

**CENTRO DE ENSINO SUPERIOR DE JUIZ DE FORA  
ELOISA ALVES NOGUEIRA**

**O EU E O OUTRO:  
O LEGADO DE DOIS PAIS CONTADO POR MACHADO DE ASSIS  
E GODOFREDO RANGEL**

Juiz de Fora  
2017

**ELOISA ALVES NOGUEIRA**

**O EU E O OUTRO:  
O LEGADO DE DOIS PAIS CONTADO POR MACHADO DE ASSIS E  
GODOFREDO RANGEL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, CES/JF. Área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura Brasileira: enfoques transdisciplinares e transmidiáticos.

Orientador: Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade.

Juiz de Fora  
2017

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca – CES/JF**

Nogueira, Eloisa Alves

O eu e o outro: o legado de dois pais contado por Machado de Assis e Godofredo Rangel / Eloisa Alves Nogueira. -- Juiz de Fora, 2017.

118 f.

Orientador: Dr. Altamir Celio de Andrade.

Dissertação – Mestrado em Letras – Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (MG).

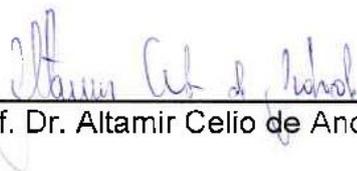
Inclui bibliografia.

1. Letras. 2. Ética. 3. Contos. 4. Assis, Machado de. 5. Rangel, Godofredo. I. Andrade, Altamir Celio de. II. Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. III. Título.

CDD – B869.3

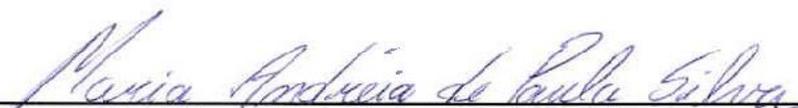
NOGUEIRA, Eloisa Alves. **O Eu e o Outro**: o legado de dois pais contado por Machado de Assis e Godofredo Rangel. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, CES/JF, área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura Brasileira: enfoques transdisciplinares e transmidiáticos, realizada no 1º semestre de 2017.

#### BANCA EXAMINADORA



---

Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade (CES/JF)



---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Andréia de Paula Silva (CES/JF)



---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Inês de Castro Millen (Seminário Santo Antônio – CES/JF)

Examinada em: 29 / 06 / 2017.

Dedico este trabalho dissertativo à minha mãe, Helena, pelo apoio incondicional e a resiliência diante das adversidades que surgiram durante todo o mestrado.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, por, a todo instante, ajudar-me diante dos desafios, como fonte incansável de esperança e fé.

À minha irmã Elaine, por me encorajar a cada dia, ajudando-me a ser mais forte.

Ao Miguel, pela compreensão das ausências de madrinha e por ter sido forte diante de tantos problemas.

Aos meus amigos que sempre me apoiaram para a realização desta empreitada.

Aos colegas do mestrado, meu sincero reconhecimento pelo apoio de cada um.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade, pelo comprometimento e seriedade com os quais conduziu a elaboração deste trabalho.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Inês de Castro Millen e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Andréia de Paula Silva, pelos conhecimentos generosamente compartilhados.

Aos professores e aos funcionários do CES/JF, por todo profissionalismo e respeito aos mestrandos e mestrandas do Programa de Mestrado em Letras.

A alteridade só é possível a partir de *mim*.  
Emmanuel Levinas

## RESUMO

NOGUEIRA, Eloisa Alves. **O Eu e o Outro**: o legado de dois pais contado por Machado de Assis e Godofredo Rangel. 118f. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

O presente trabalho dissertativo tem como objetivo o estudo da ética da Alteridade nas relações contemporâneas, a partir da análise dos contos **Pai contra mãe**, de Machado de Assis e **O legado**, de Godofredo Rangel. Em ambos os contos, identificam-se conflitos ocasionados por um não equilíbrio humano no olhar o Outro. As diferenças pessoais são constituintes da identidade, porém, colocar em prática atitudes que colaborem para uma melhor compreensão daquele que está diante de si, pode interferir positivamente, de maneira a apontar um melhor convívio humanitário e social entre as pessoas. O suporte teórico da pesquisa está calcado nas contribuições de Emmanuel Levinas, cujo pensamento baseia-se na defesa de uma relação ética entre o Mesmo e o Outro. No seu fazer filosófico, está uma reflexão que não parte da busca pelo problema do ser, mas que pretende inscrever-se numa anterioridade ontológica, numa busca por uma ética que leve à adoção de condutas respeitantes à manifestação da Alteridade. Assim, partindo desse prisma teórico, percebe-se um olhar para a postura ética de seus personagens, o que leva a refletir sobre a conduta humana em seus sentimentos, pensamentos e ações. Essa abordagem pretende, então, propor uma leitura que auxilie no exame dessas reflexões, buscando compreender como os interesses individuais tornam-se um obstáculo à Alteridade, eclipsando sua essência e obliterando sua autêntica natureza.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Laços humanos. Machado de Assis. Godofredo Rangel.

## ABSTRACT

This argumentative work intends to study the ethics of Alterity within the contemporary relationships, as part of the analysis of the following short stories: **Pai contra mãe** ("Father versus mother"), by Machado de Assis, e **O Legado** ("The Legacy"), by Godofredo Rangel. In both narratives, conflicts caused by an unbalanced examination of the **Other** are identified. The personal differences are constituents of identity; nonetheless, putting into practice actions that collaborate for a better understanding of those we encounter may cause a positive interference, in a way that it points out to a better humanitarian and social coexistence among people. The theoretical frame of this research is set on the contributions of Emmanuel Levinas, whose thought is based on the defense of an ethical relationship between **The Same** and **The Other**. In his philosophical practice there is a reflection that does not seek to address the problem of being. Instead, it intends to set itself on an ontological anteriority, in a search for an ethic that leads to the adoption of respectful conducts related to the manifestation of **Alterity**. Therefore, from this theoretical prism, the ethical stance of Godofredo's characters can be observed, which leads us to reflect on the human conduct regarding their feelings, thoughts and actions. Hence, such approach intends to propose an analysis that can assist the examination of these reflections, seeking to understand how individual interests become an obstacle to Alterity, eclipsing its essence and obliterating its authentic nature.

Keywords: Ethics. Alterity. Human bonding. Machado de Assis. Godofredo Rangel.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
2	<b>O OUTRO E O MESMO: ÉTICA E ALTERIDADE ONTEM E HOJE</b> .....	12
2.1	BREVE PANORAMA HISTÓRICO DA ÉTICA .....	13
2.2	A ALTERIDADE COMO APELO HUMANO .....	27
3	<b>LAÇOS FORTES EM FRÁGEIS AMARRAS: UMA LEITURA DE DOIS CONTOS</b> .....	43
3.1	MACHADO DE ASSIS E GODOFREDO RANGEL: OS HOMENS E SEUS TEMPOS .....	44
3.1.1	<b>Machado de Assis</b> .....	44
3.1.2	<b>Godofredo Rangel</b> .....	49
3.2	PAI CONTRA MÃE .....	56
3.3	O LEGADO .....	77
4	<b>SOBRE MEDOS E DESPEDIDAS: VULNERABILIDADES E LEGADOS</b> .....	93
4.1	A VULNERABILIDADE DO EU EM FACE DO OUTRO OU A NECESSIDADE DE ACOLHIMENTO .....	93
4.2	O LEGADO DE DOIS PAIS: A DIMENSÃO DO INDIVIDUAL NA ALTERIDADE ÉTICA .....	99
4.2.1	<b>O legado de duas mães: uma reflexão</b> .....	106
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	112
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	115

## 1 INTRODUÇÃO

A ética da Alteridade vem sendo discutida ao longo dos tempos a partir da compreensão da Responsabilidade do Eu diante do Outro que deve se constituir de maneira desinteressada. O fato de se estar diante do Outro já justifica essa Responsabilidade que é imposta pela exigência do Rosto como apelo. Junto à atitude responsável de qualquer ser humano, caminha sua liberdade de escolha, porém, nessa manifestação, se instaura o dever ético em agir de modo equânime uns para com os outros em comunidade. Por isso, a presente pesquisa convida a pensar sobre o resgate da participação de cada um para a retomada da Responsabilidade pelo Outro, ancorados na justiça e no respeito.

Diversas formas de interações são estabelecidas em diferentes tipos de grupos e meios, o que define o ser humano como um ser inteiramente social. Observa-se que o individualismo presente na sociedade atual dá-se pelas inseguranças que, direta ou indiretamente, a ela são impostas. Pode-se dizer que tais inseguranças têm fragilizado e fragmentado as formas de afetividade humana, o que leva a um processo de degradação do respeito mútuo.

Esta dissertação, a partir da análise dos contos **Pai contra mãe**, de Machado de Assis, e **O legado**, de Godofredo Rangel, tem o propósito de compreender o tema da ética da Alteridade. Assim, buscará, por meio do olhar sobre eles, uma reflexão sobre as condutas individuais, na medida em que possa pensar uma relação harmoniosa e equilibrada entre as pessoas.

O trabalho busca identificar variantes que atuem na formação do indivíduo enquanto sujeito social, tentando apontar as manifestações que se apresentam como atuais desafios, o que se torna algo sumamente necessário para que se entendam a vida, o mundo ou a sociedade, com vistas a contribuir com a sua humanização.

O estudo da ética, por meio da reflexão sobre essas duas obras literárias, se deve à importância que a literatura exerce ao traduzir e revelar os comportamentos humanos em diversos contextos históricos. Parte-se, então, da hipótese de que, por meio da leitura empenhada sobre ambas as narrativas, torna-se possível identificar os pensamentos, as aspirações, os sentimentos e as crenças de uma sociedade em uma determinada época. Portanto, a literatura não apresenta somente histórias

ficcionalizadas idealizadas pela mente do seu autor, mas sua veracidade, quando reflete sobre o cotidiano das pessoas ao longo da história até os dias atuais.

Nessa perspectiva, a literatura contribui para ampliar o estudo e discorrer sobre a questão da Alteridade, sua significação e sua efetiva necessidade quando se fala em ética nas relações. A partir da compreensão de que o Outro interpela o Eu apenas no fato da sua existência, o pensamento ordena o agir humano que deve ser capaz de pautar as ações com vistas a instaurar uma conduta ética pela Alteridade.

Acredita-se ser possível, por meio dos contos propostos, vislumbrar melhor o conceito de Alteridade do modo como é entendido por Emmanuel Levinas. Um levantamento bibliográfico sobre esse filósofo e outros autores contribuirá para o estudo do tema; uma herança filosófica foi deixada para os atuais pensadores e também para toda a sociedade.

A 2ª seção deste trabalho ocupa-se do estudo da ética da Alteridade como o entende Levinas. Tal percepção depende, no entanto, da compreensão dos pressupostos da ética defendidos por pensadores ao longo da história, uma vez que cada um, à sua época, traçou uma diretriz ética que influenciou um modo de pensar característico.

O pensamento ético da Alteridade examinado por Levinas aponta para uma ética que leve em conta condutas que respeitem a Alteridade. Tal respeito se apoia na Responsabilidade que se dá pelo movimento de acolhida do Outro e que se constitui como o centro da relação, percebendo que a compreensão do ser não está no fato de ele existir enquanto indivíduo, mas em compreendê-lo, respeitando sua natureza, necessidade e significação no mundo.

A 3ª seção apresenta Machado de Assis e Godofredo Rangel com as particularidades das suas vidas e obras. Em seguida, procura ler os contos **Pai contra mãe** e **O legado**, buscando investigar como a prática de uma ética da Alteridade pode contribuir para um equilíbrio das formas de convivência humana, por meio da subjetividade de cada um.

Sob a particular observação das personagens, à luz do estudo da ética e da Alteridade que será exposto nesta pesquisa, a 4ª seção observará aspectos de Vulnerabilidade e sua significação ética. O legado consiste em refletir sobre e em compreender o sujeito na relação. Parece que a consciência vivida em diferentes tempos e épocas relaciona-se, de alguma forma, com as tensões da identidade e

com o que a compreensão ética traz consigo naquele momento. Isso permite que tal indivíduo se motive, se oriente ou discipline sua conduta comportamental no mundo.

O indivíduo é o centro da ação ética e, por isso, suas atitudes e posturas, repercutem, sobremaneira, na vida do Outro. Assim, os princípios éticos comuns na sociedade, mesmo considerando todas as diferenças humanas, precisam ser pensados como válidos para todos para a justa sobrevivência humana.

Uma liberdade das escolhas deverá sempre ser respeitada. Entretanto, ainda pode ser notada uma consciência de que, nas relações, algumas variantes que envolvem o sujeito podem incidir sobre suas ações, obliterando, assim, a efetivação do processo ético. Isso aponta na direção da relação inter-humana, que tem na figura do indivíduo o cerne para o alcance da instauração ética no mundo presente.

Há, portanto, a necessidade de não se pensar apenas no que está substancialmente relacionado ao material, ao físico, mas também no que diz respeito ao interior, que é a construção da essência humana. Portanto, pensar na coletividade por meio da participação de cada um torna-se um ato responsável com o mundo em que se vive.

Com o exercício analítico deste trabalho, pretende-se evidenciar, pela dissertação, como o convívio social deveria, portanto, ser baseado no entendimento ético com base na Alteridade, a fim de sobrepor ou minimizar o distanciamento que está ocorrendo entre as pessoas, refletindo sobre as relações. Contemplar esse tema significa questionar o individualismo humano e retomar o olhar ético humanitário, solidário e fraterno.

## 2 O OUTRO E O MESMO: ÉTICA E ALTERIDADE ONTEM E HOJE

A modernidade tem apontado uma fragilidade nas relações entre as pessoas com total exclusão da importância objetiva e subjetiva do Outro com o qual se relaciona. Isso se reflete em uma evidente ideia de autossobrevivência e isolamento humanos. Assim, refletir sobre a ética, seus fundamentos, história e perspectivas pode ser um caminho seguro para aprofundar o sentido da relação entre os seres humanos de maneira justa e aceitável.

As relações se renovam, modificam e se restabelecem de acordo com as épocas. Os momentos históricos assistem às variações das condutas éticas sociais, políticas e religiosas, que se estabelecem, a partir dos costumes vigentes nesses momentos. Com essa constatação, a frequente reflexão e a discussão da ética se fazem necessárias.

O ser humano e o alcance de sua felicidade é a proposta de como se pensar e refletir a ética. Esse pensamento, hoje, é reforçado pelo olhar e acolhimento que se dedica ao próximo, ao Outro, que está diante de si, estando essas ações inerentes à conduta humana.

Pesquisar a Alteridade ontem e hoje permite conhecer e apresentar as prerrogativas que foram e continuam sendo defendidas como condutas éticas de respeito à vida em coletividade. Desse modo, refletir a liberdade de escolhas calcada no compromisso com a sociedade e com o Outro, com vistas à honestidade e Responsabilidade consciente na ação de cada um, pode colaborar para uma convivência humana mais feliz.

Para embasar teoricamente os assuntos tratados aqui, os seguintes autores e autoras serão fundamentais: Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Olinto Pegoraro, Pergentino S. Pivatto, Nilo Agostini e José M. Castillo. Os pontos de vista desses autores estarão manifestados, respectivamente, nas seguintes obras: **Entre nós: ensaios sobre a alteridade** (2010); **Papel-máquina** (2004); **Ética dos maiores mestres através da história** (2013); **Correntes fundamentais da ética contemporânea** (2014); **Ética: diálogo e compromisso** (2010) e **A ética de Cristo** (2010). Contudo, essa seleção não exclui novas e outras leituras que nascerão das reflexões propostas.

## 2.1 BREVE PANORAMA HISTÓRICO DA ÉTICA

Uma breve fundamentação histórica da ética se faz necessária para calcar argumentos que subsidiarão esta pesquisa. A ética vem sendo compreendida ao longo dos tempos como regras de condutas voltadas para o bem. Contudo, seu estudo e sua compreensão se tornam amplos pelo fato de as pessoas pensarem de modos diferentes; seja por influência do meio histórico, político, familiar, social, intelectual ou religioso nos quais estiveram ou estão inseridos. Mas, existem entendimentos e reflexões que legislam os princípios essenciais da ética. E alguns desses princípios, legitimados por pensadores, no decorrer da história, auxiliam na compreensão do valor que o tema agrega para as diretrizes de regras e normas necessárias para a convivência baseada no respeito mútuo.

Abarcar a ética é partir da compreensão da Responsabilidade, que cada indivíduo possui e determina como importante para as relações em sociedade, não apenas entendendo-a e explicando-a numa associação às noções de bem e mal e de certo e errado. Marciano Vidal entende ética como “[...] o comportamento responsável em que entram em jogo a bondade ou a maldade da vida humana” (VIDAL, 1991, p. 243). A questão do comportamento responsável inclui olhar para as variantes necessárias à adoção da justiça em qualquer situação.

Uma breve abordagem filosófica de alguns pensadores norteará essa reflexão, pois muitos filósofos contribuíram (como ainda contribuem) para se pensar a ética até os dias atuais. Este estudo apresentará, sucintamente, algumas abordagens que alicerçaram os fundamentos éticos no Ocidente, com a herança grega e posterior expansão do Cristianismo.

A filosofia ocidental – como toda nossa cultura do Ocidente em geral – nasceu sem dúvida entre os antigos gregos, mas imediatamente se somou à herança grega o elemento latino, graças à assimilação que os romanos fizeram do grego, acrescentando àquele legado sua própria contribuição. Posteriormente, com a expansão do cristianismo, o componente greco-latino de nossa cultura se enriqueceu com a contribuição oriental da sabedoria judaica – condensada no Antigo Testamento – e com a própria contribuição cristã reunida no Novo Testamento (CORTINA, MARTÍNEZ, 2005 apud AGOSTINI, 2010, p. 23).

Olinto Pegoraro, em sua obra **Ética dos maiores mestres através da história** (2013), faz um breve percurso histórico da ética, passando pelos principais pensadores da Filosofia, desde Platão e Aristóteles, após, por Agostinho de Hipona,

Tomás de Aquino e Kant, até chegar aos pressupostos de John Rawls, J. Habermas e Amartya Sen. Nesse percurso, ele observa a ética, desde a Idade Grega, com seu nascedouro, que passou à Idade Cristã calcada na fé divina, chegando à Idade Média com uma subjetivação das normas morais e se constituiu na Idade Contemporânea como uma ética objetiva com base na justiça e nos direitos humanos. Após apresentar esse panorama histórico da ética, Pegoraro (2013) encerra o percurso, introduzindo o pensamento do debate filosófico com o tema que abrange o novo nascimento da ética, denominada Bioética, em que aponta os avanços relacionados a esse estudo. Valls (1994) escreve sobre a importante contribuição da ética grega:

Entre os anos 500 e 300 a.C., aproximadamente, nós encontramos o período áureo do pensamento grego. É um período importante não só para os gregos, ou para os antigos, mas um período onde surgiram muitas ideias e muitas definições e teorias que até hoje nos acompanham. Não são apenas três pensadores (Sócrates, Platão e Aristóteles) os responsáveis por esta fabulosa concentração de saber, e por esta incrível análise e reflexão sobre o agir do homem [...] (VALLS, 1994, p. 24).

A Idade Grega, conhecida como o período clássico da filosofia, ocorreu na Grécia antiga e surgiu, a partir do desenvolvimento e organização das formas sociais. Estudiosos pesquisadores da ética afirmam que as ideias e reflexões nesse período levam à percepção e reconhecimento do ser humano como centro do pensamento ético e, segundo Pegoraro (2013, p. 19), “uma espécie de síntese da elevação do homem ao supremo plano ético”. E, não obstante, mesmo nos dias atuais percebe-se a influência desses pensamentos como base essencial para uma ética da boa convivência, a partir das contribuições dos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles.

Sócrates trata da importância do ser humano, defendendo que este deve ser olhado e considerado como parte primeira no estudo. Ele é lembrado como um dos principais nomes que influenciou a filosofia da ética ocidental. Pegoraro aponta um dos principais sentidos da ética para o filósofo, quando reconhece que, “com Sócrates, a filosofia alcançou um novo marco, um novo momento originário e inaugural: pela primeira vez o homem tornou-se tema da reflexão filosófica” (PEGORARO, 2013, p. 19).

Considerar a necessidade da importância do olhar o homem é, de fato, uma premissa em seus estudos. Cabe ressaltar, porém, a participação individual nesse contexto. A influência e o legado deixados pelo pensador traduzem-se na

compreensão de como cada um, por suas práticas pessoais, pode contribuir para o bem comum. Nesse sentido, Sócrates deixou algumas lições, no entender de Agostini,

o lema adotado por Sócrates, tirado da inscrição na fachada do templo de Apolo em Delfos, é “conhece-te a ti mesmo”. Esse autoconhecimento é o caminho para penetrar o mistério das coisas e das questões morais, na busca da verdade; isso deve ser realizado numa ajuda conjunta entre os seres humanos [...]. Tais verdades podem ser encontradas para além das fronteiras e ter validade universal, orientando todos os seres humanos. [...]. A busca da verdade não é mera curiosidade, mas a busca do conhecimento para agir bem. Chega-se, assim, à sabedoria, ou seja, à excelência humana, à felicidade ou à vida boa. Sócrates acredita que se alguém conhece *realmente* o verdadeiro bem não pode agir mal. Quem age mal seria um ignorante. Conhecer o bem é sentir-se impelido a agir bem. A educação dos cidadãos consiste, por isso, numa tarefa ética primordial (AGOSTINI, 2010, p. 25, grifos do autor).

Platão, outro representante da filosofia na Grécia antiga, fundamenta-se sobre as ideias de Sócrates. Ele apresentou novas propostas que apontaram para uma ética essencial, que ampliaram o olhar sobre a importância do ser humano no mundo. Para Agostini (2010, p. 26), “em termos éticos, Platão nos deixa a ideia de que é só em uma comunidade bem organizada que podemos ser realmente felizes”. A felicidade, sendo uma busca da pessoa humana, passa, dessa forma, por uma racionalidade das escolhas morais das pessoas.

O filósofo defendia a importância da virtude e da justiça como essência de uma ética universal. Para ele, a alma humana era detentora do raciocínio, do conhecimento e do discernimento. Estes serviriam como ordenadores da justiça. Apresentou um pensamento que parte da impossibilidade de se falar de ética sem acreditar que cada um deve buscar sua íntima interioridade, sua natureza e sua alma para praticá-la. Assim, ao falar da alma humana, Platão defendia que

há um elemento chave que é a *alma racional*. Sua virtude é a *sabedoria* e a *prudência*. Regula todas as ações humanas a fim de alcançar o bem geral do indivíduo. O irascível da alma, ou a paixão, supera a dor e o sofrimento, sacrifica os prazeres seguindo a razão; cultiva, por isso, a virtude da *fortaleza*, que se traduz pela *perseverança* e *firmeza*. A parte concupiscível dos apetites tem a *moderação* ou *temperança* como virtude, adequando-se também à ordem vinda da razão. “Trata-se de realizar a harmonia da Ordem... sendo virtuoso, o homem introduz um justo equilíbrio: a razão sabendo conter a paixão para dominar os desejos” (AGOSTINI, 2010, p. 27, grifos do autor).

A base dos argumentos éticos de Platão evidencia que seu pensamento encontra-se alicerçado nas ideias do bem que, associadas às práticas de justiça,

virtude e conduta individual como reflexo da alma humana, colaboram para uma harmonia universal capaz de levar à felicidade.

Aristóteles, aluno do Platão, é outro grande pilar do pensamento filosófico ocidental. Segundo Valls (1994, p. 29), “ele também parte da correlação entre o Ser e o Bem”. Aristóteles discutia as necessidades para uma organização da vida na *pólis*, onde o Homem buscava descobrir e pensar sobre sua Responsabilidade na harmonização dos grupos a que pertence. Dessa maneira, Aristóteles associava o bem à ação humana de fazer suas escolhas com base na moral e nos valores, perseguindo as leis que regem a sociedade.

Para o filósofo, a ética gerenciava a justiça e o bem comum nas pessoas, sendo que a prática da justiça ordenava a convivência social pela harmonia entre os seres humanos. Ensinava que a ética era adquirida quando se compreendiam noções de bondade e, partindo dessa compreensão, permitindo praticá-las entendendo sua relevância para solidificar as relações. Para ele, o estudo da ética se destinava à melhoria da vida das pessoas.

Na história evolucionária da ética apresentada por Pegoraro, após a idade grega, aconteceu o período conhecido como Idade Cristã ou Cristianismo. O início desse momento se dá pelo fato de o Cristianismo estabelecer-se como a religião oficial de Roma, o que traz uma consolidação ética cristã – uma ética que considera pressupostos anteriores, mas vincula religião e crenças às concepções filosóficas. Pegoraro traduz essa fase como a ocorrência de uma verticalização ética, por manter uma base do pressuposto grego unido agora à fé cristã. Segundo o autor:

[...] na idade cristã, a origem natural da ética foi mantida, mas com o acréscimo da criação divina do universo e do homem como obras e criaturas de Deus. Portanto, a última fonte da ética não é a natureza, mas a lei eterna. A racionalidade grega e a fé cristã criaram um paradigma ético milenar que se consubstancia na matriz ternária formada pelo princípio ordenador, pelo modelo ético e pelos seres inteligentes que o praticam, para os gregos; e pelo princípio criador, modelo ético e criaturas humanas que o cumprem para os cristãos (PEGORARO, 2013, p. 10).

Agostinho de Hipona (354 – 430) presencia em sua vida a influência de várias correntes filosóficas e religiosas, o que o leva a escolher o Cristianismo e se tornar padre. Ele presencia a queda progressiva do monopólio romano, juntamente com o das civilizações antigas, o que lhe desperta profunda sensibilidade doutrinária (Auerbach, 2015). Em síntese, Agostinho defende uma contribuição ideológica à ética com base no Cristianismo que busca:

[...] o fim último que é Deus. Todos os bens deste mundo são secundários; estes têm o seu devido lugar enquanto meios para alcançar o fim último; basta utilizá-los segundo a caridade. Para isto, podemos contar com a graça de Cristo [...] Moralmente, importa adequar o vivido com o “pensado por Deus”, ou seja, viver segundo a vontade de Deus [...] A consciência moral é, por sua vez, a instância que capta essa lei eterna e discerne a norma prática que regula o comportamento humano [...] (AGOSTINI, 2010, p. 35-36, grifo do autor).

Desse modo, Santo Agostinho “aprecia o que os sábios disseram e que pode ser proveitoso ao cristianismo” (AGOSTINI, 2010, p. 35), desde que essas ideias, estivessem de acordo com os preceitos da doutrina cristã. No aspecto da moral, Agostinho, também, “concorda com os grandes filósofos gregos de que a moral tem como função ajudar os seres humanos a atingir a vida feliz, sendo a chave da felicidade humana” (AGOSTINI, 2010, p. 35). Contudo, para ele, essa felicidade apenas seria possível com um verdadeiro encontro com Deus.

Este grande filósofo, teólogo e doutor da Igreja apresentou um sentido ético que partia da associação da felicidade em Deus que, conciliada às condutas morais, regiam a vida no universo. Assim, anunciava uma felicidade plena de alegria, que provém de Deus, mas que não se abstém em considerar a vida terrena nesse mundo, onde a convivência em sociedade deveria estar pautada nas atitudes éticas frente aos outros. Segundo Pegoraro:

Agostinho, como todos os cristãos, está a caminho desta felicidade eterna e, por enquanto, vive no tempo, na história e na sociedade política onde precisa tomar decisões e atitudes éticas face aos outros, as coisas materiais e aos acontecimentos. A pergunta é: qual é a atitude ética correta, o rumo a seguir neste mundo sublunar tão diverso e conflitante? (PEGORARO, 2013, p.67).

Santo Agostinho propõe, assim, um sentido e resume em dois termos seu pressuposto ético:

*Uti et frui* [...] nestes dois termos latinos Agostinho resume sua ética e moral cristã: *frui*, fluir (do latim, *fruor*, gozar e alegrar-se) e *uti*, usar (do latim, *utor*, servir-se e usar). Nestas palavras, Agostinho encontrou uma forma engenhosa de conciliar a felicidade em Deus com o comportamento moral face às realidades terrestres. Como moralmente só podemos fruir e gozar dos bens eternos, e só neles nos alegrar, em relação às realidades terrestres só nos cabe utilizá-las (sem fruí-las), para que nos ajudem a procurar a alegria e o gozo eterno (PEGORARO, 2013, p. 67-68).

Outro pensador de destaque que tem o Cristianismo como base do seu pressuposto ético, é Tomás de Aquino (1225 – 1274). O filósofo emerge entre um dos admiradores dos escritos de Aristóteles, que por séculos foram ignorados e, a

partir daí, concilia as ideias do filósofo grego com seus pensamentos religiosos (AGOSTINI, 2010).

Tomás de Aquino adotou o modelo da ética apresentado por Aristóteles, quando defendeu o agir humano pautado na convivência com base na bondade, na justiça, nas virtudes da sabedoria e “reassume a ideia de Agostinho de que só em Deus reside ou podemos encontrar a verdadeira meta” (AGOSTINI, 2010, p. 37). O filósofo inseriu contribuições que, no entendimento de Pegoraro:

elabora uma reflexão filosófica e ética do homem, do mundo, da felicidade, da lei natural, do bem e da justiça. Mas estes temas, centrais em Aristóteles e Platão, são abordados por Tomás no horizonte da visão teológica; embora fundados na razão e tratados segundo a melhor argumentação filosófica, são, entretanto, intrinsecamente dependentes da transcendência, da fé e da esperança, noções que ultrapassam o discurso filosófico (PEGORARO, 2013, p. 82).

O cerne da reflexão ética de Tomás de Aquino se configura numa defesa das condutas humanas baseadas nos princípios do Cristianismo. A ética, para ele, com base nas virtudes morais ou intelectuais, não se configurava como ordem única e primeira. Defendia que uma ética social genuína justa e feliz seria possível quando “com auxílio das virtudes humanas e da fé” (PEGORARO, 2013, p. 84), as pessoas se movimentassem em direção a Deus. Assim:

Tomás sem desconhecer os limites da razão, pensa que as verdades da fé (objeto de revelação) e as verdades da razão (construídas pela filosofia) são dois caminhos, dois focos de luz que Deus deu ao homem para que ele conheça o plano eterno, inscrito na natureza e, portanto, acessível à inteligência, mas não plenamente. Assim a razão pode ajudar a conhecer a existência do Criador e a reconhecer o mundo como sua criatura (PEGORARO, 2013, p. 86).

Segundo Pegoraro (2013), a partir da Idade Moderna, aconteceu o rompimento da base dos pressupostos éticos até então defendidos. Os filósofos, até então, apresentavam um modelo ético metafísico, que se baseava na natureza do ser, ou o modelo teológico, pautado na existência de Deus e na reflexão de questões que relacionam a divindade com o homem e o mundo – a ética heterônoma. Para o autor, o rompimento se deu quando a ética deixou de ser compreendida como heterônoma e passou a ser defendida como autônoma, pelo fato que “instaura a razão como único fundamento da ética” (PEGORARO, 2013, p. 10).

Immanuel Kant, pensador que se configurou como o “grande teórico desta ruptura e do novo momento originário da ética: a boa vontade e a razão prática fundam o imperativo, a norma da moralidade: é a máxima subjetivação da ética” (PEGORARO, 2013, p. 10). As contribuições de Kant vão aprofundar sobre esse binômio, ética e razão. Ele ergueu a ideia da inclinação às condutas morais do homem apoiada na sua razão, vontade e liberdade, sendo essas consideradas suas próprias normas do agir moral. Segundo Pegoraro:

O objetivo central da ética Kantiana é mostrar que existe uma razão pura prática capaz, por si só, de determinar a vontade, sem recorrer à sensibilidade e à experiência; operando por si só é, por isso, *a priori*, isto é, anterior à experiência (PEGORARO, 2013, p. 102).

Entender a proposta de pensar a ética, a partir do pensamento de Kant, parte, inicialmente em compreender a distinção que ele faz entre mundo sensível e mundo inteligível. Kant considerava o primeiro como manifestação dos fenômenos naturais da sensibilidade e experiência humana, que se condiciona às leis da matéria e naturais, o que definiu como um mundo com ausência de liberdade.

O mundo inteligível, para Kant, estava pautado na liberdade da racionalidade. Para ele, agir pela razão, não configurava em desconsiderar as convicções religiosas e defendia que “a existência de Deus é apresentada como um postulado da razão não como uma certeza absoluta” (AGOSTINI, 2010, p. 46). Kant não discursava com intenção de conciliar esses dois mundos e defendia uma ética onde a moral se inseria no princípio da razão livre, deixando a sensibilidade sob as posições da natureza humana individual. Com base nesse entendimento, Pegoraro argumenta que:

[...] o homem é, ao mesmo tempo, sensibilidade e razão e pode seguir seus impulsos naturais ou os apelos da racionalidade; nesta possibilidade de escolha consiste a sua liberdade, que faz dele um ser moral quando se submete à causalidade da liberdade. De fato, a ética kantiana gira em torno da vontade que submete sua liberdade ao império da razão (PEGORARO, 2013, p. 103).

De maneira geral, pode-se dizer que os pressupostos da ética das diferentes épocas, apresentados até aqui, em síntese, segundo Pegoraro, baseiam-se nos “princípios cósmicos, princípios divinos e princípios da liberdade autolegisladora” (PEGORARO, 2013, p. 10). Os três modelos éticos, distintos entre si, possuem uma particularidade em comum, quando se reconhece uma ética de interiorização, que

nasce da consciência “que acolhe a lei natural e cósmica, acata com fé a lei divina e cumpre a lei moral gerada por ela mesma” (PEGORARO, 2013, p.10).

A subjetividade ética da Idade Moderna, regulada numa doutrina teológica e na racionalidade de Kant, é substituída, agora, na contemporaneidade, por um entendimento que traduz a ética como objetiva. Essa objetivação se baseia no princípio da justiça defendido por John Rawls; no princípio ético pelo diálogo, defendido por Habermas; e no princípio da liberdade como resultado do progresso humano, que foi defendido por Amartya Sen. Esses princípios configuram o pilar do discurso ético contemporâneo, que introduz um novo olhar à ética.

John Rawls, pensador estadunidense, se destacou, no fim do século passado, por colaborar com suas reflexões filosóficas no âmbito da Política e também do Direito. Respeitava as posições éticas de seus antecessores, porém mantinha seu interesse em fundamentar sua defesa no consenso ético, que envolvia a sociedade representada por seus diferentes grupos, com o objetivo de alcançar uma uniformidade das ações políticas e econômicas justas que configurava numa igualdade entre as pessoas.

Rawls apresentou e defendeu a justiça como fundamento primeiro de virtude para uma base ética nas instituições sociais. Ele se distanciava das questões contraditórias erguidas até hoje pela filosofia e moral, pelo fato dessas abordarem concepções universais passíveis de questionamento enquanto, diferentemente, sua ideia de justiça baseava-se numa concepção comum, possivelmente aplicável. Segundo Agostini, para John Rawls:

[...] os princípios morais básicos são anunciados, como fruto de um hipotético acordo entre pessoas iguais, racionais e livres, sem que interesses particulares se interponham, sendo o princípio de justiça indispensável e adotado nas condições peculiares da vida humana. Esta seria a negociação a ser feita na sociedade atual, a partir de convicções básicas compartilhadas, estabelecendo princípios morais fundamentais, a fim de reger a convivência e a cooperação mútua (AGOSTINI, 2010, p. 52).

Rawls tratou sobre a justiça, a partir da defesa de esta manter sua aplicabilidade no fundamento da equidade do bem-estar social comum. Para ele, “a justiça proíbe que a perda da liberdade de alguns possa ser justificada pela obtenção de um maior bem para todos os outros” (RAWLS, 1993 apud PEGORARO, 2013, p. 124), defendendo uma justiça inviolável, igual para todas as pessoas.

A partir do filósofo alemão Jurgen Habermas, o enfoque se dá na ação do debate ético. Ele introduziu a ideia de uma ética que se baseava no diálogo e na

comunicação que seriam alcançados por um misto teórico que continha suas raízes no “rico lastro filosófico, linguístico, psicológico, sociológico e moral que dá suporte teórico à ética discursiva” (PEGORARO, 2013, p. 136). O pressuposto moral da vida virtuosa, com práticas de bondade para o alcance da vida feliz, afastava do discurso da ética comunicativa do filósofo.

A ética discursiva proposta por Habermas tem como princípio a formulação pelo diálogo de normas éticas construídas pelo julgamento de todos. Antônio Cândido faz considerações que reforçam a relevância desse modelo dialógico proposto por Habermas. Para ele:

[...] os elementos individuais adquirem significado social na medida em que as pessoas correspondem a necessidades coletivas; e estas, agindo permitem por sua vez que os indivíduos possam exprimir-se, encontrando repercussão no grupo (CANDIDO, 2006, p. 34).

A construção ética, assim, parte dos interessados que excluem um modelo linear de preceitos morais e passam a discernir, através do debate, a elaboração de uma norma moral universal. Esse modelo ético ganhou espaço a partir de 1970, quando, para Agostini, se destacava, pois:

[...] por meio do diálogo, esta busca encarnar na sociedade valores como a liberdade, a justiça e a solidariedade. O diálogo respeitará a individualidade das pessoas e cultivará a dimensão solidária, podendo ser tanto humana como justa. É necessário distinguir o socialmente vigente e o moralmente válido. Partindo da consciência do dever, busca-se levar à descoberta do princípio ético, tudo se inicia pelo diálogo (ou discurso), no qual todos os seres capazes de se comunicar são interlocutores válidos, com livre participação, livre expressão de posições, de desejos e necessidades, sem que alguém faça valer unilateralmente seus direitos (HABERMAS, 1985 apud AGOSTINI, 2010, p. 53).

Uma inovação do pensamento da ética se aprofundou com as colaborações e discurso do economista e filósofo indiano Amartya Sen, que contribuiu para “estabelecer uma nova compreensão acerca de conceitos tais como miséria, pobreza, fome e bem-estar social, sendo premiado, por tais contribuições com o prêmio Nobel de 1998” (MARQUES, 2010, p. 120).

Amartya Sen apresentou ao mundo uma teoria que aponta o progresso como o passo para a liberdade, e esta teoria pretende “mostrar que a qualidade de nossas vidas não deve ser medida por nossa riqueza, mas pela nossa liberdade” (SEN, 2000 apud PEGORARO, 2013, p. 149). Para ele, o desenvolvimento econômico, científico e tecnológico tem por finalidade alcançar o aperfeiçoamento e o desenvolvimento das pessoas. Segundo Pegoraro (2013, p. 150), na concepção de

Sen, o “desenvolvimento é aquele que ajuda o crescimento da liberdade, da condição humana e da qualidade de vida”. Portanto, a defesa de sua ética se constitui na defesa a favoráveis condições do desenvolvimento humano.

Amartya Sen questionava a benevolência social e individualizava o argumento com base nos direitos humanos, defendendo que cada um é o agente que cria o mecanismo, para que esses sejam cumpridos e respeitados. Pela liberdade o homem é o único capaz de mudar e construir um mundo com mais justiça, harmonia e solidariedade.

O percurso histórico da ética apresentado por Pegoraro encerra-se com um repensar da ética, escrevendo um novo capítulo desta com o título de bioética. Explica que o termo nasceu da junção dos pressupostos éticos defendidos pelos grandes mestres da história, com os desafios apontados pelos avanços da área da biotecnologia e biomedicina. A ética, por séculos, manteve uma ordem em que os pensadores adequaram seus pensamentos à evolução e às condições humanas de uma época. A bioética “trata-se de pensar eticamente os novos problemas humanos dos últimos cinquenta anos à luz das teorias éticas de hoje com apoio na experiência ética da história” (PEGORARO, 2013, p. 159).

A bioética é uma nova maneira de entender a ética dos tempos passados; um mundo novo demanda uma ética nova, adequada às condições da vida. A ética é desafiada a reinterpretar suas formulações; ou melhor, a biótica é uma nova leitura da ética. Com o advento daquela, esta re-nasce, re-nova-se, torna-se nova outra vez (PEGORARO, 2013, p. 161).

A bioética se consolida por um estudo transdisciplinar que fundamenta sua discussão na relação que ocorre entre a medicina, a ciência e filosofia. A ciência segue confeccionando tantos benefícios às pessoas, com descobertas relevantes na área da saúde e tecnologia, que à filosofia cabe direcionar a aplicabilidade dessas descobertas às condutas éticas e morais com Responsabilidade à vida e necessidade humana.

A busca pela filosofia ética nos grandes pensadores parte da ideia de que “o movimento de retorno da ética tem, neste olhar, a visão de um vasto e rico cenário que se nos apresenta portador de multiformes riquezas” (AGOSTINI, 2010, p. 23). Retomar, visitar e compreender a visão ética histórica retoma a visão histórico-cultural da ética. Faz-se necessário conhecer as ideias dos pensadores do passado, pois suas mentalidades se projetavam na vivência social partilhada entre povos

daquela época, mas que até hoje servem como base referencial para a reflexão de muitas questões pertinentes à sociedade, à política e à ciência.

Cabe ponderar que, mesmo com discordâncias, questionamentos, argumentos ditos como prováveis ou improváveis, é o ser humano quem faz e refaz os argumentos e dita as normas nas quais deseja estar inserido. Na contemporaneidade, “a norma é o momento da fixação da relação do eu-tu” (PEGORARO, 2013, p. 12). Essa relação escreve uma ética de reciprocidade e de aceitação do Outro, em que os sujeitos se reconhecem, se acolhem e se compreendem com igualdade de direitos e deveres na sociedade.

A pesquisadora Jacqueline Russ, em sua obra intitulada **Pensamento ético contemporâneo** (2011), escreve sobre o processo de renovação contemporânea que abrange os princípios clássicos da ética. Nesse contexto, Russ enfatiza que o pensamento da ética contemporânea traz como referência, alguns pressupostos defendidos em outros momentos, por alguns filósofos. Ela explica que esses pensamentos sofrem transformações pela necessidade de se adequarem ao momento, pois os problemas e as especificidades sofrem mudanças, de acordo com o contexto de uma determinada época. Assegura Russ não haver:

nada de surpreendente nisso, porque a ética não poderia esquecer suas origens. Assim, ela recorre ao princípio religioso, ao da força afirmativa, aos princípios de realidade, de responsabilidade, de cultura estética de si etc. Aqui as antigas bases são incorporadas no seio de um andamento inédito e, desde então, acha-se assegurada a continuidade temporal, a memória e a tradição que funda o presente e o futuro (RUSS, 2011, p 36).

A afirmação de que o pensamento ético contemporâneo recorre, também, aos princípios religiosos, faz refletir sobre sua primordial influência na ordenação da conduta humana. Com base nesse fato, segundo Russ, “a interpretação do sentido religioso pode se integrar no seio de uma ética e o princípio divino fornecer temas centrais de reflexão” (RUSS, 2011, p. 37).

A partir dessa afirmação, a estudiosa salienta que a ligação da ética com a religião não quer dizer que a primeira esteja subordinada à segunda e, sim, que ambas unidas são capazes de fornecer uma ordenação sensata do agir das pessoas. O princípio religioso, quando introduzido, desde cedo na família, na sociedade e na educação, insere fundamentos que fazem referência ao bem e ao mal, noções essas que circulam nos fundamentos filosóficos da ética. Assim:

A moralidade é o bem na escala do homem e da razão, e o filósofo constata sempre uma clivagem entre a homenagem endereçada a Deus, ao Absoluto, e a teoria raciocinada dos valores. A religião pode ser moral ou ética, está em condições de oferecer – [...] – exemplos de moralidade (RUSS, 2011, p. 37).

O pensamento contemporâneo, segundo Russ (2011), apresenta uma constante característica que é a da constante renovação desses valores. Dessa forma, o princípio religioso a qualquer época se apresenta como “uma fonte viva” (RUSS, 2011, p. 37), capaz de, em um determinado momento, propor um novo caminho para a decisão do ser humano.

A influência religiosa da ética ocidental acontece principalmente pelas significativas contribuições do Judaísmo e do Cristianismo. O estudo desta dissertação tem o cuidado de justificar a não menção a outras religiões, pelo espaço reduzido às fundamentações das mesmas e, se limitará, de forma breve, em apresentar o Cristianismo e a ordenação basilar dos seus preceitos. Segundo Millen, “o judaísmo e, posteriormente, o cristianismo se distinguiram das outras religiões pela originalidade da experiência que fizeram de Deus” (MILLEN, 2015, p. 21).

Começou-se a introdução de algumas ordenações de condutas sociais que teve no Cristianismo sua herança. Diga-se que se apresentou como um movimento revolucionário de mudança, por introduzir noções de valores e condutas que devem reger a vida das pessoas – estes estariam traçados no Evangelho (CASTILLO, 2010).

Jesus desconcertou e escandalizou principalmente as pessoas mais religiosas de seu tempo [...] os excluídos da sociedade [...] aquelas pessoas infelizes se sentiam bem com Jesus, sem dúvida, porque ele as compreendia, as acolhia, nunca lhes jogava nada na cara, tratava-as com respeito (CASTILLO, 2010, p. 17).

Segundo o teólogo, uma atenta leitura do Evangelho aponta um crescimento da percepção de Jesus ao fato da superficialidade da religião daquele tempo, sobretudo da ética que aquela pregava. Uma religião enxergada mais como burocratizada pelas solenidades, autoritarismo, excesso de sacerdotes, imponência dos templos, cercada de “normas para tudo e para todos” (CASTILLO, 2010, p. 17). Com tudo aquilo, Jesus percebe que não se alcançava “o que mais importa na vida, a saber: que todos sejamos pessoas melhores e que todos vivam mais felizes” (CASTILLO, 2010, p. 17).

Jesus, assim, introduz uma provocação à mudança cultural daquela época, no fato de as pessoas perceberem notável diferença na forma de pregar de Jesus

Cristo. Diferentemente dos teólogos da época, os ensinamentos d'Ele traduziam uma liberdade e criatividade, dizendo, segundo Castillo (2010, p. 18), “o que o povo necessitava ouvir”.

Para Castillo, esse fato provoca um desconcerto no povo e na própria família de Jesus – por não compreender seus atos. Inclusive, deixou desconcertado seu precursor, João Batista, que acreditava ser necessário, sim, um tipo de mudança na sociedade, mas que esta se conseguiria através de uma ameaça que impusesse normas de condutas ao povo. Jesus vem e ensina que “o que muda a pessoa é a mudança baseada no modelo de ‘acolhida” (CASTILLO, 2010, p. 19, grifo do autor). Assim, Jesus ensina pelo exemplo o olhar aos

[...] excluídos da sociedade, a todas essas pessoas, dedicou-se a acolhê-las, a sanar as feridas que nelas a vida ia deixando, a devolver-lhes a dignidade e a dar-lhes vida, alegria e esperança. Pois bem, isso era tão absolutamente novo na história das ideias e das práticas religiosas que o próprio Jesus apresentou esse projeto como o fim de uma etapa, na história da humanidade, e o começo de outra [...] (CASTILLO, 2010, p. 19).

O pesquisador segue elucidando que essa fase de transição na história acontece pelo fato de Jesus Cristo inaugurar o ensinamento da acolhida humana e não o da **ameaça** que defendia João Batista. Esse momento fica conhecido como o tempo de Jesus, trazendo nova maneira de “entender e praticar a religião e a ética nesta vida”. Para ele:

A ética de Jesus é a ética do prazer de viver *para todos*, do prazer compartilhado por todos, sem excluir ninguém. E isso é o que mais custa assumir e aceitar como projeto de vida, porque a ascética mais dura não é a da *renúncia*, mas sim a da *doação*. Nós, cristãos, vivemos durante vinte séculos a ascética da renúncia. Está amanhecendo o dia luminoso da doação (CASTILLO, 2010, p. 20, grifos do autor).

Aqui está o cerne da contribuição do Cristianismo – renunciar-se a si mesmo, doar-se ao próximo, como em exemplo de redenção, humildade e caridade que Jesus como filho de Deus demonstrou a todos. Dessa maneira, a ideologia cristã promove considerável avanço a favor da ética, pelas reflexões em relação à forma de condutas apropriadas às convivências. Pela junção ética e religião, Kennedy (2014), entende que:

[...] na ética, a moralidade da ação humana se converteu no problema lógico de decidir pela descrição apropriada através da qual a ação deveria ser apreciada. Um dos campos onde o método da precisão lógica e o rigor no

raciocínio foi aplicado com a finalidade de atingir melhor distinção conceitual, foi o da relação moralidade e religião (KENNEDY, 2014, p. 125).

Assim, o sentido moral do Cristianismo vai sendo introjetado à filosofia ética. Estudos apontaram no sentido de que a liberdade da ação humana vai associando dimensões éticas, que englobem tanto viés racional como também religioso – culminando em um pensamento que considere a mescla de ambos para um sentido ético de convivência. Nilo Ribeiro Junior escreve sobre a observância do mandamento do amor ao próximo como uma iminência ética:

É possível estabelecer uma proximidade com o cristianismo a partir da ética do “amor ao próximo” [...] ou pela “procura de uma proximidade para além das ideias que se podem trocar, de uma proximidade que dura, mesmo quando o diálogo se torna impossível” [...] (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 121, grifos do autor).

Dessa maneira, pode-se dizer que uma ética teológica possibilita uma abertura à decisão ética frente à pessoa humana que é orientada na acolhida e no amor ao próximo. Essa ideia parte em despertar não apenas a consciência individual, como também por influência institucional (Igreja Católica) trazer essas reflexões e ações para toda uma sociedade. Por meio da doutrina, é possível erguer um chamado ético, tendo em vista que as instituições seja ela a Igreja ou mesmo a família, ainda conseguem manter laços e instituir valores morais. Segundo o que expõe Castillo:

A relação com a instituição baseia-se no cumprimento das normas institucionais e nos deveres que elas trazem consigo. Todavia, a relação com a pessoa baseia-se na relação pura, o que supõe e exige clareza, transparência, sinceridade, doação de si mesmo, fidelidade sem condições e comunicação emocional, que se expressa em afeto, bondade e ternura (CASTILLO, 2010, p. 22-23).

A exigência ética necessária pode-se dizer que se fará das prerrogativas universais de caridade, tolerância, abertura a enxergar, ouvir e agir pela necessidade de seu próximo. Nesse sentido, Castillo dedica a escrever sobre a necessidade de uma ética para a mudança que

[...] tem de ser construída sobre a base de uma liberdade que seja capaz de questionar e criticar [...] Pior que a *maldade* é a *indiferença*, porque a “maldade” atormenta as consciências, enquanto a “indiferença” deixa a pessoa tranquila e pensando que a dor do mundo, principalmente a dor dos mais infelizes, não depende dela, nem será ela a remediá-las. A *ética da mudança* tem que ser, portanto, uma *ética crítica*. E isso antes de mais nada. Por isso, a ética de Jesus foi enormemente crítica quanto a muitas

coisas que funcionavam mal em seu povo e em seu tempo (CASTILLO, 2010, p. 23, grifos do autor).

Nessa perspectiva, se mantém e segue o objeto deste estudo, na abordagem de um modelo ético, que propõe a reflexão às necessárias ações particulares de cada ser humano. Assim, contrário ao sentido ético normativo e pré-estabelecido. Há uma necessidade de mudança, guiada pela liberdade da consciência, que se abra à acolhida do Outro num todo. Entende-se que essa mudança está em olhar o seu próximo, envolvendo-o com Responsabilidade e justiça.

## 2.2 A ALTERIDADE COMO APELO HUMANO

Este item tem como proposta o estudo e a compreensão do conceito de Alteridade como uma base da ética. Tal entendimento, sobre o prisma da individual consciência, é considerado como o apelo necessário ao resgate da ética, preterida pela nulidade do individualismo que acomete o comportamento humano nas formas de sociabilidade contemporâneas.

Esse individualismo, talvez possa ser atribuído a um reflexo das reformas políticas e sociais, que acabam propiciando um afastamento da vida em comunidade e, conseqüentemente, distanciando uma compreensão humana que perceba o seu próximo na sua diferença de identidade, de crença e de cultura. O sentido ético da Alteridade se configura, assim, como uma forma de orientar a construção de um mundo pautado na humanidade, respeito e justiça de uns com os outros. A abordagem desse conceito se deve a uma autêntica preocupação com o resgate ético entre as pessoas no mundo.

O desdobramento do estudo da Alteridade neste trabalho estará baseado, principalmente, nos pressupostos de Emmanuel Levinas. Nascido em 1906, na Lituânia, naturalizou-se francês, em 1930. Este sofreu com a segunda guerra mundial e com o regime nazista, pelo trauma nessas experiências, desenvolveu a base do seu sentido ético: a relação inter-humana. Ele “propõe um saber que rompe com as amarras do individualismo para a realização da subjetividade, conduzindo o Mesmo a se aproximar com o que é exterior a si” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 29).

O filósofo instaurou seu pensamento, partindo de possíveis falhas do conhecimento da ética até então, considerou a insuficiência de compreensão do ser, sobretudo na relação com o Outro. Emergiu aí um diálogo do filósofo com o

pensamento de seus antecessores, por evidenciar e considerar imprecisões nos pressupostos por eles defendidos. Seu esforço é o de “instituir um novo sentido para o humano, diferente de toda forma de relação que imprima caráter imperialista sobre o outro” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 30).

Levinas faleceu em Paris, em 1995, deixando uma herança filosófica que reescreveu a ética das relações e inseriu um significado que afasta o sentido ético com foco puramente no ser, propondo uma transcendência em direção ao Outro. O estatuto de sua filosofia volta-se plenamente para o encontro com o Outro e sua Alteridade.

Para Emmanuel Levinas, a teoria ética, quando fundamentada na visão da pessoa humana, no âmbito de sua totalidade, não detém a capacidade de instaurar uma postura ética no mundo; por estar, nesse caso, sendo ditada com base na racionalidade. Eis uma das razões pelas quais o filósofo mantém a postura de opor-se às questões que têm como referência apenas o estudo do ser. Em seu pensamento, o ser humano deve ser compreendido, não bastando ser o objeto de estudo ou definido em uma síntese.

Levinas inaugurou um novo olhar ontológico que se fundamenta no face-a-face, e criticou as teorias filosóficas que concluem suas ideias no Eu e no Outro enquanto tema. Contempla, também, a partir da relação dos sujeitos, a compreensão do ser humano, do Outro, fundamentando o sentido de Alteridade. Assim, Pergentino S. Pivatto, ao introduzir o pensamento do filósofo, escreve que Levinas:

[...] na elaboração do seu pensamento, [...] examina a tradição filosófica ocidental, discute com filósofos, critica sistemas, fazendo emergir progressivamente as teses que defende, tendo sempre como mola polarizadora o princípio da alteridade, com o qual descobre que a ontologia é superada pela ética e esta se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional (LEVINAS, 2010, p. 10-11).

Um marco em sua filosofia, que desperta e aponta para a compreensão do Outro em sua plenitude, ocorreu através da obra **Totalidade e Infinito**, que veio a público, em 1961. Nesta obra, Levinas fecundou sua ideia de Infinito que se opõe à totalidade do ser. Iniciou aí um discurso que contrapunha e desconstruía toda a defesa do entendimento da ética até aqui apresentado. Levinas elaborou este pensamento em que:

[...] propõe um “humanismo do outro homem”, aberto ao infinito e responsável pelo outro. Aqui a exigência ética é proposta como o sentido profundo do homem que o eleva ao humano como realização e destino tanto individual como social (PIVATTO, 2014, p. 80, grifo do autor).

O debate proposto por Levinas neutraliza a ideia da consciência universal moral da ética, passando a defender a ética como infinita. O Infinito acontece na representação da exterioridade, inicialmente revelado como estranho, mas que deve tornar-se familiar, cabendo ao Eu, intimamente, pensar nas maneiras de efetivar essa aproximação. Para Levinas:

[...] na ideia do infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento. Condição de toda a opinião, é também a condição de toda verdade objectiva. A ideia do infinito é o espírito antes de se expor à distinção do que descobre por si mesmo e do que recebe da opinião (LEVINAS, 1980, p. 13).

O sentido de Infinito está relacionado a algo que nominalmente é impossível ser descrito, pois este não parte de um pensamento lógico, objetivo ou de um conteúdo pré-estabelecido. O Infinito seria o que transcende a qualquer norma reguladora ou influenciadora do comportamento humano. Para o autor, não havia a possibilidade de existência da conduta regida por uma ética universal. O Infinito se explica no fato de cada pessoa individualmente, por influências variadas, manifestar sua postura ética própria e particular no mundo.

A ideia de infinitude se associa à impossibilidade de regulação ética no comportamento humano. A cada indivíduo, pela sua unicidade, cabe definir uma forma de agir, que manifeste condutas de acolhida ao próximo, entendendo sua Responsabilidade na relação. O Outro, para Levinas, configura em ser compreendido como completamente Outro e não apenas no fato de desconsiderar o Eu. O Outro que, através do Rosto, deve ser interpelado, fazendo entender que “a porta pela qual toda relação passa é sem dúvida a do rosto, e é por meio dele que há um interdizer ético, ou seja, uma comunicação imediata sem palavras” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 33).

A partir daí, Levinas introduziu ao sentido da Alteridade a simbologia do Rosto. Este, o Rosto, não se apresenta pela real definição da palavra, associada à imagem ou a figura de alguém, “o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo” (LEVINAS, 1980, p. 173). Ele, no sentido ético da contemplação do Rosto, partiu por considerá-lo uma referência na relação quando, a partir do Rosto não

figurado, o Eu tentaria desvendar o incompreensível Outro, caracterizando um agir ético pela Alteridade. Segundo Levinas:

[...] a alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade. [...] Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência. Mas a palavra procede da diferença absoluta (LEVINAS, 1980, p. 173, grifo do autor).

O Rosto sugere uma relação de acolhimento, que pode e deve ser desvendada pela expressão e pelo olhar o Outro. Nisso consiste a busca do Infinito a partir do Rosto, que deve ser compreendido pelo Eu através do seu clamor mais íntimo, reconhecida fora da consciência do próprio Eu. Aí se dá o encontro com a Alteridade que se configura como a essência ética de uma filosofia primeira. Para Levinas, o Rosto do Outro e a ideia de Infinito devem ser entendidos como:

[...] a posição em frente de, a posição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia de infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico: neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto (LEVINAS, 1980, p. 175).

Pode-se dizer que no Rosto está o Infinito a ser compreendido e desvendado. Essa compreensão não se resume em um entendimento definitivo, sendo o Infinito inimaginável e, por isso, impensável em sua possível totalidade. Nisso consiste a ideia de Infinito: na imprevisibilidade de definir a normativa ética. A ética pela Alteridade transborda o previsível, frui a partir do olhar humano, renuncia ao óbvio e tem como soberana a consciência de cada ser frente ao apelo de seu próximo. Assim, para Levinas, a Alteridade pela figura do Rosto, se configura:

[...] numa espiritualidade que eu defino por esta responsabilidade por outrem – para qual o eu é eleito, ou condenado, chamado a responder pelo outro (e talvez seja propriamente isto misericórdia e caridade) [...] No encontro do rosto, não foi preciso julgar: o outro, o único, não suporta julgamento, ele passa diretamente à minha frente, estou com obrigações de fidelidade para com ele (LEVINAS, 2010, p. 242).

Levinas, a todo tempo, em seu debate de Alteridade, instaurou e aprofundou um sentido e significado para a palavra Responsabilidade associando-a aqui a uma

acolhida verdadeira e plena do Outro. A Responsabilidade para ele deveria transcender o óbvio, de maneira que não se configurasse como mensurável, e nem explicável. Assim, o sentido de Responsabilidade proposto por Levinas é tratado como uma concepção subjetiva.

Essa Responsabilidade mantém um sentido incondicional e está relacionada à ideia do Infinito, da compreensão do Rosto, em seu absoluto clamor. Vigora em seu discurso o movimento intersubjetivo do doar-se, de se dar pelo próximo no que ele parecer necessitar. Em primeiro lugar não está o Eu, o que deve vigorar é a Responsabilidade pela clemência que é feita ao Eu pelo Outro. Nesse entendimento, segundo Levinas:

[...] é precisamente neste chamado à responsabilidade do eu pelo rosto que o convoca, que o suplica e que o reclama, que outrem é o próximo do eu. [...] A proximidade do próximo é a responsabilidade do eu por um outro. A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade pelo outro homem, a impossibilidade de abandoná-lo sozinho ao mistério da morte é, concretamente, através de todas as modalidades do *dar*, a suscepção do dom último de morrer por outrem (LEVINAS, 2010, p. 213, grifo do autor).

Pelo estudo apresentado até aqui, vê-se que a referência para o debate da Alteridade parte da relação inter-humana. É a partir desta e, pensando nessa relação que Levinas instaurou esse sentido de grandeza ao tema. Compreender a Alteridade para ele transmite a ideia de instaurar a harmonia, a justiça e a ética na convivência entre as pessoas.

A significação do sentido da Responsabilidade vai se desvelando, a partir do instante em que o Eu inicia subjetivamente o olhar para o Outro, que transcende a ideia do Infinito pelo seu Rosto, remetendo à sua Responsabilidade na capacidade de apreender o Outro como existentemente humano, olhando as suas necessidades. O Eu se despe diante do Outro onde se nega a si mesmo e abre-se a uma acolhida condescendente.

A Alteridade estabelece, assim, sua relação com a Responsabilidade em um amplo sentido. Por ela (Responsabilidade), a ética é acionada num imperativo da consciência que desperta para um transcender na exigência ética pela Alteridade, de que deve aceitar o Outro, apenas pelo fato de ser outro. Levinas, ao pensar e abordar a Responsabilidade, instaura esse chamado, o da consciência de abraçar o Outro e envolvê-lo pelo real cuidado que não pode mais ser negligenciado. Às pessoas é imputada a ordem de serem agentes nesse processo e, em sua reflexão, Levinas reconhece que:

[...] é hora do Ocidente! Hora da justiça que todavia a caridade exigiu. Eu o tenho dito: é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade, às quais apela o rosto do outro homem que todo o discurso da justiça, se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça em se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro [...] (LEVINAS, 2010, p. 263).

O sentido de bondade e misericórdia pela Responsabilidade consiste na essência da Alteridade em que o sujeito, por sua liberdade, acata a exigência humana, dispondo-se a aproximar do Outro. Não cabe mais assistir ao distanciamento humano, sem pensar no papel individual que parte do Eu e não do Outro nesse processo de mudança. Mesmo que esse agir se configure numa dura lei imposta à consciência é, a partir dessa disponibilidade em se abrir, que acontece a proximidade com a Alteridade.

Na leitura filosófica de Levinas, percebe-se a proximidade com a sagrada escritura. Essa notória percepção assemelha um sentido à defesa ética do pensador segundo a ótica Cristã. Contudo, o enfoque que se estabelece é a presença das correntes da ética teológica pela sua experiência transcendental com a relação ao Outro.

Os textos bíblicos são universalmente estudados e utilizados como fundamentos às interpretações e reflexões do agir humano em sua necessária moralidade como sujeito social, sobretudo com o próximo. Essa originalidade dos textos assemelha à defesa ética de Levinas, pois “enaltece a transcendência do texto ou o fato de que, anterior ao saber, Deus dá o mandamento que deve ser imediatamente obedecido” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 140).

Pela tônica, essa transcendência desponta pela ideia de que a ação humana não deve ser delimitada por uma teoria ‘pré-estabelecida’. Como o sentido do mandamento bíblico, tal ação deve configurar em observâncias, figurando uma semelhança à ética de Levinas, pois essas observâncias, quando colocadas em prática, empreenderiam numa Responsabilidade pessoal com o próximo, refletindo numa conduta ética. A partir do exposto, entende-se que “uma vez que a transcendência se faz ética, todo homem é constitutivamente responsável pelo *outro*” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 141, grifo do autor), o que remete a uma ação ética do Eu com o Outro. Assim:

No contato ou na proximidade com o texto bíblico, dá-se um aprendizado da maneira discreta e paciente como se deve apresentar diante da transcendência. Da mesma maneira que a partir do texto o Nome daquele

que se diz na Palavra se retira em sua *ab-solutez*, o leitor também não poderá violar a transcendência de que portador o Nome. É por isso que o lugar da epifania da transcendência é a materialidade dos textos referentes ao nome de Deus. O *dito* traz em si um mandamento. Ele remete sempre à responsabilidade pelo *outro* (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 143, grifos do autor).

Dessa forma, a transcendência religiosa comunga com um sentido ético de Responsabilidade pelo Outro. Para o teólogo, a dinâmica do pressuposto pela Alteridade de Levinas pode ser mais bem compreendida, a partir de uma perspectiva sistêmica de diálogo que associe sua posição ética, metafísica, ontológica como também, teológica, sendo essa a leitura mais adequada aos estudos do filósofo (RIBEIRO JUNIOR, 2008).

Na filosofia de Levinas, o Outro reina em seu absoluto. Parte do Eu a Responsabilidade de acolhê-lo com benevolência e justiça. O Eu num sentido anterior a sua liberdade, pela Alteridade ética, conduz à justiça que seu próximo lhe exigir. A justiça que cada um, em sua livre subjetividade, consegue aplicar levando em conta a significação ditada pelo Rosto, “é sempre a partir do Rosto, a partir da Responsabilidade por outrem que aparece a justiça” (LEVINAS, 2010, p. 131).

Para Levinas, a justiça precede a conduta ética pelo fato de despertar na consciência um mandamento subjetivo de dar ao Outro, segundo o que o Rosto pede. A dimensão da Responsabilidade pela justiça, conforme aborda Levinas, se sujeita à liberdade do Eu, que detém a certeza de que, para que ocorra a verdadeira justiça, deverá esquecer-se de si mesmo.

Desse modo, a consciência procura a compreensão do ser, mas que não configure numa compreensão ontológica e racional. Segundo Levinas, para que a Alteridade se manifeste a consciência não pode tendenciosamente ter sua referência em regras ou normas éticas que ditem a conduta humana. A consciência deve puramente ordenar-se num sentido humano que coloca o Outro em primeiro lugar. Com base nesse entendimento, Levinas fundamenta essa ideia assim:

[...] quando digo que a consciência, na relação ao outro, perde seu primeiro lugar, [...] quero dizer, ao contrário, que na consciência assim pensada há o despertar para a humanidade. A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão (LEVINAS, 2010, p. 139).

Nessa fundamentação do filósofo, a consciência reafirma a ideia da humanidade tecida pela Responsabilidade pensada para além de um sentido humano teórico. A consciência tem sua condição na Vulnerabilidade do Outro e na sua necessidade, ao qual o Eu se mostra inteiramente refém ao que lhe causa angústia ou sofrimento. Consciência que se desloca e se põe no lugar do Outro. Para a Alteridade e sua noção de Infinito, Levinas entendeu que a consciência “oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade” (LEVINAS, 1980, p. 183).

Levinas reforçou a noção da consciência associando-a à ideia do Infinito, pois para ele, a busca da Vulnerabilidade e fragilidade do Outro, através do seu Rosto, parte da consciência.<sup>1</sup> Essa situação de Vulnerabilidade é uma condição possível à obstrução ética pela Alteridade. Pois, se acometido por ela, o indivíduo diante das próprias ameaças – retomaria a racional consciência para a busca do seu próprio bem estar. Pode-se dizer que, subjetivamente, se refere à situação de defesa, pela qual:

a subjetividade, na sua possibilidade acusativa, é vulnerabilidade, é como que arrancada do gozo em que vivia despreocupada e soberanamente, para ser percebida no devotamento ao outro pelo próprio fato da temporalização. O sensível é passivo, a sensibilidade aponta para a passividade do um-para-outro. Lévinas interpreta este fenômeno como o próprio surgir da significação: um-pelo-outro (PIVATTO, 2014, p. 92-93).

Ao pesquisar sobre a Vulnerabilidade, Júlio César Adam explica que em uma situação de vulneráveis estão aquelas “pessoas privadas de meios, recursos e condições para ter uma vida digna e justa. São pessoas que vivem na falta de algo elementar para a vida” (ADAM, 2014, p. 786). Ao partir da análise dessa afirmativa, é possível, pensar a ideia de que a própria condição de fragilidade do Eu é um fator possível a anular a Alteridade, considerando a possibilidade do Eu convergir o olhar para sua própria condição desfavorável. Relacionada a essa noção, Pessini faz uma ressalva ao observar que:

não podemos esquecer que a vida não deixa de ser uma passagem constante de uma vulnerabilidade à outra vulnerabilidade. O sentido profundo do ser humano é o acolhimento e a proteção da sua vulnerabilidade (PESSINI, 2010. p. 28).

---

<sup>1</sup> Leo Pessini, explica o termo **vulnerabilidade** como sendo de origem latina, derivado de “*vulnus* (*vulneris*) que significa ‘ferida’”. Pode ser definida como a possibilidade de ser ferido” (PESSINI, 2010, p. 26, grifo do autor).

Isso passa apenas como uma noção que salienta como o Eu às vezes está vulnerável, como também o Outro está, em que a questão do olhar de Responsabilidade e Cuidado, tendenciosamente, em algumas situações pode-se dizer acaba sendo necessariamente recíprocos, pelos dois lados envolvidos – do Eu e do Outro – necessitarem de amparo.

A intenção não é discutir ou aplicar julgamento de culpabilidade pela ausência da atitude ética pela Alteridade, que parte sempre da desconsideração do Eu e, sim, mostrar a possibilidade de ocorrência desse fenômeno. Apesar de essa circunstância ser possível de acontecer, a Alteridade segundo defende Levinas, se firma como um dever ético, diga-se até inquestionável, que considera sim a Vulnerabilidade do Outro como um direito à acolhida. Segundo Russ:

Levinas nos repete que a ética é primeira, que a nudez do rosto fez apelo ao cogito ético, mas desvela também, num mesmo movimento, o infinito inscrito diante de mim, nesta absoluta derrelição do rosto, ao mesmo tempo vulnerável, ameaçado e sagrado, me impondo, ao menos de direito, a interdição da violência (RUSS, 2011, p. 79).

No sentido ético da Alteridade, não compreender e acolher o Outro sugere sua **morte**. Morte do Rosto, que o Eu, por sua consciência objetiva ou subjetiva, não consegue desvelar. O Rosto frágil, miserável, vulnerável está ali sedento de abrigo e se o Eu não lhe oferece acolhida mata a Alteridade. Para Levinas, “o primeiro assassino ignora talvez o resultado do golpe que vai desferir” (LEVINAS, 2010, p. 174). Não há assim a manifestação da justiça e o assassinio do Rosto se dá pelo fato da não vigilância responsável ao Outro.

[...] a morte do outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe; e como se, antes de ser eu mesmo votado a ele, tivesse que responder por esta morte do outro e não deixar outrem só, em sua solidão mortal. É precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo (LEVINAS, 2010, p. 174).

Na Alteridade não existe a possibilidade do Eu considerar-se o senhor da relação. A esse cabe buscar descobrir e redescobrir a todo tempo sua Responsabilidade com o Outro e com a ética. Pensar em viver um tempo do cuidar, do doar-se, em que se tenha a prévia ideia de que “a morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem à sua solidão, na proibição deste abandono dirigido a mim” (LEVINAS, 2010, p. 175), busque não permitir que essa acusação seja imputada à consciência.

Conforme entende Levinas, a bondade e as práticas morais não configuram em ética, mas esta teria sua raiz enxertada na dependência do Outro e na acolhida oferecida pelo Eu. Para ele, “o acolhimento do ser aparece no rosto” (LEVINAS, p. 1980, p. 185). O Rosto, na sua representação, está como o objeto a ser guardado, a ser protegido; configurando o cuidado ao Outro.

O acolhimento passa pelo cuidado na forma como o Outro é recebido, “o acolhimento do outro, é uma atitude contrária da agressão” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 36). Assim, para que a ética se manifeste, é necessário que a justa igualdade de significação do ser humano no universo se constitua. Levinas defende que é pelo acolhimento do Rosto “(acolhimento que é já minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade” (LEVINAS, 1980, p.192). Em relação à igualdade, configura dizer que o Outro tem os iguais direitos do Eu, porém, devendo ter respeitadas as suas necessidades e singularidades.

Levinas, na obra **Totalidade e infinito** enfatiza a todo tempo a necessária significação do Rosto, pois é, partir da sua fiel leitura, que a Alteridade acontece. Apenas há possibilidade de acontecer a Alteridade se o Eu desprender-se da interioridade do seu próprio ser e se abrir para enxergar a exterioridade do Outro. O fundamento ético pela Alteridade está na consciência de que o Eu é sempre o responsável para que o processo aconteça, e isso deve se configurar num chamado. Não acolher àquele que, pelo seu Rosto, pede abrigo aponta a uma consciência desumana com o próximo.

Em seu ensaio intitulado **Ética da alteridade** (2014), Pivatto descreveu como o pensamento de Levinas propõe um rompimento à consciência racional ética, em direção à abertura de um sentido na individualização do ser. Através da descrição e apresentação da Alteridade feita por Pivatto, ocorre um despontamento que associa o quanto a compreensão do estudo e seus conceitos vão ao encontro de sustentação no agir humano que, urgentemente, precisa se envolver nesse clamor social do resgate de uma convivência pautada na ética.

Para Levinas, a sociedade não pode cerrar os olhos e se omitir da sua corresponsabilidade na reconstrução desse resgate. Um despertar no enxergar do Outro, como este verdadeiramente se apresenta, é o fator imprescindível de um novo modelo ético em que, segundo Pivatto:

[...] o fiasco humano de que dão testemunho as crises do nosso tempo impõe a Lévinas um novo ponto de partida: a experiência originária do encontro humano. Parte da ideia de que o homem toma seu sentido maior na sua relação com o outro homem, com o próximo [...]. Para tanto, e com originalidade, opera inflexões novas e surpreendentes sobre conceitos clássicos referentes à filosofia, ao mesmo tempo em que propõe uma série de rupturas (PIVATTO, 2014, p. 81).

Pivatto aponta a riqueza dos estudos de Levinas nas ocorrências de desestruturação dos relacionamentos sociais. Para ele, Levinas rompeu com os conceitos da tradição ética, por recusar a visão tradicional em que o ser humano é enxergado, a partir de uma consciência racionalista do sujeito, atribuindo uma conotação de objetivação do homem, o que anularia a concepção da Alteridade, que é essencial à ética.

Segundo Pivatto, Levinas, em seus estudos, afirmou que os modelos da estrutura ética pensada pelos filósofos com o olhar racionalizado do sujeito não resultou em uma sustentabilidade na humanização das relações sociais. Assim, sua proposta se orienta pelo sentido em que a subjetividade carece de encontrar e compreender o apelo que é feito ao Eu. A subjetividade que é entendida como “abertura, à medida que carece do outro e se estabelece diverso dele” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 37). Na Alteridade, cada ser humano e cada pedido são únicos:

[...] Levinas substitui a subjetividade pensada como fria racionalidade pela moralidade do homem que não se frustra ao apelo vindo do outro, presente em carne e osso. Propõe o retorno ao concreto da relação inter-humana como base incontornável para pensar a ética [...] (PIVATTO, 2014, p. 82).

Segundo Pivatto, o sentido pelo qual Levinas tratou a questão da subjetividade foi a essência da discussão da Alteridade. A proximidade que o Eu pratica em relação ao Outro tem a pretensão de subjetivamente realizar uma descoberta da Vulnerabilidade que expõe esse Outro. Pensar subjetivamente o Outro é uma questão emergente nos estudos éticos contemporâneos. A Alteridade consiste, sobretudo, em enxergar os desmoronamentos da alma humana no duplo sentido (do Eu-Outro). Tão dedicado como Emmanuel Levinas, outro filósofo da atualidade que dirige seu pensamento aos estudos da Alteridade é Jacques Derrida.

Jacques Derrida, filósofo francês nascido na Argélia, faleceu em 2004. É reconhecidamente o filósofo que mais foi traduzido no mundo. Seu pensamento exerce influência em diversas áreas das Ciências Humanas como a Literatura e a Filosofia. Leitor atento e, portanto, um dos principais intérpretes de Levinas, expandiu os conceitos de Alteridade, apontando questões que se aproximam e

outras que se distanciam às desenvolvidas por Levinas. Porém, não se tem como foco neste estudo uma comparação dos pensamentos dos dois filósofos e, sim, como estes utilizam a Alteridade como o apelo humano no resgate à ética relacional.

A notável admiração de Derrida pelos estudos e pensamentos de Levinas pode ser apreciada por meio da leitura da obra **Adeus a Emmanuel Lévinas** (1977), em que Derrida discursa no velório do pensador, pronunciando palavras que demonstram o reconhecimento do legado filosófico que Levinas deixou para si próprio e para a humanidade.

O intrigante e notório nas palavras de Derrida é justamente que, na sua despedida a Levinas, há um desprendimento do homem para um sincero e singelo olhar na plenitude do Rosto daquele que está diante de si: “As lágrimas na voz mostram certa intimidade com o outro que guarda silêncio, elas o interpelam sem desvios ou mediação” (DERRIDA, 2013, p. 16). O choro manifestado na voz de Derrida parte por enxergar com justiça a face do amigo.

Diante do Rosto, mesmo para os que não consigam definir nominalmente Alteridade, há uma leitura que manifesta reconhecimento e respeito pelo próximo. Essa é uma leitura íntima deste próximo, que é transcendência e ensina a pensar no Outro, pelas virtudes inclinadas a um senso de lisura. Derrida manifestou semelhante sentimento quando se refere a Levinas “comecei também a escutar de outra maneira e a aprender a palavra retidão” (DERRIDA, 2013, p. 16).

Para as pessoas, assim como para Derrida, o ato de retidão passa por um dever moral das ações ditado pela própria consciência com propriedade de justiça com o próximo, que represente uma “retidão absoluta que é também crítica absoluta de si, lida nos olhos daquele que é objeto desta retidão e cujo olhar me coloca em questão” (DERRIDA, 2013, p.17). Na verdade, ambos os filósofos, mesmo em suas diferenças, convergiram para um mesmo chamamento, o da Alteridade. Derrida enalteceu a herança deixada pela reflexão de Levinas e faz referência clara em seu discurso, à genuína ideia ética que convoca a humanidade à reflexão que desconsidere o próprio Eu, para consideração do Outro. Para Derrida:

[...] a repercussão deste pensamento mudou o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que ordena a filosofia à ética, a um outro pensamento sobre a ética, sobre a responsabilidade, sobre a justiça, [...] a um outro pensamento sobre o outro a um pensamento mais novo que tantas novidades, porque ele se ordena à anterioridade absoluta do rosto do outro (DERRIDA, 2013, p.18).

Não existe a possibilidade de se pensar uma ética de convivência pautada na coerência se não houver a real proximidade entre as pessoas. A lógica que envolve a compreensão do Outro parte da maneira como o Eu converge seu olhar em direção a esse Outro. Talvez, deva-se considerar um início a esse processo quando o Eu não se furta em questionar as próprias ações, promovendo um desprendimento de suas íntimas convicções.

Uma uniformidade das condutas éticas relacionais torna-se improvável, pelo fato de haver o Eu, o Outro, suas individualidades e o meio onde a coletividade se estabelece. Mesmo com poucos pensadores e pessoas, conseguindo discursar sobre a teoria do Infinito de Levinas, muitos conseguem falar do desamor e da desumanidade que assola o mundo. A ética pela Alteridade pauta também na compreensão de que o Eu, talvez reconheça sua impossibilidade de reverter tais condições, mas deve ter a consciência de que todas as ações confiadas à sua Responsabilidade foram por ele esgotadas.

Pode-se dizer que a proposta e intenção dos filósofos que se dedicaram a estudar como subscrever a ideia de tantos significados em uma única palavra (Alteridade) é a da reflexão. Subjetivamente, cada um analisa suas ações e questiona-se. Assim, todo o estudo que envolve essa compreensão tem a nobre intenção de fomentar a ética na sociedade. Na sua reflexão, Agostini considera que:

[...] a ética é o alicerce do ser humano desde sua raiz mais profunda. Estabelece as bases para o sustento da vida. Qualquer forma de organização entre os seres humanos tem necessidade da ética; o mesmo é requerido para as normas sociais, a própria moral e o Direito. A ética mobiliza o ser humano e o torna capaz de discernimento; tem na alteridade o seu lado fecundo de respeito do/da outro/a; cultiva o diálogo e partilha o mundo, numa afirmação da vida, sem exclusões; identifica na justiça a virtude maior (AGOSTINI, 2010, p. 93).

A justiça deve-se apresentar como condição humana universal pertencente a todos, a dignidade no ato da Responsabilidade das ações, se abrindo a acolher o próximo pelo reconhecimento de sua infinita exigência. Efetivamente, a dignidade do Outro implica no agir da acolhida, na forma em que este é amparado onde, para Derrida, “a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto” (DERRIDA, 2013, p. 39).

O sentido da hospitalidade habitou a mente de Derrida que dedicou um grande estudo ao tema. A hospitalidade para o filósofo se aproximava da ideia da

Responsabilidade do Eu com o Outro. Assim, a partir dessa consciência, se torna possível fazer uma interlocução da hospitalidade com pensamento da Alteridade.

O filósofo, ao discutir a hospitalidade, abordou a questão do estrangeiro, comparado àquele que chega como um estranho e que deve ser recebido, reconhecido e aceito por suas diferenças de opiniões, crenças, ideias, posições sociais e culturais, assim não tendo com este atitude de rudeza e agressividade. Desse modo, quando o que recebe aloja esse estranho, o Eu será capaz de alcançá-lo sem exigência de ser mutuamente correspondido. Desse posicionamento surgiu um limiar de ideia que associa a noção do estrangeiro semelhante à figura do Outro por considerá-lo:

[...] como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que coloca a questão* ou *aquele a quem se endereça a primeira questão*. Como se o estrangeiro fosse o *ser-em-questão*, a própria questão do *ser-em-questão*, [...]. Mas também *aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona*. Que se pense na situação do terceiro e na justiça [...] (DERRIDA, 2003, p. 5, grifos do autor).

Aquele ao qual a questão é destinada surge perante o Eu, inviabilizando, por parte deste, qualquer atitude que não o reconheça. Ocorre um mover à Responsabilidade que não percebe limitações para que o Outro se faça entendido e seja assim, acolhido. “O acolhimento determina o “receber”, a receptividade do receber como relação ética” (DERRIDA, 2013, p. 43, grifo do autor).

A compreensão do verbo **receber** na citação do filósofo passa por associar a ideia do acolhimento num sentido de hospedar com cuidado o que chega. A consciência aponta como se posicionar e agir cuidadosamente com o próximo, em que Derrida ligou o entendimento do receber com o do acolher pela ética. A hospitalidade une a busca da infinitude do ser em questão à noção do acolhimento, pois “*possuir a ideia de infinito é já ter acolhido o Outro*” (DERRIDA, 2013, p. 46, grifo do autor).

Repensar a filosofia ética pela Alteridade, a partir dos pressupostos de Levinas e Derrida, leva-se à convicção da efetiva participação de cada um na concretização desse processo. Na convivência humana, através da constituição dos grupos, é que a ação do acolhimento e a prática da Alteridade se manifestam. É o gesto empenhado que demonstrará a intenção do Eu. Para Pivatto:

[...] acolher é relação melhor do que compreender intencional e objetivamente. Este [...] ato implica um movimento e envolvimento de todo o ser na profundidade do desejo, que, conduzindo para o bem, abre a ordem

moral. Nesta ordem o rosto não é mais visto teoricamente, mas acolhido (PIVATTO, 2014, p. 90).

Essa nova ação ética pelo acolhimento não inaugura, mas aprofunda a ideia de Responsabilidade, de justiça e de cuidado na relação com o Outro que chega e, mesmo na sua diferença, apela o Eu a acolhê-lo. Nesse entendimento, “a justiça, a retidão ética referem-se antes de tudo ao *acolhimento*. O acolhimento é sempre acolhimento reservado ao rosto” (DERRIDA, 2013, p. 52, grifo do autor). A ação de justiça e bondade só e unicamente pode ser reconhecida pelo meu próximo, pois é ele quem fala do bem que necessita.

A Alteridade se fecunda quando, a partir do encontro entre as pessoas, haja uma permissão que dê ao Outro a oportunidade de se apresentar como verdadeiramente pensa e sente. Na manifestação do relacionamento é que se alicerça o fomento da ética. Por meio dos encontros em comunidade, florescem experiências capazes de possibilitar uma abertura à acolhida do Outro e, a partir daí, construir laços de amizade, que demonstram favorável experiência com o amigo na sua Alteridade.

No que se refere a descrever a amizade, Agamben (2010) introduziu a ideia: “O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como ‘algo’” (AGAMBEN, 2010, p. 85, grifo do autor).

A existência do amigo e a convivência com este reafirmam a presença do Rosto, que desperta a sensação no Eu de pureza, de humanidade de bondade com Outro que reconhece como amigo. A amizade é também destaque no pensamento de Derrida que descreveu: “gosto de cultivar a fidelidade na amizade, se possível de maneira, de uma só vez, incondicional e sem complacência” (DERRIDA, 2004, p. 350). Na Alteridade se manifesta a ocorrência desse encontro de duas faces, do Eu e do amigo, que contém a implícita acolhida de um com o outro.

Falar do **amigo** e da **amizade** consiste em introduzir um discurso que liga essa convivência à sensação de afeição e apreço entre as pessoas, sentimentos que vêm contribuir para o resgate das relações contemporâneas tão desgastadas e fragilizadas. Através da amizade há o fortalecimento do respeito e da solidariedade mútuos.

Os significados apresentados e associados ao conceito de Alteridade até aqui, se fizeram necessários, por considerá-los variantes imprescindíveis ao se falar do apelo que é feito ao ser humano no cenário contemporâneo de pensar e resgatar a ética nas diversas formas relacionais, a qual a vida em comunidade está sujeita.

Este breve estudo da Ética e Alteridade ontem e hoje, a partir da relação entre o Eu e o Outro, deságua no entendimento desses temas a partir do que nos apresenta os citados filósofos. Considera-se, assim, que a compreensão dos conceitos expande as ações humanas, com atitudes voltadas à civilidade e harmonia necessárias em qualquer meio, época e lugar.

### 3 LAÇOS FORTES EM FRÁGEIS AMARRAS: UMA LEITURA DE DOIS CONTOS

A escolha das obras literárias deste estudo se deve ao fato das mesmas mostrarem, em suas histórias, situações de conflitos desestruturadores dos processos relacionais, quais sejam: Ética e Alteridade.

Constam desta seção as contribuições do filósofo francês Jean-Paul Sartre. O autor, em sua obra **O existencialismo é um humanismo** (2014), discorre sobre o pensamento existencialista como referência que parte do empreender humano. Sartre entende o sentido do existencialismo como “uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 2014, p. 16).

Nas histórias narradas por Machado de Assis e Godofredo Rangel, o sentido da Alteridade se evidencia, o que torna possível abordar e discutir o tema pela análise dos contos **Pai contra mãe** e **O legado**. Procura-se, nas abordagens analíticas dos mesmos, identificar como a manifestação ou não das ações vistas como o cerne da Alteridade contribuiriam para minimizar os conflitos possíveis em uma sociedade.

O escritor carioca Joaquim Maria Machado de Assis (1839 – 1908) possui uma vasta produção literária que permite um pensar sobre o cotidiano e as relações humanas. Gênio das letras, ele retratou a sociedade de sua época e, quiçá, à frente dela, tendo em vista que, até hoje, com mais de cem anos de sua morte, é notória a atualidade de seus escritos. Assim,

[...] chama a atenção do seu leitor, através de intervenções metaficcionalistas constantes, para o fato de que ele mostra somente *um efeito* de real e não o real mesmo, exatamente porque não deseja mostrar a realidade, mas sim diversas perspectivas sobre a realidade, deixando-as ao mesmo tempo, e todas elas, sob suspeita (BERNARDO, 2011, p. 111, grifo do autor).

Esta é uma característica pessoal do escritor. Nota-se, pela leitura de **Pai contra mãe**, que tem seu enredo construído na época da escravidão no Brasil, a presença de aspectos de ordem sociorrelacionais constantes até hoje no cotidiano das pessoas. Na análise do referido conto buscar-se-á refletir como determinadas circunstâncias promovem a exclusão da Alteridade.

Com um número expressivamente menor de publicações, e não tão estudado ou conhecido como Machado de Assis, o escritor mineiro José Godofredo de Moura

Rangel é o autor do segundo conto, objeto desta pesquisa. Em **O legado** podem ser descortinadas outras perspectivas que permitem o debate dos fundamentos éticos e da Alteridade nesta pesquisa.

Estudiosos e críticos literários pouco fazem menção às obras do escritor ou a sua vida. Quase sempre lembrado no meio literário pela amizade consolidada com o escritor Monteiro Lobato, fato registrado pelas cartas que estes trocaram e que já configurou em objeto de estudo. Para o biógrafo Enéas Athanázio, quando falam de Godofredo Rangel:

[...] não o registram, ou o fazem de modo impreciso, as enciclopédias e os dicionários de literatura, histórias e ensaios de crítica. Alguns lhe dedicam umas poucas linhas, mas enfatizando em demasia a correspondência com Monteiro Lobato, em detrimento de sua própria obra, relegada a segundo plano (ATHANÁZIO, 1977, p. 11).

Pelo exposto, esta seção tem como objetivo discorrer sobre a vida e a contribuição literária dos autores citados, bem como, através das análises dos contos, tecer uma investigação capaz de produzir um aprimoramento da compreensão da Alteridade e suas implicações no convívio humano.

### 3.1 MACHADO DE ASSIS E GODOFREDO RANGEL: OS HOMENS E SEUS TEMPOS

A partir desta seção, alguns autores são fundamentais para dar conta da sustentação teórica sobre o que se pretende abordar nas linhas que se seguem. São eles: Antonio Candido, Daniel Piza, Lúcia Miguel Pereira, Enéas Athanázio e Sueli Tomazini Barros Cassal. Seus pensamentos são arrolados nas seguintes obras, respectivamente: **Literatura e sociedade** (2006), **Machado de Assis: um gênio brasileiro** (2006), **Machado de Assis: estudo crítico e biográfico** (1988), **Godofredo Rangel** (1977), **Amigos escritos: correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel** (2002).

#### 3.1.1 Machado de Assis

No tocante a Machado de Assis, uma dissertação de mestrado é espaço insuficiente para dar conta da vastidão de seus escritos. Suas obras consolidam-se como fonte e objeto de pesquisa de inúmeros trabalhos pelo seu amplo acervo, um

dos maiores da Literatura Brasileira. Assim, escrever sobre a vida e a obra deste mestre das letras, torna-se tarefa difícil.

Para Lúcia Miguel Pereira, por exemplo, a biografia de Machado de Assis “há de ser a biografia do seu espírito” (PEREIRA, 1988, p. 23). A autora destaca que a chave que abre o cofre para descobertas dos seus segredos está na leitura dos seus escritos.

No que se refere à sua biografia, consta que Machado de Assis, nascido aos 21 de junho de 1839, na cidade do Rio de Janeiro, era o primogênito do pintor mulato Francisco José de Assis e da lavadeira portuguesa Maria Leopoldina Machado de Assis. Era afilhado da rica viúva, Dona Maria José de Mendonça Barroso, cujo marido foi senador, oficial general do exército e ministro duas vezes de Dom Pedro I e da Regência Trina.

A leitura de Machado de Assis é incontestavelmente fascinante. É nessa direção que Daniel Piza declara, como justificativa do seu interesse em pesquisar a vida e obra de Machado de Assis, a profunda admiração que cultiva pelo seu fazer literário, por considerar, sobretudo, que este autor retratava profundamente acontecimentos vivenciados pela história brasileira.

O pesquisador destaca que, através do estudo de Machado de Assis, é possível aprender não só sobre o Brasil da segunda metade do século XIX, mas também compreender o seu pensar, entendido como diferente de seus contemporâneos. Para Piza, “Machado, como todo grande criador, foi ao mesmo tempo expressão de sua época e exceção a ela” (PIZA, 2006, p. 11).

Essa asserção fundamenta-se nas particulares ideias de que suas escritas são elaboradas com uma ironia que alude a como Machado de Assis enxergava o meio em que vivia. Assim, transmitia as suas obras o particular retrato de como as relações se constituíam. Devido a isso, inúmeras discussões emergem das suas criações, como apoio para a pesquisa das ciências humanas.

Cabe ressaltar que a força literária dos seus textos também se consolida pela vertente ética que essa permite discutir, pois, para Roberto Corrêa dos Santos, os textos de Machado de Assis descrevem “uma assinatura risonha e compreensiva a impor-se como uma rede ética” (SANTOS, 2008, p. 31).

Conforme elucida Santos (2008), em seu ensaio **Machado de Assis e a economia dos cruzamentos afetivos e culturais**, a densidade ética presente nas

obras do escritor é legitimada por apontar uma vastidão de aspectos políticos que delas se extrai.

Nessa mesma percepção, que inclui ética e política, o estudioso de Machado de Assis, Daniel Piza (2006) discorre que talvez essa rubrica deixada pelo escritor estivesse relacionada a sua própria história. O exemplo da possibilidade real dessa ocorrência, o estudioso destaca que Machado enfrentou:

[...] muitos preconceitos de sua época: o preconceito racial, como um mulato escuro que viveu 49 dos 69 anos num Brasil escravocrata; o preconceito social como epilético de origem muito pobre que tinha grandes ambições literárias, e o preconceito intelectual, como escritor que adotou linguagem concisa e cristalina, rejeitou o otimismo e a religião e jamais aderiu a modas estéticas. Por outro lado, realizou com dignidade rara uma ascensão estável naquela sociedade paternalista: foi “apadrinhado” sucessivamente por escritores, editores e membros da aristocracia; desde cedo adquiriu excelente reputação como autor e como pessoa, viveu intensamente o mundo cultural que a Corte promovia, dominando vários idiomas, assistindo a inúmeros espetáculos de ópera e teatro, tendo acesso a jornais e livros estrangeiros; galgou todos os degraus do serviço público, chegando até a assessor de ministro; e morreu consagrado como o maior escritor do período [...]. Tudo isso revela uma sociedade complexa, a qual Machado levou para seus livros (PIZA, 2006, p. 12, grifo do autor).

É possível considerar, então, com o devido cuidado, que essas teorias devem ser absorvidas ao se falar do escritor. O fato de este, subjetivamente, expor sua mensagem pode dar margens a uma infinidade de interpretações pelo leitor, principalmente, quando esse se baseia segundo seu interesse ou princípios. Machado de Assis pode-se dizer, é enigmático, o que o torna figura ímpar no panorama literário brasileiro.

Alguns artigos e estudos fazem menção à subjetivação de Machado de Assis, e de estes abordarem aspectos da sociedade. Mas, segundo Antonio Candido, em sua obra intitulada **Literatura e sociedade** (2006), difícil e perigosa seria a ação de considerar o estudo da obra a uma relação de condição social, pois, de alguma forma, essa conduta poderia gerar uma objetivação do ponto de vista tendencioso a um lado ou outro.

Esse cenário em que, pode-se dizer, ocorria relacionar a criação textual da obra à realidade social do seu criador, é explicado na ocorrência do fenômeno defendido por alguns críticos em certo período do século XX, que considerava a relatividade entre o fazer literário e a condição de mundo do escritor. Segundo Candido, essa compreensão, posteriormente “foi rebaixada como falha de visão, – e

talvez só agora comece a ser proposta nos devidos termos” (CANDIDO, 2006, p. 13).

A partir daí, nota-se uma mudança das considerações que se vinham difundindo a construção das compreensões e análises literárias, oriundas do viés social. Para ele, naquela época, “o valor e o significado de uma obra dependiam de ela exprimir ou não certo aspecto da realidade, e que esse aspecto constituía o que ela tinha de essencial” (CANDIDO, 2006, p. 13).

Candido (2006) ressalta nesse novo pensamento que o que importa é que a significação textual derive de uma composição formada por várias ideias, “conferindo-lhe uma peculiaridade que a torna de fato independente de quaisquer condicionamentos, sobretudo social, considerando inoperante como elemento de compreensão” (CANDIDO, 2006, p. 13). Assim, nesse argumento, funda-se uma justificativa da análise dos referidos contos nesta pesquisa. Ainda com Antonio Candido, pode-se afirmar:

[...] que a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explica pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo (CANDIDO, 2006, p. 13-14).

Em se tratando da análise de uma obra literária, serão considerados, sim, aspectos sociais, mas eles não necessariamente são tomados como referência histórica social de uma determinada época e, sim, deverá ser analisada pelo conteúdo explicativo que sua construção textual poderá fornecer. Isso permitirá uma argumentação de aspectos que auxiliarão o estudar e compreender o conceito de Alteridade. Candido (2006) defende que o sentido da obra se faça com base na junção de questões sociais às noções interpretativas do leitor.

Em parte, esse contexto consegue clarificar o fascínio pelas leituras de Machado. Um pensamento, na opinião de muitos, descrito como genuíno definido como “um escritor que enxergou sutilezas e satirizou fraquezas da natureza humana como poucos” (PIZA, 2006, p. 12-13).

No movimento literário que se deu no Brasil, Machado de Assis se revelou inicialmente como romancista. O amor e as relações amorosas são os principais temas de suas obras. Em seguida, passou a descrever em seus textos a realidade do ser humano, como seus costumes, seu meio social e seus conflitos interiores.

Após configurar o movimento dessas duas fases, Machado de Assis iniciou críticas às escolas literárias, pelo excesso de como o naturalismo se apresentava. Apesar de monarquista, o escritor era reconhecidamente liberal, abolicionista e crítico da República onde, segundo Piza (2006), ele via apenas uma mudança nas nomenclaturas, e pouco ou quase nada na realidade em geral.

Esse destaque aos estilos literários e regimes políticos se dá pelo fato em demonstrar que o escritor experimentou as diversas fases, concluindo que, na prática, mesmo, percebia pouca diferença. Evidentemente, todos esses movimentos foram atrelados à personalidade do escritor. Daniel Piza é enfático ao afirmar que:

[...] a vida de Machado interessa por sua obra, e sua obra interessa por refletir o Brasil de sua época – ainda vivo em tantos aspectos – e investigar a natureza humana de sempre. Machado levou para a ficção [...] e investigou uma mentalidade que se prendia às aparências e aos interesses, por cima dos méritos de dos afetos. Daí a integridade com que se dedicou à sua obra, reservando para ela a parte mais profunda de seu pensamento, toda sua reação à hipocrisia que via nas inclinações do ser social (PIZA, 2006, p. 13).

Para Daniel Piza, Machado de Assis presenciou um Brasil que se consolidava como nação, que se firmava socialmente com seu idioma, sua cultura e as particularidades desse povo. Um país em formação, que amargava as consequências de um sistema que alternava uma sociedade paternalista e escravista; como a que oferecia afago, mas também excluía. Piza (2006, p. 13), descreve esse fenômeno como “o véu doce da crueldade contra o indivíduo”, questão que levaria o escritor a estender essa interpretação de mundo fundamental à condição humana que Machado de Assis não percebia existir, “dando a seu texto uma densidade filosófica inédita na literatura” (PIZA, 2006, p. 13).

De forma segura, Piza (2006) afirma que, a partir de um período histórico, Machado de Assis tratou de coisas e retratou ações de temas universais, num contexto que não se encontra acervo de registro literário que colabore tanto para o conhecimento da história brasileira. Assim:

[...] a geração a que pertenceu, uma das maiores concentrações de bons intelectos por metro quadrado que o país já teve, foi toda marcada por esses debates que, mais do que opções entre república e monarquia, realismo e romantismo ou Novo Mundo e Velho Mundo, envolviam a própria noção do que é o ser humano, de como ele se deixa seduzir por soluções fáceis, por ilusões grandiosas (PIZA, 2006, p. 14).

Machado de Assis compreendia a Literatura como arte e fazia da palavra o instrumento capaz de exprimir a vibração dessa arte. Soube majestosamente, se expressar através das ideias, pois defendia que “não basta pensar para ser escritor; é preciso sentir a unidade íntima, profunda, essencial da palavra e da idéia. Isso ninguém o sentiu melhor que Machado de Assis” (PEREIRA, 1988, p. 289).

Para Lúcia Miguel Pereira, o escritor, em sua simplicidade, equilíbrio e naturalidade das suas expressões fez com que o brasileiro se reconhecesse como gente de seu próprio solo e, sobretudo, pela imparidade de seu espírito, reconhecida universalmente como próprio dessa terra.

### 3.1.2 Godofredo Rangel

Esta seção destina-se a apresentar algumas singularidades da vida e da obra do escritor mineiro José Godofredo de Moura Rangel (1884-1951). A atenção aos fatos se dará, sobretudo, pelas contribuições das pesquisas de Enéas Athanázio e Sueli Tomazini Barros Cassal, respectivamente publicadas nas obras **Godofredo Rangel** (1977) e **Amigos escritos: correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel** (2002).

Enéas Athanázio escreve quando já se passaram mais de vinte e cinco anos da morte de Godofredo Rangel. Ele chama a atenção para o pouco estudo dedicado ao escritor, o que ainda é uma realidade nos dias atuais. Para o biógrafo, não surgiu ainda o interesse de analisar em conjunto as obras de Rangel.

Como já dito, as enciclopédias de críticas literárias dedicam ao autor umas poucas linhas de destaque a sua obra, sendo este mais lembrado pela amizade que cultivou com o escritor Monteiro Lobato. Para Athanázio, essa situação e esse silêncio que rege sobre ele “não apenas constitui grave injustiça, mas é causa de evidente prejuízo para as nossas letras” (ATHANÁZIO, 1977, p. 11).

Godofredo Rangel nasceu em 21 de novembro de 1884, na cidade de Três Corações, no Estado de Minas Gerais. Filho de pais humildes: o Senhor João Sívio de Moura Rangel e a Senhora Clara Augusta Gorgulho Rangel, sobre o pai do escritor, Athanázio informa que era caixeiro viajante de uma firma do Rio de Janeiro. Após se casar, fixou residência primeiramente na cidade de Três Corações, indo, em seguida, para Carmo de Minas.

Segundo Athanázio (1977), o escritor falava francês e inglês, o que lhe permitiu assinar revistas impressas nessas duas línguas. Acrescenta, também, que Rangel apreciava escrever para alguns pequenos jornais interioranos, acreditando que daí, talvez, “Rangel herdaria o amor pelas letras” (ATHANÁZIO, 1977, p. 15).

No que se refere à infância do então futuro escritor, a mesma transcorreu entre essas duas cidades mineiras. Rangel seria o quinto dos oito filhos do casal Moura Rangel. Tido como bom corredor e nadador cultivou o desejo de se tornar sábio, o que o fez decorar todo um dicionário.

Rangel integrava também grupos de teatro amador, onde construiu pequenos palcos que desenhava com capricho os cenários, assinando, também, a autoria das peças. Completando seu passatempo, Rangel manuscovia artigos, noticiários e páginas literárias para pequenos jornais, por onde se considerava que “já revelava, nos seus teatros e jornais, a argúcia de observador que se iria revelar nos seus livros. Muito cedo lhe nasceu o amor pela leitura” (ATHANÁZIO, 1977, p. 16).

Apesar da infância tranquila no interior mineiro, em decorrência do falecimento de seu pai e também pela necessidade da conclusão dos estudos, o escritor se viu pressionado a mudar e adequar sua vida em São Paulo, onde sua irmã Lavínia residia. Em 1902, Godofredo Rangel ingressou na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (ATHANÁZIO, 1977).

Em relação ao início da vida laboral do escritor, Athanázio destaca que Rangel se viu obrigado a trabalhar, pois a família era pobre e numerosa. Foi nomeado escrivão de Subdelegacia no Posto Policial do Brás, passando a conciliar o trabalho com os estudos na capital paulista, mas não deixando de cultivar o gosto pela literatura.

Em um de seus plantões na Delegacia, Rangel conheceu o jovem repórter Ricardo Gonçalves que, indo à busca de notícias, se espantou ao encontrar o escrivão totalmente envolvido na leitura. Ao perceber o interesse de Rangel pelos livros, o repórter convidou-o a visitar sua casa onde “não só lhe abre as portas para a verdadeira literatura, como também o aproxima dentro em breve, de alguns amigos excelentes” (ATHANÁZIO, 1977, p. 17).

Algum tempo depois, Rangel foi transferido para o Posto Policial de Belenzinho, acabando, assim, por necessitar alugar cômodos mais perto de seu atual trabalho. Rangel aluga, assim, dois quartos na parte alta de um chalé, onde dormia, escrevia e lia.

Rangel, pois, o descobridor e primeiro habitante do chalé que passaria à história literária como “Minarete”, inspirando o nome de um jornal (Pindamonhangaba), o título de um livro de Lobato (“Literatura do Minarete”) e que se tornou a sede do “Cenáculo” (ATHANÁZIO, 1977, p.18, grifos do autor).

Segundo Athanázio, o termo **minarete** foi atribuído ao chalé, partindo de uma afirmativa feita por Ricardo que, ao visitar pela primeira vez o lugar, se encantou com o alcance da vista que tinham da varanda do quarto, e exclamou: “Mas é uma torre, RANGEL! Veja que amplidão de vista se descortina! Uma torre – um minarete!” (ATHANÁZIO, 1977, p. 18).

Nessa fase, que se iniciou no minarete, Godofredo Rangel passou a encontrar-se com a turma do **cenáculo** que incluía Lino Moreira, Tito Lívio Brasil, Albino Camargo, Cândido Negreiros, Raul de Freitas, José Antonio Nogueira e Monteiro Lobato. Os amigos “Tito Franco, Edgard Jordão, Arthur Ramos e Júlio Costa eram **adidos**” (ATHANÁZIO, 1977, p. 23, grifo do autor). Ali, no Minarete, a partir de um bilhete, deu-se início a quarenta anos de correspondências, firmando a amizade de Rangel e Lobato.

Uma característica comum entre os amigos moradores e frequentadores do Cenáculo era a de serem literatos, sendo a literatura “a preocupação dominante na vida de todos” (ATHANÁZIO, 1977, p. 23). Sobre Godofredo Rangel, o amigo Lino Moreira não poupa elogios ao escritor, sobretudo, destacando a admiração que nutria por seus contos e ressaltando também que, sem dúvida, Rangel seria lembrado na Literatura Brasileira como notável contista.

Assim, o minarete detém sua importância, por ser uma referência de espaço, que Godofredo Rangel utilizou em sua iniciação literária, ficando perpetuado na vida biográfica do escritor. Athanázio expunha que foi no minarete que Rangel publicou o primeiro conto – ‘Simbólico Vagido’, provocando o seguinte comentário do amigo Monteiro Lobato “‘Franqueza, RANGEL, invejo-te muito! Nesse andar **chegarás!** Quem leu os teus começinhos n’**O Combatente** e agora lê o teu **Vagido** apalpa o progresso” (LOBATO apud ATHANÁZIO, 1977, p. 25, grifos do autor).

Rangel nutria pelo chalé um estimado apreço e carinho, pois foi ali que o escritor não só iniciou sua vida literária, mas também efetivou seu antigo amor pela leitura. No chalé, Rangel encontrou o ambiente adequado para seguir seu caminho no mundo das Letras, enchendo seu tempo com suas leituras, traduções e escritos.

Mesmo esse acúmulo de trabalho realizado por Rangel, que tornava a vida no chalé intensa, não afastava a realidade difícil do escritor na capital. Uma vida prazerosa, mas custosa, que fazia com que Rangel pensasse em outras possibilidades, e “como as andorinhas do seu futuro livro, o mineiro GODOFREDO RANGEL prepara-se para novos voos” (ATHANÁZIO, 1977, p. 27).

Pelas dificuldades e pela necessidade de ação frente aos obstáculos que ceifava sua permanência em São Paulo, em 1904, mudou-se para a cidade de Campinas. No interior paulista, o escritor iniciou uma vida mais tranquila, lecionando no magistério, e prosseguindo com a Faculdade de Direito “sem frequência integral (‘curso vago’)” (ATHANÁZIO, 1977, p. 33, grifo do autor). Em relação à advocacia, segundo o biógrafo, não há relatos de que Rangel tivesse exercido a profissão.

Nesse mesmo ano, atendendo aos chamados das montanhas, retornou ao interior mineiro, iniciando uma nova fase na vida do futuro escritor. Longe da agitada vida na capital, se entregava agora, à vida sossegada e calma na interiorana Silvestre Ferraz, primeiramente chamada Carmo de Minas, que Rangel tanto conheceu em sua infância.

Nessa cidade, iniciou seus trabalhos lecionando Português e Inglês, “matérias que ensinará pela vida afora” (ATHANÁZIO, 1977, p. 33). No final desse mesmo ano de 1904, Rangel começou o namoro com Bárbara, que conheceu numa de suas idas à cidade de Caldas. Ele foi, assim, construindo sua história. O ano de 1906 é, portanto:

[...] cheio de acontecimentos importantes e que definem os rumos da existência de GODOFREDO RANGEL. Nesse ano conclui o Curso, bacharelando-se pela USP. Está com vinte e dois anos incompletos e tem a vida pela frente. Um diploma arduamente obtido, com as custosas e frequentes viagens a São Paulo e sempre a braços com as dificuldades financeiras (ATHANÁZIO, 1977, p. 34).

Ainda no ano de 1906, chegou a enfrentar um sério problema de visão, mas que não chegava a comprometer sua fortuna da escrita literária. Segundo Athanázio (1977), nesse mesmo ano, o escritor uniu-se matrimonialmente à Bárbara Pinto de Andrade, com quem posteriormente teve seus quatro filhos, uma mulher e três homens.

O futuro escritor não demonstrava apreço pelas intenções jurídicas, segundo o que explica Athanázio. Contudo, foram exercidas por Rangel algumas atividades

relacionadas a essas práticas, demonstrando que o então professor dedicava-se a acrescentar à sua biografia o exercício de tais funções. Em 1907, Rangel

é nomeado Promotor Público da comarca de Cambuí. Por razões ignoradas [...], resigna ao cargo sem conhecer sequer aquela cidade. Dois anos depois, ingressa na Magistratura. Nomeado Juiz Municipal do Machado é como tal transferido para Santa Rita do Sapucaí, onde permanece até 1918. Promovido a Juiz de Direito, serve na comarca de Estrela do Sul, onde reside por dez meses, é novamente promovido para Três Pontas, onde permanece por cinco anos. Numa permuta com o respectivo titular, muda-se para a cidade de Passos, onde exerce o cargo por doze anos. Daí é promovido para Lavras, onde se aposenta como Juiz de Direito de terceira entrância, em 1937. Três dias após ter assumido, aposenta-se como titular de Lavras (ATHANÁZIO, 1977, p. 34-35).

Rangel prosseguiu como professor, leitor e escritor, o que permite considerar essas atividades como suas grandes paixões. Ele se debruçava numa metódica preocupação em conhecer o português, meditando, assim, nos dicionários e, por meio desses, “escreve, corrige, estuda, anota, na busca ansiosa do aperfeiçoamento. Produz muito, tanto que numera romances e contos” (ATHANÁZIO, 1977, p. 35-36).

Essa numérica produção literária, segundo Athanázio, chegava a causar espanto em seus amigos. Também fez sua contribuição para jornais e revistas da época, o que lhe deu a oportunidade de expandir e imprimir seu ofício. Foi nessa época, que foi relativamente notado no círculo literário, porém era tido como acanhado, e assim, hesitou em utilizar recursos que possibilitasse sua projeção nesse meio.

O escritor se dedicava cada vez mais às produções literárias, a paixão pelo escrever lhe motivava a continuar em suas criações. Assim, rendendo-se ao prazer de escrever e criar textos, Godofredo Rangel firmava seu nome no cenário da literatura, sobretudo a mineira.

O então amigo Lobato que esteve presente, agraciando e enaltecendo as criações de Rangel, não deixava de ter papel essencial nessa consolidação. Esse contato entre os amigos foi registrado na obra **A barca de Gleyre**, do escritor Monteiro Lobato (1959), que teve sua primeira edição publicada, no ano de 1944. A citada obra traz como subtítulo **Quarenta anos de correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel**.

Esta obra, por reunir um vasto arquivo memorialístico de Lobato, despertou o interesse de estudo da pesquisadora Sueli Tomazini Barros Cassal, conferindo-lhe a

autoria de **Amigos escritos**: correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel (2002). No capítulo intitulado **Rangel, o anjo do Cenáculo**, a pesquisadora descreve particularidades da vida e obra de Godofredo Rangel, referenciando que este:

[...] publicou a gramática *Estudo prático do português* (1917); os romances *Vida ociosa* (1920), com prefácio de Hilário Tácito; *A Filha* (1929); os livros de contos *Andorinhas* (1922) e *Os humildes* (1944), este último com prefácio de Lobato; e os livros infantis *Histórias do tempo do Onça* e *Passeio à casa de Papai Noel*, ambos em 1943. Permanecem inéditos, sob forma de livro, um dicionário etimológico em cinco volumes e uma coletânea de fatos curiosos atinentes ao sertão mineiro, denominada *Mealhas*, [...]. Os romances *Os bem casados* e *Falange gloriosa*, sátira ao ensino particular, fora publicado apenas em folhetins pelo *Estadinho* (edição vespertina do jornal O Estado de São Paulo), em 1917. Por se tratarem de romances a *clefs* (no primeiro, satiriza a indústria do ensino particular baseada no despotismo e na ignorância; no segundo, o casamento por interesse), Rangel preferiu deixá-los inéditos (CASSAL, 2002, p. 75-76, grifos da autora).

Esses foram os relatos do fazer literário de Rangel, que elucidam as publicações de seus romances e contos. Destacam-se os prefácios elaborados pelo então amigo famoso e também a existência de publicações tidas como inéditas. Através da leitura de algumas das mais conhecidas publicações do escritor mineiro, o pesquisador Celso Pedro Luft, na obra **Dicionário de Literatura Portuguesa e Brasileira** (1987), fala da representação regionalista e das mesmas:

Em *Vida Ociosa*, a vida da roça é retratada com simpatia, e lirismo bucólico. Livro extremamente bem trabalhado, tanto na linguagem, que é castiça e rica, como no estilo, calculado e eficiente nas intenções expressivas [...] *Falange Gloriosa* satiriza o ensino particular da época, seus métodos pedagógicos-didáticos e os medalhões seus dirigentes. Romance satírico é também *Os Bem Casados*, em que G. R. focaliza com humor e ironia o malogro e o desencanto do casamento burguês. No contista de *Os Humildes* predomina o gosto do pitoresco, do episódio, da anedota ampliada, à maneira do seu amigo Monteiro Lobato (LUFT, 1987, p. 313, grifos do autor).

Pela notoriedade de suas obras, Cassal (2002, p. 76) esclarece que Rangel “foi eleito, em 1939, para a Academia Mineira de Letras”, ficando este mais lembrado como o correspondente de Lobato, conhecido então pela publicação da **A barca de Gleyre** (LOBATO, 1959). A pesquisadora destaca que para Rangel pouco importava ter reconhecimento no meio literário e, tampouco se preocupava em publicar o que escrevia. Talvez esse fato justifique a modesta visibilidade literária do escritor. Segundo Cassal, Rangel detinha uma personalidade tímida o que “impediu-o de

publicar suas cartas e vários de seus romances” (CASSAL, 2002, p. 77-78), sendo que o que lhe importava, era escrever – isso verdadeiramente o aprazia.

De fato, o que se apresenta no estudo da pesquisadora é que Rangel seguiu lembrado pela amizade com Lobato. A mesma também diz acreditar que, de alguma forma, uma maior valorização das obras de Rangel teria acontecido caso este mesmo tivesse realizado a publicação de suas cartas (CASSAL, 2002).

Mesmo diante da relação comprovadamente respeitosa e de admiração que se pôde comprovar existir entre os dois escritores, a pesquisadora afirma que “a grande diferença entre ambos é que um se propunha a fazer literatura de entretenimento (entenda-se comercial) e o outro empenhou-se na literatura ‘séria” (CASSAL, 2002, p. 79, grifo da autora), se referindo a Monteiro Lobato e Godofredo Rangel, respectivamente.

Sueli Cassal não se detém apenas em elucidar a diferença entre os escritores, ressaltando que, além da literatura, “muita coisa unia esses dois homens em aparência tão diferentes, pois sabemos que não é a diferença, mas antes a homologia, que consolida o amor e amizade a longo prazo” (CASSAL, 2002, p. 80). Assim, mesmo que divergisse nas ideias ou no temperamento, o fato é que a admiração mútua unia os escritores. Para a pesquisadora, Lobato foi grande encorajador do amigo do minarete, por acreditar que esse apreendia potencial para se sobressair na literatura.

Mesmo com o sempre apoio do amigo, o temperamento reflexivo de Rangel fazia com que ele retardasse em publicar suas obras. Assim, segundo Athanázio (1977), o escritor apenas tornava público seus feitos, quando convencido de que já havia conferido o seu melhor. O biógrafo fala da bondade que transparece na prosa do escritor, destacada pelas palavras de Fernando Góes, ao reconhecer que:

[...] essa prosa de uma calma beleza e de grande esmero vernacular, acrescente-se, para se ter um entendimento melhor de sua literatura, o sentimento que em suas páginas ele deixa transparecer pelos que foram mal aquinhoados pelo destino, os fracos, os desamparados, os humildes – que, aliás, é como se chama um de seus livros (GÓES, 1958, p. 232 apud ATHANÁZIO, 1977, p. 48).

**Andorinhas** (1922) e **Os humildes** (1944) são livros de contos que reúnem em seus volumes histórias curtas produzidas por Rangel, que não ficam nada a dever aos seus romances. Para Athanázio (1977, p. 84), o conto de Rangel é, portanto, “perfeito na forma, no entreccho e na psicologia”. Segundo entende o

pesquisador, os textos de Rangel têm uma preocupação de revelar situações em que as pessoas sintam-se desprotegidas. Esses fatos são retratados com singular e autêntica segurança nas produções rangelinas, que trazem sempre uma descrição da vida tranquila das pacatas cidades interioranas.

Para Constância Lima Duarte, em sua obra **Dicionário biobibliográfico de escritores mineiros** (2010),

[...] as obras de Godofredo Rangel são consideradas pequenos retratos de Minas, pois registram o modo de viver do mineiro, com seus costumes mais prosaicos; acrescidas das lembranças da infância e da adolescência (DUARTE, 2010, p. 174).

Vários amigos do minarete já haviam falecido e, após sofrer com uma terrível enfermidade, o escritor Godofredo Rangel morreu em 04 de agosto de 1951, aos 66 anos de idade. Segundo Athanázio (1977), Rangel foi um homem de extrema bondade, que passou sem deixar rancor.

Nesse sentido, o escritor deixou sua contribuição literária, que traduziu com arte a sua visão do interior, permitindo que o leitor se identificasse em suas histórias e representações da sociedade que Rangel contava e criava em seu fazer literário.

### 3.2 PAI CONTRA MÃE

O conto **Pai contra mãe** tem a cidade do Rio de Janeiro como ambiente da sua história. A narrativa apresentada por Machado de Assis se dá no século XIX, antes de ser proclamada a abolição da escravatura no Brasil. O referido texto traz como personagens principais as figuras de Cândido Neves, Clara, Mônica, Arminda e o filho de Cândido. No enredo do conto, insere-se também a personificação de figuras secundárias como o primo de Cândido, as amigas de Clara, o dono da casa, o farmacêutico e o dono da escrava.

O casal Cândido Neves e Clara, já no início do matrimônio, enfrentavam graves dificuldades financeiras. Essa situação de escassos recursos os condicionava a morar com a Tia da esposa: Mônica. Cândido tentava trabalhar em empregos que não lhe renderam estabilidade, acabando por ter como ofício capturar escravos fugidos.

A situação se agravava e tornava preocupante, sobretudo ao olhar de Tia Mônica, quando Clara deu a notícia de sua gravidez. Pelas dificuldades em que viviam, a Tia já advertia pela impossibilidade do casal conseguir criar o filho que

estava por chegar, sugerindo insistentemente para que eles pensassem em deixar a criança para a adoção. Cândido, mesmo resistindo inicialmente à ideia, acabou por concordar com a Tia e passados alguns dias de nascido o filho, saiu com o bebê para entregá-lo.

Porém, ao percorrer o caminho até a Roda dos enjeitados, deparou com uma mulata fugida, cujas características viu em um anúncio. Tratava-se de Arminda e seu dono oferecia boa recompensa por sua captura. Cândido pediu a um farmacêutico que cuidasse por instantes de seu filho. Ao perseguir a mulher, a chamou pelo nome e ela prontamente o atendeu. Arminda resistiu e travou uma luta por sua vida, dizendo a Cândido que estava grávida e que não suportaria os castigos aos quais seria submetida. Mas Cândido, vencendo a batalha, levou a escrava a seu dono e ela acaba abortando a criança, pegou a recompensa prometida e saiu em busca do filho.

De posse do menino e com dinheiro, o pai retornou para casa e relatou o acontecido à família. Visto que trazia a recompensa, Tia Mônica perdoou a volta do filho e acabou por não desaprovar os atos praticados por Cândido, que os justificaram dizendo que nem todas as crianças nasciam.

**Pai contra mãe** é uma narrativa longa, podendo o conto ser dividido em três partes principais. Na primeira parte, ocorre um relato da Escravidão, com detalhes dos objetos, mecanismos e situações que envolviam os escravos. Em um segundo momento, é feita a apresentação das personagens, com suas descrições, bem como o fato do casamento e a expectativa com a chegada da criança. A terceira parte traz informações do princípio das dificuldades enfrentadas pelos personagens por conta da escassez financeira – o que inviabiliza ficar com o filho, bem como trata do conflito principal da trama.

Logo na frase inicial, percebe-se que Machado de Assis pretende falar da escravidão e seu reflexo social de forma subjetiva, como de costume em seus textos. O narrador escreve que “a escravidão levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais. Não cito alguns aparelhos senão por se ligarem a certo ofício” (ASSIS, 1962, p. 9).

Nota-se que a ideia é deixar claro que a escravidão já havia se encerrado, não havendo mais trabalho ou aparelhos que lembrasse essa prática, no tempo em que se escreve o conto. Bem como quando compara a escravidão a uma instituição

social e a associa ao fato de ser um conjunto de regras reconhecidas e aceitas por uma sociedade em determinada época.

Machado menciona alguns aparelhos como o ferro ao pescoço, o ferro ao pé, a máscara de folha-de-flandres, pois estes lembram os castigos aplicados pelos caçadores de escravos, que era um ofício da época. Metaforicamente, pode-se dizer que o ferro representaria a dureza no comportamento desses que castigavam. Como também por sua resistência, o ferro parece indicar a esperança dos que submetidos às punições nutriam de serem respeitados como seres humanos. Pode-se dizer que isso é um comportamento incoerente com o próximo, pois conforme afirma Sartre, “a atitude de estrita coerência é a atitude de boa-fé” (SARTRE, 2014, p. 39).

O narrador conta, também, que era aplicado aos escravos o uso de máscaras fechadas por cadeado que tinham apenas dois buracos para os olhos e outro para a respiração. O propósito de tais aberturas era o de manter a boca dos escravos tampada, impedindo-lhes que bebessem e, conseqüentemente, se embriagassem. Assim, eles não se veriam tentados ao furto, mantendo possivelmente, a moderação e integridade das ações.

Nessa associação da máscara cercar o vício dos escravos em relação ao furto, que lhes manteriam também, sóbrios e honestos, percebe-se uma alusão à ideia de esconderijo por detrás de outra máscara, a da escravidão. Machado pontua que “era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel. Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas. Mas não cuidemos de máscaras” (ASSIS, 1962, p. 09).

O conto parece mostrar a conduta social comum à época, que aceitava e enxergava a escravidão como algo necessário e menos como ato de indiferença com uma outra vida. Assim, se observa um possível intuito no texto de Machado de Assis, de realizar uma provocação, sendo que todo o conto se alicerçará sobre o tema das máscaras. Ao refletir sobre a questão da indiferença, Emmanuel Levinas defende que uma ordem inter-humana propriamente dita, deve basear-se “numa não indiferença de uns para com outros, numa responsabilidade de uns para com os outros” (LEVINAS, 2010, p. 129).

Um dos relatos que faz Machado de Assis ao descrever que o ferro ao pescoço dos escravos parecia não configurar apenas um castigo, porém ainda mais, mostrava que estes seriam fugidos e assim, facilmente identificados na sociedade. A

partir disso, é possível pensar na sensação de medo em que viviam essas pessoas, pois uma representação externa – ferro ao pescoço – falava sobre uma condição.

Há também relatos de que alguns deles (escravos), ocasionalmente apanhavam e, por vezes, eram apenas repreendidos. A advertência – e não o castigo – acontecia pelo fato de algum morador da casa não concordar com a severidade com que os escravos eram castigados e, assim, proporcionavam-lhes certa proteção (ASSIS, 1962).

Pode-se dizer que o fato de abrirem mão na severidade do castigo e valer-se da repreensão, estava condicionado à decisão e interesses dos senhores. Estes, talvez, na época da escravidão, pensavam mais na mão de obra que necessitavam, que na pessoa humana em si. Devido a esse fato conclui-se que, quando açoitados, necessitariam de tempo para se recuperar as feridas, o que considera Machado que “o sentimento da propriedade moderava a ação, porque dinheiro também dói” (ASSIS, 1962, p. 10). Isso descreve uma possibilidade de um sentimento de indiferença do outro escravo. Mas, o filósofo Jean Paul Sartre defende que:

[...] o outro é indispensável para minha existência, tanto quanto ademais, o é para o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são (SARTRE, 2014, p. 34).

As descrições dos anúncios publicados sobre escravos que empreendiam fuga apontavam algumas características pessoais como o nome, o traje e alguma imperfeição, se o tinha. Estas vinham comumente acompanhadas da vinheta “figura de preto, descalço, correndo, vara ao ombro, e na ponta uma trouxa” (ASSIS, 1962, p.11). Percebe-se que, pelas observações que escreve, mesmo que indiretamente, evidencia como as questões das relações humanas na sociedade estariam pautadas nos aspectos externos.

Essa fase introdutória do conto apresenta um costume social da época, em que se observa um pouco aspecto de humanidade nas relações – sendo que, atualmente esse é um tema expansivamente discutido com vista à justiça social. Exemplo ocorre no próprio descrever como um infortúnio o próprio ofício de caçador de escravos:

Pegar escravos fugidos era um ofício do tempo. Não seria nobre, mas por ser instrumento da força com que se mantém a lei e a propriedade, trazia

esta outra nobreza implícita das ações reivindicadoras. Ninguém se metia em tal ofício por desfastio ou estudo; a pobreza, a necessidade de uma achega, a inaptidão para outros trabalhos, o acaso, e alguma vez o gosto de servir também, ainda que por outra via, davam o impulso o homem que se sentia bastante rijo para por ordem à desordem (ASSIS, 1962, p. 11).

Nota-se que fatores sociais como a pobreza, a inaptidão ou o despreparo para outros trabalhos, ou até mesmo o prazer em servir são feitos em alusão, de modo inverso a outro tipo de escravidão. Um cativo social que impõe subjetivamente a diferença de classes, pois aos pobres quase não lhes restavam escolhas, sendo que teriam que fazer algo para sobreviverem.

Esse momento histórico refletia um cativo: o da diferença. Esse cativo estaria instituído pela mente humana que, em algumas sociedades por influências culturais, acreditava em certas supremacias na relação de uns para com os outros. Entende Levinas que essa mentalidade em relação ao Outro obstrui e fere a ética pela Alteridade, pois para ele, é:

[...] no acolhimento do rosto (acolhimento que é já minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade (LEVINAS, 1980, p. 192).

Dessa maneira, pode-se dizer que a igualdade, inclusive a liberdade, é uma das bases de uma comunidade que observa a justiça social em seu meio. Complementando essa ideia, Sartre (2014), ao falar do existencialismo humano, evidencia que a existência precede a essência, o que permite ao homem escolher como agir com o mundo e com os outros – o que definirá sua natureza humana. O autor pressupõe que:

[...] o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. Assim não há natureza humana (SARTRE, 2014, p. 19).

A descrição desse panorama introduz um segundo momento do conto: a apresentação das personagens. O primeiro, Cândido Neves ou Candinho, protagonista no desfecho dessa história. Ele “cedeu à pobreza, quando adquiriu o ofício de pegar escravos” (ASSIS, 1962, p. 11) e tinha uma fraqueza: a de não se manter em trabalho, mesmo precisando se firmar em algum.

A profissão de caçador de escravos – mesmo sem alguma nobreza – foi o que lhe restou, visto que os escravos fugiam e necessitavam de quem os capturasse. Era como estar recebendo para representar e legitimar um direito dos senhores que necessitavam do trabalho daqueles mais pobres.

De certa forma, pelo que relata a história, Cândido parecia não querer muito mudar de profissão, pois não demonstrava empenho e permanecia no que estava fazendo. Sartre (2014) entende que o **querer** parte de uma decisão consciente. Assim, no caso de Cândido pensa-se, poderia decidir trabalhar em outra profissão, que não a de capturar escravos, afastando-se desse tipo de ação de notável violência.

Essa situação, de certa maneira, parece colocar Cândido também como um escravo das circunstâncias, com poucas possibilidades ou oportunidades de fazer outra coisa. Vivia uma condição de submissão, como que necessária a sua sobrevivência. Entretanto, cabe ressaltar que o autor o apresenta e o descreve por suas características negativas, destacando desânimo, falta de perseverança e até a ferida no orgulho que parece cultivar.

Começou por querer aprender tipografia, mas viu cedo que era preciso algum tempo para compor bem, e ainda assim talvez não ganhasse o bastante; foi o que ele disse a si mesmo. O comércio chamou-lhe a atenção, era carreira boa. Com algum esforço entrou de caixeiro para um armazém. A obrigação, porém de atender e servir a todos feria-o na corda do orgulho, e ao cabo de cinco ou seis semanas estava na rua por sua vontade (ASSIS, 1962, p. 11-12).

A descrição remete a uma ideia de que Cândido parecia ter repulsa ao trabalho. Talvez tivesse o trabalho como algo difícil, árduo e que não pagava remuneração justa. Assim, não se esforçava para ficar em nenhum deles, os abandonando em pouco tempo. O que faz pensar também que, além de fugitivo do trabalho, via a questão de servir as pessoas como uma atitude não prazerosa.

A corda, em uma de suas simbologias, representa “o meio, bem como o desejo de **subir**” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 285, grifo dos autores). Nesse sentido, o narrador talvez dissesse que Cândido pudesse ser um homem orgulhoso que não conseguia olhar o trabalho como uma pretensão à necessária dignidade que edifica o homem e situa a pessoa em seu meio.

Nesses desencantos e desencontros com um ofício, Cândido se apaixonou por Clara. Esta era órfã e morava com sua Tia Monica, e ambas costuravam. O autor refere que não era tanta a costura, que não sobrasse um tempo para Clara galantear

os rapazes. Porém, estes apenas passavam o tempo e olhares, “nenhum deles lhe deixava saudades nem lhe acendia desejos” (ASSIS, 1962, p. 12).

Através da imagem que o autor descreve de Clara, nota-se que o que Cândido vivia em relação ao trabalho, ela vivia em relação aos namoros – tudo de passagem. Em relação a Cândido, algumas tentativas de fixar emprego, mas nenhum foi firmado. Com Clara, os rapazes rodeavam, rodeavam e não ficavam. Em relação a ambos, nota-se o desinteresse, pois Cândido não se interessava por trabalhar e Clara também, lá no fundo, não se entusiasmava pelos moços.

O que assemelha a um denominador comum entre Cândido e Clara é o desejo pelo casamento. Segundo o narrador, ele já pensava que para casar deveria ter um trabalho, e ela nutria o desejo pelo casamento (ASSIS, 1962). O destino uniu essas duas vidas que, a partir daí, escreveriam uma incrível história nesse conto.

Na visão do autor, o amor permitiu escrever uma nova história, se referindo ao encontro e futuro casamento dos dois. Relata que Clara, ao ver Cândido em um baile, sentiu que ele seria seu esposo e “tal foi – para lembrar o primeiro ofício do namorado, – a página inicial daquele livro, que tinha de sair mal composto e pior brochado” (ASSIS, 1962, p. 13), comenta o escritor.

Metaforicamente, o trecho parece aludir a um prenúncio de “desarranjo” que se apresentará no desfecho do conto. A ideia de que o amor possibilitaria sobrescrever a história de uma vida, comparado à ironia de que essa nova escrita não teria uma boa composição, parece apontar em um sentido. Talvez, na maneira de dizer que o desejo do casamento realizou-se para os dois, mas que trouxe com ele, também, situações de sofrimento.

O enlace ocorreu onze meses após Cândido e Clara se conhecerem. Há no conto relato de que amigas de Clara, “menos por amizade que por inveja” (ASSIS, 1962, p.13), tentaram abrir-lhe os olhos em relação à Cândido, sugerindo que não se casasse. Não diziam se conheciam ou sabiam alguma coisa sobre o rapaz, reconheciam que teria suas virtudes, mas diziam que também gostava de algazarras (ASSIS, 1962).

Fica uma dubiedade no sentido de que a inveja das amigas poderia ser tanto pelo descontentamento com a felicidade de Clara, como também pelo fato de desejarem estar em seu lugar. Ambas as situações sugerem um disfarce protegido pela máscara que, ao mesmo tempo em que esconde, pode revelar uma

personalidade da pessoa, característica que será observada em outras personagens da história.

Clara não se rendeu ao sarcasmo das amigas, retrucando que antes seja o noivo ir às farras, pois pelo menos ela não casaria com um morto. As amigas continuavam com as falas veladas e não diziam do que se tratar. Na trama é assim mesmo que se nota Cândido: apático, acomodado – parecendo um defunto. O único desejo que até então parecia nutrir, o qual possivelmente enxergou as amigas, era o de se casar.

Recém-casados foram morar em uma casa pobre, sempre juntos com a Tia. Esta, assim que teve oportunidade fala a Cândido e Clara que não tenham filhos, pois uma criança aumentaria mais ainda suas dificuldades. Mesmo o casal, demonstrando a intenção de ter pelo menos um filho, Tia Mônica era enfática ao dizer: “vocês, se tiverem um filho, morrem de fome” (ASSIS, 1962, p. 13). Clara rebatia a Tia, glorificando que não lhes faltaria o que comer.

O narrador insere-se no texto dando opinião do que a Tia deveria ter feito: “Tia Mônica devia ter-lhes feito a advertência, ou ameaça, quando ele lhe foi pedir a mão da moça” (ASSIS, 1962, p. 13-14), por aparentemente prever que algo obscuro aconteceria se insistissem na ideia do filho, tendo em vista as condições desfavoráveis em que já viviam. Mas, esse cenário de dificuldades não lhes tirava o riso, “a alegria era comum aos três. O casal ria a propósito de tudo. Os mesmos nomes eram objeto de trocados, Clara, Neves, Cândido; não davam que comer, mas davam que rir, e o riso digeriu-se sem esforço” (ASSIS, 1962, p. 14).

Os três em casa pareciam felizes a sua maneira. Interessante o trocadilho dos nomes pelo narrador, parece transmitir alguma mensagem. Os nomes Clara, Cândido e Neves traduzem significados semelhantes como brilhante, ilustre, branco, resplandecente. A partir desses sentidos, acredita-se, não por coincidência, que ocorreu a escolha dos nomes pelo narrador. A ideia, talvez, fosse a de transmitir o pano de fundo do conto, a escravidão, na evidente divisão social pelo poderio e cor da pele.

Mesmo na dificuldade, a família não demonstrava desespero a ponto de se deixar abater. Parece que a condição de livres numa sociedade escravista, lhes dava alguma certeza de tranquilidade. Sobretudo conforme explica Emmanuel Levinas, “a alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim” (LEVINAS, 1980, p. 173). Para ele, uma distinção nesse sentido,

denunciaria uma hipocrisia social baseada na distinção de gêneros o que, sobremaneira, já anularia a Alteridade.

Clara, após o casamento, costurava ainda mais. Cândido seguia, fazendo alguns biscates e “nem por isso abriam mão do filho” (ASSIS, 1962, p. 14). Isso indica que o casal não desistiria de ter um filho tanto nas condições atuais, nem também (como se verá) nas futuras. Passando os dias, aconteceu que Clara engravidou, “era o fruto abençoado que viria trazer ao casal a suspirada ventura. Tia Mônica ficou desorientada, Cândido e Clara riram dos seus sustos. – Deus nos há de ajudar, titia, insistia a futura mãe” (ASSIS, 1962, p. 14).

Essa narrativa descreve a convicção do casal que acreditava que um filho em suas vidas traria sorte e felicidade. O medo ou as preocupações da Tia não lhes causava nenhum incômodo. Entregavam-se aos risos, parecendo confiantes de que tudo acabaria bem. Clara, por sua vez, delegava tudo a uma instância Divina: Nossa Senhora, Deus, sempre havendo de ajudá-los. Mas não se via a esposa se referir a Cândido para buscar um trabalho que conseguisse sustentá-los dignamente.

Diante do fato da gravidez, a futura mãe trabalhava mais e mais. Além das encomendas, tinha que “ir fazendo com retalhos” (ASSIS, 1962, p. 14) as roupas do filho. Faz pensar que a história dessa criança ia sendo construída com vários pedaços de diferentes circunstâncias, das quais nem se imaginava o final.

Tia Mônica se mostrava sempre descontente com aquela situação. Isso fazia com que ela ajudasse pouco na confecção do enxoval, não poupando opiniões como “vocês verão a triste vida, suspirava ela” (ASSIS, 1962, p. 15). Mas Clara nunca parecia acreditar numa má sorte com a chegada de um filho, e conversava com a Tia:

- [...]
- Mas as outras crianças não nascem também? perguntou Clara.
  - Nascem, e acham sempre alguma cousa certa que comer, ainda que pouco...
  - Certa como?
  - Certa, um emprego, um ofício, uma ocupação, mas em que é que o pai dessa infeliz criatura que aí vem gasta o tempo? (ASSIS, 1962, p. 15).

Segundo a narrativa, assim que Cândido teve conhecimento das observações feitas pela Tia, foi falar com ela. Em tom um pouco áspero, quis saber quando lhe faltara o que comer depois que estavam morando juntos. A Tia tentara explicar sua preocupação, alegando que, em breve, seriam quatro e que necessário era que Cândido tivesse emprego certo, conforme os demais homens. Observa-se que as

indicações apontadas pelo narrador no início do conto continuam como o grande problema na vida de Cândido.

Tia Mônica seguia insistindo e pedindo que Cândido não se aborrecesse com ela, mas não deixava de lhe falar: “a ocupação que escolheu é vaga” (ASSIS, 1962, p. 15), lembrando que já acontecera de ele passar semanas sem aparecer com algum dinheiro em casa. Cândido concordava, mas lembrava-lhe que “lá vem uma noite que compensa tudo, até de sobra. Deus não me abandona, e preto fugido sabe que comigo não brinca; quase nenhum resiste” (ASSIS, 1962, p. 15-16). Essa fala de Cândido parece remeter ao futuro, quando encontraria a escrava fugida, mostrando que quase sempre se saía vitorioso no final.

Cândido não se adaptava a outra profissão, e se dedicava mesmo a capturar escravos. Uma fala dele dá a impressão de satisfação e encanto com o ofício, que lhe exigia apenas “força, olho vivo, paciência, coragem e um pedaço de corda” (ASSIS, 1962, p. 16). O encanto que vive Cândido é descrito como um misto de elementos internos, como paciência e coragem. No entanto se efetivam no externo, isto é, em um pedaço de corda. Aqui, na força e na corda, as amarras são fortes, e parecem definir todo um destino.

Machado descreve Cândido como astuto, forte e ágil na profissão de apanhador de escravos. Com boa memória, na leitura dos anúncios, logo fixava os sinais do fugido e não tardava em encontrá-lo. Assim, destacava-se Cândido na captura do escravo, em “achá-lo, segurá-lo, amarrá-lo e levá-lo” (ASSIS, 1962, p. 16), parecendo que a disposição que faltava para os ofícios sobrava para o apanhador de escravos.

Nessa empreitada, seguia o futuro pai de olho nos anúncios e, em breve, as gratificações na mão. Era verdade que “nem sempre saía sem sangue, as unhas e os dentes do outro trabalhavam” (ASSIS, 1962, p. 16), mas o conto diz que normalmente Cândido venciam a luta e pouca vez saía com algum arranhão.

A narrativa descreve que os escravos lutavam a ponto de extraírem sangue do apanhador. O que parece dizer que empenhavam luta para se manterem livres, como se a liberdade lhes conferisse dignidade diante da vida. Porém, Cândido se mostrava tímido em adotar atitudes que possibilitariam uma mudança de vida, privando-se da sua própria liberdade e dignidade diante das circunstâncias.

A partir daí, tem início a terceira parte do conto, quando o narrador passa a informar as dificuldades que a família enfrentava pela falta do dinheiro, revelando as

consequências disso para eles. Nesses relatos de dificuldades, eles conseguem justificar suas intenções, escolhas e ações diante do Outro.

Jacques Derrida (2004) discorre sobre a Responsabilidade no sentido do dever em responder por si como também pelos Outros. Fala que, por definição, essa não seria dotada de limites, mas nem sempre é como ela se manifesta. Sobretudo, mesmo o Eu assumindo-se modestamente incapaz de ser responsável pelo Outro, a boa consciência é que deve prevalecer. Para ele, “devemos reconhecer isso, sem necessariamente desenvolver uma cultura de má consciência” (DERRIDA, 2004, p. 334). Por isso, qualquer decisão que se tome deve remeter principalmente à justiça.

O conto descreve que os lucros com a caçada de escravos tornavam-se escassos, pois os fugidos não surgiam diante de Cândido como antes. A profissão firmou e tornou-se um ofício para alguns outros, “havia mãos novas e hábeis” (ASSIS, 1962, p. 17) que competiam com ele. Isso acabava contribuindo para que Cândido ficasse mais endividado, sendo que não conseguia mais receber os mesmos pagamentos de antes.

A vida fez-se difícil e dura. Comia-se fiado e mal; comia-se tarde. O senhorio mandava pelos aluguéis. Clara não tinha sequer tempo de remendar a roupa ao marido, tanta era a necessidade de coser para fora. Tia Mônica ajudava a sobrinha, naturalmente. Quando ele chegava à tarde, via-se-lhe pela cara que não trazia vintém. Jantava e saía outra vez, à cata de algum fugido. Já lhe sucedia, ainda que raro, enganar-se de pessoa, e pegar em escravo fiel que ia a serviço de seu senhor; tal era a cegueira da necessidade. Certa vez capturou um preto livre; desfez-se em desculpas, mas recebeu grande soma de murros que lhe deram os parentes do homem (ASSIS, 1974, p. 663).

Nesse relato, que detalha algumas dificuldades que atravessava a família, nota-se uma similaridade com a vida de escassez que levavam os escravos. Estes trabalhavam demasiadamente, com refeições inadequadas, sem paga alguma, e as vestimentas, com certeza, por remendar, como as de Cândido. Pelo que descreve o autor, nota-se que essa situação começava a afligir Cândido, que andava sofrendo com a situação. Este chegara ao ponto de confundir um escravo fugido com um negro livre. Do fato de ter apanhado dos familiares do ex-escravo subentende-se que Cândido parecia ir-se tornando escravo, de certa maneira.

Ao retornar para casa e falar do seu equívoco com a família, Cândido deparou-se com o desabafo da Tia que não escondia sua frustração com a vexada profissão que o sobrinho escolhera. Deu a ele o conselho para largar o que fazia e procurar outra vida, outra profissão (ASSIS, 1962). O sobrinho parecia mesmo

querer um trabalho novo, “seria um modo de mudar de pele ou de pessoa” (ASSIS, 1962, p. 18), mas não encontrava o que fazer. Nota-se que Cândido já se sentia como um escravo, que vivia em obscuridade e privações que a sociedade da época impunha.

A gestação avançava e as preocupações junto com ela: “chegou o oitavo mês, mês de angústias e necessidades” (ASSIS, 1962, p. 18). Assim observa-se que a proximidade do nascimento da criança e a desfavorável circunstância financeira ameaçavam ainda mais a tranquilidade da família.

O que se observa é o contentamento do casal por estar perto de realizar o sonho de ter um filho. Mas, segundo o narrador, esses dias “não podiam ser mais amargos” (ASSIS, 1962, p. 18); todos na casa pareciam imaginar as dificuldades que possivelmente sucederiam com a chegada do filho. Mesmo assim, os pais reconheciam que era um sonho que se realizaria.

Diante de toda essa situação, Tia Mônica, parecendo estar sempre com a razão, falava sobre adoção com o casal, dando a eles o conselho de levar o filho à Roda dos Enjeitados assim que nascesse. Era uma sugestão da Tia e uma alternativa para eles, mas foi com grande tristeza que eles ouviram essas palavras (ASSIS, 1962).

Cândido e Clara, em seus sonhos, esperavam a chegada da criança para “beijá-la, guardá-la, vê-la rir, crescer, engordar, pular...” (ASSIS, 1962, p. 18). A descrição dos anseios dos pais demonstra carinho e o desejo de presenciar o crescimento de um filho. Essas demonstrações de sentimentos, entende-se, são igualmente justas a **todos** que desejam criar os seus filhos, “esta é a função da justiça como equidade, que deve ser o imperativo categórico” (PEGORARO, 2013, p. 125). Imperativo no sentido de regular a consciência a adotar ações humanas com vistas a minimizar as desigualdades.

A cena segue, descrevendo a indignação de Cândido com a sugestão da Tia. Ele, com rudeza, profere uma negativa de enjeitar a criança, como ela acena. Clara intervém, tentando amenizar a situação, e diz ao marido que a Tia não dissera aquilo por maldade. Mas a Tia ficou firme na ideia de que entregar o filho seria o melhor a fazer.

Tia Mônica recordava ao casal que eles deviam até a comida, e perguntava como iriam sustentar mais um, visto que o dinheiro não aparecia. Explicava também que, futuramente, quando as condições melhorassem, poderiam ter seus filhos e

cuidar deles, aí com mais dignidade. Nesse momento, a Tia explicava que a Roda era a solução, pois

[...] lá não se mata ninguém, ninguém morre à toa, enquanto que aqui é certo morrer, se viver à míngua. Enfim... Tia Mônica terminou a frase com um gesto de ombros, deu as costas e foi meter-se na alcova. Tinha já insinuado aquela solução, mas era a primeira vez que o fazia com tal franqueza e calor, – crueldade, se preferes. Clara estendeu a mão ao marido, como a amparar-lhe o ânimo (ASSIS, 1962, p. 19).

O tom da fala da Tia parece, indiretamente, imputar a Cândido a culpa por tudo que aconteceria à escrava Arminda. Até o fato de lembrar que ninguém morria à revelia alude à justificativa que ele deu ao final do conto. O ato de dar de ombros pode refletir a indiferença com que ambos, possivelmente, lidaram com o ocorrido, seguindo suas vidas sem, aparentemente, emitir algum arrependimento. Assim, pode-se dizer que toda a situação que sucederá, a partir das atitudes de Cândido, apresentará indícios de uma fragilidade emocional de um pai frente a uma mãe também frágil na sua condição.

O fato de Clara ter estendido a mão ao marido remete à ideia de uma não condenação pelo ato que ele praticara. O que se observa é que foi aceita com certa naturalidade a atitude do marido, pois nem Clara nem a Tia, ao fim do conto, proferiram uma palavra ou esboçaram uma reação que parecesse terem elas se sensibilizado com o sofrimento da escrava. Isso possibilita interpretar que talvez, para elas, o amparo iria chegar apenas a um deles naquele momento, e chegara a Cândido.

Uma cena pareceu descrever quanto desfavorável estava a situação: o proprietário da casa bateu à porta e, com ímpeto, cobrou ao marido o aluguel que eles deviam já há três meses. O senhor dizia não mais esperar e deu o prazo de cinco dias ao inquilino para acertar a dívida. Caso não quitasse, após esse período, colocaria toda a família na rua. As duras palavras que usou na cobrança fizeram com que Cândido Neves preferisse “calar a retorquir. Fez uma inclinação de promessa e súplica ao mesmo tempo. O dono da casa não cedeu mais. – Cinco dias ou rua! Repetiu, metendo a mão no ferrolho da porta e saindo” (ASSIS, 1962, p. 20).

Novamente, o narrador aproxima a vida de Cândido à situação da escravidão. O fato de inclinar-se e suplicar ao dono da casa mostra sua condição de fragilidade e impotência frente àquela situação. Semelhante ao que fará também a escrava

Arminda diante de Cândido Neves, quando esse estiver prestes a devolvê-la a seu dono.

O ferrolho que, no sentido amplo, tem por finalidade fechar as entradas e trazer mais segurança – aqui não é o que faz na vida de Cândido, nem de Arminda. Ambos, quando em presença do estrangeiro (um de fora), têm suas vidas ameaçadas em sua dignidade. Cândido, quando coagido a ser despejado com a família, e Arminda, que contou com a compreensão de Cândido em não entregá-la pelo fato da gravidez, tendo o pedido ignorado.

O narrador, mesmo não mencionando essas aproximações, indica ao leitor que a dificuldade e a condição de dependência estavam presentes na vida dessas duas personagens. Ambos estavam, naquele momento, vulneráveis em sua dor e sofrimento.

Em relação a Cândido, este se desesperou frente à proximidade da chegada do filho e à possibilidade de o menino não encontrar aposento. Descreve o narrador que era grave a situação, pois não achavam casa para morar. Também não conseguiam alguém que lhes emprestasse uma, sendo ir para a rua a opção que lhes restava. A rua parecia destino certo dos marginalizados, mas Tia Mônica apressou-se a livrá-los, mesmo que momentaneamente, daquela situação. Ela negociou, como empréstimo, pousada no porão de uma casa que pertencia a uma velha e rica senhora, mas sem dizer a Cândido e Clara (ASSIS, 1962).

A estratégia da Tia em não falar a eles soava como uma artimanha. Ela acreditava que, talvez, diante do desespero dos dois, Cândido decidisse “por enjeitar o filho e acabasse alcançando algum meio seguro e regular de obter dinheiro; emendar a vida em suma” (ASSIS, 1962, p. 21). Pelo que narra Machado, a fala da Tia parece revelar que a situação iria impelir Cândido a buscar um emprego que lhe rendesse remuneração digna para viverem.

Essas opções eram vistas pela Tia como possíveis a Cândido, mas, contraditoriamente, nenhuma foi descrita como possível a Arminda. A Tia parecia insensível às lamentações da sobrinha, pois o que se notava era ela cada vez mais ríspida e sem esboçar uma palavra de consolo. Os dias passaram e a família foi posta para fora da casa, passando à moradia de favor. Dois dias depois, nasceu a criança, um menino, como queria o casal:

[...] a alegria do pai foi enorme, e a tristeza também. Tia Mônica insistiu em dar a criança à Roda. “Se você não a quer levar, deixe isso comigo; eu vou

à Rua dos Barbonos”. Cândido Neves pediu que não, que esperasse, que ele mesmo a levaria (ASSIS, 1962, p. 21, grifo do autor).

Finalmente chegou o filho esperado. Mas relata o narrador que, junto com a alegria, veio também a tristeza do pai. As dificuldades eram visíveis e, como temera a Tia, eram quatro na família. A Tia seguia dizendo que deixassem a criança para a adoção, oferecendo-se ela mesma para levar o filho à Rua dos Barbonos, cujo termo faz menção ao que pertence a uma ordem franciscana. Ironicamente, essa ordenação inclinava-se a viver a experiência da fraternidade – atitude, aparentemente, não percebida na Tia, pelo que descreve o narrador, em relação à criança e a Arminda.

Cândido pareceu, pela primeira vez, concordar com a entrega do menino, conforme sugeria a Tia. Como chovia na noite da possível entrega, acabou deixando para levar o filho no dia seguinte. Nesse ínterim, o pai dedicava-se a buscar anúncios que talvez lhe rendessem alguma recompensa generosa: “uma, porém, subia a cem mil-réis. Tratava-se de uma mulata” (ASSIS, 1962, p. 21). Pelo que apresenta a história, a atual necessidade e a quantia animaram o caçador de escravos a procurar pela mulher. Pela manhã, o pai se empenhava na busca. Saiu a indagar e a percorrer os locais onde o anúncio indicava alguma possibilidade de encontrá-la, talvez pela “Rua e Largo da Carioca, Rua do Parto e da Ajuda” (ASSIS, 1962, p. 22).

Novas ironias surgem quando o narrador faz menção à Rua do Parto e da Ajuda; ajuda que poderia socorrer Cândido, que nutria o desejo de ficar com o filho que acabara de nascer. Porém, indicava estar longe de chegar para Arminda – mas era lá que ela parecia se refugiar, talvez buscando essa referência de acolhida. Uma curiosidade em relação ao nome escolhido pelo narrador para a escrava: Arminda significa a que possui armas, mulher forte – o que demonstra que, mesmo ela se escondendo na Rua da Ajuda, deixa uma mensagem de luta e resistência.

Não encontrando a mulher pelas vielas que percorrera, Cândido “voltou para a triste casa” (ASSIS, 1962, p. 22). Triste, pode-se dizer, pelo fato de suas estruturas traduzirem a miserável vida da família, como também pela dor que estavam sentindo por se aproximar a separação do filho. Porém, para Arminda, a referência que tinha de casa – na fazenda do seu senhor – era triste pelo fato de lhe conferir uma vida sem perspectivas de felicidade.

O pai, na sua angústia, já se preparava para levar a criança conforme prometido e mal podia esconder sua tristeza em razão da hora que se aproximava. Segundo o narrador, Cândido pensou em várias alternativas que lhe permitissem ficar com o menino, mas nenhuma daria certo. Lembrava-se sempre da situação de carência em que estavam vivendo ele e a família. Com todo o espetáculo da despedida da criança se aproximando, Clara

[...] se mostrou resignada. Tia Mônica pintara-lhe a criação do menino; seria maior a miséria, podendo suceder que o filho achasse a morte sem recurso. Cândido Neves foi obrigado a cumprir a promessa; pediu à mulher que desse ao filho o resto do leite que beberia da mãe. Assim se fez; o pequeno adormeceu, o pai pegou dele, e saiu [...] (ASSIS, 1962, p. 22-23).

Ironicamente, percebe-se que Machado de Assis faz uma comparação entre as atitudes de Clara e Arminda em relação aos filhos. A primeira mostra-se triste, mas demonstra certa passividade diante do que estava por acontecer. Diferentemente, Arminda, mesmo com toda a obscuridade que acenava para o nascimento e criação do filho, lutava com todas as suas forças para que esse não viesse a morrer.

Enfim, Cândido, aparentemente inconformado e profundamente perturbado, saiu com o filho, na intenção de cumprir o que prometera. O narrador descreve a agonia do pai dizendo que, por algumas vezes, quis voltar com a criança. Mas acabou por seguir em frente, não sendo comedido no agasalho e nos beijos à criança.

O pai seguia segurando o filho nos braços e caminhava devagar pela Rua da Guarda Velha, parecendo ter a intenção de retardar a entrega da criança. Essa rua, que hoje recebe o nome de Treze de Maio, por curiosidade, levava aquele nome por um fato que lá ocorria. Reza a história que os escravos, em tempos de seca, buscavam água no chafariz que havia no local. Isso resultava numa certa algazarra entre os aguadeiros e os escravos, na disputa para encher seus barris, sendo necessário ter ali um grupo de guarda responsável para manter a ordem.

Ironia para Cândido passar com o filho, em passos lentos, no local onde os escravos buscavam, no momento de escassez, a água essencial para a sobrevivência. Tal símbolo pode reduzir-se, desde tempos imemoriais, a três temas dominantes: “Fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 15). Como afirmam Chevalier e Gheerbrant

(2012, p. 20-21, grifos dos autores), “em todos os textos irlandeses, a água é um elemento submetido aos druidas, que tem o poder de *ligar e desligar*”.

Em relação a Cândido, estava prestes a ocorrer o desligamento, pois ao deixar o filho para a adoção, aconteceria a efetiva separação dessas duas vidas. Porém, não era isso que Cândido, no seu íntimo, desejava. Assim, decidiu por entregar a criança o mais tarde que conseguisse. Teve, assim, a iniciativa de entrar em uma viela que daria na Rua da Ajuda. Descreve o narrador que, ao fim da viela, dobrando “à direita, na direção do Largo da Ajuda, viu do lado oposto um vulto de mulher; era a mulata fugida” (ASSIS, 1962, p. 23).

A junção de ideias de Machado de Assis parece trazer, na verdade, uma inversão dos sentidos. Quando se refere à direita, na direção do Largo da Ajuda, percebe-se que insinua ser o lado favorável na vida que, certamente, se inclinava em benefício de Cândido. Ao contrário, no lado oposto da via, onde se encontrava Arminda, se daria o início do seu infortúnio e sua má sorte.

Segundo Machado, a alegria do caçador de escravos ao ver a mulher era indescritível e, para o narrador, difícil seria falar sobre a comoção do pai, pelo fato de “não podê-lo fazer com a intensidade real” (ASSIS, 1962, p. 23). Cândido, diante de sua premente necessidade, possivelmente não conseguiu avaliar como sua atitude poderia impactar, desfavorecendo outra vida. Sartre defende que o homem “uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que faz” (SARTRE, 2014, p. 24).

A mulata ia descendo pelo beco e Cândido a seguia. Na descida estava a farmácia, lugar em que conseguira, conversando com o farmacêutico, indícios de que a escrava estivesse por ali a andar. Cândido pediu a ele que ficasse com a criança por alguns instantes e, antes que respondesse, saiu com rapidez:

[...] atravessou a rua, até ao ponto em que pudesse pegar a mulher sem dar alarma. No extremo da rua, quando ela ia a descer a de S. José, Cândido Neves aproximou-se dela. Era a mesma, era a mulata fujona. – Arminda! bradou, conforme a nomeava o anúncio (ASSIS, 1974, p. 23-24).

Diga-se que o início do fatídico destino para Arminda estava prestes a acontecer. Mais uma ironia se observa no fato de os dois estarem a descer a Rua de São José. O Santo que dá nome à rua é conhecido pelos católicos como o Padroeiro dos Trabalhadores e da Família. Assim, parece indicar o narrador, pela escolha da rua que, dali em diante, Cândido seria ajudado, pois seguiria com as bênçãos sobre

sua família e, mesmo que não fosse “tão” trabalhador, ali estaria no exercício do seu ofício.

Ao chamar a mulata pelo nome, a inocente “Arminda voltou-se sem cuidar malícia” (ASSIS, 1962, p. 24). Cândido começava a executar com propriedade a profissão a qual, segundo o narrador, se orgulhava de realizar bem. Ele pegou num pedaço de corda e, em seguida, nos braços da mulata. Aí “ela compreendeu e quis fugir” (ASSIS, 1962, p. 24), mas já não adiantava. Cândido Neves, astuto no que fazia, logo amarrou os pulsos de Arminda e, como tinha pressa, lhe pediu que andasse. O narrador descreve o que viveu Arminda da seguinte forma:

A escrava quis gritar, parece que chegou a soltar alguma voz mais alta que de costume, mas entendeu logo que ninguém viria libertá-la, ao contrário. Pediu então que a soltasse pelo amor de Deus. – Estou grávida, meu senhor! exclamou. Se Vossa Senhoria tem algum filho, peço-lhe por amor dele que me solte; eu serei tua escrava, vou servi-lo pelo tempo que quiser. Me solte, meu senhor moço! (ASSIS, 1962, p. 24).

A escrava entendeu que não seria um grito por socorro que a ajudaria naquele momento, pois, com certeza, lembrou-se de que sua condição de escrava fugida não lhe renderia auxílio de ninguém. Assim, apelou pela comoção de Cândido, pedindo que a libertasse pelo amor de Deus.

Mesmo assim, ele prosseguiu na ação, pensou, acredita-se, na vida do filho e no sofrimento que seria sem ele. Arminda parecia apelar para uma consciência de caridade de Cândido, revelando sua gravidez e perguntando se ele era pai, porque talvez se comovesse com isso. Nesse sentido, Levinas pressupõe que:

[...] a consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta (LEVINAS, 1980, p. 71).

Nem esse apelo e a promessa em servi-lo, revela o conto, fizeram Cândido recuar. Nota-se que tamanho era o desespero da escrava, que a sua condição de propriedade era o que menos a perturbava naquela hora. Sua preocupação estava em preservar a vida do filho que ela gerava.

Nos trechos, observa-se que Arminda, insistentemente, pediu a Cândido que a soltasse. Tratou-o até por senhor, demonstrando certo respeito que, até aquele momento, aparentemente, ninguém demonstrara ter por ele. Todo esforço e

tentativa não contiveram a ação de Cândido. Apressado para entregar a mulata, seguia ordenando a ela que andasse sem demora; era uma cena de

[...] luta, porque a escrava, gemendo, arrastava-se a si e ao filho. Quem passava ou estava à porta de uma loja, compreendia o que era e não acudia. Arminda ia alegando que o senhor era muito mau, e provavelmente a castigaria com açoites, – coisa que, no estado em que ela estava, seria pior de sentir. Com certeza, ele lhe mandaria dar açoites (ASSIS, 1962, p. 24).

Arminda não poupava força e se empenhava na peleja mesmo com um filho no ventre. Aliás, era esse motivo – o medo de perdê-lo, que a fazia lutar e enfrentar Cândido. Alguns assistiam à cena, sem qualquer intromissão. A sobrevivência de uma criança, de um filho, é o que levava àquela luta entre Arminda e Cândido.

A mulata talvez tenha cogitado uma única possibilidade para ficar com a criança que gerava: a de lutar com Cândido e, assim, não ser devolvida ao seu dono. Mesmo sem teto ou alimento certos, a escrava sentia que seria possível dar-lhe a vida e, por conseguinte, cuidado.

A angústia da escrava parecia ser pelo fato de imaginar o quanto, estando grávida, os castigos que receberia doeriam. Lembrava-se dos castigos que o seu senhor empregava e que seriam, agora, recebidos de forma pior, pois atingiriam também o filho que estava gerando. Porém, Cândido continuava indiferente ao olhar de Arminda que parecia uma súplica e exigência:

[...] que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando tal como “se põem as coisas em questão dando” –, esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar (LEVINAS, 1980, p. 62, grifo do autor).

Os sinais de aflição, pelo que descreve o autor, pareciam comuns à escrava e a Cândido. Ao pai transmitia uma ideia de tamanho desespero, a ponto de insinuar que Arminda seria a culpada pelo que acontecia a ela e lhe perguntar: “quem lhe manda fazer filhos e fugir depois?” (ASSIS, 1962, p. 25).

Cândido, aparentemente, ansioso no desejo de buscar e encontrar o filho que havia deixado com o farmacêutico, demonstrava pressa para entregar a mulata. Assim, na sua impaciência, “foi arrastando a escrava pela Rua dos Ourives, em direção à da Alfândega” (ASSIS, 1962, p. 25), endereço onde morava o dono de Arminda.

As ruas parecem indicar alguma mensagem no conto. Em uma pesquisa sobre a história das mesmas, descobre-se que Machado de Assis parece querer revelar algumas ideias. Curiosamente, no início da então Rua dos Ourives, há a Igreja de Nossa Senhora do Parto e a rua tem o seu fim junto ao Morro da Conceição. Já na Rua da Alfândega, encontra-se localizada uma Igreja dedicada a Nossa Senhora Mãe dos Homens.

Acaba se imaginando um possível sentido para a cena que acontece entre Cândido e Arminda. Ela é arrastada pela rua em que está localizada a Igreja de Nossa Senhora do Parto. Porém, a proteção da gravidez de que ela precisava parecia não chegar. Ironia era a rua terminar no Morro da Conceição, nome originário “do latim *conceptus*, sig. ‘fruto; concepção’” (OLIVER, 2013, p. 355, grifo do autor). Isso talvez indicasse que Arminda caminhava para ter seu filho, mas sem a certeza de que receberia a proteção de que necessitava.

A citada Rua da Alfândega existe com o mesmo nome até hoje, na cidade do Rio de Janeiro, e nela se encontra situada a Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens. Essa Igreja naquela rua parece indicar que Cândido e o Senhor da mulata receberiam uma resposta favorável ao que estavam pedindo.

O interpretado infortúnio da escrava e o possível contentamento dos dois homens são observados na narrativa da cena que descreve o momento em que a mulata e Cândido chegam à esquina e entram na Rua da Alfândega. A partir daí,

[...] a luta cresceu; a escrava pôs os pés à parede, recuou com grande esforço, inutilmente. O que alcançou foi, apesar de ser a casa próxima, gastar mais tempo em lá chegar do que devera. Chegou, enfim, arrastada, desesperada, arquejando. Ainda ali ajoelhou-se, mas em vão (ASSIS, 1962, p. 25).

O trecho descreve, imagina-se, o desespero sentido por Arminda, justificado no fato de, na sua condição de grávida, não resistir aos castigos que acreditava que receberia. Cândido, pelo descrito na história, não recuou, mesmo com Arminda se pondo de joelhos diante dele a pedir que não a levasse.

Ambos chegaram à casa do senhor que, prontamente, atendeu ao chamado de Cândido Neves, confirmando que se tratava mesmo da fujona Arminda. Obrigada a entrar na casa, a mulata caiu no chão. Cândido recebeu do senhor a gratificação prometida pela captura e guardou o dinheiro. Agora, diante do seu dono, “no chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou”

(ASSIS, 1962, p. 25). Arminda, ao que se mostra, não resistiu à luta que enfrentou e, o que aconteceu foi que:

O fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo, entre os gemidos da mãe e os gestos de desespero do dono. Cândido Neves viu todo esse espetáculo. Não sabiam que horas eram. Quaisquer que fossem,urgia correr à Rua da Ajuda, e foi o que ele fez sem querer conhecer as conseqüências do desastre (ASSIS, 1962, p. 26).

Pelo contexto da narrativa, pode-se dizer que a perda do filho por Arminda teve como contribuição sua luta e posterior captura por Cândido. Sua atitude, de alguma maneira, influenciou na destruição de uma história de mãe e filho. Mas Cândido também vivia sua dor, em possivelmente ver a sua história, deixando de ser construída ao lado do filho.

Com o dinheiro, ele poderia ficar com o menino e saiu apressado para buscar o filho que deixara com o farmacêutico na Rua da Ajuda. Chegando ao local, não viu o filho e teve vontade de agredir o farmacêutico. Porém, o homem o convidou para entrar, dizendo que a criança estava com a família, que a acolheu pelo tempo em que ele tinha estado fora.

O pai não escondeu a satisfação ao rever o filho e o recebeu “com a mesma fúria com que pegara a escrava fujona de há pouco, fúria diversa, naturalmente, fúria de amor” (ASSIS, 1962, p. 26). Nota-se seu entusiasmo ao receber o filho e, após agradecer à família pelo acolhimento, o pai voltou com ele para casa, para se encontrar com Clara e Tia Mônica. Cândido contou a elas o que acontecera no caminho em relação à mulata. Com isso, Cândido explicou que não fora necessário deixar o menino na Roda dos Enjeitados, pois recebera o dinheiro como gratificação: “Tia Mônica, ouvida a explicação, perdoou a volta do pequeno, uma vez que trazia os cem mil-réis” (ASSIS, 1962, p. 26).

A Tia, que a narrativa descreve sempre dando conselhos, segundo ela mesma, coerentes e pertinentes à situação dos sobrinhos, aparenta perdoar a atitude de Cândido, mas diz palavras “duras contra a escrava por causa do aborto, além da fuga” (ASSIS, 1962, p. 26).

Ironicamente, o nome Mônica significa “‘só; solitária; viúva’”. Alguns autores propõem o significado equivocado de ‘conselheira’, prendendo o nome ao latim *monere* (avisar)” (OLIVER, 2013, p. 450, grifos do autor). Nota-se que tanto o fato de ser viúva como o de aconselhar são condição e característica da personagem no conto.

Pelo que o narrador descreve da Tia, ela parecia ser uma mulher de poucas emoções, com traços solitários, que vivia as expectativas dos sobrinhos, indiferente a seus próprios sonhos. Não que ela fosse sozinha, pois estava sempre na companhia dos sobrinhos, mas observa-se uma ausência de socialização consigo mesma, falando das suas próprias expectativas.

Mesmo com tudo o que foi exposto em relação à Tia Mônica, a história revela que a decisão por entregar a escrava grávida partiu de Cândido. Dessa vez, não houve a influência dela. Ele, pensando na possibilidade de ficar com o filho, acabara contribuindo para Arminda abortar, aparentando um sentimento de indiferença por justificar sua ação dizendo que “nem todas as crianças vingam” (ASSIS, 1962, p. 26).

O conto, a todo o tempo, pareceu clarificar pelos meios que apresentou qual seria o seu desfecho. Cândido e Clara, no desejo de se casarem e construírem uma família, tentaram até o fim a concretude desse sonho. Porém, quando o narrador disse que “o filho é que, não sabendo daquele desejo específico, deixava-se estar escondido na eternidade” (ASSIS, 1962, p. 14), já parecia aludir à questão do filho da escrava, que não chegaria a nascer.

### 3.3 O LEGADO

No conto **O legado**, não há registro de onde se ambienta a história, mas pelas características descritas pelo autor, pode-se dizer que, possivelmente, ocorreu numa cidade pequena, que traduzia aspectos mais presentes dessas localidades. Talvez o escritor tenha escrito sobre o que via e sentia no seu ambiente natal. As principais personagens que figuram no conto são: Cesário, sua Mulher, Nenzinha e o padrinho, coronel Joaquim Leme. Sem muito destaque, também contribuem com a participação no enredo outras personagens: as crianças, a mulher do fazendeiro e o camarada.

A história d'**O Legado** conta o rumo que tomaram as vidas do Pai e da Filha. A esposa já doente conversava com seu marido Cesário, demonstrando a preocupação com a criação da filha Nenzinha. Após se lembrar de algumas pessoas, a mulher finalmente concordou que Nenzinha seria mais bem-criada se ficasse com a família do coronel Joaquim Leme, padrinho de Cesário. Ela pediu, assim, ao marido que escrevesse, oferecendo a menina.

O coronel respondeu ao pedido com um aceite, o que tranquilizou a esposa. À beira da morte, a mulher recomendou, por várias vezes, a Cesário que cumprisse o prometido e entregasse a filha ao coronel que saberia protegê-la. Cesário, então, após o falecimento da esposa, levou a menina para a casa do coronel.

Cesário chegou com a filha à fazenda e iniciou uma respeitosa conversa com o padrinho, relatando sobre a doença e as orientações da esposa. Nenzinha, muito próxima ao pai, de início, resistiu ceder à acolhida do coronel e sua esposa, mas acabou se rendendo ao convite, incentivada pelo pai e motivada pela alegria das crianças do lugar. Cesário, percebendo que a filha já se acomodara, resolveu partir e despediu-se do padrinho.

No trote da besta, Cesário seguia a olhar o horizonte, quando levou a mão ao bolso e encontrou os brinquedos que a filha pedira que levasse, percebendo que ela se esquecera de lhe tomar a bênção. Cesário retornou à fazenda, ouviu a voz da menina, mas não teve coragem de pedir para vê-la. Entregou os brinquedos ao padrinho e partiu.

O conto é presença e ausência, sobretudo pautadas na memória de Cesário. Essas reminiscências oferecem ao conto um grau de dificuldade, porque não se pode fazer uma leitura linear. **O legado** pode ser dividido em três partes principais: a **primeira** compreende o encontro de Cesário com o padrinho, quando ele foi levar a menina. Nela são narradas as primeiras memórias. A **segunda** parte menciona a atenção do narrador sobre Nenzinha. A **terceira** faz menção às memórias do caminho, quando Cesário saiu e voltou à fazenda.

Cesário chegou à fazenda de Joaquim Leme levando a filha Nenzinha. O padrinho recebeu o afilhado que beijou “respeitosamente a mão do coronel” (RANGEL, 1944, p. 15) e lhe pediu a bênção. O gesto parece uma posição de reverência e súplica ao padrinho como que antevendo o fato, para que aprovasse sua atitude.

Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, em seu **Dicionário de símbolos** (2012), sugerem que o beijo traz a simbologia “de união e de adesão mútuas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 127), podendo-se dizer que o fato de Cesário beijar a mão do padrinho alude à ideia de selar um acordo de Responsabilidade do coronel para com a criação da menina daquele momento em diante. O afilhado trouxera a menina que teria uma nova vida, pois estava prestes a iniciar outra história, longe dos seus pais. A mãe de Nenzinha acabara de falecer e Cesário chegava ao lugar, trajando

[...] camisa preta, em sinal de luto recente. E de sua vida de casado ficara uma “família”, a Nenzinha, aquele principio de gente, de quatro anos apenas, que trouxera consigo. Vinha entregá-la ao coronel, que a aceitaria para criar (RANGEL, 1944, p. 15, grifo do autor).

O preto das vestes, simbolizando o luto pela morte da esposa, alude a viver a separação da filha, fato que estava para acontecer, visto que a menina era a família de Cesário. Os laços afetivos de uma convivência familiar pareciam estar sendo desfeitos. O coronel recebia a menina para criá-la, mas a nova moradia não refletia uma família como Nenzinha tinha antes. O sentimento que os unia, descrito como intenso, parecia estar sendo suprimido por Cesário.

Sartre (2014), quando pensa o existencialismo, escreve acerca do **sentimento**, entendendo que esse “se constrói pelas ações que realizamos; não posso, portanto, consultá-lo para me guiar por ele” (SARTRE, 2014, p. 27). Parece que o filósofo pretende explicar que não há como descrever uma relevância para o sentimento – a exatidão do valor é estabelecida mediante a atitude que a acompanha. Em relação ao pai, não bastava saber dos sentimentos, mas efetivamente demonstrar algo que comprovasse essa afeição.

Cesário alimentava uma ideia de que “um vagabundo como ele, ora aqui, ora além, na labuta da vida, não podia olhar pela criança” (RANGEL, 1944, p. 15). O pensamento do pai, ironicamente, não se deve ao fato deste viver como um homem vadio. Ele lembrava que o seu ofício exigia de si que ficasse de um lado a outro, o que lhe dificultaria cuidar da filha com a Responsabilidade necessária.

Mas o pai, imagina-se, não deveria se esquecer da Responsabilidade que a própria Nenzinha, na condição de filha, esperava receber dele, pois, como entende Levinas, “a vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu” (LEVINAS, 1980, p. 196).

Cesário, com o padrinho, detalhava as recomendações da esposa, descrevendo a subjetiva situação de agonia em que ela estava. Essa suposta sensação pela qual passou a mulher poderá ser comparada à experiência que o pai viverá. Sua decisão o acabará afligindo, a ponto de se notar sua apatia diante de seguir a vida. Ao que o padrinho lhe indagou, o afilhado respondeu detalhando a doença e a preocupação da mulher com a filha:

Não houve apelo, explicou Cesário. A doença viera “braba”, com um febrão sem jeito, que a torrava dia noite. E sempre no seu juízo e com aquela certeza de que ia morrer. Por isso, não se cansava de recomendar ao marido: “Cesário, olhe pela Nenzinha, não descuide. Se casar com outra, não deixe a coitadinha sofrer. Se ficar só, entregue-a para uma pessoa que possa protegê-la. Você é homem, não tem expediente. Também nessa vida andante como há de tê-la perto? Não há outro jeito. Mas entregue-a a uma que não judie dela, pois você sabe que muita gente gosta de criar os filhos dos outros, mas é só para fazer judiação. A Nenzinha é uma inocentinha e tem sido criada com todo o mimo. Não desfazendo de você, que estimo muito, ela sempre como você sabe, a menina de meus olhos” (RANGEL, 1944, p. 17, grifos do autor).

O que se observa é que a mulher já imaginava o que poderia acontecer entre a menina e Cesário, por isso fez recomendações ao marido caso tivesse que deixar Nenzinha. Parece, assim, ficar subentendido que a decisão de entregar a menina estaria condicionada ao pai. Ela lhe pediu que, caso optasse por isso, o fizesse deixando-a com o padrinho dele, conforme aceite já confirmado por ele em uma carta.

Com base nessa possibilidade, conforme entende Sartre, há situações em que não deve ser seguida apenas a razão baseada, sobretudo, em circunstâncias aparentemente desfavoráveis, pois “se os valores são vagos e sempre amplos demais para os casos específicos e concretos que consideramos, não temos outra escolha a não ser confiar em nossos instintos” (SARTRE, 2104, p. 26).

Assim, acredita-se que uma decisão dessa importância fosse motivada pelo impulso do agir humano, que o pai compreendesse que pudesse seguir cuidando da filha, não se separando dela. Sartre (2014), na defesa da doutrina existencialista, esclarece que, se deseja que algo aconteça, deverá agir para buscar meios para efetivá-lo. Segundo ele, a doutrina afirma que “só existe realidade na ação”; e ela vai ainda mais longe, acrescentando: ‘o homem não é nada mais que seu projeto [...], portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos [...]’ (SARTRE, 2014, p. 30, grifos do autor).

Cesário relatou ao padrinho, mais uma vez, a tristeza da mulher e o sofrimento que a doença lhe trazia. Pensando sempre em Nenzinha, ela lhe deixara novamente a recomendação de entregar a menina ao padrinho dele. Nessa cena de aparente despedida, lhe “veiu a agonia e ela morreu. Mesmo de vela acesa ainda enviezou para a filha um olhar triste, que era como uma despedida cheia de saudade e de cuidado” (RANGEL, 1944, p. 18).

O trecho detalha o momento que antecede a morte de uma mãe. Uma aparente agonia da mulher talvez se justifique pela certeza de que a ação agora dependeria do marido. Outra ideia possível alude ao que parece que acontecerá a Cesário, pois a vela traduz o sentido de iluminar. Já a chama acesa, pelo fato de ser só, sugere a ideia de desejar permanecer solitário. Esses sentidos associados à situação de Cesário sugerem que talvez fosse possível que vivesse em solidão dali em diante. Ele demonstrou a amargura pela qual passava quando se queixou: “esta vida é uma atrapalhão” (RANGEL, 1944, p. 18). Nesse momento, encena um instante de possível desolação e

[...] faz passear a vista desatenta pelas internadas, que roseavam como o primeiro rubor da florada. Os campos fugiam para todos os lados, em ondulações paradas de um mar que se imobilizou. Aqui e além, salteadamente abriam-se esbracejos mutilados de árvores secas (RANGEL, 1944, p. 18).

O afilhado ensaiava um pensamento que refletia o quanto as circunstâncias tinham se mostrado difíceis para ele. A imensidão do campo se assemelhava ao que parecia ser previsível na vida – como a morte, por exemplo. Numa ironia, ondulações transmitem a ideia das transformações e renascimentos, simbolizando a dinâmica da vida, como a dizer – o restante tudo são incertezas!

Ao falar ao padrinho sobre a impossibilidade de cuidar da menina, Cesário teceu uma retórica comparação, definindo o que ele entendia como o papel da mãe e do pai dentro no lar. Segundo ele, ao homem cabia o trabalho e à mulher, o **dom** de ser mãe. Nessa hora, Cesário descreveu as virtudes da sua falecida esposa e esboçou o inconformismo pela sua morte.

Era mulher às direitas! Olhava a casa, zelava por mim, pela menina e, qualquer obrigação que tivesse, dava conta na hora e no instante marcados. Não há pessoa que pudesse dizer que um dia ela fez mal ou agravou-se com uma palavra. Não sei por que Deus tira gente tão boa do mundo! (RANGEL, 1944, p. 19).

Com isso, para ele, a família perdera sua referência de zelo da casa, sucedendo-lhe as adversidades. Assim, Cesário, reconhecendo sua incapacidade de ser pai e mãe, já se antecipava e agradecia ao padrinho: “Vocês, olhando por esta criança, fazem uma obra de caridade” (RANGEL, 1944, p. 19). Nesse momento, segundo o texto, o afilhado chegou a limpar os olhos, como a aparentar tirar um cisco.

O infinito do horizonte pelos campos vem se encontrar com as vistas de Cesário, supostamente lhe trazendo o pensamento de que a alegria que imaginava ter ainda com a família não se repetiria mais. Sonhos que agora via se distanciarem “em longínquos planos que iam morrer na orla azul do horizonte remoto” (RANGEL, 1944, p. 19).

À cor azul, dentre outros significados, é atribuído um sentido que representa “o caminho do infinito, aonde o real se transforma em imaginário” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 107). Com base no que descrevem os autores, pode-se dizer que o destino de Cesário, em relação à Nenzinha, se confirmaria com o tempo, mas possivelmente caminhava para a separação dos dois.

Nesse momento de emoção do afilhado, o padrinho prometeu cuidar da pequena, esclarecendo que ele poderia ver a menina sempre que quisesse. Cesário agradeceu a gentileza do padrinho, mas “não pretendia, porém, abusar desse convite. Apareceria de raro em raro, para o padrinho não supor que êle desconfiasse do trato ou porque pretendesse tomar a filha” (RANGEL, 1944, p. 19). Assim, o afilhado entendia que, “dada esta, era mais ou menos como se tivesse morrido para êle” (RANGEL, 1944, p. 19).

Essa decisão talvez acabasse fragilizando os laços afetivos construídos entre pai e filha. Mesmo no notável abatimento pelo qual passava Cesário, ele acenava uma compreensão de algumas situações. Acreditava que o que estava acontecendo “era triste, mas que fazer? Eram cousas do mundo. Há um tempo que é só alegria; depois é preciso paciência” (RANGEL, 1944, p. 19-20). No seu caso, parecia compreender que um tempo vivera feliz com a família, porém, quanto à morte, nada se poderia fazer.

Em relação a deixar a filha com o padrinho, fora uma escolha de Cesário. Assim, pode-se dizer que ele tivera a alternativa de decisão, não sendo possível, no caso, imputar uma culpa ao destino, pois “em muitas vezes as pessoas não conhecem outra maneira de suportar sua miséria senão pensando: ‘As circunstâncias foram contra mim [...]’” (SARTRE, 2014, p. 31, grifo do autor).

Nesse caso, se entende que existe uma Responsabilidade nas escolhas e ações. Talvez se Cesário tivesse se decidido a criar Nenzinha, sua compreensão em relação aos percalços da vida seria outra, como a que lhe levava a esposa, mas deixara a alegria da possibilidade de continuar com a filha.

A prosa entre padrinho e afilhado foi interrompida por um camarada que recebeu instruções do coronel acerca do trabalho. Cesário notou o interesse do padrinho pelos gados que estavam chegando e aproveitou para mudar o assunto, perguntando-lhe sobre a criação. Joaquim Leme, então, entusiasmado, falou sobre os negócios.

Agora Cesário é quem dava atenção ao padrinho, que falava das suas esperanças de alcançar sucesso na sua nova investida de criação de gado. Diferente do que se percebe em Cesário, o padrinho demonstrava entusiasmo e esperança no futuro. Nota-se, também, uma ironia no fato de o coronel demonstrar alegre atenção pelos animais e pouco pela vinda de Nenzinha.

Chegou à varanda a esposa do coronel, uma figura feminina, mas sem muita expressão no conto, que aproveitou para expressar os sentimentos a Cesário. Ela seria, no entanto, uma espécie de madrasta de Nenzinha. O pêsame da senhora parece indicar também a ideia de luto de Cesário pela vida que seguirá longe da filha.

O padrinho de Cesário era conhecido como fazendeiro, coronel de posses e influência política, o que demonstrava sua boa situação financeira. Para o pai, ser criada por Joaquim Leme configuraria em uma futura tranquila vida para Nenzinha, pois “naquela casa, a sombra de tão boa árvore, Nenzinha podia ser gente ao passo que, com êle, só a esperava a condição misérrima dos de sua condição” (RANGEL, 1944, p. 16).

Pode ser que, para Cesário, bom para a menina seria ter um futuro sem escassez, como o que teria vivendo confortavelmente naquela fazenda. O contista descreve que Cesário tinha pressa para entregar a filha, a ponto de o coronel não entender e o afilhado explicar que não demoraria, pois “atrasara-se com a doença da mulher e agora devia dar boas provas de si, mostrando ser honesto e sabendo desempenhar seus compromissos” (RANGEL, 1944, p. 16).

Cesário entendia que retardara os compromissos por conta da enfermidade da esposa e precisava se apressar para cumpri-los. Pensa-se que um sentido talvez possível em dar boas provas de si seria uma decisão que acolhesse a filha, seguindo com ele mesmo a criação da menina. Mas não foi isso o que aconteceu e ele avançou nessa ideia de entregar Nenzinha. Nesse sentido, segundo Agostini:

[...] O compromisso e a honestidade nascem de uma moralidade que se tece na *transcendência* do ser à medida que vive o “face a face”, não tanto

*com o outro, mas pelo outro. Aí está a sua essência: o confronto com o outro que emerge como face, como rosto que interpela, que exige. Ser pelo outro, assumir a responsabilidade pelo outro, dentro de um compromisso e de uma honestidade, é a camada primeira da moralidade (AGOSTINI, 2010, p. 95, grifos do autor).*

Fica também para o leitor a significação do sentido de honestidade que o narrador parece desenhar para Cesário. Aparenta que o pai escolhe ser correto com o trabalho e com outras pessoas a quem deve a obrigação de cumprir com a palavra empenhada. Assim, pode-se dizer que, para ele, sabedoria para realizar compromissos não remetia à Responsabilidade na continuidade da criação de Nenzinha.

Cesário tinha respeito pelo padrinho, mas também reconhecia sua opulência e poderio na região, mantendo, assim, alguma distância – o que pudesse levar a poucas futuras visitas à filha. O momento em que pai e filha chegam à fazenda, quando se assentam e “Cesário fê-lo constrangidamente, como se temesse macular a mobília com o contacto de sua rudeza de boiadeiro” (RANGEL, 1944, p. 16-17), demonstra a sensação de fragilidade de Cesário naquela casa, naquele espaço, como que não pertencente àquele mundo.

Joaquim Leme e Cesário, ali mesmo, sob a varanda de entrada da casa, se acomodaram nos assentos de vime. Chevalier e Gheerbrant observam que o vime “possui um carácter sagrado de proteção” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 956). Os autores exemplificam essa simbologia na alusão bíblica, em que “Moisés foi descoberto nas águas do Nilo numa cesta de vime” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 956), pois, a partir de uma decisão da sua mãe em colocá-lo no cesto, lhe é assegurada uma proteção.

O narrador apresenta também uma possível distância da relação padrinho e afilhado, a ponto deste último temer manchar os móveis. Mas Cesário aparentava sua rudeza quando parecia pouco refletir sobre como melhor poderia conduzir seu rebanho, que era sua vida e a de Nenzinha. Sua atitude de descansar as coisas da menina no muro da varanda já demonstrava sua intenção como se a mureta amparasse a menina em sua nova vida.

Uma cena, em especial, pareceu efetivar o exato momento da entrega e transferência da Responsabilidade da criança ao coronel, quando Cesário “mostrou-lhe a trouxinha no parapeito: Aqui é a roupa!...” (RANGEL, 1944, p. 22). Segundo o narrador, nessa hora, o pai limpou os olhos, por conta do incômodo que o sol trazia,

e desceu a escada. Cesário, ao descer, desamarrou a besta, cumprimentou novamente o padrinho, montou no animal e se afastou.

Nenzinha demonstrava certo desconforto ao chegar à casa do coronel. Talvez ela não soubesse ao certo o que estava por acontecer, mas a menina pressentia algo diferente, pois o tempo todo “conservava-se de pé, rente ao pai” (RANGEL, 1944, p. 17). Nesse momento, na varanda, “apareceram na ‘máscara’ outras crianças da casa, que a vinda da menina alvoraçava. Nenzinha acanhada olhava-os desconfiadamente” (RANGEL, 1944, p. 17, grifo do autor).

Na espreita e às escondidas, a criançada da fazenda demonstrava animação com a chegada de Nenzinha a casa. Crianças, compreendidas pela pureza de sentimento, no caso dessas da fazenda manifestavam essa sincera acolhida à menina como a dizerem que a recebiam de braços abertos. Nota-se que, mesmo encabulada, Nenzinha figurava uma reação de alegria à amistosa recepção de hospitalidade da meninada.

Para Nenzinha, a relação que se construiria em uma nova casa poderia ou não estar pautada numa Responsabilidade do coronel, como a mãe e Cesário pensavam. Pode-se dizer que a menina se sentiria triste diante das perdas, pois fora uma menina cercada pelo carinho dos pais e, de repente, se encontrava sozinha, sem ter o afago que antes recebia deles.

As crianças continuavam a rodear a menina e, com aceno das mãozinhas, a convidavam a brincar. Nenzinha, então, menos envergonhada, oferecia até um sorriso, mas não se desgrudava do pai, talvez pressentindo que logo se afastariam. Assim, chegando a hora de receber a menina, a esposa do coronel, parecendo querer abreviar aquele momento, chamou Nenzinha para entrar “venha comigo, venha...” (RANGEL, 1944, p. 20).

Talvez tivesse acontecido nesse momento um pedido de amparo de Nenzinha transmitido pelo seu Rosto, figurando um medo pelo futuro. A senhora do coronel então, olhou e acolheu a menina com aparente ternura, parecendo perceber que era disso que ela necessitava. Em relação ao acolhimento, Derrida (2013) assegura que este “determina o ‘receber’, a receptividade do receber como relação ética” (DERRIDA, 2013, p. 43, grifo do autor).

Nenzinha, sempre agarrada ao pai, se fazia desentendida ao convite para entrar. Na tentativa de quebrar a resistência da menina, a senhora lhe ofereceu um biscoito como agrado. Então, dando as mãos a Nenzinha, a mulher insistiu,

convidando-a mais uma vez. Alguns dos significados atribuídos às mãos dadas revelam companheirismo, confiança, união, respeito e amor – é o que talvez a mulher pretendesse dizer a ela.

Como a filha se mantinha receosa, Cesário sutilmente empurrou-a. A partir de então, a menina cedeu ao convite e se deixou conduzir, seguindo com a mulher e a criançada da fazenda, numa alegre algazarra. Ao ficar sozinho com Cesário, o padrinho voltou a falar das suas esperanças com o novo negócio. O afilhado ficou apenas escutando, sem emitir opinião, mas, ao mesmo tempo, “escutava a algazarra das crianças, no pátio próximo, além dum muro. Soavam vozinhas alegres, entre as quais reconheceu a de Nenzinha também. A pequenita acostumava-se...” (RANGEL, 1944, p. 21).

Cesário demonstrou certo alívio quando percebeu que a menina dava sinais de estar se acostumando à nova casa. Pode-se dizer que, baseado apenas nessa suposta alegria, fica improvável constatar se a menina já se habituava ou não ao novo lar.

Nenzinha possuía brinquedinhos em forma de coquinhos, atribuindo significados de animais a eles, que ela mesma inventava. Cada coquinho representava algo, “um era a vaquinha; outro o carneiro; outro ainda o leitão; e assim os mais, com significação que ela bem entendia, e só ela...” (RANGEL, 1944, p. 25). Nota-se que, talvez aí, o narrador desejasse falar da imaginação associada aos sentimentos da menina.

Na pesquisa pelos significados desses animais, descobrem-se situações que vão ao encontro do momento que Nenzinha está vivendo. Chevalier e Gheerbrant (2012) trazem definições curiosas para essas personificações que a menina fazia. Segundo eles, a **vaca** transmite o “símbolo da Terra nutriz” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 926); e o **carneiro** simboliza a “força genésica que assegura a recondução do ciclo vital” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 189). O leitão, representado pelo **porco**, geralmente simboliza as “tendências obscuras, sob todas as suas formas [...]” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 734). Conforme afirma o narrador, só Nenzinha era capaz de entender o porquê de cada animal a que se referia.

Mesmo como brinquedinhos criados por sua imaginação, a filha parecia pressentir o que a esperava: outro (re)começo de vida. Assim, esses significados pareciam indicar uma mensagem da vida a ela e ao pai. Os brinquedos de Nenzinha

parecem fazer uma possível menção à família que a recebia em seu seio, dizendo que cuidariam dela, conforme Cesário e a mãe acreditavam.

O pai, ao se despedir, saiu a galopar, se lembrando da vida na companhia da mulher e da filha. Pela estrada, ia visitando sua memória, que lhe respondia com certas recordações que mexiam muito com ele. Cesário chegava a se revoltar.

[...] “Esta vida é uma atrapalhação”, suspirava êle, resumindo nesta palavra suas amarguras todas. Uns morrem, outros ficam como mortos... Pois não tivera que entregar Nenzinha? Falta de amor não era, não. Sabe Deus quanto lhe custava! (RANGEL, 1944, p. 22, grifo do autor).

Na cavalgada, Cesário pensava como as coisas, de uma hora pra outra, em sua vida, entraram numa desordem. Demonstrava sua angústia por ter se separado da filha a que tanto amava. Contudo, “não há outra possibilidade de amor do que aquela que se manifesta em um amor” (SARTRE, 2014, p. 31), parecendo que ao pai era possível demonstrar a grandeza do sentimento criando Nenzinha. Ele chegava a pensar que Deus, na sua onisciência, sabia o quanto estava lhe custando aquela separação.

Cesário se agarrava às lembranças do que vivera com a filha e ao apego da menina a ele. Recordava que, quando conseguia um tempo de folga e passava mais dias em casa, era em seus braços que Nenzinha dormia, após ele lhe contar uma história. Mesmo não compreendendo o que o pai dizia, ela sempre sorria, pelo simples fato de ouvir sua voz. A menina tinha um vício antigo, que era puxar-lhe a barba enquanto o pai falava. Ele lembrava que a filha

[...] falava tudo o que lhe vinha à boca. E os olhos da criança insensivelmente se fechavam e a mãozinha desprendida da sua barba... Dormia a sorrir, com as covinhas bem cavadas, como se ainda em sonhos continuasse a ouvir aquela toada de que tanto gostava, que era a voz do pai (RANGEL, 1944, p. 22-23).

Numa ironia, esse trecho alude à situação que pai e filha viviam: a do momento da separação. A atitude do pai, pelo que revela a narrativa, se baseara numa decisão racional, em fatos concretos, mas desconsiderando outras infinitas situações. Para Levinas, uma consciência ética que se pauta pela Alteridade busca o Infinito do Rosto, e não o aparentemente óbvio. Ainda segundo o autor, “é a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe” (LEVINAS, 1980, p. 186).

O **olho** traduz uma ideia de percepção intelectual. Assim, quando Cesário se lembrava de quando Nenzinha fechava os olhinhos, já parecia indicar que a menina pressentia a separação entre eles. Mas não querendo acreditar nessa possibilidade, como numa reação, soltava sua barba já dormindo – como que abandonando essa ideia.

Nessas subjetivas incertezas que talvez abalasses o inconsciente da filha, o sono transparecia-lhe uma ideia de calma e tranquilidade. Como um sonho exprime um desejo, sonhando Nenzinha continuava perto do pai atencioso e carinhoso com ela, deixando furtivo na consciência qual seria seu futuro apelo. Segundo Derrida,

[...] a necessidade persiste, imperturbável quanto a morte, quer dizer a finitude: a partir do fundo sem fundo de uma solidão, um apelo só pode se escutar a si mesmo, e escutar-se chamar, a partir da promessa de uma resposta (DERRIDA, 2013, p. 42).

Em relação à Nenzinha, pode-se dizer que estivesse prevendo que não teria mais o pai por perto, dando-lhe amparo e carinho. Com base nas suas ideias, é possível dizer que a menina pudesse estar vivendo a incerteza de provável solidão e abandono. Nesse sentido, acredita-se na possibilidade de o pai compreender sua Responsabilidade com a filha, pois a “alteridade só é possível a partir de *mim*” (LEVINAS, 1980, p. 27, grifo do autor), assim, dando a resposta que no fundo ela desejava.

Cesário se recordava de que era tão próximo a Nenzinha, a ponto de a mulher demonstrar certo ciúme, chegando a insinuar que a menina só queria bem ao pai. Mas sabia-se que não era isso. O apego dos dois devia-se ao fato de ele, por conta do trabalho, ficar dias ausente e, quando chegava, “a pequenita queria matar as saudades. Queria aproveitá-lo o mais possível, enquanto demorava em casa” (RANGEL, 1944, p. 23).

Nessas revisitações à memória, o pai se lembrava da sensação de felicidade de Nenzinha quando ele estava por perto. Ela sempre guardava coisas para lhe contar. Desde um machucado, ao susto das galinhas com o gavião. Tudo ela participava ao pai quando voltava. É interessante quando o narrador descreve que a menina ia ajuntando na cabeça o que “lhe permitia a memória de avezita” (RANGEL, 1944, p. 23), para que o pai soubesse depois as novidades.

Associada à comparação de cabecinha de passarinho de Nenzinha, os pássaros têm também um simbolismo que remete aos anjos. À luz desse significado,

pode-se dizer que Nenzinha estava cercada da pureza de uma criança, na sua inocência e bondade. Talvez fossem essas lembranças, de momentos ternos com a filha, que deixassem Cesário tão aparentemente atordoado no trote da besta.

O pai se recordava também de que Nenzinha pressentia sua chegada por um simples trotar de animal. Vindo ainda distante, ela corria ao seu encontro por uma “estrada larga. E, numa alegria enorme, gritava e estendia-lhe os bracinhos, para que a tomasse na dianteira da séla” (RANGEL, 1944, p. 23).

Diante dessa cena, imagina-se que a filha possuía tanto carinho pelo pai que se sentia segura a ponto de confiar que o laço afetivo que os unia jamais se perderia pelo caminho. Isso transmite a ideia de que, mesmo que ele se demorasse, em algum momento voltaria e, com isso, reencontrariam de novo a alegria de estarem como família outra vez.

A narração segue com as lembranças de Cesário ao recordar de precisar descer da besta antes que a menina se aproximasse, pois corria o risco de ela acidentarse, tamanha a fúria do encontro. Nessa hora, ele erguia a menina, beijando-a no rosto, montavam os dois e, com um sorriso, a filha dizia:

“Papai”. Era claro que queria dizer outras cousas; mas eram muitas, e, agora, à vista dele, misturavam-se-lhe confusas na cabeça e, no tumulto, apenas sabia dizer aquelas duas sílabas; e à força de repetí-las, era como se lhe houvesse esvaziado o coraçãozinho de tudo o que desejava “contar” (RANGEL, 1944, p. 24, grifos do autor).

Na descrição de Chevalier e Gheerbrant (2012, p. 678), a figura do pai confere o simbolismo “da geração, da posse, da dominação, do valor”. Segundo eles:

[...] O papel paternal é concebido como desencorajador dos esforços de emancipação, exercendo uma influência que priva, limita, esteriliza, mantém na dependência. Ele representa a consciência diante dos impulsos instintivos, dos desejos espontâneos, do inconsciente; é o mundo da autoridade tradicional diante das forças novas de mudança (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 678).

Com base no que descrevem os dois autores, pensa-se que Nenzinha, chamando pelo pai, pedia-lhe sua proteção, evidenciando depender dele. Com relação à **paternidade** e seu sentido ético, Levinas escreve que essa “é a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho” (LEVINAS, 1980, p. 191). Assim, Nenzinha talvez quisesse transmitir ao pai uma

mensagem de que podiam mudar as circunstâncias, mas estas não excluía as Responsabilidades.

Cesário se lembrava da relação de Nenzinha e a esposa, também cercada dos cuidados e zelo da mãe à menina. Imagina-se que a mulher, antes de morrer, pensasse em ter que passar a mãos estranhas seu maior tesouro – a filha. Ele recordava que a mulher, já morta, figurava um semblante de muita tristeza, possivelmente por saudade da menina que ficava.

No ruído do trote da besta, Cesário seguia seu rumo – e se pode dizer que estava rodeado de incertezas –, a ponto de suas vistas correrem “às vezes o horizonte, como a buscar em torno aquilo que perdera e lhe fazia falta...” (RANGEL, 1944, p. 24). Talvez sua sensação fosse a de que o universo, enxergando a sua dor, oferecia o descortinar silencioso dos campos, para que ele seguisse em frente. Ao olhar vagamente o horizonte, tinha a certeza de que:

[...] Quanto mais a vista os fixava, mais se lhe furtavam, em recúo infinito, num desdobramento de ermo de amplidão indo fundir-se em névoa azul na lonjura dos horizontes indistintos... Havia ali como que o espraiair duma infinita tristeza sem cura. O boleado dos campos, o rebanho das pequenas ondas imotas, pareciam, a seus olhos, cômoros sem conta de sepulturas rasas, que recuassem, em renques inumeráveis, para os planos do horizonte remoto; e plantadas aqui e além, árvores secas, esqueléticas, abriam os braços, como grandes cruzeiros desolados... (RANGEL, 1944, p. 24-25).

O enigma do conto parece estar em compreender cada fenômeno elucidado no trecho e como esses simbolizam a tristeza de um pai que parece ter sido traído por sua própria escolha. Pode-se dizer que o narrador desenha um momento de angústia de Cesário, tal qual imita o que precedera a morte da sua esposa.

Na estrada, a desolação do pai parecia ir aumentando pelas lembranças. No infinito do horizonte, talvez compreendesse que o destino lhe roubava a chance de reviver as prazerosas emoções de antes. O caminho se abria às recordações que iam ao encontro de um homem cujo pensamento enxergava apenas a ideia de não mais encontrar o seu lar.

Como seria dali em diante não se sabia. Mas o que Cesário demonstrava sentir naquele momento era um vazio, que aumentava à medida que se distanciava da menina. As vistas enxergavam apenas a pintura do limite do horizonte como se mostrasse ao fundo um homem mergulhado em dor – esse seria ele emoldurado.

Os **campos**, em seu significado, representam o paraíso. Num sentido inverso, era como se Cesário estivesse vivendo uma tormenta, sem o lar de antes, longe de Nenzinha, seguindo quase que sem vislumbrar alguma possível alegria outra vez. Diante das circunstâncias, ao que parece, lhe restava tentar erguer certo ânimo, para que não afundasse em desesperanças.

Falar sobre esperança a Cesário seria feri-lo com um golpe que matasse a sua dor, que lhe traria um otimismo para seguir em frente. Porém, a **morte** do pai personificou-se em sua tristeza que, no sentido atribuído ao **esqueleto**, representaria não “uma morte estática, um estado definitivo, mas uma morte dinâmica, ou melhor, anunciadora e instrumento de uma nova forma de vida” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 401).

Pode-se dizer que essa parecia ser uma mensagem a Cesário, como a transmitir que existia, sim, a possibilidade dessa nova vida ser seguida ao lado de Nenzinha, não sendo necessário sofrer daquela maneira. Assim, pensa-se que se houvesse a possibilidade de retomar a vida com a filha, seria do pai a decisão de rever sua escolha.

A interpretação surge da percepção de que o pai, na aparente inconformidade com o que estava acontecendo, teria a possibilidade, caso quisesse, de reverter a situação e acabar com seu sofrimento. Sartre (2014) defende a doutrina existencialista como otimista, “pois ela coloca o destino do homem nele mesmo” (SARTRE, 2014, p. 33). Para ele, “a única coisa que permite ao homem viver é o ato” (SARTRE, 2014, p. 33), assim, a atitude é o passo para que as coisas aconteçam.

Nota-se a tristeza do pai, quando o narrador descreve que este “sentiu-se só na vida. Então lhe apertaram as saudades da filha e da mulher. É uma tristeza! suspirou Cesário” (RANGEL, 1944, p. 25). Nessa hora, o pai levou a mão ao bolso, para pegar o cigarro; e aí percebeu que se esquecera de entregar os coquinhos secos de Nenzinha. Eram os brinquedinhos da menina que ela mesma tinha guardado na algibeira.

Então, ao ver que havia se esquecido de entregar os brinquedinhos, o pai segura as rédeas e faz parar a besta, dizendo: “Esta cabeça! E também não é que me separei da filha sem lhe pôr a bênção? Essa falta de ideia! Só voltando” (RANGEL, 1944, p. 25-26). Nota-se que o pai insistiu na bênção ao padrinho, mas

se esquecera de abençoar Nenzinha, que talvez recebesse, por meio desse gesto, o encorajamento necessário para seguir.

Cesário, esporeando o animal, decidiu voltar à fazenda. Retornou os três quartos que havia andado e, chegando pela entrada principal, defronte à varanda, veio o padrinho que lhe perguntava o que acontecera. Cesário quis responder ao coronel, mas engasgou com a fala e apenas “entregou-lhe os coquinhos, dando a entender que eram para ser entregues à menina” (RANGEL, 1944, p. 26). O pai, emudecido, mas com os ouvidos atentos, nessa hora escutou Nenzinha com uma

[...] vozinha alegre, a soar no terreiro, entre outras vozes de crianças. Quiz ainda pedir que a chamassem, para lhe pôr a benção. Mas o engasgo continuava. Fazia estranhos movimentos com o pescoço... Esforços vão. Por fim, desistiu. Deu salvas mudamente ao padrinho e virou a rédea (RANGEL, 1944, p. 26).

Ao notar a satisfação da filha junto das outras crianças, Cesário percebeu que o ciclo se encerrava. Nenzinha se mostrara forte sem a presença dele. Balançou a cabeça, então, como a transmitir uma inconformidade com o rumo que sua vida havia tomado, figurando uma ideia de que nada do que fizesse adiantaria.

Por fim, o pai se recolheu resignado, se despediu do padrinho com um gesto, virou a rédea e o animal cavalgou. Ao distanciar-se até onde a vista alcançou, o que se viu foi Cesário partindo “teso e esguio, desproporcionadamente grande para sua bestinha, quixotesco e ridículo...” (RANGEL, 1944, p. 26).

## 4 SOBRE MEDOS E DESPEDIDAS: VULNERABILIDADES E LEGADOS

A busca pela abordagem do conceito de Vulnerabilidade se dá pelo fato de ser esta uma condição que pode iluminar a compreensão da Alteridade. Essa percepção pretende considerar que Alteridade e Vulnerabilidade são dois conceitos muito íntimos. Isso porque o Eu que se apresenta diante do Outro sempre está numa primeira condição de vulnerável, isso é, aberto à relação e, por isso mesmo, incompleto. O mesmo se dá na relação do Outro diante do Eu, ou seja, será sempre uma situação dialógica, relacional, implicadora; algo que indicará dependência e busca.

Além disso, esta seção objetiva investigar a questão do legado como elemento de herança pessoal e coletiva. Diante das análises literárias esboçadas neste trabalho, é imperativo perguntar sobre o alcance deste tema naquilo que concerne à vivência de cada personagem e de cada ser humano de um modo mais geral. No entanto, como se perceberá, interessa mais pensar o humano e sua presença no mundo do que somente o mundo dessas personagens. Esse apontamento tem como base a ideia de que esse pensar a Alteridade e a Ética transcende os conceitos e os sentidos, sendo possível sua aplicabilidade a partir da consciência e compromisso nas ações de uns para com os outros.

### 4.1 A VULNERABILIDADE DO EU EM FACE DO OUTRO OU A NECESSIDADE DE ACOLHIMENTO

O indivíduo percorre sua existência na certeza de uma inconstância que tem o poder de afetar tanto sua vida física como emocional. Pode-se dizer que as influências possíveis nessas duas esferas contribuem para as variações e instabilidades da pessoa humana.

Essas inconstâncias se refletem, sobretudo, na maneira de pensar e agir diante do Outro, considerando o fato de que não apenas ele, mas também o Eu, vive sob alguma ameaça, em algum momento. Levinas defende que, “o Eu (Moi), dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, é Vulnerabilidade” (LEVINAS, 2012, p. 100).

O estado de vulnerável implica, pelo menos inicialmente, a ideia do sofrimento, uma condição amplamente capaz de mover a consciência em horizontes infinitamente possíveis à presença (ou não) de atitudes éticas. O sofrimento remete

a uma ideia de estar sob o efeito de uma manifestação angustiante tanto em quem o sente como em quem a percebe acontecer. Nessa perspectiva, Martins (2012) propõe uma reflexão que convida todos a se

[...] deixarem tocar por ele, seja pelo sofrimento pessoal e/ou pelo sofrimento do outro. Porém ao ser tocado pelo sofrimento é preciso viver tal experiência até o mais profundo da existência humana – degradada, contingente e finita – de tal forma que brote uma sensibilidade para com a vida humana concreta, simples e paradoxal, entre a grandeza da capacidade de transcender e a fragilidade do corpo que revela de forma nua e crua a fragilidade da vida humana (MARTINS, 2012, p. 238-239).

O sofrimento é uma das vulnerabilidades experimentadas pelo ser humano. Pode-se, então, em uma primeira conclusão, afirmar que o ser humano é, por excelência, vulnerável, pois o próprio sentido da existência já denota uma travessia, na qual estarão presentes experiências em comum, como também situações indesejáveis e imprevisíveis. Ao se pensar o indivíduo, a Vulnerabilidade o torna suscetível à ameaça, à fragilidade e a uma condição de indefeso.

Nos contos, é possível notar essa condição de Vulnerabilidade das personagens. Cada um deles manifesta um comportamento que revela sua completa ou parcial Vulnerabilidade diante de uma provável ameaça. Para Pessini, “o ser humano é vulnerável como todo ser vivo” (PESSINI, 2010, p. 26).

É possível afirmar, portanto, que ela parece ser a origem dos principais dramas que envolvem as personagens. Nesses dramas, a hostilidade se destaca como uma das consequências comportamentais de alguns desses personagens. Por exemplo, a relação de Cândido com Arminda ou de Tia Mônica com o casal de sobrinhos pode muito bem demonstrar essa condição.

A Vulnerabilidade questiona, inclusive, a própria identidade. Segundo o narrador de **Pai contra mãe**, o fato de Cândido pensar em mudar de emprego seria uma possibilidade de mudar de pessoa: a ameaça do despejo; o alimento escasso pela falta de dinheiro – remetem a essa e a outras vulnerabilidades.

O mesmo parece ocorrer com Cesário e sua vida de tropeiro. De maneira não semelhante aos problemas que vive Cândido, mas atormentado por outros, o personagem Cesário também é um vulnerável diante de algumas circunstâncias: seu deslocamento constante no trabalho; a doença e morte da esposa; sua condição social diante do próprio padrinho. Ele é um Outro fragilizado por circunstâncias várias que condicionam, inclusive, o seu afastamento da própria filha.

O leitor percebe, assim, como todas essas situações geram sofrimentos em seus mais variados aspectos, confirmando o que ora foi indicado como uma das principais vulnerabilidades experimentadas pelo ser humano. Diante do sofrimento que Cesário vivia, pensa-se no amparo necessário a ele, que se encontrava nesse momento vulnerável:

no confronto com o problema do sofrimento [...] o outro, ao irromper como palavra humana, não apenas demanda uma resposta ética diante de sua dor, mas seu rosto se apresenta como “vestígio” do infinito, [...] que se revela no padecimento do Rosto Humano (RIBEIRO JUNIOR, 2012, p. 181-182, grifo do autor).

Essa reflexão do autor se insere no argumento da significação à observância da dor e do sofrimento. Estes representam males capazes de colocar em risco a postura ética numa coletividade humana. Risco, devido ao fato de não ser possível desconsiderar esses horizontes, pois a dor e o sofrimento são questões que perpassam o convívio pautado no olhar ao próximo, já que “na vulnerabilidade encontra-se, portanto, *uma relação com o outro* que a causalidade não esgota” (LEVINAS, 2012, p. 100, grifo do autor).

Nilo Ribeiro Junior, no texto intitulado **A teologia moral diante da dor do outro** (2012), sugere que a dor do próximo, que configurou e continua configurando numa expressão de clamor, necessita de uma ação do Eu. Ele ressalta que:

A Teologia Moral jamais renunciou a contemplar no horizonte de sua reflexão [...] o problema do sofrimento, da dor e da morte do ser humano. Desde suas origens como disciplina ético-teológica, debruçou-se sobre o mal, por considerá-lo um dos problemas mais complexos que envolvem o agir humano e por ele repercutir na configuração existencial, antropológica, teológica, moral, social e política da vida dos indivíduos e dos grupos humanos (RIBEIRO JUNIOR, 2012, p. 179).

Pode-se descobrir, a partir dessas afirmações, um elemento bastante significativo expresso na história de Cesário. A figura de seu padrinho, coronel Joaquim Leme, é destacada no sentido de que se configura como aquele Eu que atende ao clamor do afilhado. Ele é uma resposta não apenas para o clamor da mãe de Nenzinha, mas também como porto seguro para as necessidades do cavaleiro andante Cesário. Assim, pode ser notada uma saída para uma questão colocada pela Vulnerabilidade; noutras palavras, a Vulnerabilidade clama pelo olhar do Eu. Contudo, esse olhar carece de ser desarmado do preconceito, do juízo de valor e dos julgamentos vários que a condição do Outro pode sugerir ao Eu.

Quando Cesário parte, o narrador indica que ele vai embora angustiado, triste, acometido pelo sofrimento de deixar a filha. Esse sofrimento expressa ainda

mais a Vulnerabilidade de Cesário. Esta o impede de uma aproximação à sua filha, levando-o a ter que deixá-la na casa do padrinho. O sofrimento de ambos fica, assim, evidenciado entre eles, ou seja, tanto o pai quanto a filha vivem uma situação semelhante. A acolhida de Nenzinha não deixa de ser, por outra parte, uma acolhida ao próprio Cesário.

Uma contraposição pode ser vista na narrativa de **Pai contra mãe**. Arminda em lugar algum recebe acolhida. Pelo contrário, passa a ser **caçada** a partir de um anúncio oferecendo recompensa pela sua captura. Sua Vulnerabilidade é cada vez mais agravada pelo fato de ser uma escrava em condição de fuga e procurada. Assim como em Cesário e Nenzinha a acolhida abraça ambos, em Arminda e Cândido a Vulnerabilidade os toma de uma maneira comum, pois ambos (um diante do outro) estavam nessa condição. Essas duas interrelações podem ser expressas como sugere Levinas:

O justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém (LEVINAS, 2010, p. 121, grifos do autor).

Mais uma vez, cabe destacar que, para que a ética da Alteridade aconteça, depende unicamente do Eu. Assim, o fundamento é pensar a situação de Arminda diante de Cândido e de Cândido diante dela, pois nessa relação considera-se um que ora sou Eu, ora é o Outro – como via de mão dupla. Mesmo não havendo o relato de que ele expõe a ela suas angústias, o seu próprio ofício já lhe demonstrava sua Vulnerabilidade.

As abordagens de **Pai contra mãe** tendem a sublinhar mais a atitude de Cândido diante de Arminda, apontando na direção dele como uma pessoa egoísta e humanamente miserável. A reflexão do pesquisador Alexandre Andrade Martins contrapõe essas correntes interpretações, quando sugere que o sofrimento e, no caso dessas reflexões, a Vulnerabilidade estão para além de uma simples noção que se pauta em um juízo de valor. O autor pondera:

[...] A minha experiência tem-me mostrado que nem mesmo algumas das reflexões morais feitas com a mais nobre das intenções estão longe desta armadilha. Será que a dor do outro nos questiona a ponto de ocasionar uma

*metanoia* na nossa maneira de pensar? (MARTINS, 2012, p. 237, grifo do autor).

Outras duas personagens em relevo são Clara e Tia Mônica. Nota-se que ambas são apresentadas com anseios e posições diferentes no conto, porém as duas são vulneráveis em alguns aspectos que, pode-se dizer, acabaram contribuindo para as atitudes que tiveram. Suas vulnerabilidades fizeram com que elas tivessem atitudes que denunciasses sua ação segundo seus próprios interesses. Nessa perspectiva, mesmo estando em uma situação de Vulnerabilidade, o que aparece como individualismo apresenta-se como uma condição ditada pela própria Vulnerabilidade. Contudo, essa situação pode caracterizar o privilégio de um em relação a outro, ou seja, os desejos da Tia em relação aos sobrinhos são quase uma condição capaz de obliterar a Alteridade, em seu pleno sentido.

Em contrapartida, o paradoxo da Vulnerabilidade está em reconhecer que a mesma deveria indicar uma procura do Outro, como sugere Levinas, ao definir a Vulnerabilidade como:

[...] obsessão pelo outro ou proximidade do outro. Ela é *para o outro*, por detrás do *outro* do excitante. Proximidade que não se reduz nem à representação do outro, nem à consciência da proximidade. Sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele (LEVINAS, 2012, p. 100-101, grifos do autor).

Diante desse pensamento, encontra-se o fundamento ético de Levinas. Ele, como na sua defesa ética da Alteridade, demonstra a Vulnerabilidade pela Responsabilidade de acolhimento do Rosto, que é o Outro na relação. Assim, sublinha o sentido da Vulnerabilidade como aquele que se insere na reciprocidade entre o Eu e o Outro, configurando-se, assim, a essência da Alteridade.

Por meio das condições vulneráveis das personagens, de maneira geral, nota-se uma necessária abertura do Eu nas narrativas de um Outro que lhes oferece-se abrigo. Algumas das situações em que estiveram susceptíveis denotam que necessitassem de um abrigo, uma proteção. Isso se configura pela conjuntura entre o Mesmo e o Outro, que é “o acolhimento *de frente e de lado* do Outro por mim” (LEVINAS, 1980, p. 67, grifos do autor).

Essa noção se aplica pelo fato de reconhecer que a Vulnerabilidade é própria do sujeito. Assim, essa condição convoca o Eu a agir, hospedando o Outro com uma atenciosa acolhida que pede Responsabilidade. O pensamento de Jacques Derrida alinha-se, então, com essa perspectiva:

Torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, daquilo que mais precisamente o “acolhe”. O rosto sempre se dá a um acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto, este rosto que deveria ser nosso tema hoje, mas sabemos, no entanto, lendo Lévinas, que ele deve escapar a toda tematização (DERRIDA, 2013, p. 39, grifo do autor).

As personagens, cada qual à sua maneira, manifestam sua necessidade de acolhimento. O Rosto revela que cada uma delas está susceptível, lembrando sempre que a Alteridade ética se manifesta no duplo sentido. Com isso, se compreende que cada personagem é vulnerável em um aspecto, percebendo, assim, o desencadear do processo pelo qual um pudesse ir acolhendo o outro:

O acolhimento determina o “receber”, a receptividade do receber como relação ética. Já o havíamos escutado: “Abordar o Outro no discurso é *acolher* sua expressão em que ele ultrapassa a todo instante a idéia que se poderia ter dele. É então *receber* do Outro para além da capacidade do eu...” Esse *receber*, termo aqui sublinhado e proposto como sinônimo de *acolher*, só recebe na medida – uma medida desmedida – em que ele recebe para além da capacidade do eu (DERRIDA, 2013, p. 43, grifos do autor).

A propósito, a indicação do título da presente seção orienta-se pela compreensão que se tem dessa dinâmica, considerando que a Vulnerabilidade do Eu em face do Outro é também a necessidade de acolhimento. Quando o Eu acolhe o Outro em sua Vulnerabilidade está recebendo, também, aquilo que o atormenta.

Imagina-se, portanto, que esse seria um ponto crítico desta proposta ética, pois como receber o Outro com sua Vulnerabilidade que é Alteridade, se o Eu também se encontra em igual situação de vulnerável? Sobretudo, conforme elucida Derrida, seria justamente essa uma das premissas: receber para além da capacidade do Eu.

A Alteridade reconhecida na hospitalidade de Jacques Derrida defende que o estrangeiro é que deve ser convidado pelo Eu, devido à sua fragilidade de hóspede que chega para habitar um novo lugar. Assim, cabe ao Eu a acolhida, a compreensão, uma proximidade, pois a Alteridade apela para ser reconhecida nessa vulnerável condição do que chega.

Entre Cândido e Arminda poderia ser percebida a necessidade da acolhida mútua. Nesse caso, cada um ali se sentia ameaçado por alguma circunstância. Mesmo assim, a abertura ao Outro é incondicional ao problema do Eu que apreende o Outro se abrindo e oferecendo-se a ele. Para Derrida, a retidão ética está, antes de tudo, no acolhimento, que “é sempre acolhimento reservado ao rosto” (DERRIDA, 2013, p. 52).

Esta breve abordagem da Vulnerabilidade e a sua evidente necessidade de acolhida reforça o que defende o pensamento de Levinas: que o sentido da Alteridade ética parte da acolhida e Responsabilidade com o (Outro) Rosto, que não pode ter sua clemência ignorada ou questionada, mesmo diante de uma (também) Vulnerabilidade do Eu. Esse processo dependerá da sistemática e comprometida ação de cada indivíduo para sua efetivação.

#### 4.2 O LEGADO DE DOIS PAIS: A DIMENSÃO DO INDIVIDUAL NA ALTERIDADE ÉTICA

Dentre alguns possíveis significados, a palavra **legado** pode ser definida como aquilo que é passado às futuras gerações. Essa explicação é a que melhor descreve a proposta de aplicabilidade do termo nesta seção: a que deixa uma herança que aponta a ética como menos normativa e mais reflexiva, concentrando-se na perspectiva do indivíduo.

Nessa direção, fica-se impossibilitado de escrever nesta pesquisa qual seria o legado que os dois pais deixaram a seus filhos, o que configura um paradoxo com o próprio título. O objetivo do legado seria, a partir dos pressupostos estudados e pela análise dos contos, propor uma reflexão sobre um modelo ético de convivência que sirva para as gerações atuais e futuras.

Para que floresça essa possibilidade, a herança sugere que a Alteridade ética seja germinada como um empenhar de atitudes conscientes de cada pessoa. Pivatto aponta para essa reflexão, ao escrever sobre esse fenômeno à luz da ética levinasiana. Segundo ele,

pode-se dizer que são três as grandes intuições filosóficas da proposta ética de Lévinas: a afirmação da subjetividade individual como ponto extremo em que se refugia e sustenta a moral, quando tudo o mais faliu; a relação inter-humana entre eu e outro como a intriga fundamental que precede a ontologia, a partir da qual se estrutura a ética como inteligibilidade e sentido, para além do ser e da totalidade; e o rigor fenomenológico-especulativo com que elabora, com incessantes e sucessivas retomadas, a inteligibilidade da transcendência da relação em que desponta a alteridade, renovando conceitos e desconstruindo sentidos pelo fato de os ressituar em cenários “fora de contexto” que dispensam os contornos do ser e da totalidade (PIVATTO, 2014, p. 85, grifo do autor).

O legado de dois pais assinala nessa essência: o indivíduo como cerne da ética da Alteridade. Assim, entende-se que o senso para concretizar ações éticas

parte da subjetividade individual, que considera como fundamental a relação inter-humana conduzida à acolhida ao Outro.

A herança recebida com as reflexões deixa um imenso legado como também inclui alguns desafios, isso porque acena para a pessoa humana como a única responsável por esse processo. Assim, aponta para o sentido da fixação do Eu-Tu da relação inter-humana, pois a ética só existe pela ocorrência do relacionamento – então, é nela que a sociedade, na pessoa do indivíduo, deverá refletir.

O sentido da expressão **inter-humano** vem sendo difundido como algo que contrapõe o individualismo da relação. A definição descreve a norma da efetivação de um processo relacional construído pela interação de duas pessoas. Essa interação estabelece-se por meio do diálogo, destacando que o ser humano, em suma, não é um ser isolado no mundo por um necessitar dos outros.

Os contos deixam uma clareza desse processo. As personagens, a todo o momento, demonstram essa interlocução de dependência umas das outras. No próprio conto **Pai contra mãe**, Cândido precisa que haja escravos fugidos; o proprietário de Arminda necessita tanto dos escravos como de Cândido; Clara foi criada pela Tia e acaba se tornando sua companheira.

A convivência se estabelece em um determinado meio, no qual vigora um costume imposto por uma determinada cultura – o que recebe uma particular atenção. A dimensão do cultural colabora como influência a possíveis ações humanas, pela quase sempre “imposição” de algumas normas de conduta.

Essas normas seriam explicadas como um conjunto de comportamentos passados de geração a geração, ou mesmo como aquelas que, por certo momento, envolve uma maneira de pensar ou de agir. Esses comportamentos podem vigorar por alguns anos ou por décadas, por exemplo, o período da escravidão no Brasil. Stuart Hall, ao escrever sobre a Identidade cultural que, de alguma forma, é um legado, discute inicialmente uma concepção da pessoa humana que descreve o indivíduo como

totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do “eu” era a identidade de uma pessoa (HALL, 2014, p. 10-11, grifos do autor).

Esse pensamento acaba descrevendo a pessoa como sendo individualista em seu próprio olhar de mundo, resignada a um modelo de ações (pré)definidas como coerentes por ela mesma. As atitudes de Tia Mônica acenavam para esse comportamento, assim ela pensava e agia segundo sua razão. Com isso o que parece é acontecer, por parte do Eu, uma desconsideração do Outro em termos do que constitui sua essencialidade.

A individualidade não vigora na ética pela Alteridade, pois esta se inscreve como absolutamente relacional e a dimensão do individualismo humano não comunga com o que acenam as prerrogativas daquela proposta. Levinas destaca a necessidade da ruptura desse comportamento e instaura o chamamento à observância das prerrogativas referentes à relação, pois, segundo ele,

o inter-humano está também na providência de uns em socorro dos outros, antes que a alteridade prestigiosa de outrem venha banalizar-se ou ofuscar-se num simples intercâmbio de bons comportamentos que se terão estabelecido como “comércio interpessoal” (LEVINAS, 2010, p. 129, grifo do autor).

A Alteridade ética acontece pela amplitude da relação. Não se inscreve nas convicções de ajudar ou estender as mãos, pois isso remete a uma ideia de recompensa futura pelo que se faz pelo próximo. O inter-humano é a efetivação do encontro do Eu-Outro por meio do qual acontece o reconhecimento de uma Responsabilidade.

É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao *outro* (LEVINAS, 2010, p. 129, grifo do autor).

Além disso, eticamente falando, o individualismo na relação refletiria num maior afastamento das pessoas. Assim, esse fenômeno promoveria indiferença à Responsabilidade entre membros constituintes de um grupo. O legado desse modelo de relação é apontado pela cultura escravocrata descrita em **Pai contra mãe**.

Diante das incoerências apontadas nesse modelo, sobretudo para a Alteridade ética, Hall apresenta uma concepção de sujeito sociológico, cuja identidade se constituiria a partir da relação com o Outro. Isso lega o quanto relacionar é fundamental e importante pela contribuição na constituição da

identidade de uma pessoa. A perspectiva desse sujeito sociológico passa a emergir a partir da:

Crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que esse núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, os sentidos e os símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava (HALL, 2014, p. 11, grifo do autor).

A interação entre o indivíduo e a sociedade é a base para explicar a formação de identidade do sujeito que, no caso do senhor dono de Arminda, parece ter herdado do meio social em que vivia a cultura da propriedade de outra vida. Isso ratifica o sentido que aponta para a noção de alinhamento do Eu com a coletividade, estabilizando, assim, uma maior recíproca entre os sujeitos.

Mesmo diante dessa proposta mais evoluída de se pensar o indivíduo na relação, essa concepção trouxe seus questionamentos, pelo fato de possibilidade da constituição de uma identidade fragmentada. Com isso, o que se passou a perceber é um composto de identidades, às vezes contraditórias e não resolvidas (HALL, 2014) que, de alguma maneira, ajudam a moldar o legado de uma sociedade.

Essas críticas apontam para o surgimento de uma nova proposta que nasce de uma concepção em torno do sujeito pós-moderno, que entende a questão da identidade como não coerente em torno de um Eu. Isso se deve ao fato de se acreditar que a identidade se constitui por identidades diferentes em momentos distintos, possibilitando a essas se contradizerem e se deslocarem em divergência de posições (HALL, 2014). O que se viu nas relações das diversas personagens nos contos em estudo pode muito bem exemplificar essas afirmações. Em relação às concepções da identidade do sujeito, Stuart Hall chega à conclusão de que

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar a cada uma delas – ao menos temporariamente (HALL, 2014, p. 12).

Uma vez que se compreende a identidade do sujeito como aquela constituída pela multiplicidade de olhares, é possível abarcar a ideia da consciência aberta à reflexão, pois, como a identidade, a consciência também se integra por aquilo que é captado por ela como essencial num determinado momento.

A relação, então, que se vislumbra aponta em direção à Responsabilidade na sua concretude, a partir da ideia de que aquela (relação inter-humana) é o ponto de

partida. Uma Alteridade ética reafirma a relação pela dissemelhança dos indivíduos, designando a relação inter-humana como a ligação ao Infinito do Rosto. Como herança, observa-se a relação de Cesário com seu padrinho, quando o coronel aceita criar Nenzinha e, por sua vez, Cesário confia em que ele cumprirá com o prometido. Apesar da diferença social entre eles, vê-se que isso não foi um fator para que houvesse uma relação de desconfiança entre os dois; observa-se, assim, que

as diferenças entre mim e Outrem não dependem de “propriedades” diferentes que seriam inerentes ao “eu”, por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposições psicológicas diferentes que tomariam o seu espírito aquando do encontro. Tais diferenças têm a ver com a conjuntura Eu-Outrem, com a *orientação* inevitável do ser “a partir de si” para “Outrem” (LEVINAS, 1980, p. 193, grifos do autor).

A relação inter-humana deve concentrar-se em superar toda ordem racional que sintetiza o ser a um possível lugar no universo. O ser humano, ao mesmo tempo em que deve ser entendido como singular, pela sua unicidade, não se abstém na pluralidade das suas necessidades e compreensão.

Neste momento, cabe ressaltar uma observação de ambos os contos, acerca do olhar sobre as relações lá descritas. Nota-se que um critério ético das personagens pautado na Alteridade minimizaria ou mesmo anularia alguns conflitos percebidos. Contudo, a relação, nesse caso, conta principalmente com a subjetiva percepção de como agir diante do Outro, pois não sendo a ética da Alteridade uma normativa, esse sentido torna-se fundamental.

A **subjetividade** é um substantivo que deriva do latim a partir da junção das palavras *subicere* e *jacere*, originando *subjectivus*. O termo é utilizado no sentido de definir o que é próprio de cada pessoa, de seu pensamento e sentimentos. Nesse prisma, é impossível se pensar numa uniformização das condutas, pois cada pessoa possui uma reação ou emite uma opinião diante de algum assunto, com base nas suas crenças ou experiências.

Entende-se a subjetividade como um modo próprio, às vezes espontâneo, do comportamento humano. Isso converge com a ética na ótica de Levinas, pelo fato de como descreve o sentido de Infinito para a Alteridade. O filósofo descreve essa manifestação como meio de efetivação da acolhida oferecida ao Outro, que anula a consciência racional do Eu.

A cena do proprietário da casa onde moravam Cândido e a família deixa essa herança como reflexão. A relação que se observa é estritamente racional, na forma

como conduz a cobrança do aluguel em atraso. Acredita-se que, mesmo sendo a cobrança necessária, caso houvesse por parte do dono uma subjetiva compreensão da situação de Cândido, a ação acontecesse com menos rigidez, deixando o legado de que há uma necessidade de reflexão antes do agir com o Outro.

Isso demonstra o que descreve Levinas, em sua crítica aos pressupostos éticos baseados na ontologia do ser. Para ele, as atitudes humanas pautadas na racionalidade não comungam com uma ética efetivamente humanitária e justa. A cena citada anteriormente relata que Cândido se inclina em súplica diante do proprietário, o que deixa a mensagem de alguém que pede e necessita de acolhida. Assim, na Alteridade ética:

Outrem não nega pura e simplesmente o Eu; a negação total na qual o assassinio é a tentação e a tentativa remete para uma relação prévia. A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito (LEVINAS, 1980, p. 173).

Devido a essa constatação, o sentido racional é anulado nessa proposta ética, pois traz consigo um determinismo, uma convicção pré-estabelecida pelo próprio Eu. Então se confere o sentido para a subjetividade ética como aquele que parte da abertura à afetividade da relação Eu-Outro; assim, a partir disso, se instaura uma comunicação que expressaria ao Eu aquilo de que o Outro necessita.

Por meio desse contato, ocorre o acionamento da interioridade no Eu, que compreende seu pretense dever ético diante do Outro. Dever esse que se torna responsável naquilo que o Outro reivindicar pelo Rosto, indo além do que parecer natural aos olhos e percepção humanos. É uma manifestação intrínseca do Eu em envolver o Outro numa acolhida que se coloca responsável por ele.

A subjetividade ética se caracteriza pela anterioridade da responsabilidade como linguagem. Esta linguagem pré-original precede o discurso sobre a liberdade. Por isso, a responsabilidade reivindica para si um *dizer* que não se reduz ao *dito* do *dizer* ontológico. Trata-se, pois, de uma ipseidade que é um *dizer* que se *diz* na ética. O *dizer* ético se opõe ao discurso do saber, no qual a subjetividade é relegada ao anonimato da razão e/ou do Ser (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 345, grifos do autor).

Dessa forma, a Responsabilidade na relação ética se subscreve pela subjetiva maneira de agir do Eu. Assim, entende-se que a consciência é livre em sua essência, mas a liberdade depende da subjetividade que lhe apontaria o caminho mais coerente diante da ipseidade humana, que é um dizer ético pela Alteridade.

Por meio dessa constatação, é possível refletir sobre uma herança deixada na relação de Cândido com Arminda, que propõe o sentido da reflexão. Pensa-se que ele, subjetivamente, pudesse ver Arminda não mais como escrava fugida, mas como uma mulher que gerava um filho. Assim, uma reflexão subjetiva de Cândido talvez possibilitasse atender a seu pedido.

Mesmo que Cândido não soubesse da condição de Arminda, ela revelou a ele sobre a gravidez e inclusive mencionou os seus temores em relação aos castigos que receberia. Arminda era um (Outro) Rosto diante dele que, em sua consciência subjetiva, acredita-se deixar o legado de que ele pudesse compreender a necessidade dela naquele momento.

Diante disso, é possível considerar que a subjetividade fundamenta o desígnio da Responsabilidade ética. Assim, cabe lembrar que tal subjetividade se afasta das convenções da racionalidade enquanto referência de uma ação. Ela se concebe pela particular/individual consciência de cada um que se abre à Alteridade e permite a manifestação ética.

Nesse prisma, o legado deixado por algumas das personagens é o de que, subjetivamente, agiram pensando em seus próprios problemas – o que demonstra a apropriação do interesse do Eu. Essa atitude, ausente da Alteridade, impossibilita que a ética se manifeste com justiça, pois o Outro deixa a relação com sensação de desamparo e insegurança.

Segundo Levinas, o caminho (a ponte) que leva à Alteridade está no Infinito e depende da abertura do Eu. Assim, para a manifestação ética, essa abertura se representa pelo deslocamento do indivíduo na figura do Eu na busca da percepção da necessária acolhida ao Outro. É um transcender da consciência do Mesmo, que seria incapaz de ser identificado com base no seu próprio conhecimento.

A **transcendência** é uma expressão que deriva do latim e significa: 'ir além, uma transposição, uma ultrapassagem'. É um termo amplo em significância. Na filosofia e, sobretudo, no que defende Levinas, a transcendência é estudada como premissa à ética e confere o transbordamento do ser ao Infinito do Rosto, conferindo a possibilidade da ação ética pela Alteridade. Assim:

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós, está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINAS, 1980, p. 36).

A ética levinasiana recorre à transcendência como parte integrante do seu apelo, pois parte da compreensão que alude à ideia do movimento no sentido ao **outro lado**, o que representaria o Outro na relação. Dessa forma, para a ética, o **ir em direção à** remete ao sujeito (Eu), que ele é o agente primeiro e responsável por qualquer ação ética.

O responsabilizar-se do Eu é transcendência dele, é o cuidado com o Outro que lhe é desconhecido, um estranho, mas que pede para ser alcançado pelo Mesmo. Como o cuidado na ética da Alteridade é sempre dispensado ao Outro, a transcendência anula o Eu em sua individualidade, que se abre ao Infinito da relação e, nesse momento,

o infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente (LEVINAS, 1980, p. 178).

A mãe de Nenzinha demonstra resiliência ao transcender uma acolhida à exigência da Filha, deixando o legado de que, para que a Responsabilidade com o Outro aconteça, as ações devem ser firmes e conscientes. Assim, a Alteridade reforça sua pretensa ética, a não prevalência do Eu, e sim, o Outro como conteúdo.

A transcendência se configura no exercício necessário à instauração ética pelo Infinito do Rosto. O Infinito é o que traduz a particular exigência de cada pessoa, assim já informa ao Eu que se abstenha de qualquer norma ou entendimento pré-estabelecido – o Outro reina em absoluto.

A relação inter-humana prima pelo despojamento do próprio Eu, que busca encontrar o Outro. Para Levinas (2010, p. 57), “a transcendência é o que nos faz face”; com isso, a herança que fica é a da certeza de que essa manifestação descreve uma proximidade à compreensão do Outro, necessária à relação ética pela Alteridade.

#### **4.2.1 O legado de duas mães: uma reflexão**

As personagens femininas nos contos estudados atuam com expressiva significação, pois é por meio delas que as principais situações se desencadeiam. Associar à pesquisa uma particular observação dessas figuras implica em um reconhecimento social de elas serem detentoras de comportamentos pluralizados,

sendo alguns deles surpreendentes, ou até mesmo incompreendidos. Isso aponta para a representação dessas figuras para além da reflexão de gênero.

Historicamente, pensamentos pejorativos foram utilizados para descrever a mulher no universo; alguns deles associados à sua sensibilidade, fragilidade e até a uma imprevisibilidade, mas sabe-se que essas ideias não resumem sua importância na sociedade e nos grupos constituintes – que é um legado que as mães deixam nos contos.

Essa reflexão apropria-se desta figura materna, que será representada por Arminda, Clara e a mãe de Nenzinha. Contudo, cabe também o olhar atento para Tia Mônica, que ocupou o lugar da mãe de Clara, e para a esposa do coronel, que ocupará o lugar de futura mãe de Nenzinha.

Nilo Ribeiro Junior propõe um estudo que se apropria como significação da maternidade, considerando-a como uma linguagem ética de Responsabilidade determinada pela proximidade. Segundo ele, a maternidade configura-se no

significado ético desse *se fazer sinal ao outro* – que define a subjetividade como linguagem ou como um *se dizer* alguém do Ser – tem de levar a associar o *se dizer* à de-posição ou à destituição do sujeito que permanece insubstituível, unicidade na situação ética da afecção do próximo” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 347, grifos do autor).

A maternidade é, então, uma relação que envolve Responsabilidade com o Outro ser. Essa Responsabilidade está relacionada ao sentido de oferecer uma proteção especialmente única às necessidades do próximo. A esposa de Cesário expressa bem essa figura: é descrita como mulher virtuosa, sendo também uma mãe amorosa e zelosa com Nenzinha, que se torna, assim, a principal preocupação da mulher diante de sua enfermidade.

O estado em que a mãe se encontra faz com que ela pense mais ainda na filha e no marido, oferecendo ajuda para Cesário pensar sobre o que melhor pode ser feito para os dois. Configura-se, assim, uma espécie de legado da mãe para um pai e uma filha desorientados diante de uma fatalidade. No recolhimento do seu leito de morte, o leitor vislumbra o acolhimento da mãe. Acolhimento derradeiro que, no entendimento de Derrida, recorda o que, para Levinas, implica no “recolhimento a partir do acolhimento. Ele lembra a abertura do recolhimento pelo acolhimento, o acolhimento do outro, o acolhimento reservado ao outro” (DERRIDA, 2013, p. 52).

Cesário comenta sobre a esposa, reconhecendo a dedicação dela com ele, com a menina e com a casa. Lembra que desconhecía alguém que tivesse qualquer rusga com ela, pois sempre fazia o bem às pessoas. Pode-se dizer que algumas dessas qualidades da mulher fizeram com que Cesário afirmasse que não se casaria com outra, pela impossibilidade de esquecê-la.

Interessa notar o legado dessa mulher, se em vida ela foi totalmente devotada ao marido e à filha, mesmo diante da morte ela manifesta esse pleno desejo. A mãe de Nenzinha oferece, assim, um dos mais notáveis exemplos de Alteridade, qual seja, no momento extremo de sua vida, toda a sua preocupação se volta para os dois:

Cesário, olhe pela Nenzinha, não descuide. Se casar com outra não deixe a coitadinha sofrer. Se ficar só, entregue-a para uma pessoa que possa protegê-la. Você é homem, não tem expediente. Também nessa sua vida de andante como há de tê-la perto? Não há outro jeito. Mas entregue-a a uma que não judie dela, pois você sabe que muita gente gosta de criar os filhos dos outros, mas é só para fazer judiação. A Nenzinha é uma inocentinha e tem sido criada com todo o mimo. Não desfazendo de você, que estimo muito, ela sempre foi, como você sabe, a menina de meus olhos (RANGEL, 1944, p.17).

A mãe da menina, então, diante da morte, faz algumas orientações ao pai, as quais acenam para a possibilidade de a menina ser criada por outra família. Fato consumado, a herança recebida a partir dessa demonstração indica que, numa relação, é necessário que se reconheça “afinidade na mesmidade e na identidade de cada um” (BRAZ; ANDRADE, 2011, p. 32). Esse legado é deixado pela esposa, isso é, a abertura responsável e comprometida para ajudar Cesário a perceber saídas diante das suas vulnerabilidades.

Em tese, a dor que sentiu pela doença não é o que deixou a mãe mais aflita. Pelo que o conto indica, foi pela angústia de saber que, ao morrer, Nenzinha dependeria de outra pessoa que a criasse que a mãe insistiu tanto nessa decisão. Num primeiro momento, pode parecer estranho entender como uma mãe, com todo o cenário acenando como desfavorável, pensaria em afastar a filha do próprio pai. Mas ela, como um exemplo do que é característico de uma mãe, antevê e percebe o que seria obstáculo para eles.

A mãe, na figura do feminino, na sua sensibilidade, oferece habitação ao Outro, “cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a

Mulher” (LEVINAS, 1980, p. 138). Uma mulher que empreendeu uma luta pela sua própria vida até, juntamente ao marido, encontrar alguém que oferecesse um lar à filha. Após a confirmação do padrinho de Cesário, num momento descrito como de agonia, ela lançou, ainda, um olhar para a menina e morreu.

No que se refere à Arminda, a própria alcunha já demonstra a sua condição: escrava. Em uma sociedade na qual essa forma de relação vigorou por décadas, havia aqueles que diziam possuir como propriedade outra pessoa. Tais pessoas escravizadas serviam a seus proprietários, sobretudo no trabalho forçado, sem nenhum direito ou dignidade. As condições difíceis de vida se agravavam quando havia uma gravidez; era preciso fugir para que a escrava tivesse alguma chance de levar sua gestação adiante e criar seu filho. Para Arminda, tudo isso se complica quando sua fuga é anunciada e ela passa a ser caçada por Cândido Neves. Mais uma vez, sua súplica revela o intuito de manter-se livre para, assim, ter mais chances de prosseguir com a gestação.

A batalha travada com Cândido é física e psicológica. O leitor percebe certa semelhança entre essa mãe e a mãe anterior: são duas iminências de morte. Aqui, um filho que ainda não nasceu; lá, uma mãe no leito de morte. Nos dois casos, dois legados que se convertem em um só, qual seja, o cuidado com o filho:

É o lugar ímpar no qual se realiza a relação *eu-outro* como intriga de corpos feitos de signos e de carne. Contudo, essa intriga é de tal modo associada à pré-ocupação pela vida do outro que o corpo do *outro*, ou o outro como carne, passa a exigir o “cuidado” do *eu* com seu próprio corpo e sangue (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 353, grifos do autor).

Arminda é uma mulher já vulnerável pela sua condição na sociedade, mas que resistiu fortemente para não ser devolvida à vida indigna que tinha; mesmo que sua criança pudesse não chegar a nascer, a mãe persistiu frente aos desafios que surgiram. Clara, por sua vez, no conto, acaba induzindo a uma comparação com Arminda. Observada a Alteridade de ambas, o comentário apenas se torna pertinente por descrever diferentes comportamentos, mas sendo todos inerentes à mulher.

A esposa de Cândido trabalhava para ajudar a Tia e, posteriormente, em casa. Seu sonho se realiza, pois se casa e tem seu filho. O que chamou a atenção nela é sua relação com o marido, com sua Tia Mônica e, futuramente, sua reação diante do que aconteceu com Arminda.

Em nenhum momento na história, lê-se que Clara estivesse incomodada com Cândido pela situação do pouco e incerto recurso financeiro dele. Existem relatos da alegria de estarem juntos e, depois, da gravidez dela. O sentimento de Clara é o de uma realização, mas que acompanha uma preocupação pelo fato da proximidade que se estabeleceu, pois

não há como não cuidar do *eu-corpo* quando na verdade ele é o “Eis-me aqui” *en-carregado* de gestar o *outro* dentro de si. Carregado de responsabilidade, especialmente pela fome do *outro*, o mesmo assume sobre si sua unicidade, ao mesmo tempo que cuida da sua maternidade” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 353, grifos do autor).

O fato representa o início da Responsabilidade de Clara pelo filho, que precisará de seus cuidados. No que tange a Tia Mônica, nota-se, pela narrativa, que há uma harmonia inicial. Clara, embora não concordando com alguns de seus posicionamentos, a escutava resignada. No entanto, os conflitos começaram a surgir e as seguidas opiniões de Tia Mônica começaram a não ser tão bem-vindas – o que faz refletir sobre a questão do respeito mútuo.

Tia Mônica era viúva e demonstrava sua preocupação com a condição financeira da família. Ela insistia, todo o tempo, que Cândido deixasse o filho para adoção. Na história, ela começa a viver a vida do casal, a ponto de eles se sentirem incomodados com suas interferências. Essa postura talvez indicasse um estado de solidão da Tia, ou mesmo alguns outros temores que ela tivesse e que o conto não revela.

Decorre, porém, que Tia Mônica e Clara se aproximaram em uma atitude – na reação de certa indiferença em relação à Arminda, quando souberam que ela abortara o bebê. A intenção não é a de fazer qualquer julgamento a elas, apenas a de destacar que a ocorrência desse fato geralmente vem cercada de grande tristeza por uma mãe, observando-se que elas também o eram.

Nos contos, essas personagens femininas citadas fizeram parte do enredo com maior participação na trama. Porém, há outra mulher com menor visibilidade, mas de uma vital importância para a futura vida de Nenzinha, que é a esposa do coronel. Essa mulher está como a madrasta de Nenzinha, motivo pelo qual se imagina sua significação no conto e na vida da menina. Ela não foi a que a gerou, mas será aquela que se tornará responsável pela maternidade da menina. Dali em diante, acompanhará o crescimento dela, por conseguinte, lhe concedendo o acolhimento de que ela necessitar.

A mulher diante de Nenzinha seria aquela que tem a possibilidade de oferecer à menina o apoio e a compreensão necessários para a superação das perdas pelas quais estivesse passando. Nesse sentido, segundo Ribeiro Junior,

a maternidade só acontece 'porque a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, o *um para-o-outro*, isto é, significação [...]’ (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 353, grifos do autor).

A maternidade, portanto, configura uma significação ética de Alteridade. Assim, uma reflexão em relação ao legado das mães sintetiza-se pela apropriação dessas palavras do autor. Elas conferem à maternidade uma relação de sensível e subjetiva Responsabilidade pelo Outro que está próximo; como o ‘eis-me aqui’!

## 5 CONCLUSÃO

A análise dos contos **Pai contra mãe** e **O Legado**, nesta dissertação, possibilitou a discussão sobre a relevância do estudo da Ética da Alteridade na construção dos processos relacionais dos indivíduos. O interesse pelo estudo se deu pela consideração de que a atenção ao outro se configura como uma proposta de modelo ético na contemporaneidade.

O estudo apontou a necessidade de se enxergar para além daquilo que está diante dos olhos; uma proposta de se pensar além do óbvio, abarcando outra realidade que, mesmo estando presente, passa ao largo de muitas considerações. Pode-se afirmar, portanto, que essa noção se aplica tanto à responsabilidade com o Outro como à compreensão dessa mesma responsabilidade.

Esse contexto foi apresentado pela descrição da relação do face a face (Eu-Outro), que já não aceita o discurso de imposições normativas às ações. A Alteridade como critério ético instaura o agir humano pautado na subjetividade do Mesmo que contemple sempre o Outro no Infinito do seu Rosto.

Na 2ª seção, buscou-se apresentar um breve percurso histórico da ética. Esse exame possibilitou a compreensão de que a ética abrange alguns princípios universais e, por isso, ao longo dos tempos, há elementos que não variam. Alguns deles: a necessidade do cuidado, a atenção e proximidade do Eu para com o Outro; a consideração e o respeito, bem como a busca do diálogo e as formas de comportamento que levem em conta as realidades e anseios de cada um. São elementos que sublinham a essência da Alteridade como norte e esperança para o ser humano. Portanto, quando se pensa na dignidade das pessoas, um tema como este reclama seu lugar e não se esgota ao se refletir sobre ele.

Segundo a análise apresentada na 3ª seção, fica evidenciado que os contos utilizados para a pesquisa deram suporte, pelos seus contextos, à significativa abordagem dos temas Ética e Alteridade. Assim, confirmou-se a ligação da literatura com a sociedade, que descreve e/ou transmite a expressão de um meio social.

A leitura apresentada (e que não se pretende definitiva) permite considerar que esse modelo ético se insere num contexto mais amplo do que apenas o de considerar a existência de um próximo. Transcende a solidariedade, a caridade, em busca de algo no Infinito do Rosto que lhe é único, particular, exigindo, assim, o amparo do Eu. Um dos alcances desse exame está na percepção de que as ações

individuais nas histórias das personagens, mesmo justificadas inicialmente pelos interesses, influências ou ameaças às quais estavam sujeitas, não podem ser vistas com juízos de valor ou com um indicador que as aponte. Significa afirmar, portanto, que suas misérias e conflitos refletem num microcosmo todo o existir humano.

A seção final da dissertação procurou sedimentar os conceitos éticos da Alteridade, relacionando-os a cada indivíduo. Este assume o papel de interlocutor na efetivação do comportamento pautado em princípios éticos, configurando, assim, uma retomada do sentido da responsabilidade. Contudo, observou-se que o indivíduo é constituído por uma identidade e que esta se confronta, em algum momento, com a identidade de outrem.

Nesse sentido, defender uma consciência pautada à luz da diferença das identidades é acreditar que esse agir alia-se à ética pela Alteridade, por reconhecer o Outro como singularidade e não como um Mesmo ou outro Eu. Esse legado é deixado pelos estudos sobre a ética da Alteridade de Levinas, considerando o Outro com suas características próprias.

Todas as reflexões desenvolvidas foram retomadas no sentido de reforço para o efetivo alcance desta proposta ética, cuja doutrina a ser seguida é a da essencialidade humana, que parte da essência do Eu em busca da essência do Outro. Assim, o indivíduo é o único capaz de instituir esse chamado social a partir do que defende Levinas em seu pressuposto ético. Como defendido neste estudo, a dinâmica da Alteridade questiona o Eu em suas ações de responsabilidade com o Outro, assim é capaz de resgatar a justiça e a dignidade humanas.

O clareamento dessas ideias permitiu entrever a discussão acerca da Vulnerabilidade humana sob o prisma também do sofrimento. Isso teve a intenção de instigar o leitor a uma reflexão sobre esses aspectos, não de sobrepô-los à consciência ética. Contudo, não foi o caso de propor novos critérios éticos a serem adotados, mas de reforçar o sentido filosófico que defende a Alteridade.

O valor dessas reflexões reside na possibilidade de observar que, mesmo com tantas variantes, a ética da Alteridade é um caminho possível para a legítima convivência humana. A presente análise apontou para a necessidade de se atentar, nas ações humanas, para o cuidado com o outro, acolhendo-o e buscando ter uma atitude de responsabilidade permanente no convívio com e entre as pessoas.

Quando um trabalho como este chega ao seu final, fica a certeza de que muitas outras possibilidades foram deixadas de lado com vistas a alcançar aquilo a

que se propôs. Essa consciência sugere um deslocamento de sentido, qual seja, o reconhecimento de que o avanço se faz por renúncias que, mesmo sendo muito relevantes, não podem dar conta de tudo o que se pode sistematizar.

Pensar o legado de dois pais e, como se viu, também o legado das mães implica numa senda que ainda tem muito para ser explorada. Não se pode oferecer uma resposta imediata e pronta para uma questão tão eloquente, mas se pode, por meio dos conceitos apresentados, buscar algum alento que auxilie numa forma de melhor pensar essas tantas possibilidades.

Os nomes aqui trazidos sejam eles dos autores ou de seus personagens, bem como dos pensadores e pensadoras que deram suporte à análise, já permitem o vislumbre de que um caminho na direção da ética apenas se abriu enquanto reflexão. No entanto, muitos passos já estão em movimento no sentido de uma prática que precisa se fazer nova a cada dia, até que se complete no Infinito de um Rosto que clama por atenção.

## REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Pregando vulnerabilidade: a teologia da libertação, a ética do cuidado e a pregação no contexto brasileiro e latino-americano. In: CONGRESSO INTERNACIONAL FACULDADES EST, 2., 2014, São Leopoldo. **Anais...** São Leopoldo: EST, 2014. p. 785-798.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2010.

AGOSTINI, Nilo. **Ética: diálogo e compromisso**. 1. ed. São Paulo: FTD, 2010.

ASSIS, Machado de. Pai contra mãe. In: **Obras completas de Machado de Assis: relíquias de casa velha**. Rio de Janeiro; São Paulo; Porto Alegre; Recife: W. M. Jackson Inc. Editores, 1962. p. 9-26.

ATHANÁZIO, Enéas. **Godofredo Rangel**. Curitiba: Gráfica Editora 73, 1977.

BERNARDO, Gustavo. **O problema do realismo de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BRAZ, Emerson de Assis; ANDRADE, Altamir Celio de. A ética da alteridade em Levinas: a lição do rosto do outro que clama por responsabilidade. **RHEMA**, Juiz de Fora, v. 15, n. 48/49/50, p. 29-40, jan./dez. 2011. Edição Unificada.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CASSAL, Sueli Tomazini Barros. **Amigos escritos: correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel**. São Paulo: Imprensa Oficial SP, 2002.

CASTILLO, José M. **A ética de Cristo**. Tradução Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2010.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva; Raul de Sá Barbosa; Angela Melim; Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. **Papel-máquina**. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

\_\_\_\_\_. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DUARTE, Constância Lima (Org.) **Dicionário biobibliográfico de escritores mineiros**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

KENNEDY, Terence. A relação da filosofia analítica com a teologia moral. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

\_\_\_\_\_. **Entre nós** – ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino S. Pivatto. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Tradução Pergentino S. Pivatto. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LOBATO, Monteiro. **A barca de Gleyre**. 2 v. São Paulo: Brasiliense, 1959.

LUFT, Celso Pedro. **Dicionário de literatura portuguesa e brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

MARQUES, Guilherme Ramon Garcia. Analisando o desenvolvimento: a perspectiva de Amartya Sen. **Revista Urutágua**: revista acadêmica multidisciplinar, Maringá, n. 22, p. 120-123, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/11500>>. Acesso em: 20 maio 2016.

MARTINS, Alexandre Andrade. A dor do outro: qual teologia moral? In: PESSINI, Leo; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). **Ser e fazer teologia moral**: do pluralismo à pluralidade, da indiferença à compaixão. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2012.

MILLEN, Maria Inês de Castro. A identidade diante da diferença. In: PESSINI, Leo; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). **Ser e fazer teologia moral**: do pluralismo à pluralidade, da indiferença à compaixão. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2012.

\_\_\_\_\_. Trindade: quem ama vive voltado para o outro. In: TRANSFERETTI, José Antônio; MILLEN, Maria Inês de Castro; ZACHARIAS, Ronaldo. **Introdução à ética teológica**. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética intencionalista-teológica em Vittorio Hösle. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVER, Nelson. **Dicionário de nomes**. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013.

PEGORARO, Olinto. Existência humana é existência cuidadosa. In: TRANSFERETTI, José Antonio; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética**: dos maiores mestres através da história. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEREIRA, Lúcia Miguel. **Machado de Assis**: estudo crítico e biográfico. 6. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

PESSINI, Leo. Ética do cuidado: entre a exclusão de si e a globalização do todo. In: TRANSFERETTI, José Antonio; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). **Ser e cuidar**: da ética do cuidado ao cuidado da ética. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2010.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PIZA, Daniel. **Machado de Assis**: um gênio brasileiro. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RANGEL, Godofredo. O legado. In: \_\_\_\_\_. **Os humildes**. São Paulo: Universitária, 1944. p. 13-26.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da paz**: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. A teologia moral diante da dor do outro. In: PESSINI, Leo; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). **Ser e fazer teologia moral**: do pluralismo à pluralidade, da indiferença à compaixão. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2012.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SANTOS, Roberto Corrêa. Machado de Assis e a economia dos cruzamentos afetivos e culturais. In: LAGE, Verônica Lucy Coutinho (Org.). **Literatura, crítica e cultura II**: diálogos com Machado de Assis: caminhos da crítica literária. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 29-39.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SUNG, Jung Mo; SILVA, Josué Cândido da. **Conversando sobre ética e sociedade**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

VIDAL, Marciano. **Dicionário de moral**. Aparecida: Santuário, 1991.