extraídos de um tratado médico são marcas de uma escola que, para muitos críticos, deixou de ser efetivamente literária ao se alicençar numa aliança inquebrantável com a ciência e com métodos pretensamente infalíveis na apreensão da veracidade.

A literatura naturalista não pode ser efetivamente compreendida em toda sua complexidade sem associar seu conteúdo e forma à proposta social em que estava alicerçada. O progresso científico alcançado no século XIX estimulou o surgimento de uma nova literatura que correspondesse aos novos valores do momento, ou seja, que fosse mais “humanista”, priorizando questões concernentes ao homem, mais acentuadamente as

concernentes ao seu corpo físico e social, secundarizando elementos até então basilares no Romantismo, tais como a metafísica e a imaginação: “[...] o Naturalismo renovou a crítica e a história, submetendo o homem e seus atos a uma análise exata, preocupada com as circunstâncias, o meio e os casos orgânicos.”<sup>1027</sup> Em outras palavras, o comprometimento estético naturalista se coadunava com um conceito de verdade que, por sua vez, se associava radicalmente ao processo de identificação das causas dos fenômenos, sejam estes no plano natural, ou no social.

O século XIX é o século do progresso, com uma percepção histórica teleológica. O tempo é concebido sob o viés do progresso evolutivo e crescente. A teoria das três idades proposta por Comte ilustra bem o espírito que movia os intelectuais de então. As explanações absolutas foram abandonadas, buscando-se a descoberta das leis baseadas nas relações sensíveis observáveis entre os fenômenos naturais. A pretensão de Zola em converter a literatura numa ciência com métodos similares a Medicina, enfatizando elementos objetivos na tessitura do texto estético, vai de encontro a pretensão comtiana de reduzir os fenômenos sociais a leis, similares às que regiam as órbitas dos corpos celestes.

O pai do naturalismo francês e seus discípulos passam a defender uma literatura cada vez mais objetiva e material, refletora do corpo e da psique do homem como animal, ou seja, como entidade fisiológica. A moral e todos os outros valores que garantiriam ao homem um espaço no topo da cadeia evolutiva em relação aos outros seres vivos foram desmistificados. Tudo é determinismo, resultado direto das condições psicológicas e da natureza física. Para isso, o texto ficcional teve que recorrer, necessariamente, a uma linguagem pontual, controlada e apropriada ao objeto a ser dissecado. De modo panorâmico, o conteúdo e a forma devem permitir ao leitor encontrar nas páginas do romance fatos, sensações e sentimentos que não fujam à lógica de um discurso honesto, ou seja, racional.<sup>1028</sup>

No campo literário o triunfo do conhecimento positivo sobre as modalidades primárias e imperfeitas do conhecimento, a teologia e metafísica, implicaram no surgimento de uma multitude de estratégias analíticas da realidade geradas na observação das topografias sociais e movimentos corpóreas. Tudo é passível de análise à medida que tudo se manifesta nas relações observáveis entre os fenômenos naturais. É tarefa do escritor reproduzir a realidade com objetividade documental em todos os aspectos, inclusive os seus mais vulgares. O naturalismo é o realismo levado às raias da ciência.

---

<sup>1027</sup> ZOLA, Émile. *Thérèse Raquin*: drame en 4 actes. Paris: Charpentier, 1873. p. 7, tradução nossa.

<sup>1028</sup> Ibid.

Entretanto, mesmo diante das pretensões racionalistas da escola, o que se observa é que as obras do período alcançam um tom profundamente literário, tanto no aspecto formal quanto temático, em razão de seu engajamento ideológico, que vai se ramificar em diversos temas associados à configuração do homem e do meio. Nesse contexto, as experiências de caráter mítico, enquanto elemento basilar regulador do *modus vivendi* das sociedades de então, passarão a ocupar grande espaço enquanto objeto de análise. De fato, todo vestígio religioso será esquadrihado e materializado numa fala precisa e minuciosa, legitimada por discursos no produzidos nos mais diversos campos do saber, inclusive no domínio literário. A intenção nos parece evidente: esvaziar o sagrado, reduzindo-a a mera sensação nascida do medo, e crescida à sombra da ignorância. As críticas dirigidas à Igreja não se limitam a propor uma reforma de âmbito interno por meio do reexame de discursos na seara moral ou litúrgica. Observamos, de fato, que o anticlericalismo se revela enquanto fenômeno questionador do compartilhamento do poder na ordem social vigente, inclusive do espaço privilegiado ocupado pelo clero.

O anticlericalismo se revestiu do mesmo tom reformista de outros discursos propostos no curso do século XIX, abrigando-se, inclusive, sob as asas destes, nutrindo-se com suas teses e verdades. A literatura anticlerical francesa, nesse mesmo período, adotou uma roupagem científica, recorrendo, em muitos casos, aos métodos de observação das ciências naturais e a uma linguagem profundamente médica, que lhe alçou à condição de conhecimento comprovado. De fato, se o naturalismo francês pretendeu se converter na mais pura ciência estética, destinada a registrar com absoluta fidelidade a realidade social, isso implicou em manejar um instrumental que lhe garantisse desvendar a verdade, não apenas em relação a técnicas de descrição da *physis*, mas ao próprio objeto a ser abordado.

O tom anticlerical da literatura otocentista é recorrente por ser também recorrente em outros campos de saber. O discurso médico condena as práticas devocionais tidas como excessivas, convertendo-as em patologias reunidas sob a expressão “monomania religiosa”. O celibato é encarado como praga virulenta, tanto em âmbito médico, que poderia resultar em um quadro histérico, como em âmbito filosófico, já que impediria a mulher de exercer na sociedade positivista, seu sacerdócio de mãe e esposa. A atividade pastoral dos curas, particularmente o sacramento da penitência, com seu rito de tudo expor às claras, é tido como lesivo à sanidade física e mental das moças. A teologia é refutada pela filosofia positivista enquanto conhecimento passível de corresponder aos profundos anseios da nova sociedade que vai se configurando, perdendo, definitivamente, o seu posto, para a razão. Enfim, a literatura anticlerical reproduz, de certo modo, o discurso de oposição ao poder eclesiástico. O

que nos parece evidente é que o gosto dos naturalistas pelos métodos de observação e por uma linguagem regulada é que faz com que o anticlericalismo de então seja tão distinto.

Dentro de uma perspectiva literária, a abordagem do fenômeno anticlerical presente no naturalismo brasileiro nos ajuda, sobretudo, a reconhecer que, por trás de enredos patológicos, comprometidos com teorias deterministas, e de uma escrita laboratorial importada, nos deparamos com questões tipicamente nacionais. Nesse sentido, o anticlericalismo se revela como uma espécie de portal, que nos permite vislumbrar o texto naturalista enquanto discurso estético que soube contemplar, adequadamente, problemas locais. Sabemos que o Naturalismo nacional, mesmo que tardio para alguns, lançou raízes profundas em solo brasileiro. O sucesso de vendas de *O Mulato*, aliado aos confrontos perpetrados pela publicação de tais textos evidenciam que a estética naturalista caiu no gosto dos leitores em momento oportuno. Como já abordado, uma das razões que justifica tal aceitação é a liberdade e flexibilidade com que os escritores abordaram as teses propostas pelo Naturalismo francês, adequando-as à realidade nacional. O embate entre a Igreja e o Estado, fruto de uma série de questões de natureza política, que culminou na separação definitiva das duas instituições, acabou sendo visibilizado no plano literário, embalado pela filosofia positivista e pelos ideais republicanos que, lentamente, vão se estabelecendo no país. Desse modo, se o tempo era outro, a lógica de poder instaurada no país era muito similar à enfrentada por Émile Zola e Eça de Queirós em décadas anteriores.

É evidente que já nas primeiras manifestações literárias, os escritores produziram discursos que evidenciavam o *modus operandi* do poder clerical, o que nada mais era do que o reflexo da configuração das forças e alianças políticas. Em alguns casos a crítica ao clero se pautava muito mais numa intencionalidade reformadora, ou seja, num desejo de retorno às fontes evangélicas, numa proposta de dissolução deste mesmo poder religioso que, por sinal, era reconhecidamente necessário, tanto para regular a sociedade terrena, como para garantir aos homens os gáudios eternos. Desse modo, a literatura produzia no leitor muito mais riso que asco ao representar padres desviados moralmente, mais preocupados com as questões políticas e econômicas que com a salvação da grei. Portanto, o discurso anticlerical no Brasil remonta aos primeiros séculos de literatura, não sendo, portanto, um fenômeno cultural circunscrito à estética naturalista.

Entretanto, o elemento distintivo do fenômeno literário anticlerical oitocentista é seu apego ideológico à ciência como caminho natural e seguro na busca da verdade universal e reguladora do comportamento de todos os homens e entidades sociais. Inserido em um “novo sistema”, governado pelas ideias de progresso, de invenções, de métodos inéditos de organização, de processamento e de utilização de matérias-primas, de novas correntes de pensamento nas ciências naturais, a religião já não corresponderia com devida satisfação aos mais profundos anseios da sociedade. Seguramente que os olhares de desconfiança lançados ao sistema religioso e todo seu arcabouço são múltiplos, tanto no objeto da crítica quanto nas pretensões reformadoras. Desse modo, o anticlericalismo vai sendo erigido a partir da evidência do antimodernismo da ordem estabelecida. O tom racional do discurso literário vai se revelando em dois momentos integrados entre si: primeiramente denuncia-se gradualmente e com abundância de provas a natureza espúria da religião e seus efeitos aterradores na ordem das coisas, tanto no plano a sanidade física e psíquica do homem, quanto na estrutura social; do outro impõe-se magistralmente a força das teorias deterministas e científicas.

É evidente que o processo de configuração dos discursos anticlericais na estética naturalista, mesmo obedecendo à lógica supramencionada, não nos impede de observar a multiplicidade de situações, objetos e enredos em que o fenômeno se materializa.

Se, em *O Mulato*, o tom anticlerical se assenta na tentativa de vincular a política escravocrata do império à Igreja Católica, tendo, portanto, um veio profundamente sociológico, o enredo de *O Homem* e de *Morbus* nos direciona a um discurso profundamente biológico, preocupado em evidenciar os malefícios que a religião em excesso pode acarretar em organismos já fragilizados, seja por seu sexo frágil ou por uma patologia herdada do pai.

De todo modo, o conflito nos três romances se assenta na questão do corpo. Ele é o personagem principal, diluído em todos os enredos. Ele será alçado ao posto de objeto, será esquadrinhado aos nossos olhos, posto em contato com uma profusão de variáveis – objetos, personagens, situações – para comprovar a eficácia da razão. O fim terrível destas figuras religiosas é a prova cabal do triunfo da inteligência, do homem, sobre a teologia. Esconde-se no cerne de todos estes discursos transbordantes de diagnósticos e verdades laboratoriais, uma intenção de libertar o corpo, de adubá-lo, fazendo-o com que produza frutos doces, atendendo aos reclames das leis da natureza já inscritas em si.

A literatura anticlerical, nesse sentido, se apresenta como uma forma evidente de exercer poder, de negar valor a um *nomos* em benefício de uma malha axiológica nova, idealizada, tida como mais humana, racional e destituída de superstições e credulidades. Foucault<sup>1029</sup> é extremamente feliz a esse respeito ao afirmar que:

[...] o objetivo essencial dessas formas de poder – o que constituía sua eficácia e solidez – era permitir, obrigar os indivíduos a aumentar sua eficácia, suas forças, suas aptidões, em suma, tudo aquilo que possibilitasse utilizá-los no aparelho de produção da sociedade: investir nos indivíduos, situá-los onde eles são mais úteis, formá-los para que tenham esta ou aquela capacidade [...].

Esse clima de confronto representa bem o significado que o Naturalismo alcançou no país, mesmo que sob um primeiro olhar parecesse extremamente preso a questões estéticas importadas do Velho Continente, que não se coadunariam com a nossa realidade local:

O supremo cuidado estilístico, a vontade de criar um objeto novo, imperecível, imune às pressões e aos atritos que desfazem o tecido da história humana, originam-se e nutrem-se do mesmo fundo radicalmente pessimista que subjaz à ideologia do determinismo. [...] O Realismo se tingirá de *Naturalismo*, no romance e no conto, sempre que fizer personagens e enredos submeterem-se ao destino cego das “leis naturais” que a ciência da época julgava ter codificado [...]. Tentando abraçar de um só golpe a literatura realista-naturalista-parnasiana, é uma grande mancha pardacenta que se alonga aos nossos olhos: cinza como o cotidiano do homem burguês, cinza como a eterna repetição dos mecanismos de seu comportamento; cinza como a vida das cidades que já então se unificava em todo o Ocidente. E é a moral cinzenta do fatalismo que se destila na prosa de Azevedo [...]. A coexistência de um clima de ideias liberais e uma arte existencialmente negativa pode parecer um paradoxo [...]. Mas o contraste está apenas na superfície das palavras: a raiz comum dessas direções é a postura incômoda do intelectual em face da sociedade tal como esta se veio configurando a partir da Revolução Industrial. Agredindo na vida pública o status quo, ele é ainda um rebelde e um protestatário, como o foram, entre nós, Raul Pompéia, Aluísio Azevedo, Adolfo Caminha e o Machado Jovem; mas, introjetando-o como lei natural e como seleção dos mais fortes, ele acaba depositário de desencantos e, o mais das vezes, conformista.<sup>1030</sup>

Assim, obedecendo à lógica naturalista de observação e de análise objetiva do fenômeno social, toda a aparelhagem religiosa é “descrita” com rigor e crueza, sob o prisma do escritor investido em sua missão de esquadrihador da realidade com vistas a uma sociedade centrada na racionalidade científica.

Trata-se, sem dúvida, de uma prática discursiva gerada na concepção de binarismo. De um lado a Igreja e de outro a Ciência. Zola até faz questão de registrar “Ciência” com letra maiúscula. Dois sistemas, dois métodos em extrema oposição. A primeira regida pela metafísica, e a segunda, pela razão; a primeira cultiva o gosto pelo mistério e o encerra no seu

<sup>1029</sup> FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 75.

<sup>1030</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 187.

seio, enquanto a segunda almeja tornar clara e transparente toda a verdade. Esse é o regime de verdade anticlerical construído pelo Naturalismo oitocentista. Compromissado em buscar fortalecer a “religião ciência”, nega veementemente por meio da práxis caricaturesca todos os valores antagônicos ao discurso científico de então. Essa lógica binarista permeia os textos analisados, com uma radical oposição entre um discurso eclesiástico e outro racional. Acreditamos que a gênese desse pensamento se encontra no mito do “país novo”, em que o Brasil é vislumbrado como nação ainda não realizada. Antevendo um porvir venturoso, o escritor naturalista forja uma narrativa ficcional socialmente comprometida em que dois brasis antagônicos se confrontam. O catolicismo, nesse contexto, é parte indissociável do velho Brasil, colonizado, escravocrata, inculto e economicamente atrasado, que o escritor naturalista propõe combater ferozmente por meio da pena e da instrução laical das massas.

Em *O Mulato* nos deparamos com um cônego corrupto e libidinoso, que por meio de uma astúcia invejável vai impondo na trama sua vontade de garantir perpetuidade à ordem social vigente. É a imagem do clérigo confabulador, capaz de enganar a todos, inclusive o maçom Raimundo. Além da hipocrisia, o cônego transforma a religião num grande mercado, em que sua atuação pastoral se restringe a encenar ritualisticamente nas celebrações e a tirar vantagens econômicas do seu ministério. Ele é a força amalgamadora, o sujeito que, exercendo o papel de administrador de bens simbólicos, transforma o ser feminino numa monomaníaca religiosa, vedando-lhe, dentro de uma perspectiva naturalista-positivista, o acesso a felicidade. Seu reinado é absoluto em torno das beatas. O narrador, enquanto personagem onisciente, vai desfiando frente a nossos olhos o fanatismo religioso alimentado economicamente pela estupidez das devotas, idiotia manifesta na carne e nos diálogos eivados de superstições.

A decadência física destas mulheres pias, seu discurso jocoso, sempre aos cochichos, tratando do preço das missas, das melhores poções para encontrar marido e dos melhores castigos a ser aplicados aos negros, juntamente com a figura intelectual e sombria do cônego Diogo, representa as duas facetas de uma mesma Igreja decadente. A vitória de Diogo frente aos seus inimigos, garantida pelo assassinato e pela mentira, aliada ao estado de alienação e perversidade moral das beatas, particularmente a domesticação da romântica protagonista, serve de contestação à influência da religiosidade na legitimação de práticas sociais antimodernas, como a escravidão. O fim trágico produz no leitor um inconformismo frente a irracionalidade da escravidão e da hipocrisia social alimentada pela religião que não mais condiz com um novo tempo.

Em *O Homem*, a velha beata Camila exerce esta função de introduzir sua sobrinha, a bela e saudável Magdá, neste mundo de mitos e credices fanatizantes. Do lado da razão encontra-se Lobão, o médico, detentor da verdade. Desde o início do romance sua fala é implacável quanto ao resultado do devocionismo de ambas e, particularmente, a insistência em não dar-se em casamento. Dona Camila é a figura diabolizada no texto. Morrerá sem filhos e sem marido e o seu corpo cronicamente enfermo exalará na hora derradeira podridão, sinal efetivo de sua idiotia. Como observado, a configuração da personagem beata nas obras ficcionais naturalistas se dá a partir da essencialização de uma gama variada de atributos físicos, psíquicos e sociais que, amalgamados, lhe outorga uma identidade com formas e contornos singulares em relação a outros personagens na trama. É com base na complexa bricolagem de elementos estruturantes do corpo ou circunvizinhos a esse que a beata se constitui como tipo social singular no curso da narrativa. Ordinariamente o processo de engenharia performática dessa personagem é garantido por meio da fissura de certos marcos comportamentais, sociais e culturais totalizantes que garantem estabilidade e eficácia simbólica para os sujeitos segundo uma mecânica de tipos e ações próprias da escola naturalista.<sup>1031</sup> Sabemos que, sob esse viés, o regozijo feminino dependeria forçosamente do ordenamento corpóreo, da docilização dos seus membros e nervos, o que imporá à sociedade estabelecer um rígido controle sobre todas as forças que incidiriam na sua constituição. A necessidade de dominar tais ímpetus torna implícita a ideia de que o seu corpo está submetido a um estado de eterna fragilidade. Trata-se praticamente de uma lei universal, partilhada tanto por racionalistas como por religiosos. O discurso anticlerical move-se dentro dessa perspectiva, ou seja, era necessário salvaguardar as mulheres da influência de coações perpetradas pela Igreja.

Nesse ponto, o discurso naturalista se divide em dois aspectos. Primeiro, o caráter protecionista se justifica em razão da ideologia precária e obscura da mulher a qual, facilmente, poderia ser desviada pelo contato com variáveis problemáticas e de natureza desordenadora. Nesse aspecto, a religiosidade praticada em excesso se incorpora a um quadro extremamente vasto de causas produtoras de sintomas histéricos. A religião, de fato, é patologizada enquanto fenômeno social capaz de impressionar atrozmente a mulheres, tornando seu organismo vulnerável, particularmente o sistema nervoso, receptáculo primeiro dos infortúnios, o que até então era ocupado pelo útero animalesco. O segundo reporta-se à natureza socialmente desordenadora da religião, particularmente em virtude de seu apego a

---

<sup>1031</sup> SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensayo de un diccionario de la literatura*. 3. ed. Madrid: Aguillar, 1965. t. 1, p. 853.

práticas que não se coadunavam com o projeto político da religião positivista. A defesa da continência sexual por parte da Igreja implicava no estabelecimento de um confronto direto com as leis morais propostas por Comte e seus discípulos.

A lógica perversora da religiosidade também se faz presente em *Morbus*. Bernardo é vitimado não apenas pela patologia herdada do seu genitor, mas principalmente pela educação materna, descrita como fanatizante e supersticiosa. Desse modo, o corpo masculino do protagonista sofre um metamorfoseamento raro e mortal, à medida que é impactado por influências do meio mais frequentes entre as mulheres. Chega-se a deixar implícita no texto sua masculinidade, em razão de seu estado de donzelo e de suas experiências místicas excessivamente femininas. Portanto, a crítica anticlerical no romance também se vincula intimamente a um corpo enfermo, resultante de experiências tidas por anacrônicas.

A funcionalidade do corpo, particularmente o feminino, implica na negação absoluta de outros *modus vivendi* que optam por invalidar o sentido instrumental da corporeidade humana. A religião torna-se, assim, força a ser combatida energeticamente, entidade apresentada em tons de anacronismo. No campo literário, o confronto se dá a partir da visibilização de tipos devotos, já recorrentes nas escolas literárias precedentes, mas agora analisados dentro de uma perspectiva profundamente laboratorial, destinada a comprovar os efeitos avassaladores do fanatismo e da superstição na formação dos indivíduos. Neste contexto, a solteirice ou a viuvez, a credice supersticiosa, a própria feiúra ou defeitos físicos, bem como os desvios de conduta moral, são freqüentemente tratados nos textos literários oitocentistas como tristes e previsíveis conseqüências dos que preferiram enveredar por outros caminhos, escolhendo a sacristia ao lar, o celibato ao casamento, deixando-se, assim, contaminar por outros corpos naturalmente perversores, forjados a partir da doutrina católica, perigosa em si mesma.

O corpo dos personagens desviantes, comumente padres e, em casos mais raros, devotos profundamente comprometidos com a doutrina cristã, torna-se, seguindo o pensamento de Foucault<sup>1032</sup>, o ponto de apoio para uma série de discursos que pretendem manifestar a verdade, da mesma maneira que o corpo do supliciado, “mostrado, passeado, exposto [...], passado pelas ruas, cartaz lhe é pendurado nas costas, no peito ou na cabeça para lembrar a sentença”. O enredo destas obras, centrado na relação causal entre corpos degradantes e degradados, reflete, além do tom cientificista do naturalismo francês, a preocupação em evidenciar o impacto virulento da religião fanatizada na ordem social. A estrutura social retrata e dissemina a lógica instaurada pelo microcosmo, o corpo. A confissão

---

<sup>1032</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 41-42.

extraída de um corpo devoto, demente, improdutivo, perversor ou pervertido, não deixa dúvida quanto à inadmissibilidade de se conversar a estrutura sócio-política de um país que pretenda transpor os umbrais da ignorância.

## BIBLIOGRAFIA

### I Bibliografia primária

AZEVEDO, Alúcio. *O homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: A. de Castro Silva, 1887.

\_\_\_\_\_. *O mulato*. [São Luís]: Typ. do Paiz, 1881.<sup>1033</sup>

NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus*: romance patológico. Recife: Ed. do Organizador, 2005.

### II Bibliografia teórica e crítica de apoio

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 10.

\_\_\_\_\_. Misticismo. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: M. Fontes, 1998. p. 672.

ABRANTES, Elizabeth Sousa. A educação feminina em São Luís: século XIX. In: COSTA, Wagner Cabral da (Org.). *História do Maranhão: novos estudos*. São Luís: Edufma, 2004. p. 143-173.

ABREU, Luís Machado de. Entre crônica e anacronismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004a. p. 13-23.

\_\_\_\_\_. O discurso do anticlericalismo português (1850-1926). In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004b. p. 35-68.

\_\_\_\_\_. Viagem à volta da noção de anticlericalismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios anticlericais*. Lisboa: Roma, 2004c.

AGOSTINHO, Santo. Carta 150 a Proba e a Juliana (felicitando-as pela consagração religiosa de Demetriadés). In: \_\_\_\_\_. *Cartas a Proba e a Juliana: direção espiritual*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 52-53.

AGUSTÍ, David. *Los cátaros: el desafío de los humildes*. Madrid: Sílex, 2006.

ALENCAR, José de. *Guarany*: romance brasileiro. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857.

ALMEIDA, Júlia Lopes. *A falência*. Florianópolis: Mulheres, 2003.

<sup>1033</sup> Em situações específicas recorreremos à edição moderna do texto em questão: *O mulato*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

AMARAL, Ligia Assumpção. *Espelho convexo: o corpo desviante no imaginário coletivo, pela voz da literatura infanto-juvenil*. 399 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1992.

AMBRÓSIO, Santo. Sobre las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 669-720.

ARANHA, Graça. O meu próprio romance. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969. p. 537-579.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Estilo tropical: a fórmula do naturalismo no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Obras críticas de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1960. v. 2.

\_\_\_\_\_. Tendências de Azevedo. Eça de Queirós. O Mulato. Casa de pensão. O Coruja. Concreção. O Homem. In: \_\_\_\_\_. *Obras críticas de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1960. v. 2, p. 78-90.

ARMAINGAUD, Arthur. *Sur une corrélation pathogénique entre les maladies du coeur (insuffisance et rétrécissement aortiques) et l'hystérie chez l'homme*. Paris: V.-A. Delahaye, 1878.

ARTHUIS, Arthur. *L'électricité statique et l'hystérie*. Paris: O. Doin, 1881.

ASCHER, François. *La société évolue, la politique aussi*. Paris: Odile Jacob, 2007.

ASSIS, Machado de. Carta ao Senhor Bispo do Rio de Janeiro. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1973. p. 975-976.

ATANÁSIO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1090-1272.

ATHANASSIO, Alex. *Des troubles tropiques dans l'hystérie*. Paris: E. Lecrosnier et Babé, 1890.

AUBERT, Roger. *Pio IX y su época*. Valencia: Edicep, [19--].

AUZOUY, Théodore. *Des troubles fonctionnels de la peau et de l'action de l'électricité chez les aliénés*. Nancy: A. Dard, 1859.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: ED. UFRJ, 1996.

BADA ELÍAS, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC, 2002.

BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 4. ed. São Paulo: Unesp, 1998.

BALL, Benjamin. *Leçons sur les maladies mentales*. 2e éd. Paris: Asselin et Houzeau, 1890.

BARBÉRIS, Pierre. A sociocrítica. In: BERGEZ, Daniel et al. *Métodos críticos para a análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 143-182.

BARRETO, Francisco Moniz. Quer pica. In: PELLEGRINI, Leônidas. *Álbum da rapaziada: o humor obscuro de Francisco Moniz Barreto*. 2008. 261 p. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

\_\_\_\_\_. In: COUTINHO, Afrânio; SOUSA, J. Galante de (Dir.). *Enciclopédia de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação de Apoio ao Estudante, 1990. v. 1, p. 301-302.

BARTHES, Roland. *O grau zero da escritura*. São Paulo: Cultrix, 1971.

\_\_\_\_\_. Para/ou onde vai a literatura. In: PILLAUDIN, Roger (Dir.). *Escrever \_\_\_\_, para quê? para quem?*. Lisboa: Ed. 70, 1975. p. 29-30.

BASÍLIO MAGNO, Santo. *As regras monásticas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BAYARD, Théophile. *Traité pratique des maladies de l'estomac*. Paris: M. Masson, 1872.

BENEVIDES, Antônio Maria Corrêa de Sá. *Carta pastoral*. p. 8-9. [Não publicado].

BENTO, Santo. *A regra de São Bento: latim-português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980. p. 89.

BERBEZ, Paul. *Hystérie et traumatisme: paralysies, contractures, arthralgies, hystéro-traumatiques*. Paris: Bureaux du Progrès médical, 1887.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERGSON, Henri. *O riso*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

BERNARDO, DE CLARAVAL, Santo. t. 183, p. 1096-1097.

BERNHEIM, Hippolyte. *L'hystérie: définition et conception, pathogénie, traitement*. Paris: O. Doin et Fils, 1913.

BERTHIER, Pierre. *Des névroses menstruelles, ou, La menstruation dans ses rapports avec les maladies nerveuses et mentales*. Paris: A. Delahaye, 1874.

BEVILÁQUA, Clóvis. Carta-prefácio. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. Recife: Ed. do organizador, 2005. [p. 22-25].

BEZY, Paul. *L'hystérie infantile et juvénile*. Paris: Vigot Frères, 1900.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. 1 Cor 7, 1b.2.8.9.25a.27b.36-38. São Paulo: Paulus, 1995. p. 2155-2157.

BIRNBAUM, Norman. Religião (Religion). In: DICIONÁRIO de Ciências Sociais. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1987. p. 1058.

BLANCHET, M. *Les funestes effets de la vertu de la chasteté dans les prêtres, ou, Mémoire de M. Blanchet*. Paris: Abbé de Saint Pierre, 1791.

BLUTEAU, Raphael. Beato. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botânico, zoologico*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos, e offerecido a Elrey de Portugal D. João V. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1721. v. 2, p. 76-77.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOISSEAU, Edmond. *Des maladies simulées et des moyens de les reconnaître: leçons professées au Val-de-Grâce*. Paris: J.-B. Baillière, 1870.

BONNEFOY, Ernest. *Des troubles de la vision dans l'hystérie*. Paris: A. Parent, 1874.

BONNIOT, Joseph de. *L'hystérie et la sainteté*. Paris: Letouzey et Ané, 1886.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultix, 1976.

BOTTEX, Alexandre. *Essai sur les hallucinations*: discours prononcé devant l'administration de l'hospice de l'Antiquaille de Lyon, dans sa séance publique du 3 mai 1836, pour l'ouverture des cours de clinique sur l'aliénation mentale et les maladies syphilitiques. Lyon: L. Perrin, 1836.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. Estruturas, habitus e práticas. In: \_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria da prática*. Oeiras: Celta, 2002. p. 163-184.

\_\_\_\_\_. *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. Os ritos de instituição. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. p. 97-106.

\_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

BOUVERET, Léon. *Traité des maladies de l'estomac*. Paris: J.-B. Baillièrre, 1893.

BOZZONE, Antonio Maria. Pellegrinaggi. In: MERCATI, Ângelo; PELZER, Augusto. *Dizionario ecclesiastico*. Torino: Unione, 1953-1958. p. 135-136.

BRABANT, Georges-Philippe. *Chaves da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1973.

BRACHET, Jean-Louis. *Recherches sur la nature et le siège de l'hystérie et de l'hypocondrie: et sur l'analogie et les différences de ces deux maladies*. Paris: Gabon, 1832.

\_\_\_\_\_. *Traité de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillièrre, 1847.

BRAYNER, Sonia. *Metáfora do corpo no romance naturalista: estudo sobre "O cortiço"*. Rio de Janeiro: Livr. Sao Jose, 1973.

BRIQUET, Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J.-B. Baillièrre, 1859.

BROCA, Brito. *Introdução ao estudo da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1963.

\_\_\_\_\_. *A vida literária no Brasil — 1900*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1960.

BRUN-SÉCHAUD, Jean-Baptiste-Prosper. *Études complémentaires sur la loi du travail appliquée au traitement de l'aliénation mentale*. Limoges: Chapoulaud frères, 1863.

BRUNETIÈRE, Ferdinand. *Le roman naturaliste*. Paris: C. Lévy, 1883.

BUENO, Eva Paulina. Brazilian naturalism and the politics of origin. *MLN*, Baltimore, 1992, v. 107, n. 2, p. 389.

BUTLER, Alban. Raimundo Nonato. In: \_\_\_\_\_. *Vida dos santos de Butler*. Petrópolis: Vozes, 1992. v. viii, p. 274-276.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 8-9.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, Santa Catarina, n. 2, p. 91-108, 2000.

CÂMARA, José Aurélio Saraiva. *Capristano de Abreu: tentativa bibliográfica*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1969.

CANDIDO, Antonio. *Crítica radical*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

\_\_\_\_\_. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo: Martins, 1959. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

\_\_\_\_\_. Literatura e subdesenvolvimento. In: MORENO, César Fernández (Coord.). *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 343-362.

\_\_\_\_\_. A personagem do romance. In: \_\_\_\_\_ et al. *A personagem de ficção*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 53-80.

CANDIDO, Antonio; CASTELLO, José Aderaldo. *Romantismo, realismo, parnasianismo, simbolismo*. 9. ed. São Paulo: Difel, 1981.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CARDOSO, Jerônimo. Beatum. In: \_\_\_\_\_. *Dictionarium latino lusitanicum et vice versa lusitanico latinum*. Ulyssipone: Ex officina & sumptibus Antonij Craesbeeck à Mello serenissimi principis typographi, 1677. p. 17.

CARO BAROJA, Julio. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo, 1980.

UMA CARTA aos meus amigos do sul. In: MONTELLO, Josué (Org.). Aluísio Azevedo e a polêmica d'“O Mulato”. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. p. 227-232.

CARVALHO, Ronald de. *Pequena história da literatura brasileira*. 11. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1958.

CARVALHO, Veridiano Henrique dos Santos. *Os positivistas: drama em 3 atos*. Rio de Janeiro: Livr. Econômica de Serafim José Alves, 1877.

CARVALHO JÚNIOR, Francisco Antônio de. Profissão de fé. In: \_\_\_\_\_. *Hespérides. Revista Eletrônica de Estudos Literários*, Vitória, a.3, n. 3, 2007. p. 1.

CASTAGNÉ, Henri. *De l'ablation des annexes de l'utérus dans l'hystérie*. Montpellier: Impr. de C. Boehm, 1891.

CASTELO, José Aderaldo. Romance na literatura brasileira. In: COELHO, Jacinto do Prado (Dir.). *Diccionario das literaturas portuguesa, brasileira e galega*. Porto: Livr. Figueirinhas, 1960. p. 709-712.

CATHARINA, Pedro Paulo Garcia Ferreira. Estética naturalista e configurações da modernidade. In: MELLO, Celina Maria Moreira de; \_\_\_\_\_ (Org.). *Críticas e movimentos estéticos: configurações discursivas do campo literário*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

CATHÉRINEAU, Jean. *Réponses aux attaques des ultramontains: satires*. 3e éd. Bordeaux: Chez Féret Fils, 1867.

CELSONO. *Discours vrai contre les chrétiens*. [Paris,]: J. J. Pauvert, 1965.

CHACON, Vamireh. *Faria Neves Sobrinho, ou, A consciência de província*. Recife: FUNDARPE, 1986.

CHAIROU, Émile. *Études cliniques sur l'hystérie: nature, lésions anatomiques, traitement*. Paris: J.-B. Baillière, 1870.

CHARCOT, Jean-Martin. *Leçons sur les maladies du système nerveux faites à la Salpêtrière, par J.-M. Charcot, recueillies et publiées par Bourneville*. Paris: A. Delahaye, 1872-1883. 3 t.

CHARRIÈRE, Octave. *Considérations sur les rapports de l'hystérie et de la paralysie générale*. Paris: A. Davy, 1882.

CHEYNE, George. *Essai sur la santé et sur les moyens de prolonger la vie*. Paris: Rollin, 1725.

CIPRIANO, Santo. Sobre el modo de conducirse las virgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 650-666.

CLAIRIN, Émile. *Le cléricalisme, de 1789 à 1870*. Paris: G. Charpentier, 1880.

LE CLÉRICALISME, c'est l'ennemi. 2e éd. Paris: Haton, 1879.

COLIN, Henri. *Essai sur l'état mental des hystériques*. Paris: J. Rueff, 1890.

COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

COMTE, Auguste. Catecismo positivista. In: \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positivista; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-318.

\_\_\_\_\_. *Comte*. São Paulo: Victor Civita, 1973.

\_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positiva: discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo: catecismo positivista*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lettres à divers*. Paris: Fonds Typographique de l'Exécution Testamentaire d'Auguste Comte, 1902. t. 1.

CONGAR, Yves. *Chrétiens en dialogue: contributions catholiques à l'oecumenisme*. Paris: Cerf, 1964.

CONGREGAÇÃO DE SANTA DOROTÉIA DO BRASIL. *Constituições e regras do Instituto Religioso das Irmãs Mestras de Santa Dorotéia*. Trad. Província Brasil-Nordeste. Porto Alegre, RS, 1999.

CONSIDÉRATIONS politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique. [Paris: chez Barrois l'aîné, 1790].

CONSTANTINO, Imperador. Uma concessão ao clero: Constantino a Ceciliano, bispo de Catargo. In: BETTENSON, Henry (Sel.). *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967a. p. 44-46.

\_\_\_\_\_. Isenções concedidas ao clero: Constantino a Anulino. In: BETTENSON, Henry (Sel.). *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967b. p. 46-47.

COPPENS, Joseph. El sacerdocio en el Antiguo Testamento. In: \_\_\_\_\_ (Dir.). *Sacerdocio y celibato*. Madrid: BAC, 1972. p. 3-17.

CORDEIRO, Celeste. *Antigos e modernos: progressismo e reação tradicionalista no Ceará Provincial*. São Paulo: Annablume, 1997.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Guenzo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário pernambucano*. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1976. p. 408.

COUTINHO, Afrânio (Dir.). *A literatura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sul Americana, 1968. v. III.

CRISTIANI, L. La reforma católica em Itália. In: FLICHE, Agustín; MARTIN, Victor (Dir.). *Historia de la iglesia*. Valencia: EDICEP, [1976?]. p. 287-338.

CRISTOVÃO, Fernando Alves. *Graciliano Ramos: estrutura e valores de um modo de narrar*. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasília-Rio, 1977.

CULLER, Jonathan. *Sobre la desconstrucción*. Madrid: Cátedra, 1984.

DAGONET, Henri. *Traité élémentaire et pratique des maladies mentales suivi de considérations pratiques sur l'administration des asiles d'aliénés*. Paris: J.-B. Baillière, 1862.

DAUPHIN, Cécile. Histoire d'un stéréotype: la vieille fille. In: BORDEAUX, Michele et al. *Madame ou mademoiselle?: itinéraires de la solitude féminine, XVIIIe-XXe siècle*. Paris: Montalba, 1984.

D'AZAMBUJA, Gabriel. *Ce que le christianisme a fait pour la femme*. Paris: Bloud et Barral, 1899.

DE BONNIOT, Joseph. *Opposition entre l'hystérie et la sainteté*. Paris: Letouzey et Ané, 1886.

DEBOVE, Maurice. *Note sur l'emploi des aimants dans les hémianesthésies liées à une affection cérébrale ou à l'hystérie*. Paris: Bureaux du Progrès médical, 1879.

DEBRAY, Quentin; NOLLET, Daniel. *Les personnalités pathologiques: approche cognitive et thérapeutique*. 4e éd. Paris: Masson, 2005.

DEGA, Georgette. *Essai sur la cure préventive de l'hystérie féminine par l'éducation*. Paris: F. Alcan, 1898.

DEIAB, Rafaela de Andrade. *A mãe preta na literatura brasileira: a ambigüidade como construção social (1888-1950)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

DELGADO RUIZ, Manuel. La mujer fanática: matrifocalidad y anticlericalismo en España. *La Ventana*, n. 7, p. 78, 1998.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DENIAU, Lucien. *De l'hystérie gastrique*. Paris: O. Doin, 1883.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DESCHAMPS, Jean-Claude. Social identity and relations of power between groups. In: TAJFEL, Henri (Ed.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 85-98.

DES PILLIERS, Pierre. *Du cléricalisme et des moyens de le terrasser*. 5e éd. Lons-le-Saunier: C. Verpillat, 1884.

\_\_\_\_\_. *Le célibat ecclésiastique*. Chambéry: Ménard, 1886.

DREYFOUS, Ferdinand. *De l'hystérie alcoolique*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1888.

DROUAS DE BOUSSEY, Claude. *Instructions sur les principales vérités de la religion, et sur les principaux devoirs du christianisme*. Adressées par Monseigneur l'illustrissime & révérendissime évêque, comte de Toul, prince du S. Empire, au clergé séculier & aux fidèles de son diocèse. Toulouse: Chez Joseph Carez, seul Imprimeur-Libraire, 1778.

DU CÉLIBAT des prêtres. [S.l.: s.n., 17--].

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O culto do eu no tempo da razão. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*. Três Ensaios Sobre Pessoa e Modernidade, Rio de Janeiro, n. 41, p. 3, ago. 1983.

DUPRAT, Guillaume Léonce. *Les causes sociales de la folie*. Paris: F. Alcan, 1900.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. Liberalismo. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. p. 287-288.

DUVEEN, Gerard. Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento. In: JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCHI, Pedrinho (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 261-293.

EBERSOLT, Paul. *L'athéisme et l'évolution humaine*. Paris: Fischbacher, [1906].

ECO, Umberto. *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, c1976.

ÉLÉMENTS de science sociale, ou, Religion physique, sexuelle et naturelle. 5e éd. Paris: G. Baillièrre, 1877.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ENGEL, Magali. Imagens femininas em romances naturalistas (1881-1903). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 9, n. 18, p.237-258. ago./set. 1989.

ESQUIROL, Étienne. *Des maladies mentales: considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. Paris : J.-B. Baillièrre, 1838. 3 v.

ESQUIROS, Alphonse. *Le château d'Issy, ou, Les mémoires d'un prêtre*. Bruxelles: Kiessling, 1854.

FABRE, Augustin. L'hystérie viscérale. In: \_\_\_\_\_. *L'hystérie viscérale; Les dilatations du coeur*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1883.

FARIA, Eduardo de. Beato, a. In: \_\_\_\_\_. *Novo dicionario da lingua portugueza*. 4. ed. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve, 1859a. v. 1, p. 493.

\_\_\_\_\_. Beata. In: \_\_\_\_\_. *Novo dicionario da lingua portugueza*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Villeneuve, 1859b. v. 1, p. 492.

FERNANDES, Florestan. O "romance social" no Brasil. *Folha da Manhã*, São Paulo, 27 abr. 1944. Disponível em: <<http://www.iff.org.br/listaDocumento.aspx?obj=229&sub=262>>. Acesso em: 20 jun. 2007.

FERRAN, Louis. *Du vomissement de sang dans l'hystérie*. Paris: A. Delahaye, 1874.

FERRATER MORA, José. Mística. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario de filosofia*. 3. ed. Madrid: Alianza, 1981. v. 3, p. 2234.

FLEURY, Maurice. *Manuel pour l'étude des maladies du système nerveux*. Paris: F. Alcan, 1904.

FOLQMAN, Carlos. Beato/beata. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario portuguez e latino*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1755. p. 78.

FONSECA, Pedro José da. Beato, ta. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario portuguez, e latino*. 7. ed. Lisboa: J. B. Morando, 1861. p. 90.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 240-251.

\_\_\_\_\_. A evolução da noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria legal do século XIX. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 1-25.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A história da loucura na idade clássica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56-76.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FREITAS, Maria Eurides Pitombeira de. *O grotesco na criação de Machado de Assis — Gregório de Matos*. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

FREUD, Sigmund. *Histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FURET, Francis. *Contribution à l'étude de l'hystérie dans ses rapports avec divers états morbides*. Paris: A. Davy, 1888.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira da Veiga. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo: (1873-1894)*. São Paulo, SP: USP, 1991. Tese (Doutorado) — Faculdade de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GAREL, Jean. *Traitement de l'hystérie par les feuilles métalliques administrées à l'intérieur*. Paris: A. Delahaye et E. Lecrosnier, 1881.

GARNIER, Pierre. *Célibat et célibataires: caracteres, dangers et hygiène chez les deux sexes*. Paris: Garnier Frères, 1837.

GAUSSAIL, Adrien-Joseph-Marie. *De l'influence de l'hérédité sur la production de la surexcitation nerveuse, sur les maladies qui en résultent, et des moyens de les guérir*. Paris: Germer-Baillière, 1845.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GÉLINEAU, Édouard-Jean-Baptiste. *Maladies et hygiène des gens nerveux*. Paris: O. Doin, 1893.

GEORGET, Étienne-Jean. *De la folie: considérations sur cette maladie, suivies de recherches cadavériques*. Paris : Crevot, 1820.

\_\_\_\_\_. *Discussion médico-légale sur la folie*. Paris : Impr. de Migneret, 1826.

GIBOTTEAU, André. *De l'influence de l'hystérie sur la marche de la tuberculose pulmonaire*. Paris: G. Steinheil, 1894.

GILLES DE LA TOURETTE, Georges. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, d'après l'enseignement de la Salpêtrière: hystérie normale, ou, interparoxystique*. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, 1891.

GILLET, Auguste. *Dissertation sur la monomanie*. Saint-Nicolas: P. Ternel, 1843.

GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). *História das mulheres no ocidente: o século XIX*. Porto: Afrontamento, 1991. v. 4, p. 199-238.

GOBLOT, Edmond. Misticismo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário filosófico*. Buenos Aires: El Ateneo, [19--]. p. 362.

GOELLNER, Silvana Villodre. A cultura fitness e a estética do comedimento: as mulheres, seus corpos e aparências. In: STEVENS, Cristina Maria Teixeira; SWAIN, Tânia Navarro. *A construção dos corpos: perspectivas feministas*. Florianópolis: Mulheres, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GRASSI, Ernesto. Language as the presupposition of religion: a problem of rhetoric as philosophy?. In: \_\_\_\_\_. *Rhetoric as philosophy: the humanist tradition*. Carbondale [Great Britain]: Southern Illinois University Press, 2001. p. 102-114.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUIMARÃES JUNIOR, Luís. *A família Agulha: romance humorístico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2003.

GUINON, Georges. *Les agents provocateurs de l'hystérie*. Paris: A. Delahaye et Lescronier, 1889.

HAUCK, João Fagundes et al. *História da igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. t. II/2.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HIPÓLITO, Santo. *Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no século III*. Petrópolis: Vozes, 1971.

HOBBS, Thomas. *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.

HOFFMANN, Friedrich. *La médecine raisonnée de M. Fr. Hoffmann*. Premier Médecin du Roi de Prusse, etc. Paris: Briasson, 1739. v. 1.

HONNORAT, Simon-Jude. Beguina. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire provençal-français, ou, Dictionnaire de langue d'oc ancienne et moderne ; suivi d'un vocabulaire français-provençal* \_\_\_\_\_. Digne: Repos, 1846-1848a. v. 1, p. 257.

\_\_\_\_\_. Beguinas. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire provençal-français, ou, Dictionnaire de langue d'oc ancienne et moderne ; suivi d'un vocabulaire français-provençal* \_\_\_\_\_. Digne: Repos, 1846-1848b. v. 1, p. 257.

IGREJA CATÓLICA. Leão XIII. *Sobre a constituição cristã dos estados*: Encíclica Immortale Dei. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1954.

JALADE-LAFOND, Guillaume. *Considérations sur la confection de corsets et de ceintures propres à s'opposer à la pernicieuse habitude de l'onanisme*. Paris: Chez l'auteur, 1819.

JANNET, Léopold. *De l'hystérie chez l'homme*. Paris: A. Parent, 1880.

JERÔNIMO, Santo. Epístola CVII a Leta. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 817-831.

\_\_\_\_\_. Epístola CXXX a Demetriades. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 840-867.

\_\_\_\_\_. *Patrologia latina*. Ed. Migne. t. 22, p. 892.

JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *O sacerdócio*. Petrópolis: Vozes, 1979.

- JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. Sobre la virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 1175-1272.
- KANT, Immanuel. InvestigaçãO sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. In: \_\_\_\_\_. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 101-140.
- KOTHE, Flávio René. *O cânone imperial*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.
- LABOA, Juan María. Presentación. In: BADA ELÍAS, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Madrid: BAC, 2002. p. 10-15.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- LAFFECTEUR, Boyveau. *Traité des maladies psysiques et morales des femmes*. 4e éd. Paris: Chez l'auteur, 1819.
- LAFFITTE, Pierre. *De la morale positive*. Havre: Chez les principaux libraires, 1881.
- LALANDE, André. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 719-720.
- LANDOUZY, Hector. *Traité complet de l'hystérie*. Paris: J.-B. et G. Baillièrre, 1846.
- LANDRIOT, Jean-François-Anne. *La femme forte: conférences destinées aux femmes du monde*. 10e éd. Paris: Victor Palmé, 1876.
- LARAÑA, Ildefonso Camacho. *Doutrina social da Igreja: abordagem histórica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- LAROUSSE, Pierre. Clérical, ale. In: \_\_\_\_\_. *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle: français, historique, géographique, mythologique, bibliographique* \_\_\_\_\_. Paris: Administration du Grand Dictionnaire Universel, 1869. t. iv, p. 437.
- LAURENT, Émile. *De l'hystérie pulmonaire chez l'homme*. Paris: Bureaux de l'Encéphale, 1889.
- LEANDRO, Santo. De la formación de las vírgenes. In: VIZMANOS, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 949-960.
- LEBRETON, Jules; ZEILLER, Jacques. La vida cristiana durante los dos primeros siglos. In: \_\_\_\_\_. *El nacimiento de la iglesia*. Valencia: Edicep, [19--]. p. 425-452.
- LE FÈVRE, M. *Lettres sur le célibat des prêtres par un jeune homme à qui cette institution a fait quitter l'état ecclésiastique*. [S.l.: s.n.], 1789.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. *Netmal in revista*, São Paulo, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/netmal-in-revista/netmal01/a-representacao-da-masculinidade-na-religiosidade-contemporanea/>>. Acesso em: 16 jun. 2007.

LIMA, Ébion de. *Lições de literatura brasileira*. 2. ed. São Paulo: Salesiana, 1963.

LIMA, José Joaquim Lopes de. Abollir. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821a. p. 3.

\_\_\_\_\_. Curia. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821b. p.6.

\_\_\_\_\_. Devoção. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821c. p. 6.

\_\_\_\_\_. Libertinagem. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821d. p. 9.

\_\_\_\_\_. Maçon. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario carcundatico, ou, Explicação das phrazes dos carcundas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1821e. p. 9.

LINHARES, Temístocles. *História crítica do romance brasileiro: 1728-1981*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

LITTRÉ, Émile. Clérical, ale. In: \_\_\_\_\_. *Dictionnaire de la langue française* \_\_\_\_\_. Paris: L. Hachette, 1873-1874. t. 1, p. 642.

LOPES, Ana Cristina Macário. Literatura culta e literatura tradicional de transmissão oral: a bipartição da esfera literária. In: ROCHA, Andrée (Dir.). *Cadernos de literatura*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra — Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. n. 15, p. 53.

LÓPEZ-BARALT, Luce. La experiencia mística: tradición y actualidad. In: \_\_\_\_\_. ; PIERA, Lorenzo (Org.) *El sol a medianoche*. Madrid: Trotta, 1996. p. 9-22.

LOUYER-VILLERMAY, Jean-Baptiste. *Recherches historiques et médicales sur l'hyponcondrie, isolée, par l'observation et l'analyse, de l'hystérie et de la mélancolie*. Paris: Méquignon, 1802.

MACCARY, Ange. *Essai sur l'hystérie sthénique et asthénique*. Paris: Gabon, 1810.

MACHADO, João da Matta. *Educação physica, moral e intellectual da mocidade do Rio de Janeiro e de sua influencia sobre a saude*. Rio de Janeiro: Typographia de G. Leuzinger & Filhos, 1875.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MANOEL, Ivan A. *Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

MANTO, Georges-S. *Sur le traitement de l'hystérie à l'hôpital par l'isolement*. Paris: G. Steinheil, 1899.

MARC, Charles Chrétien Henri. *De la folie: considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*. Paris: J.-B. Baillière, 1840. v. 2.

MARIE, Auguste Armand. *Mysticisme et folie: (étude de psychologie normale et pathologique comparées)*. Paris: V. Giard et E. Brière, 1906.

MARRIN, Paul. *Les maladies de l'amour: préservation, hygiène, traitement*. Paris: E. Kolb, [1892].

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1877-1896*. São Paulo: Cultrix, 1977-1978.

\_\_\_\_\_. *História da inteligência brasileira: 1897-1914*. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977-1978.

\_\_\_\_\_. *História da inteligência brasileira: 1915-1933*. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. *História da inteligência brasileira: 1933-1960*. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977-1978.

\_\_\_\_\_. *História da inteligência brasileira*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.

MATOS, Alfredo Campos. Anticlericalismo. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Caminho, 1988. p. 76-78.

MATOS, Gregório de. Santigua-se o poeta contra outros pataratas avarentos, injustos, hypocritas, murmuradores, e por varias maneiras viciosos, o que tudo julga em sua pátria. In: \_\_\_\_\_. *Crônica do viver baiano seiscentista*. Salvador: Janaína, 1968. v. 2, p. 443-445.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Gênero e história: percursos e possibilidades. In: SCHPUN, Mônica Raisal (Org.). *Gênero sem fronteiras: oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997.

MAUMUS, Vincent. *Le despotisme jacobin: lettres d'un libéral*. Paris: Plon-Nourrit, 1906.

MELLOR, Alec. *Histoire de l'anticléricalisme français*. [Tours]: Mame, 1966.

MENDES, Raimundo Teixeira. *Ainda contra o ensino obrigatório, a propósito do projeto apresentado ao conselho municipal desta cidade estabelecendo o ensino primário obrigatório*. Rio de Janeiro: Igreja e Igreja Positivista do Brasil, 1908.

MÉRIAN, Jean-Yves. Aluísio Azevedo: vida e obra, 1857-1913: o verdadeiro Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

- MICHON, Jean Hippolyte. *Le prêtre et la république*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1879.
- MITCHELL, S. Weir. *Du traitement méthodique de la neurasthénie et de quelques formes d'hystérie*. Paris: O. Berthier, 1883.
- MOISÉS, Massaud. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. COELHO, Jacinto do Prado (Dir.). *Dicionário das literaturas portuguesa, brasileira e galega*. Porto: Figueirinhas, 1960. p. 516-519.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth. Cruz. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 78-79.
- MONIN, Ernest. *L'hygiène des sexes*. Paris: O. Doin, 1890a.
- \_\_\_\_\_. *Misères nerveuses*. 2e éd. Paris: P. Ollendorff, 1890b.
- MONTELLO, Josué. Aluísio Azevedo e a polêmica d'“O Mulato”. In: \_\_\_\_\_. Aluísio Azevedo e a polêmica d'“O Mulato”. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.
- MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. Rocha Lima: a obra e a época. Separata de: *Rev. Bras. de Filosofia*, vol XVIII, Fasc. 110, São Paulo, 1978.
- MONTENEGRO, Olívio. *O romance brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.
- MORA, Virgile. Des hémorragies dans l'hystérie. Paris: A. Parent, 1880.
- MOREL, Benedict-Auguste. *Notice sur l'hospice d'Eberbach (duché de Nassau); Statistique des aliénés du Grand-Duché; Considérations générales sur le patronage des aliénés*. Paris: Bourgogne et Martinet, 1846.
- MOSSE, A. *Observation de grande hystérie chez l'homme, crises convulsives arrêtées par la compression du testicule gauche, état léthargique*. [Toulouse: s. l.], 1887.
- MURA, Ernesto. Mistica. In: PASCHINI, Pio (Dir.). *Enciclopedia cattolica*. Firenze: G. C. Sansoni, 1952. v. viii, col. 1135-1143.
- MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 101-142.
- NETO, António et al. *Estereótipos de género*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 2000.
- NICOULAU, Élie-D.-E. *Essai sur la mégalomanie*. Bordeaux: H. Mauran, 1886.
- NILO, DE ANCIRA. Santo. *Tratado ascético*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- OLÍMPIO, Domingos. *Luzia-homem*. São Paulo: Ática, 2003.

OLIVEIRA, João Severo Ramos de. *O conflito maçônico-religioso de 1872*. Petrópolis: Vozes, 1952.

OLIVIER, F. *Les deux syllabus, ou, Le catholicisme et la démocratie*. Paris: Cinquialbre, 1878.

OUVRARD, Pierre. *Zola et le prêtre*. Paris: Beauchesne, c1986.

PACHECO, Felipe Conduru. *História eclesiástica do Maranhão*. São Luís: SENAC, 1969.

PACHEU, Jules. *Du positivisme au mysticisme: étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine*. Paris: Bloud, 1906.

PACHINI, Pio. Clericale e clericalismo. In: PIZZARDO, Giuseppe (Dir.). *Enciclopedia cattolica*. Vaticano: Ente Per L'en. Cattolica, 1949. v. 3, col. 1859-1860.

PADOIN, Giacinto. *O pão que eu darei: o sacramento da eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PARENT-DUCHÂTELET, Alexandre. *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. 3e éd. Paris: J.-B. Baillière, 1857.

PARUSEL, Peter. Sacerdote. In: WALDENFELS, Hans (Ed.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 508-510.

PATROCÍNIO, José do. *Os retirantes*. Belém: NEAD, [200-?]. p. 20. Disponível em: <[www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/oliteraria/616.pdf](http://www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/oliteraria/616.pdf)>. Acesso em: 19 jun. 2010.

O PENSADOR. São Luís, 10 jan. 1881. Echos da Rua, p. 3.

PEREIRA, Lúcia Miguel. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio, 1957, v. xii.

\_\_\_\_\_. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950.

PEREZ-RIOJA, Jose Antonio. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario literario universal*. Madrid: Tecnos, 1977. p. 673.

PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.

\_\_\_\_\_. *Literatura brasileira: das origens a 1945*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

PIMENTA, Silvério Gomes. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e conde da Conceição*. 3. ed. Mariana: Tip. Arquiepiscopal, 1920.

PLANQUES, Jean. *De l'isolement dans le traitement de l'hystérie et de quelques autres maladies*. Toulouse: Saint-Cyprien, 1895.

PLATÃO. Timée, ou , De la nature. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres de Platon*. Paris: Rey et Gravier, 1839.

POMME, Pierre. *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*. Lyon: L. Duplain, 1767.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 21-41.

RAMOS, Rui. *História de Portugal: a segunda fundação (1890-1926)*. Lisboa: Estampa, 1994. v. 6.

RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France: de 1815 à nos jours*. Paris: Fayard, 1976.

REVOLAT, Étienne-Benoît. *Considérations sur l'hôpital des aliénés de Bordeaux*. Bordeaux: H. Gazay, 1838.

RICHER, Paul. *Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*. Paris: Delahaye, 1881.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira: contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. 7 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980.

\_\_\_\_\_. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: J. Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.

\_\_\_\_\_. *Parnaso sergipano*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

ROSS, Alison. *The language of humours*. London: Routledge, 1999.

SADRAIN, Gustave. *Étude sur le traitement des attaques d'hystérie et des accès d'épilepsie*. Paris: A. Derenne, 1880.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*. Paris: Grimbart et Dorez, 1830. t. 1.

SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos. Naturalismo. In: \_\_\_\_\_. *Ensayo de un diccionario de la literatura*. 3. ed. Madrid: Aguillar, 1965. t. 1, p. 853.

SALGADO, Heliodoro. Prefácio. In: BRAGA, Guilherme. *Os falsos apóstolos*. 2. ed. Porto Camões, 1895. p. XIII-XIV.

SÁNCHEZ HERRERO, José. Los movimientos franciscanos radicales y la misión y evangelización franciscana en América. In: CONGRESSO DE HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO, 1992, Madrid, *Actas...* Madrid: Taravilla, 1992. t. IV. p. 565-592.

SAVIANI, Dermeval et al. (Orgs.). *O legado educacional do século XIX*. 2. ed. Campinas: Autores Associados, 2006.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Cãnone/contra cãnone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro. In: CARVALHAL, Tânia Franco (Org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL, 1996. p. 115-121.

SCHORSKE, Carl Emil. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: \_\_\_\_\_. *Que horas são?: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p. 144.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, maio/ago. 2005, p. 281.

SENA, Fabiana. *A tradição da civilidade nos livros de leituras no Império e na Primeira República*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Paraíba, 2008.

SENTOUX, Henri. *De la surexcitation des facultés intellectuelles dans la folie*. Paris: A. Delahaye, 1867.

SILVA, Antonio de Moraes. Beatèira, Beatèiro. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario da lingua portuguesa recopilado*. Lisboa: Typ. Lacordina, 1813. t. 1, p. 272.

SMITH, William Robertson. *The religion of the semites*. New York: Meridian, 1956.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Historia da literatura brasileira: seus fundamentos economicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1940.

\_\_\_\_\_. *História da literatura brasileira*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2002.

\_\_\_\_\_. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SOLLIER, Paul. *Guide pratique des maladies mentales*. 4e éd. Paris: G. Masson, 1893.

SOUSA, Alexander Miller Câmara. *Rainha do lar e anjo tutelar: os intelectuais e construção do arquétipo feminino em São Luís na segunda metade do século XIX*. Disponível em: <<http://www.outrostempo.uema.br>>. Acesso em: 4 jun. 2007.

SWAIN, Tania Navarro. Feminismo e recortes do tempo presente: mulheres em revistas "femininas". *São Paulo Perspec.* 2001, v. 15, n. 3, p. 69. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392001000300010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300010)>. Acesso em: 12 maio 2010.

TAINÉ, Hippolyte Adolphe. *Filosofia del arte*. Madri: Espasa-Calpe, 1968.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la littérature anglaise*. 10e éd. Paris: Hachette, 1899. v. 1.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

TERRIER, François. *De l'épilepsie, de l'hystérie ou attaques de nerfs, et d'une nouvelle médication de ces maladies*. Paris: L'auteur, 1838.

TESSON, Eugène. *Sexualité, morale et mystique*. In: MYSTIQUE et continence [Texte imprimé] : travaux scientifiques du 7e Congrès international d'Avon... , VII, 1950. [Paris]: Desclée de Brouwer, 1952. v. 1, p. 357-379.

THERMES, Godefroy. *La métallothérapie et l'hydrothérapie, leurs effets physiologiques et leurs applications thérapeutiques dans l'hystérie*. Paris: A. Davy, 1881.

THYSSEN, Eduard Hendrik Marie. *Contribution à l'étude de l'hystérie traumatique*. Paris: impr. de A. Davy, 1888.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TINHORÃO, José Ramos. *A província e o naturalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

TISSOT, Joseph. *La folie considérée surtout dans ses rapports avec la psychologie normale: sa nature, ses formes, son siège essentiel, ses effets moraux et juridiques, etc*. Paris: A. Marescq aîné, 1877.

TOLLINCHI, Esteban. *Los trabajos de la belleza modernista, 1848-1945*. San Juan: Ed. Universidad de Porto Rico, 2004.

TOUROUDE, Arsène. *L'hystérie: sa nature, sa fréquence, ses causes, ses symptômes et ses effets: étude*. [Paris]: La Chapelle-Montligeon. 1896.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 109-124.

TURNER, Victor Witter; SWARTZ, Marc J. Introduction. In: \_\_\_\_\_.(Orgs.). *Political anthropology*. Chicago: Aldin, 1966.

VAN MIERLO, Jozef. Béguins, béguines, béguinages. In: VILLER, Marcel (Dir.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932. t. 1, p. 1341-1352.

VAREJÃO FILHO. Faria Neves Sobrinho, ou, Um naturalista nos trópicos. In: NEVES SOBRINHO, Faria. *Morbus: romance patológico*. Recife: Ed. do organizador, 2005. [p. 11-19].

VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica a patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VERISSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1916.

VIEIRA, Domingos. Beata. In: \_\_\_\_\_. *Grande dictionario portuguez, ou, Thesouro de lingua portugueza*. Porto: Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871. v. 1, p. 745.

\_\_\_\_\_. Beato. In: \_\_\_\_\_. *Grande dictionario portuguez, ou, Thesouro de lingua portugueza*. Porto: Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871. v. 1, p. 745-746.

\_\_\_\_\_. Zote. In: \_\_\_\_\_. *Grande dictionario portuguez, ou, Thesouro da lingua portugueza*. Porto: Em Casa dos Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1874. v. 5, p. 1037.

VIVIEN, Renée. *Christ, Aphrodite et M. Pépin*. Paris: E. Sansot, 1907.

VIZMANOS, Francisco de Borja. Virgenes cristianas principales de los seis primeros siglos... In: \_\_\_\_\_. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1949. p. 639-645.

WATON, Louis-Émile. *L'hystérie vaso-motrice*. Montpellier : Impr. Centrale du Midi, 1892.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. v. 1, p. 279-418.

WEIL, Simone. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1987.

WEILL, Georges. *Histoire de l'idée laïque em France au XIXe siècle*. Paris: F. Alcan, 1925.

WILLIS, Thomas. *Cerebri anatome, cui accessit nervorum descriptio et usus*. Londini: typis J. Flesher, impensis J. Martyn et J. Allestry, 1664.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Círculo do Livro, [199-].

ZALCBERG, M. *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

ZOLA, Émile. *Correspondance*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal-C.N.R.S, 1978. t. II, p. 307.

\_\_\_\_\_. [Préface]. In: LAUPTS, Dr. *Perversions et perversité sexuelle: tares et poisons*. Paris: G. Carré, 1896. p. 1-4.

\_\_\_\_\_. Préface. In: \_\_\_\_\_. *Thérèse Raquin suivi du Capitaine Burle*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1883. p. I-VIII.

\_\_\_\_\_. *Le roman expérimental*. 5e éd. Paris: G. Charpentier, 1881.

ZOLA, Émile. Les romanciers naturalistes. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres critiques*. Paris: Bibliothèque Charpentier, 1906. p. 237-333.

\_\_\_\_\_. *Thérèse Raquin*: drame en 4 actes. Paris: Charpentier, 1873.

## **Anexo A**

### **CARTA ENCÍCLICA *QUANTA CURA* DO PAPA PIO IX SOBRE OS PRINCIPAIS ERROS DA ÉPOCA**

1. Com quanto cuidado e pastoral vigilância cumpriram em todo tempo os Romanos Pontífices, Nossos Predecessores, a missão a eles confiada pelo próprio Cristo Nosso Senhor, na pessoa de São Pedro, Príncipe dos Apóstolos - com o encargo de apascentar as ovelhas e os cordeiros, já nutrindo a toda a grei do Senhor com os ensinamentos da fé, já imbuindo-a com doutrinas sadias e apartando-a dos pastos envenenados, de todos, mas muito especialmente de vós, Veneráveis Irmãos, é perfeitamente conhecido e sabido. Porque, na verdade, Nossos Predecessores, defensores e vindicadores da sacrossanta religião católica, da verdade e da justiça, plenos de solicitude pelo bem das almas de modo extraordinário, nada cuidaram tanto como descobrir e condenar com suas Cartas e Constituições, plenas de sabedoria, todas as heresias e erros que, contrários a nossa fé divina, a doutrina da Igreja Católica, a honestidade dos costumes e a eterna salvação dos homens, levantaram com frequência graves tormentas, e trouxeram lamentáveis ruínas sobre a Igreja como também sobre a própria sociedade civil. Por isso, Nossos Predecessores, com apostólica fortaleza resistiram sem cessar às iníquas maquinações dos malvados que, lançando como as ondas do feroz mar a espuma de suas conclusões, e prometendo liberdade, quando na realidade eram escravos do mal, trataram com suas enganosas opiniões e com seus escritos perniciosos de destruir os fundamentos da ordem religiosa e da ordem social, de retirar do meio toda virtude e justiça, de perverter todas as almas, de separar os incautos - e, sobre tudo, a inexperiente juventude - da recta norma dos costumes sadios, corrompendo-a miseravelmente, para enredá-la nas armadilhas do erro e, por último, arrancá-la do seio da Igreja Católica.

2. Por isso, como bem o sabeis, Veneráveis Irmãos, apenas Nós, por um secreto desígnio da Divina Providência, mas sem mérito nenhum Nosso, fomos elevados a esta Cátedra de Pedro; ao ver, com profunda dor de Nosso coração, a horrorosa tormenta levantada por tantas opiniões perversas, assim como ao examinar os danos tão graves como dignos de

lamentar com que tais erros afligiam o povo cristão; por dever de Nosso apostólico ministério, e seguindo os passos ilustres de Nossos Predecessores, levantamos Nossa voz, e por meio de várias Cartas Encíclicas divulgadas pela imprensa e com as Alocuções contidas no Consistório, assim como por outros Documentos apostólicos, condenamos os erros principais de nossa época tão desgraçada, excitamos vossa exímia vigilância episcopal, e com todo Nosso poder avisamos e exortamos a Nossos caríssimos filhos para que abominassem tão horrendas doutrinas e não se contagiassem delas. E especialmente em Nossa primeira Encíclica, de 9 de Novembro de 1846 a vós dirigida, e nas Alocuções consistoriais, de 9 de Dezembro de 1854 e de 9 de Junho de 1862, condenamos as monstruosas opiniões que, com grande dano das almas e detrimento da própria sociedade civil, hoje em dia imperam; erros que não só tratam de arruinar a Igreja católica, com sua saudável doutrina e seus direitos sacrossantos, mas também a própria eterna lei natural gravada por Deus em todos os corações e ainda a recta razão. São esses os erros, dos quais se derivam quase todos os demais.

3. Mas, embora não temos deixado Nós de proscrever e condenar estes tão importantes erros, sem embargo, a causa da Igreja católica e a salvação das almas de Deus Nos há confiado, e até o próprio bem comum exigem imperiosos que de novo excitemos vossa pastoral solícitude para combater outras depravadas opiniões que também se derivam daqueles erros como de sua fonte. Opiniões falsas e perversas, que tanto mais se hão de detestar quanto que tendem a impedir e ainda suprimir o poder saudável que até o final dos séculos deve exercer livremente a Igreja Católica por instituição e mandato de seu divino Fundador, sobre os homens em particular e também sobre as nações, povos e governantes supremos; erros que tratam, igualmente, de destruir a união e a mútua concórdia entre o Sacerdócio e o Império, que sempre foi tão proveitosa para a Igreja, como para o próprio Estado[1].

Sabeis muito bem, Veneráveis Irmãos, que em nosso tempo há não poucos que, aplicando à sociedade civil o ímpio e absurdo princípio chamado de Naturalismo, atrevem-se a ensinar "que a perfeição dos governos e o progresso civil exigem imperiosamente que a sociedade humana se constitua e se governe sem preocupar-se em nada com a religião, como se esta não existisse, ou, pelo menos, sem fazer distinção nenhuma entre a verdadeira religião e as falsas". E, contra a doutrina da Sagrada Escritura, da Igreja e dos Santos Padres, não duvidam em afirmar que "a melhor forma de governo é aquela em que não se reconheça ao poder civil a obrigação de castigar, mediante determinadas penas, os

violadores da religião católica, senão quando a paz pública o exija". E com esta ideia do governo social, absolutamente falsa, não hesitam em consagrar aquela opinião errônea, em extremo perniciosa à Igreja católica e à saúde das almas, chamada por Gregório XVI, Nosso Predecessor, de feliz memória., loucura[2], isto é, que "a liberdade de consciências e de cultos é um direito próprio de cada homem, que todo Estado bem constituído deve proclamar e garantir como lei fundamental, e que os cidadãos têm direito à plena liberdade de manifestar suas ideias com a máxima publicidade - seja de palavra, seja por escrito, seja de outro modo qualquer, sem que autoridade civil nem eclesiástica alguma possam reprimir em nenhuma forma". Ao sustentar afirmação tão temerária, não pensam nem consideram que com isso pregam a liberdade de perdição[3], e que, se se dá plena liberdade para a disputa dos homens, nunca faltará quem se atreva a resistir à Verdade, confiado na loquacidade da sabedoria humana mas Nosso Senhor Jesus Cristo mesmo ensina como a fé e a prudência cristã hão de evitar esta vaidade tão danosa[4].

4. E, quando na sociedade civil é desterrada a religião e ainda repudiada a doutrina e autoridade da mesma revelação, também se obscurece e até se perde a verdadeira ideia da justiça e do direito, em qual lugar triunfam a força e a violência, claramente se vê por que certos homens, depreciando em absoluto e desejando a um lado os princípios mais firmes da sã razão, se atrevem a proclamar que "a vontade do povo manifestada pela chamada opinião pública ou de outro modo, constitui uma suprema lei, livre de todo direito divino ou humano; e que na ordem política os fatos consumados, pelo mesmo que são consumados, têm já valor de direito". Mas, quem não vê e não sente claramente que uma sociedade, subtraída as leis da religião e da verdadeira justiça, não pode ter outro ideal que acumular riquezas, nem seguir mais lei, em todos seus actos, que um insaciável desejo de satisfazer a concupiscência indomável do espírito servindo tão somente a seus próprios prazeres e interesses? Por isso, esses homens, com ódio verdadeiramente cruel, perseguem as Ordens religiosas, tão beneméritas da sociedade cristã, civil e até literária, e gritam blasfêmias que aquelas não têm razão alguma de existir, fazendo assim eco dos erros dos hereges. Como sabiamente ensinou Nosso Predecessor de feliz e recente memória Pio VI, "a abolição das religiões prejudica o estado de pública profissão dos conselhos evangélicos, tão recomendada na vida da Igreja, em consonância com a doutrina apostólica, e condena os próprios fundadores que veneramos nos altares, os quais, inspirados por Deus, formaram suas próprias religiões"[5]. Levam sua impiedade a proclamar que se deve retirar à Igreja e aos fiéis a faculdade de "distribuir caritativamente

esmola em público", e que deve "abolir-se a lei proibitiva, em determinados dias, das obras servis, para dar culto a Deus": com suma falácia pretendem que aquela faculdade e esta lei "estão em oposição aos postulados de uma verdadeira economia política". E, não contentes com que a religião seja afastada da sociedade, querem também arrancá-la da própria vida familiar.

5. Apoiando-se no funestíssimo erro do comunismo e socialismo, asseguram que "a sociedade doméstica deve toda sua razão de ser somente ao direito civil e que, por tanto, somente da lei civil se derivam e dependem todos os direitos dos pais sobre os filhos e, sobretudo, do direito da instrução e da educação". Com essas máximas tão ímpias como suas tentativas, não intentam esses homens tão falazes senão subtrair, por completo, a saudável doutrina e influência da Igreja à instrução e educação da juventude, para assim infeccionar e depravar miseravelmente as ternas e inconstantes almas dos jovens com os erros mais perniciosos e com toda sorte de vícios. Com efeito; todos quantos maquinavam perturbar a Igreja ou o Estado, destruir a recta ordem da sociedade, e assim suprimir todos os direitos divinos e humanos, dirigiram seu empenho e esforços no intuito e enganar e depravar, como já fizemos anotar, a juventude, em cuja corrupção depuseram toda a sua esperança. Esta é a razão por que o clero - secular e regular - apesar dos entendidos elogios que um e outro tem merecido em todos os tempos, como o testemunham os mais antigos documentos históricos, assim na ordem religiosa como no civil e literário, é objecto de suas mais nefandas perseguições; e andam dizendo que esse Clero "por ser inimigo da verdade, da ciência e do progresso deve ser apartado de toda ingerência na instrução da juventude".

6. Por outro lado, renovando os erros, tantas vezes condenados, dos protestantes, atrevem-se a dizer, sem vergonha nenhuma, que a suprema autoridade da Igreja e desta Sé Apostólica, que outorgou Nosso Senhor Jesus Cristo, depende em absoluto da autoridade civil; negam à própria Sé Apostólica e à Igreja todos os direitos que tem nas coisas que se referem à ordem exterior. Nem se pejam de afirmar que "as leis da Igreja não obrigam a consciência, senão se promulgada pela autoridade civil; que os documentos e os decretos dos Romanos Pontífices, até os tocantes à Igreja, necessitam da sanção e aprovação - ou pelo menos do assentimento do poder civil; que as Constituições apostólicas[6] - pelos que se condenam as sociedades clandestinas ou aquelas em que se exige o juramento de manter o secreto, e que se excomungam seus adeptos e fautores não têm força nenhuma

naqueles países onde vivem toleradas pela autoridade civil; que a excomunhão lançada pelo Concílio de Trento e pelos Romanos Pontífices contra os invasores e usurpadores dos direitos e bens da Igreja, apoia-se numa confusão da ordem espiritual com o civil e político, e que não tem outra finalidade que promover interesses mundanos; que a Igreja nada deve mandar que obrigue a as consciências dos fiéis na ordem ao uso das coisas temporais; que a Igreja não tem direito de castigar com penas temporais os que violam suas leis; que é conforme a Sagrada Teologia e aos princípios do Direito público que a propriedade dos bens possuídos pelas Igrejas, Ordens religiosas e outros lugares piedosos, há de atribuir-se e vindicar-se para a autoridade civil". Não se pejam de confessar aberta e publicamente o herético princípio, de que nascem tão perversos erros e opiniões, isto é, "que o poder da Igreja não é por direito divino distinta e independente do poder civil, e que tal distinção e independência não se podem guardar sem que sejam invadidos e usurpados pela Igreja os direitos essenciais do poder civil". Nem podemos passar em silêncio a audácia de quem, não podendo tolerar os princípios da sã doutrina, pretendem "que aos juízos e decretos da Sé Apostólica, que têm por objecto o bem geral da Igreja, e seus direitos e sua disciplina, enquanto não toquem os dogmas da fé e dos costumes, se pode negar assentimento e obediência, sem pecado e sem nenhuma violação da fé católica". Esta pretensão é tão contrária ao dogma católico do pleno poder divinamente dado pelo próprio Cristo Nosso Senhor ao Romano Pontífice para apascentar, reger e governar a Igreja, que não há quem não o veja e entenda clara e abertamente.

7. Em meio de esta tão grande perversidade de opiniões depravadas, Nós, com plena consciência de Nossa missão apostólica, e com grande solicitude pela religião, pela sã doutrina e pela saúde das almas a Nos divinamente confiadas, assim como até pelo próprio bem da sociedade humana, temos julgado necessário levantar de novo Nossa voz apostólica. Portanto, todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e mandamos que todas elas sejam tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas.

8. A par disso, bem sabeis, Veneráveis Irmãos, como hoje esses inimigos de toda verdade e de toda justiça, adversários encarniçados de nossa santíssima Religião, por meio de

venenosos livros, libelos e periódicos, espalhados por todo o mundo, enganam os povos, mentem maliciosamente e propagam outras doutrinas ímpias, das mais variadas espécies.

9. Não ignorais que também se encontram em nosso tempo aqueles que, movidos pelo espírito de Satanás e incitados por ele, chegam a tal impiedade que não temem atacar o próprio Rei Senhor Nosso Jesus Cristo, negando sua divindade com frases insolentes e criminosas. E aqui não podemos deixar de louvar, Veneráveis Irmãos, vosso zelo, pois contínua e esforçadamente haveis alçado vossa voz contra tanta impiedade.

10. Assim, pois, com esta Nossa carta de novo falamos a vós que, chamados a participar de Nossa solicitude pastoral, Nos servis - em meio de Nossas grandes dores- de consolo, alegria e ânimo, pela excelsa religiosidade e piedade que os distinguem, assim como pelo admirável amor, fidelidade e devoção com que, em união íntima e cordial conosco e com esta Sé Apostólica, os consagrais a levar a pesada carga de vosso gravíssimo ministério episcopal. Na verdade que de vosso excelente zelo pastoral esperamos que, empunhando a espada do espírito - a palavra de Deus - e confortados com a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo, redobrais vossos esforços e cada dia trabalheis mais ainda para que todos os fiéis confiados a vosso cuidado se abstenham das más ervas, que Jesus Cristo não cultiva porque não são plantaço do Pai[7]. E não deixeis de inculcar sempre aos próprios fiéis que toda a verdadeira felicidade humana provém de Nossa augusta religião e de sua doutrina e exercício; que é feliz aquele povo, cujo Senhor é seu Deus[8]. Ensinai que os reinos subsistem[9] apoiados no fundamento da fé católica, e que nada há tão mortífero e tão perto do precipício, tão exposto a todos os perigos, como pensar que, podendo bastar-nos a nós mesmos pelo livre arbítrio recebido ao nascer, por isso, nada mais temos de pedir a Deus: isto é, esquecemos de Nosso Criador e abjurar seu poderio, para assim mostrarmos plenamente livres[10]. Tampouco omitais o ensinamento que a potestade real não se deu somente para governo do mundo, senão também e sobretudo para a defesa da Igreja[11]; e que nada há o que possa dar maior proveito e glória aos reis e príncipes como deixar que a Igreja católica ponha em prática suas próprias leis e não permitir que nada se oponha a sua liberdade, segundo ensinava outro sapientíssimo e fortíssimo Predecessor Nosso, São Félix quando inculcava ao imperador Zenão. Pois certo é que, ao se tratar das causas de Deus, é bom que em tudo isso a vontade régia se esforce em submeter-se aos sacerdotes de Cristo e não antepor-se aos mesmos, segundo o que o próprio Deus há determinado.[12].

11. Mas, se sempre foi necessário, Veneráveis Irmãos, agora de modo especial, no meio de tão grandes calamidades para a Igreja e para a sociedade civil, no meio de tão grande conspiração de inimigos contra o catolicismo e esta Sé Apostólica, entre cúmulo tão grande de erros, é absolutamente indispensável que recorramos confiados ao Trono da graça para conseguir misericórdia e encontrar a graça com o oportuno auxílio.

Pelo qual queremos excitar a devoção de todos os fiéis, para que, junto com Nós e com Vós, no fervor e humildade das orações, roguem e supliquem incessantemente ao clementíssimo Pai das luzes e da misericórdia; e com plena fé recorram sempre a Nosso Senhor Jesus Cristo, que para Deus nos redimiu com seu Sangue; e com fervor peçam continuamente a seu Coração dulcíssimo, vítima de sua ardente caridade connosco, para que com os motivos de seu amor todo nos atraia até si, de sorte que inflamados todos os homens em seu amor santíssimo caminhem rectamente segundo seu Coração, agradando a Deus em todo e frutificando em toda boa obra. E sendo, indubitavelmente, mais gratas a Deus as orações dos homens, quando esses recorrem a Ele com alma limpa de toda impureza, temos determinado abrir com Apostólica liberalidade aos fiéis cristãos os celestiais tesouros da Igreja confiados ao Nosso cuidado, a fim de que os próprios fiéis, mais fervorosamente abrasados na verdadeira piedade e purificados pelo sacramento da Penitência das manchas de seus pecados, com maior confiança dirijam a Deus suas orações e consigam sua graça e sua misericórdia.

12. Por meio, pois, destas Letras, com Nossa Autoridade Apostólica, a todos e a cada um dos fiéis do mundo católico, de um e de outro sexo, concedemos a Indulgência Plenária em forma de Jubileu, tão somente por espaço de um mês, até terminar o próximo ano de 1865, e não mais, na forma que determineis vós Veneráveis Irmãos, e os demais legítimos Ordinários, segundo o modo e maneira com que no começo de Nosso Pontificado o concedemos por Nossas Letras apostólicas em forma de Breve, dadas no dia 20 de Novembro do ano de 1846, enviadas a todos os Bispos, Arcano Divinae Providentiae concilio, e com todas as faculdades que Nós por meio daquelas Letras concedíamos. E queremos que se guardem todas as prescrições dessas ditas Letras, e se excetue o que declaramos exceptuado. O qual concedemos, não obstante qualquer coisa em contrário, até as dignas de especial e individual menção e derrogação. E a fim de que desapareça toda dúvida e dificuldade, temos ordenado que se os mandem cópias de ditas letras. Roguemos - Veneráveis Irmãos- do fundo de nosso coração e com toda a alma a

misericórdia de Deus, porque Ele mesmo disse: "Não afastarei deles a minha misericórdia". Peçamos e receberemos; e se o auxílio se fizer esperar, pensemos que temos pecado gravemente; chamemos, porque a porta será aberta ao que chamar, contanto que se bata a porta com orações, com gemidos e com lágrimas, insistindo nós e perseverando; e que seja unânime Nossa oração. Cada um rogue a Deus não somente por si mesmo, mas também por todos os Irmãos, como o Senhor nos ensinou a rezar[13]. E para que o Senhor conceda mais facilmente as nossas orações e as vossas e as de todos os fiéis, ponhamos por intercessora junto a Ele, com toda confiança, a Imaculada e Santíssima Virgem Maria, Mãe de Deus, que aniquilou todas as heresias no mundo, e que, Mãe amantíssima de todos nós, é toda doce... e plena de misericórdia..., a todos se oferece propícia e a todos clementíssima; e com singular amor amplíssimo tem compaixão das necessidades de todos[14], e como Reina que está a direita de seu Unigénito Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, com manto de ouro e adornada com todas as graças, nada há que Ela não possa obter Dele Peçamos também o auxílio do beatíssimo Pedro, Príncipe dos Apóstolos e de seu co-apóstolo Paulo e de todos os Santos que, amigos de Deus, já chegaram ao reino celestial e coroados possam a palma, e que, seguros de sua imortalidade, estão solícitos por Nossa salvação.

Finalmente, pedindo a Deus de todo coração para Vós a abundância de suas graças celestiais, como prenda de Nossa singular benevolência, com todo amor os damos do íntimo de Nosso coração Nossa Apostólica Bênção, a vós mesmos, Veneráveis Irmãos, e a todos os clérigos e fiéis confiados a vossos cuidados.

Dado em Roma, junto a São Pedro, em 8 de Dezembro de 1864, dez anos depois da definição dogmática da Imaculada Conceição da Virgem Mãe de Deus, décimo nono ano de Nosso Pontificado.

---

Referências:

[1] Gregório XVI, enc. *Mirari*, 15.08.1852.

[2] *Ibid.*

[3] S. Agostinho, Ep. 105 (al. 166).

[4] S. Leão Magno, Ep. 14 (al 133) 2, edit. Ball.

[5] Ep. ad Card. De a Rochefoucault, 10.03.1791.

[6] Clenente XII, *In eninenti*; Benedito XIV *Providas Romanorum*; Pio VII, *Ecclesiam*; Leão II, *Qua graviora*.

[7] S. Inácio, M. ad *Phiadoph.*, 3.

[8] Salmo 143.

[9] S. Celestino, Ep. 22 ad Sen. *Ephes.* apud Coust., 1200.

- [10] S. Inocência I, Ep. 29 ad episc. comc. Carthag. apud Coust., 891.
- [11] S. Leão, Ep. 156 (al. 125).
- [12] Pio VII, enc. *Diu satis*, 15.05.1800.
- [13] S. Cipriano, Ep. 11.
- [14] S. Bernardo, *Sermo de duodecim praerogativis B.M.V. ex verbis Apocalep.*

## Anexo B

### CARTA ENCÍCLICA *EXORTAE IN ISTA* DO PAPA PIO IX

1. As desordens originadas nesta jurisdição nos anos passados por parte de pessoas que, não obstante fossem adeptas da seita maçônica, infiltraram-se nas comunidades dos pios cristãos, trouxeram a vós, veneráveis irmãos, sobretudo nas dioceses de Olinda e Belém do Pará, um pesado tormento, bem como a nós uma grande inquietação. Afinal, não podíamos permanecer indiferentes ao fato de que a peste letal daquela seita se havia difundido até conseguir corromper as mencionadas comunidades, e, conseqüentemente, as instituições dispostas a reforçar o espírito sincero da fé e da piedade, depois que havia sido espalhada a funesta cizânia, precipitaram numa mísera condição. Nós, por isso, tendo presente nosso dever apostólico e sob o estímulo da paterna caridade, com a qual acompanhamos esta parte do rebanho de Deus, consideramos dever enfrentar sem hesitação esse mal e com a carta de 29 de maio de 1873 fazemos chegar a ti, venerável irmão de Olinda, a nossa voz contra esta deplorável perversão infiltrada nas comunidades cristãs, observando, todavia, um critério de indulgência e clemência em relação a quantos haviam aderido à seita maçônica por terem sido enganados ou iludidos, ou seja, suspender temporariamente as restrições das censuras nas quais eles estavam enquadrados, querendo que se valessem da nossa benignidade para execrar seus erros e abandonar - condenando-as - as associações nas quais haviam ingressado. Encarregamos-te, venerável irmão de Olinda, para suprimir e declarar suprimidas as mencionadas comunidades se, transcorrido aquele período de tempo, não se tivessem revisto e para reconstituí-las integralmente com as modalidades que tinham na origem, inserindo novos membros imunes de toda contaminação com a maçonaria. Nós, por outro lado, desejando pôr em alerta - como é nosso dever - todos os fiéis contra as astúcias e as insídias dos membros das seitas, na carta encíclica de 21 de novembro de 1873, endereçada aos bispos de toda a catolicidade, convocamos com clareza naquela ocasião à memória dos fiéis as disposições pontificias emanadas contra as sociedades corruptas dos que aderem às seitas e proclamamos que nas constituições eram atingidas não só as associações maçônicas constituídas na Europa, mas também todas as que estão na América e nas outras regiões do mundo.

2. Não podemos, então, não nos admirar vivamente pelo fato que, tendo sido suspensos, com a nossa autoridade e com decisões apontando para a salvação dos pecadores, os interditos nos quais nestas regiões haviam sido submetidas algumas Igrejas e comunidades, compostas em grande parte de seguidores da maçonaria, foi retirada daí motivação para difundir por entre as pessoas a convicção que a sociedade maçônica presente nessas regiões estava excluída das condenações das regiões apostólicas e, portanto, que as pessoas que aderissem à seita podiam tranqüilamente fazer parte da comunidade dos cristãos piedosos. Todavia, quanto essas opiniões estejam distantes da verdade e do nosso modo de sentir é demonstrado com clareza seja pelos atos que recordamos antes, seja pela carta escrita ao sereníssimo imperador dessas regiões no dia 9 de fevereiro de 1875, na qual, enquanto garantíamos que seria revogada a interdição imposta sobre algumas Igrejas dessas dioceses, se vós, veneráveis irmãos, mantidos injustamente no cárcere no Pará e Olinda, fôsseis postos em liberdade; acrescentamos, no entanto, uma reserva e uma precisa condição, isto é, que os seguidores da maçonaria fossem removidos dos encargos que ocupavam nas comunidades. E essa conduta sugerida por prudência nossa não teve nem teria podido ter outro propósito senão o de, deferidos de nossa parte os desejos do imperador e restabelecida a tranqüilidade dos ânimos, oferecer ao governador imperial a oportunidade de restituir à antiga condição as pias comunidades, retirando-lhe a desorientação trazida pela maçonaria e, ao mesmo tempo, fazer com que os homens da seita condenada, movidos pela nossa clemência em relação a eles, procurassem subtrair-se do caminho da perdição. Para que numa questão assim tão grave não paire nenhuma dúvida, nem qualquer possibilidade de engano, não descuidamos de declarar novamente nesta ocasião que todas as sociedades maçônicas - seja destas regiões, seja de outras, das quais por parte de muitos, enganados ou induzidos ao engano, se diz que olham apenas para a utilidade e o progresso social e para a prática da ajuda recíproca - são proscritas e golpeadas pelas constituições e pelas condenações apostólicas, e que quantos desgraçadamente se inscreveram nas mesmas seitas incorrem por isso na mais grave excomunhão - providência reservada ao romano pontífice. Não com menos solícitude recomendamos ao vosso zelo que, nessas regiões, a doutrina religiosa seja transmitida diligentemente ao povo cristão com o anúncio da palavra de Deus e os oportunos ensinamentos. Sabeis, afinal, quanta utilidade deriva ao rebanho de Cristo se o ministério é bem exercido, e quais gravíssimos danos se é transcurado.

3. Mas, além dos argumentos tratados aqui, somos constrangidos a deplorar o abuso do poder da parte dos que presidem as já mencionadas comunidades, os quais, como nos foi referido, revogando todas as coisas segundo seu próprio arbítrio, pretendem atribuir-se legítima autoridade sobre os bens e as pessoas sagradas e sobre as coisas espirituais, de modo tal que os eclesiásticos e os próprios párocos estão completamente sujeitos aos poderes daqueles, no cumprimento dos deveres de seu ministério. Esse comportamento é contrário não somente às leis eclesiásticas, mas também à ordem constituída por Cristo Senhor na sua Igreja. Afinal, os leigos não foram postos como cabeça do governo eclesiástico, mas para sua utilidade e salvação devem estar submissos aos legítimos pastores, sendo sua função oferecer-se como ajudantes do clero para as situações particulares, não devendo se intrometer naquelas coisas confiadas por Cristo aos sagrados pastores. Por isso achamos urgente que os estatutos das mencionadas comunidades sejam redigidos segundo a correta ordem, e tudo o que neles estiver fora da norma e incongruente por qualquer aspecto seja perfeitamente conformado às regras da Igreja e da disciplina canônica. Para alcançar essa meta, veneráveis irmãos, considerados os intercâmbios que ocorrem entre as comunidades e o poder civil, naquilo que concerne à sua constituição e ordenamento nas coisas temporais, já concedemos ao nosso cardeal secretário de Estado os devidos mandatos para agir com governo imperial, buscando reunir com ele os esforços úteis para obter os resultados desejados. Confiamos que a autoridade civil unirá o seu solícito interesse ao nosso; por isso pedimos com todas as nossas forças a Deus, do qual provêm todas as coisas boas, para que se digne acompanhar e sustentar com a sua graça esta iniciativa de tranquilizar a religião e a sociedade civil. Também vós, veneráveis irmãos, uni as vossas orações às nossas, para que esses desejos se realizem e como penhor do nosso sincero amor, recebei a bênção apostólica, que concedemos, de coração no Senhor, a vós, ao clero e aos fiéis confiados aos cuidados de cada um de vós.

Roma, dado em São Pedro, no dia 29 de abril de 1876, XXX do nosso pontificado.

PAPA PIO IX

## Anexo C

### DECRETO Nº 119-A, DE 7 DE JANEIRO DE 1890

*Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias.*

O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brazil, constituído pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, decreta:

Art. 1.º É prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2.º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto.

Art. 3.º a Liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tambem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições recursos e prerogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à

propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continua a prover à congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por um anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrario.

Sala das sessões do Governo Provisorio, 7 de janeiro de 1890, 2º da Republica.

Manoel Deodoro da Fonseca. *Aristides da Silveira Lobo. Ruy Barbosa. Benjamin Constant Botelho de Magalhães. Eduardo Wandenkolk. - M. Ferraz de Campos Salles. Demetrio Nunes Ribeiro. Q. Bocayuva.*