Religião, patologia e feminilidade: uma análise da saudade em *O homem* (1887), de Aluísio Azevedo (*Religion, pathology and femininity: an analysis of longing in Aluísio Azevedo's O homem, 1887*)

Cristian J. Oliveira Santos**

Resumo

Os estudos literários têm comumente recorrido a ferramentas auxiliares ligadas às ciências sociais, mormente à filosofia e à sociologia. Tal postura tem dado origem a análises interessantes a respeito do discurso literário como produto ideológico configurador de verdades coerentes e totalizantes no que concerne a grupos sociais diversos, o que envolve, freqüentemente, a prática de estigmatização desses na tessitura da engenharia social. Nesse contexto, o presente artigo pretende trabalhar com a representação das beatas valendo-se da análise da personagem Magdá na obra naturalista **O homem**, de Aluísio Azevedo. Reconhecendo que a estigmatização dessa personagem religiosa tem sua gênese no esquadrinhamento do corpo, recorreremos à “fala” saudosista de Magdá no intuito de analisar dialeticamente a relação entre religião, patologia e feminilidade na obra naturalista. Conclui-se que, apesar de a representação da personagem beata em **O homem** obedecer à lógica do positivismo científico então vigente, em que a saudade religiosa é compreendida como um dos principais elementos sintomáticos configuradores da psique doentia da mulher na obra em questão, essa pode se converter dentro de um movimento dialético em um elemento de referência na ressignificação das experiências místicas da personagem Magdá.

Palavras-chave: Saudade religiosa; Literatura naturalista; Beata; Gênero e religião.

A configuração da personagem beata nas obras ficcionais naturalistas se dá a partir da essencialização de uma gama variada de atributos físicos, psíquicos e sociais que, amalgamados, lhe outorga uma identidade com formas e contornos singulares em relação a outras personagens na trama. É com base na complexa bricolagem de elementos estruturantes do corpo ou circunvizinhos a esse que a beata se constitui como tipo social singular no curso da narrativa. Freqüentemente o processo de engenharia performática dessa personagem

* Artigo recebido em 12 de maio de 2008 e aprovado para publicação em 24 de julho de 2008.

** Doutorando em Literatura pela Universidade de Brasília, e-mail: crijol@gmail.com

é evidenciado baseando-se na verificação do rompimento dos marcos sociais e culturais que, por pretender garantir estabilidade e eficácia simbólica para a vida dos sujeitos, é essencialmente totalizante.

O naturalismo lançou raízes no solo brasileiro durante um período fortemente marcado por embates entre a Igreja e o Estado – este embalado pela filosofia positivista promovida por maçons –, que culminou na separação definitiva das duas instituições em 1890 por meio do Decreto 119-A. Os escritores tiveram grande investida na produção de discursos que se opunham aos interesses do clero católico. O elemento distintivo do fenômeno literário anticlerical oitocentista é seu apego ideológico à ciência como caminho natural e seguro na busca da verdade universal e reguladora do comportamento de todos os homens e entidades sociais. Inserido em um “novo sistema”, governado pelas idéias de progresso, de invenções, de métodos inéditos de organização, de processamento e de utilização de matérias-primas, de novas correntes de pensamento nas ciências naturais, a religião já não corresponderia com devida satisfação aos mais profundos anseios da burguesia.

Assim, obedecendo à lógica naturalista de observação e de análise objetiva do fenômeno social, toda a aparelhagem religiosa é “descrita” com rigor e cruza, sob o prisma do escritor investido em sua missão de esquadrihados da realidade, em vista a uma sociedade centrada na racionalidade científica. Trata-se, sem dúvida, de uma prática discursiva gerada na concepção de binarismo. De um lado a Igreja e de outro a Ciência. Zola até faz questão de registrar “Ciência” em letras maiúsculas. Dois sistemas, dois métodos em extrema oposição. A primeira regida pela metafísica, e a segunda, pela razão; a primeira cultiva o gosto pelo mistério e o encerra no seu seio, enquanto a segunda almeja tornar clara e transparente toda a verdade. Esse é o regime de verdade anticlerical construído pelo naturalismo oitocentista. Compromissado em buscar fortalecer a religião “ciência”, nega veementemente por meio da práxis caricaturesca todos os valores antagônicos ao discurso científico de então.

Identificamos em algumas obras de Aluísio Azevedo, como em **O mulo** e **O homem**, essa mesma lógica binarista, com a radical oposição entre um discurso eclesiástico e outro nacional, freqüentemente com tênues pinceladas de anticlericalismo. Acreditamos que a gênese desse pensamento se encontra no mito do “país novo”, em que o Brasil é vislumbrado como nação ainda não realizada. Antevendo um porvir venturoso, o escritor naturalista forja uma narrativa ficcional socialmente comprometida em que dois brasis antagônicos se confrontam. O catolicismo, nesse contexto, é parte indissociável

do velho Brasil, colonizado, escravocrata, inculto e economicamente atrasado, que o escritor naturalista propõe combater ferozmente por meio da pena e da instrução laical das massas.

A religiosidade, por exemplo, com todos os seus tentáculos, aparece no discurso ficcional como realidade social subordinada a um quadro complexo da psique das personagens e do meio e do período histórico em que se encontram. A literatura anticlerical surge, nesse contexto, como uma ramificação do grande tronco discursivo naturalista. Ao enfatizar o fisiologismo hereditário, o naturalismo se opõe frontalmente ao discurso cristão moralista. De fato, ao beber das novas águas que borbotavam das fontes das ciências naturais, em especial, o darwinismo – que comprovou a existência de um ciclo natural e histórico de transformação incessante dos reinos animais e vegetais –, o fixismo da raça humana defendido pela Igreja durante séculos é claramente questionado. Os mundos dos animais e dos homens tornam-se passíveis de análise, e a Igreja não escaparia desse destino esquadrinhador, nem dentro, nem fora das letras. Isso também se manifestou com profusão nas obras naturalistas brasileiras, como em **A mortalha de Alzira**, de Aluísio de Azevedo, e em **O missionário**, de Inglês de Sousa, em que a espiritualidade entendida no seu sentido mais amplo é vislumbrada como mecanismo de repressão dos impulsos naturais do ser humano ou resultante de graves quadros patológicos.

A personagem beata surge, assim, como elemento simbólico e cristalizado desse *ethos* social que não apenas passa a sobrar no contexto de modernidade que se vai descortinando, mas converte-se em realidade pervertida, por manifestar indocilidade do corpo. À práxis religiosa é dirigida a responsabilidade nesse ato de desnaturalização que compromete a hegemonia social, conforme pensada pelos positivistas, inclusive escritores naturalistas. Entretanto, o termo “beata” abrange uma pluralidade de sentidos que extrapola a concepção unívoca adotada pela literatura anticlerical oitocentista. Curiosamente o sentido do termo foi forjado na obra ficcional naturalista a partir da negação do outorgado pela Igreja Católica. O termo latino, *beatus*, designa o sujeito que é feliz, ditoso, bem-aventurado e dele deriva a palavra beatificação, cerimônia em que o pontífice romano ou seu representante concede, após um longo processo de análise da vida de certo candidato, que local ou limitadamente em determinadas congregações ou ordens religiosas seja exercido o culto público ao mesmo, seja esse homem ou mulher, seja esse célibe ou não, seja esse padre, religioso ou leigo.

Apropriando-se do termo, nota-se com clareza nas obras ficcionais do período em questão que esse é empregado univocamente para indicar mulheres solteiras ou viúvas que pautam seu modo de vida às coisas da religião. Entretanto, a representação da beata se dá, normalmente, de forma implícita, por meio do que Goffman (1988) intitulou de *atributos*, ou seja, de elementos categorizadores dos sujeitos. O conjunto desses atributos deflagra o estigma à medida que não apenas os singularizam ante a outras coletividades representadas nas narrativas naturalistas, mas, especialmente, por deteriorar a identidade dos que, por diversas razões, não cumpriram as normas e os papéis sociais previamente estabelecidos. No caso das beatas, as marcas sociais do estigma são múltiplas e perpassam toda a narrativa; desde a fala, as descrições física e psicológica e o espaço em que transitam na narrativa entram no processo configurador da personagem. Vamos nos ater exclusivamente em analisar a saudade em suas variantes presentes na narrativa ficcional de **O homem** com base no discurso de Magdá. Isso implica reconhecer a presença desse fenômeno social nas obras naturalistas em questão, mesmo que entendida e expressada sob o viés do positivismo comtiano materializado na literatura.

Nesse momento, deteremo-nos em analisar elementos metafísicos constitutivos do que chamaríamos de discurso saudosista. Como já salientado, a produção literária naturalista tem seu berço no positivismo, o que implica dizer que essa tinha a pretensão de apreender uma pretensa verdade objetiva baseando-se em um trabalho minucioso de descrição dos fatos sociais, restringindo a literatura a uma visão empírica e utilitária. Sendo assim, a veracidade da religiosidade, com todo o seu arcabouço discursivo, é intensamente questionada por meio da fala cientificista que, valendo-se do método de observação e de descrição de tais manifestações, pretende naturalizar todas as práticas sociais, inclusive as de teor metafísico. Deve-se atentar para o fato de que o positivismo, impulsionado pelo desejo de negar a irrealidade e absurdidade de todo o fenômeno que não pudesse ser submetido ao empirismo, instaura outra ordem do discurso que, apesar de ser distinta em conteúdo, conserva a mesma postura ortodoxa e unilateral que a metafísica católica. A posição de Marinho vem reiterar isso:

Se nos perguntarmos agora quais as razões da difusão da filosofia positiva entre nós [...] convém segundo parece dizer que ele correspondia, como nenhum outro sistema filosófico, à tradição escolástica. Portugueses e brasileiros substituíam então uma escolástica teológica em nome de Deus e do céu, por uma escolástica filosófico-científica em nome do homem e da terra. Perante o escolasticismo em nome de Deus

e do céu, ou em nome do homem e da terra, acabaria por perdurar uma suspeita contra a autêntica liberdade do espírito e do pensamento. (MARINHO, 1976, p. 144-145)

A questão que surge é: como tratar do fenômeno “saúde” em uma escola literária que a refuta de maneira tão categórica? Ora, para menoscar um fenômeno tão essencial na constituição do discurso de personagens religiosas, como os curas e as beatas, é absolutamente necessário que o escritor naturalista espreite, toque, disseque à exaustão o mundo, materializando através da lógica cartesiana o que de fato constitui o universo. É evidente que esse processo de significação de “verdades” envolve uma dinâmica intrincada de valoração e de hierarquização de instâncias, inclusive no seio da literatura. Em outras palavras, ao intentar erigir uma escola literária que pretende submeter-se às diretrizes do pensamento positivista, torna-se inevitável para o autor naturalista denunciar certas inverdades encerradas no pensamento do século XIX, bem como marginalizar ou deixar de conferir sentido a experiências que não se sustentam pelo crivo da ciência. Nesse sentido, o sistema simbólico pertencente à Igreja é deslegitimado, inclusive os surtos emocionais (sonhos, êxtases, bilocações), deixando de ser tratados como experiências sobrenaturais e transferindo-se aos tratados médicos e psicológicos. Em outras palavras, o amplo conjunto das experiências no campo emocional-religioso passa do braço religioso para o civil. Nesse sentido, o positivismo deve ser encarado como um sistema ideológico que, ao mesmo tempo em que se opôs ao poder estabelecido, a saber, o eclesiástico, constituiu claras relações de força na tessitura do seu discurso científico pretensamente neutro, apropriando-se, assim, do corpo para se produzir o poder: “Não há constituição de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (FOUCAULT, 1975, p. 29-30). Não é por acaso que a psicanálise surge nesse mesmo período e se estabelece como saber pretensamente totalizante.

Antes de nos debruçarmos sobre o texto ficcional propriamente dito, é importante compreender como a saúde está inserida no *modus vivendi* das beatas. Como dito anteriormente, as beatas são investidas de uma gama de atributos que são exaustivamente explorados pelos escritores, ainda na Escola Romântica, para esquadrihá-las. Esses elementos identitários podem ser assim generalizados: estado célibe (seja como solteira, seja como viúva), leiga, vida devocional intensa, constituída por longas horas de oração, práticas de jejum, frequência aos sacramentos, podendo até mesmo ser beneficiada com aparições e êxtases místicos. Magdá, protagonista de **O homem**, responde

favoravelmente a todos esses critérios. Entretanto, é importante reconhecer que tais atributos deflagradores do estado beateril estão justapostos de forma a não negar a primazia do corpo. Efetivamente o corpo ocupa um espaço de superordenação diante de todos os outros elementos que participam da configuração da feminilidade, seja essa enferma, seja essa sã. É o corpo que “diagnostica” em si mesmo a relação da personagem perante outros atores e entidades sociais reguladoras (papel bem desempenhado, corpo sadio e vice-versa). De fato, a leitura da obra **O homem**, com base em uma perspectiva corpóreo-simbólica, não deixa dúvida quanto ao processo de construção do que Foucault (1979, p. 29) intitulou de “história efetiva”: A história “efetiva [...] lança seus olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências”, pois o corpo “é superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento” (FOUCAULT, 1975, p. 93).

Nossa intenção é, contudo, debruçar-nos sobre a saudade, tratada marginalmente na obra e na configuração da personagem Magdá. Cremos que o saudosismo feminino na obra, além de ter sido exaustivamente tratado como elemento sintomático de uma enfermidade por meio da fala masculina – em especial do Dr. Lobão, como veremos adiante –, tem uma potencialidade latente de ser lido aos avessos, sob uma perspectiva menos cartesiana e mais mítica, desregulada, simbólica.

No curso da narrativa, Magdá é “ferida” pela experiência existencial da saudade que se torna patente ao recorrer passionalmente às rezas. Entretanto, como definir saudade no contexto histórico em que tal obra foi produzida? Trata-se de uma tarefa imperiosa, especialmente porque a palavra saudade é freqüentemente “[...] considerada sem par noutras línguas e que exprime misteriosa multiplicidade de sentimentos [...]” (GRANDE, 1960, p. 809). A saudade esteve intimamente associada ao povo português, embora não seja exclusiva desse. No entanto, trata-se de um assunto mais complexo do que aparenta. Devido a esse fato, muitas têm sido as definições e as contradições, sem se conseguir um resultado conclusivo a respeito do fenômeno em questão.

Ateremo-nos à definição de Teixeira de Pascoaes (1986), que acentua a gênese dualista e simbiótica do sentimento em questão, fruto da união do paganismo com o cristianismo:

[...] a Saudade nasceu da fusão que se fez [...] do sangue romano com o sangue semita/ e, por isso, ela é pagã e cristã. Pelo Paganismo, está ligada à natureza d'aquém da parte espiritual do homem; e pelo Cristianismo, à natureza que fica além da parte animal do homem. (PASCOAES, 1986, p. 40-41)

Leão (1986, p. 18) é mais direto ao conceituá-la: “Lembrança de alguma cousa com desejo dela”. A saudade da beata histórica se manifesta por meio de uma série de atributos constitutivos do seu discurso mítico-religioso inflamado pela perda do amor da infância, da ausência de um marido e de um amor. As rezas, os sonhos e os olhares lânguidos dirigidos ao seu crucifixo de marfim e ao Cristo morto deitado no colo da Virgem servem como elementos discursivos para a análise da saudade na obra em questão em que amor e ausência se fundem, como afirma Melo (1676 *apud* CASTRO, 1980, p. 25): “Amor e ausência são os pais da saudade”. Vale recorrer ao pensamento de Pascoaes para compreender a relação existente entre a mística religiosa e a poesia. Segundo ele, “o misticismo é a única poesia verdadeira” (PASCOAES, 1932 *apud* MAGALHÃES, 1986, p. 720). Não se pretende classificar o saudosismo na fala de Magdá como mística pura ou escapista, fruto de um amor não correspondido. A personagem, vitimada pela enfermidade “misteriosa”, inicia um processo de elaboração discursiva alternativa em oposição ao cientificismo do Dr. Lobão, em que seus ímpetos biológicos de jovem mulher são canalizados para outro mundo que lhe é tão real quanto o do seu pai e de seu médico. O saudosismo de Magdá, motivado pela ausência do “homem”, é escapista por natureza e produzirá no futuro marcas indeléveis no seu corpo, como veremos adiante.

Entretanto, não se pode, em hipótese alguma, reduzir o pensamento de Pascoaes a um modelo discursivo pautado em uma religiosidade ortodoxa sob um viés católico. Há muitas razões para se negar isso. Primeiro, em virtude do próprio momento histórico em que viveu Pascoaes, ou seja, entre o século XIX para o XX, período em que forças políticas e religiosas se debateram de forma tão veemente que, segundo Magalhães, o impediu de apoiar-se exclusivamente na “pacífica serenidade da fé”, como fez Dante na transição dos séculos XIII e XIV:

Como não subjazia, à estruturação poética do seu espírito, sólida infra-estrutura sociológica de fé medieval, mas se movia no mundo sociológico cultural, abalado, nas suas bases católicas, pelo peso das construções humanísticas do Renascimento, erguidas com pedras ainda vivas das ruínas do soterrado mundo pagão, e mais abalado ainda pelo vento impetuoso do Iluminismo, na fúria de derrubar a Cruz de Cristo, o pensamento de Pascoaes não poderá apoiar-se na pacífica serenidade da Fé, em que se firma por exemplo, apesar das suas paixões demasiado humanas, a poesia de Dante. (MAGALHÃES, 1986, p. 718)

Segundo, vivendo em um mundo que passa por profundas transformações sociais e ideológicas – em que a ciência positivista e a própria fé teorizada,

ou seja, a teologia, com suas rígidas linhas de pensamento –, Pascoaes não se sente integrado e passa a vislumbrar na mística o caminho para a verdade absoluta. A mística em Pascoaes não tem vínculo com o devotamento a uma doutrina ou a práticas pietistas. Antes de tudo, sua mística é heterodoxa à medida que refuta os modelos de pensamentos positivistas e teologal de então, defendendo uma poesia que, nas palavras de Magalhães (1986, p. 719), sangraria com a força aplicada na abertura de um caminho de Verdade. Trata-se, de fato, de uma “teologia dos hereges”, termo que o próprio Pascoaes cunhou para designar seu pensamento místico, em que a verdade especulativa dá lugar à experiência, vivida e encarnada, que extrapola os limites “sadios” do conhecimento teórico. É em razão disso que Pascoaes não teme em tratar como heréticos São João da Cruz, Santa Teresa de Jesus e São Francisco de Assis, místicos excessivamente ortodoxos para o seu pensamento. Confrontando a patrística com o espírito de Cristo, Pascoaes ([1952] *apud* MAGALHÃES, 1986, p. 720) inclui o próprio Verbo no grupo dos hereges: “O Novo Testamento é o mesmo Espírito vivo ou Jesus Cristo, esse Herético Supremo a ser julgado e condenado pela Ortodoxia dos padres – a Letra Morta”. A heresia em Pascoaes, obviamente, não deve ser compreendida em sua usual acepção, mas como um pensamento marcado pela não-linearidade, em que, partindo-se de um ponto reflexivo sem jamais chegar a outro, se recusa a se encerrar em si mesmo. Trata-se, portanto, de uma poesia que enfatiza o experimental e a subjetividade, o que implica dizer que está centrada na heterogeneidade das realidades vividas pelos sujeitos, em que elementos sociais, culturais e religiosos se confundem, distanciando-se completamente de uma visão purista de mística ou de outra corrente de pensamento: “Será, portanto, um poeta da experiência ou de multiformes experiências que conflituam entrechocadamente numa esfera espiritual místico-poética, em que as múltiplas intuições de variado nível e espécie se contaminam, interpenetram e não raro se fundem indiscriminadamente” (MAGALHÃES, 1986, p. 722).

Em **O homem**, vários são os momentos em que a ausência e, conseqüentemente, a saudade são exploradas. Inicialmente, logo após iniciar um longo processo de enfermidade que culminaria na loucura, Magdá recebe da tia a fórmula de uma oração que lhe garantiria o fim das suas palpitações, sobressaltos, formigueiros na pele e comichões por dentro. Trata-se, de fato, de uma espécie de rito de iniciação, em que a jovem beata é introduzida em um mundo da “divina graça de Nosso Senhor Jesus Cristo” (AZEVEDO, 1938, p. 52), mundo inatingível aos homens do tempo, todos contaminados às idéias heréticas

positivistas (p. 51): a defesa desse mundo sentimental, caracterizado por uma internalidade luminosa e desconcebido pela maior parte dos seres, se coaduna com a visão de Pascoaes (1936 *apud* CARVALHO, 1986, p. 705) em que o “sentir é viver ou conhecer, mas conhecer de dentro para fora, desde o fundo do Abismo originário”, em que o sentido do discurso é secundarizado em benefício da sentimentalidade, caminho ideal para o encontro da Verdade.

É por meio das preces que Magdá, ferida pela enfermidade e mergulhada em dores e saudades, entranha na poesia que, apesar de ter sido transmitida, não perde seu frescor diante dos caprichos de sua sensibilidade feminina. De certa maneira, a oração é resultante de uma mentalidade coletiva modelada, em que sentimentos e idéias não têm nenhuma espécie de fronteiras. Assim, ao contrário do Dr. Lobão, que submete seu pensamento às exigências do método científico, Magdá não entra em contato com tal “realidade objetiva”, mas deixa-se tocar por imagens que lhe revelam lentamente a realidade. Para Pascoaes (1936 *apud* CARVALHO, 1986, p. 706), só era real aquilo que despertava inspiração e que, por conseqüência, se traduzia forçosamente por meio de palavras. Isso se passa com Magdá. O verbo, ou seja, a palavra, deve ser entendida no pensamento pascoalino como a própria liberdade, já que é por meio da prática discursiva “que as almas se libertam, porque se exprimem ou definem” (PASCOAES, [1936] *apud* CARVALHO, 1986, p. 707). Na oração recebida da velha beata, fica evidente esse processo de libertação, em que Magdá não apenas define a Cristo, mas assim o faz a partir da compreensão e verbalização da sua fragilidade corpórea diante da imagem real do demônio. É a antítese entre o pecado e a graça, a ausência e a presença:

Jesus, filho de Maria, príncipe dos céus e rei na terra, senhor dos homens, amado meu, esposo de minha alma, vale-me tu, que és a minha salvação e o meu amor! Esconde-me, querido, com o teu manto, que o leão me cerca! Protege-me contra mim mesma! Exconjura o bicho imundo que habita minha carne e suja minha alma! – Salva-me! Não me deixes cair em pecado de luxúria, que eu sinto já as línguas do inferno me lambendo as carnes do meu corpo e enfiando-se pelas minhas veias! Vale-me, espôso meu, amado meu! Vou dormir à sombra da tua cruz, como o cordeirinho imaculado, para que o demônio não se aproxime de mim! Amado do meu coração, espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos, para que tu me penetres até ao fundo das minhas entranhas e me ilumines tôda por dentro com a luz do teu divino espírito! (AZEVEDO, 1938, p. 53)

Forças corpóreas e anímicas se contrapõem, transformando a prece num discurso antitético, mas que juntas conduzem a personagem a um desejo saudosista de anular-se, de morrer, em que sentimentos de melancolia, desilusão

e abandono de si mesma se misturam. Efetivamente, “a saudade mantém sempre desperta a consciência destes binômios, como ingredientes do momento que passa: ausência-presença, tristeza-alegria, desejo-promessa, frustração-esperança, angústia-certeza” (FREITAS, 1986, p. 774). A prece reflete a “dialética da saudade”, em que elementos opostos, dor e gozo, tristeza e alegria estão presentes numa relação que conduz o homem à verdade: “O homem em sua desgraça e miséria, impotente contra a morte, a doença e a dor, grita por socorro na solidão do seu abandono. E do Invisível chega por vezes esse socorro” (COIMBRA [1913] *apud* FREITAS, 1986, p. 772).

Há outra questão importante no fragmento do discurso anteriormente referido. Magdá reza a Cristo Homem na tentativa de impedir que o “leão”, o “bicho” imundo possuísse sua alma, não deixando dúvida de que ela se refere ao controle dos impulsos sexuais, já que está na flor da idade, impedindo-a, assim, de cair na luxúria, que, por sua vez, está intimamente vinculada à concepção da corporeidade feminina e das práticas sociais vigentes na época, manifestas por meio do discurso das personagens masculinas na trama. A descrição minuciosa do “demônio” como ser atemorizador no trecho anteriormente citado tem uma incumbência na trama. É por meio dela que Magdá “acorda” para o perigo real que corre seu corpo e sua alma, abrindo-se assim para o mundo sobrenatural que lhe garanta segurança e proteção. Nesse sentido:

O Medo, tocando no homem adormecido, o acordou; e a sua lívida Imagem ficou-lhe gravada nos olhos. Por isso, o homem vê sempre as cousas através do Medo que, se o repele, é para mais o atizar na conquista do mundo invisível. [...]

O Medo gera a Aparição, pondo-nos em contacto dramático com a vida do Além. Deste casamento fecundo nasceu a Arte, Religião, Deus... Sim: Deus nasceu do primeiro medo, isto é, do primeiro encontro do homem com a sua alma... [...]. Este terror animal e sagrado é a própria paixão do Medo: o Medo, em exaltação divina, a fumar dos plutônicos antros da alma humana... É a saudade em desvario, celebrando os seus nocturnos Mistérios... a alma [...] em fantástico bailado com a Sombra de Deus que é o perfil de Satã. (PASCOAES, 1986b, p. 44-45)

De fato, é através do medo das suas compulsões carnis que Magdá reconhece a sua fragilidade ante aquela força intempestiva e proibitiva socialmente, atribuindo a existência dessa a um ser sobrenatural e demoníaco, o diabo, abrindo seus olhos para uma nova realidade. Segundo o pensamento pascoalino (1986b, p. 48), o homem, ao contemplar seu corpo frágil e doloroso, também vê ou imagina uma corporeidade perfeita, livre das limitações físicas. É a partir dessa consciência pautada na imaginação que nasce Deus.

Por outro lado, pede ainda que Cristo a visite durante a noite, penetrando-a, possuindo-a, salvando não apenas a sua alma, mas iluminando o seu corpo por dentro. Nota-se, por conseguinte, a ambigüidade e a dissociação dos seus desejos, em que o corpo e a alma se entrelaçam de tal modo que o espiritual e o carnal não podem se separar, o que vem ao encontro do pensamento de Pascoaes em relação à poesia versus metafísica. Isso se deve ao fato de que o lírico está intimamente associado a sua capacidade de manifestar certo nível da incerteza e de ambigüidade nas fronteiras vivas e livres entre o material e o espiritual do homem, na identidade substancial da sua alma que é espiritual, que é espírito, mas não puro espírito.

Outro aspecto importante a ser tratado: por que se dirigir a Cristo Homem? Como é possível recorrer a uma linguagem tão direta, explícita, resvalando, no caso de Magdá, em um erotismo tão místico e humano ao mesmo tempo? Preliminarmente, podemos afirmar que não é obra do acaso. De fato, Pascoaes (1986b, p. 51) entende a poesia saudosista como um fenômeno literário que permitiu o advento de Jesus, que outrora havia sido expulso das almas pelo clericalismo científico, ortodoxo e não-experimental, que animaliza o homem, destruindo sua alma:

Veio a ciência construir o seu ponto de vista, entrincheirando-se nele, egoísta e intolerante, pretendendo, como os seus inimigos, governar o mundo. E assim obrigou Jesus a abdicar, ficando as Criaturas depressivamente confinadas dentro da sua existência animal, o que deu origem ao materialismo reinante, feito de egoísmo, de grosseria e mercantilismo [...]. A ciência, indignada, soberba da sua conquista, expulsou Jesus do coração humano, que ficou a chorar a sua viuvez... [...] Ora, a Saudade faz regressar Jesus à Criatura. (PASCOAES, 1986b, p. 51)

A literatura, por ser constituída por discursos que se abrem permanentemente a releituras, permite-nos analisar a fala de Magdá sob outro prisma, diverso do adotado pelo narrador, por Dr. Lobão ou pelo Conselheiro. Em vez de tratar a sentimentalidade religiosa da jovem beata como manifestação patológica do seu desvio, fruto de sua solteirice, identificamos em suas palavras uma poesia vivenciada, transformada em teologia, certamente herética, como a de Santa Teresa de Ávila, por não ter tido respaldo na escrita androcêntrica dos santos padres. Trata-se de uma experiência mística profunda, pessoal, intuitiva, que é veementemente refutada pelo pensamento racionalista do Dr. Lobão. Trata-se ainda de uma visão poética antagônica daquela defendida pela ciência diante da discussão concernente ao que vem a ser ou que merece ser tratado como “real”:

[...] enquanto o homem de ciência se esforça por dizer como são as coisas no seu comportamento concreto e até, às vezes, o que elas são objectivamente, isto é, para todo e qualquer ser dotado de razão lógica, o poeta, que o é intrinsecamente, dá-nos, pelo contrário, a impressão subjectiva que o contato das coisas lhe suscita. (CARVALHO, 1986, p. 702)

De certo modo, é o discurso médico que a enlouquece, ao esquadriñar sua visão peculiar de mundo, assim como ocorreu com a velha Camila, irmã do Conselheiro e tia de Magdá, descrita como “solteirona velha, muito devota, muito exquisita de gênio e sem geito nenhum para fazer sala”. – Uma verdadeira “barata de sacristia” como lhe chamava nas bochechas o despachado do Dr. Lobão, médico da casa e amigo particular do Conselheiro (p. 20-21). Dona Camila chega a ser acusada pelo irmão na piora do quadro de saúde que apontava para a histeria. A atmosfera clerical, com suas rezas, sermões, incenso e bodum de negros é assinalada como um ambiente altamente noviço e insalubre para a saúde mental de mulheres como Magdá, que, segundo o jargão médico do Dr. Lobão, eram dotadas de “temperamentozinhos impressionáveis” (AZEVEDO, 1938, p. 40). Após ser “iniciada” pela tia beata na oração, Magdá não apenas “ficava horas esquecidas ajoelhada defronte do seu crucifixo de marfim, a repetir em êxtasis aquelas palavras que a entonteciam com a sua dura sensualidade ascética” (AZEVEDO, 1938, p. 53), mas passa por uma verdadeira *metanóia*. O ser da jovem beata, parodiando Pascoaes (1919 *apud* MAGALHÃES, 1986, p. 717), “todo contido nos seus limites nublosos, voga à superfície das coisas, com os olhos voltados para dentro”, exprimindo-se em um modo de vida particular, que se traduz nas mais insignificantes práticas do seu quotidiano, do modo de vestir ao gesticular. Para Pascoaes, cada povo, como cada pessoa, tem uma forma única de se relacionar com o transcendente, e a saudade é um deles. O *modus vivendi* da beata reflete bem o que Pascoaes (1986b, p. 49) chama de progresso moral, que, segundo ele, “compete [...], fomentado pelo verdadeiro sentimento religioso, revelar, exteriorizar, cada vez mais, esse íntimo e divino estado das almas”, reduzindo a distância entre as duas formas de vida que caracterizam o ser humano: o agir como animal e o pensar como espírito (PASCOAES, 1986b, p. 50).

A mudança realizada no modo de vida de Magdá é resultante de sua experiência com uma realidade que lhe conduz ao êxtase e que se condensa nas palavras dirigidas ao seu Homem-Deus. Na busca em exprimir seus ímpetos de amor, detém-se na Bíblia, “grande manancial da poesia” (AZEVEDO, 1938, p. 55), que a encanta, em especial o capítulo quinto do Cântico dos Cânticos. Ocupando o lugar da noiva sulamita, demonstra ao amado, Cristo, toda a sua

sentimentalidade. O texto bíblico, por ser um epitalâmio ou cântico nupcial – no qual floresce o modelo de poesia lírica, centrada na metáfora do esposo-esposa, em que o desejo e o corpo fazem parte do jogo de sedução e fruição –, torna-se primoroso na tentativa de Magdá em sintetizar sua visão de mundo, em que os elementos sobrenaturais prevalecem sobre o mundo das “coisas visíveis” e, mais ainda, em que a ternura em relação à divindade é sua característica principal. Vale ressaltar que o Cântico dos Cânticos é por muitos compreendido como o livro que condensou o essencial da leitura mística e poética no cristianismo, tendo sido analisada com profundidade por vários santos católicos, tais como São Bernardo de Claraval e São João da Cruz, reformador da Ordem de Cister no século XII e da Ordem Carmelita no século XVI, respectivamente. É um texto eminentemente escatológico, porque, por intermédio de sua linguagem alegórica, permite entender em suas entrelinhas, entre outras possibilidades, a chegada do esposo, o messias, que, por meio de sua beleza, levaria sua esposa saudosista a um reino de gozo celestial. O acesso a tal leitura causa profunda mudança no estado anímico de Magdá: “E êstes, como todos ou outros versículos de Salomão, lhe punham no espírito uma embriaguez deliciosa, atordoavam-na como um perfume capitoso e melíflu de flores orientais ou como um vinho saboroso e tépido que ia penetrando toda, até á alma, com a sua doçura aveludada e cheirosa” (AZEVEDO, 1938, p. 56).

Com o tempo, desaparece por completo a figura do diabo na fala de Magdá. O temor é vencido, e aparece glorioso no seu mundo sobrenatural a figura de seu esposo, Cristo, como retratado no Cântico dos Cânticos. O ser contemplado por meio da sombra tenebrosa de Satã desponta com esplendor em suas preces e sonhos místicos, descrito com minúcias:

Era êsse o amado que, em sonhos lhe pedia para abrir a porta, porque lhe estavam correndo pelos anéis do cabelo as gotas da noite; era êsse o amado cândido e rubicundo, escolhido entre milhares; era êsse, cujos olhos são ternos e doces [...]; era êsse o amado, cujas faces são iguais a canteiros de flores aromáticas e cujos lábios destilam a mais preciosa mirra; era êsse de mãos superfinas, feitas ao torno, cheias de jacintos; êsse de ventre de marfim, guarnecido de safiras; êsse de pernas de mármore sustentadas sôbre bases de ouro. (AZEVEDO, 1938, p. 59)

Ao ser impedida pelo pai de ir “às místicas entrevistas com êle [Cristo]” (AZEVEDO, 1938, p. 59-60), seu corpo responde prontamente, com crises convulsivas e pirexia, diagnosticadas por Dr. Lobão como um típico caso de febre histérica (AZEVEDO, 1938, p. 60). Levada às pressas à chácara da família, Magdá encontra naquele velho casarão, com seu “pavoroso silêncio de

igreja abandonada [e onde se sentia] a friagem da morte e a fedentina húmida das catacumbas” (AZEVEDO, 1938, p. 52), o sítio ideal para exercitar-se em suas sentimentalidades saudosistas. Isso se dava por meio de duas práticas. A primeira, o apreço à solidão, que por sua vez está intimamente associada à própria concepção de saudade. De fato, soedade designava um lugar ermo ou “o estado da pessoa que está só ou solitária, sem companhia, quer no meio mundo, quer apartada do mundo. Mas também significava isolamento, em abstrato” (MICHAËLIS, 1922, p. 71). Magdá sente acolhida pelo local ermo, tão aprazível a seus sentidos, tomando-lhe com carinho (AZEVEDO, 1938, p. 63), sentindo-se especialmente absorvida em suas concentrações e êxtases no crepúsculo, “hora sem dono, que não pertence ao dia nem a noite” (AZEVEDO, 1938, p. 63). A segunda é a contemplação dos elementos constitutivos da natureza. Antes de seu primeiro contato com o saudosismo beateril, introduzido formalmente em sua vida pelas mãos de sua velha tia beata, Magdá, devido às nevralgias e “sobreexcitação nervosa”, sentia repulsa a qualquer animal: “[...] não podia ver sanguessugas, rãs, morcegos, aranhas; o movimento vermicular de certos réptis causava-lhe arripios de febre; se á noite, não estando acompanhada, encontrava um gato em qualquer parte da casa, tinha um choque elétrico, perfeitamente elétrico, e não podia mais dormir tão cedo” (AZEVEDO, 1938, p. 35).

A partir de uma crise histórica da tia beata, Magdá dá claros sinais de desequilíbrio mental durante dois dias, passando, desde então, a demonstrar grande rejeição às várias espécies de flores e a odores característicos da natureza: “[...] o sândalo, por exemplo, quebrantava-lhe o corpo; o perfume da magnólia enfrenzeiava-a; o almíscar produzia-lhe náuseas. Ainda outros cheiros a incomodavam: o fartum que se exala da terra quando chove depois de uma grande soalheira, o fedor do cavalo suado [...]” (AZEVEDO, 1938, p. 35).

Magdá, embebida em saudade do esposo, Cristo, muda de concepção e restitui à natureza seu papel de elemento central na manifestação da eterna divindade. Recorrendo a um discurso alegórico, vislumbra na natureza que “ainda palpitava na luz” (AZEVEDO, 1938, p. 62) a submissão dessa ao senhorio do seu amado, numa relação de amor servil:

Em tudo descobria a essa hora [antes do crepúsculo] o carpir de uma saudade; cada moita de verdura ou cada grupo de árvores tinha para a filha do Conselheiro suspiros e queixumes de amor. Parecia-lhe que a terra, nesse lamentoso e supremo instante em que o sol morre, se vestia de luto e chorava a perda do espôso que além se afogava, em pleno horizonte, atirando-lhe de longe os seus últimos beijos de fogo.

Magdá ouvia então os abafados soluços da viúva e sentia-lhe o frio orvalhar do pranto. (AZEVEDO, 1938, p. 63)

Estes dois elementos, solidão e natureza, são as duas faces de uma mesma moeda. Em outras palavras, são recursos, métodos que permitem a personagem saudosista coincidir seus sentimentos com o universo, ou ainda, são *estruturas específicas de plausibilidade* (BERGER; LUCKMANN, 1973) que suspendem qualquer dúvida a respeito da objetividade e sanidade de seu mundo perante o discurso patologizado do Dr. Lobão. Coimbra (1986, p. 199) é venturoso na empreitada de defender a simetria desse mundo cósmico, caracterizado pela subjetividade, ao mundo objetivado, reconhecendo que aquele se apropria e dá novo significado a elementos desse mundo visível: “[...] a alma do homem tem a sua zona de contacto com a universalidade dos seres e, quer a percorramos em superfície de olhos abertos sobre os mundos, quer a atravessemos e angústia e profundidade, é sempre a uma nova coincidência com o universo que teremos de chegar”. Mesmo que o estupor da natureza não consiga remover Magdá de seu quarto, “uma verdadeira cela, em que o seu inseparável crucifixo de marfim assentava ao ponto de impressionar” (AZEVEDO, 1938, p. 63), ela se vê parte desse universo. A natureza está dentro dela, e ela, dentro da natureza. Ambas compartilham o mesmo destino, a saudade do Amado que se foi, mas que voltará com o surgir da aurora. Ambas se vestem de negro. O sol lança seus derradeiros beijos de fogo ao esposo, e Magdá cobre-o de beijos, aos soluços.

A saudade passa a ser compreendida como o principal elemento na constituição de um *nomos* socialmente estabelecido, constituído por mecanismos específicos de manutenção do universo simbólico de Magdá. Sabendo que é por meio de uma conversação intensa entre o sujeito e os outros significativos que “construímos e fazemos prosseguir nossa visão sobre o mundo” (BERGER, 1997, p. 66), é identificado na obra ficcional um enorme aparato simbólico que garante estabilidade a esse mundo mítico. Nesse processo dinâmico de internalização dos diversos elementos constitutivos da realidade religiosa objetivada, Magdá conta com o auxílio de sua tia, que, lenta e consistentemente, lhe vai socializando por meio dos elementos configuradores desse mundo, como a solidão, a frequência a lugares ermos e as fórmulas de oração. O empreendimento de Dona Camila foi alcançado. Mesmo após sua morte, Magdá não tem dúvidas a respeito do caráter real e plausível do mundo saudosista – o que Berger (1985) intitula de *objetivação* – e da sua pertença a esse *nomos* transmitido pela tia beata, já que se convence de que “aquilo que

lhe é dito não é só a coisa sensata mas também a única certa e salutar” (BERGER, 1997, p. 67).

Conclusão

Retomemos a abordagem que considero basilar: como tratar de saudade em um texto ficcional positivista masculino que pretende esquadriñar patologicamente o comportamento de uma mulher célibe, que, em razão de seu estado civil, se torna louca, não antes de se embrenhar nas sandices do cristianismo? De fato, a forte presença da religiosidade na narrativa ficcional em questão deve ser vislumbrada como estratégia basilar por parte do autor no sentido de apreender e relacionar os sintomas doentios da mulher histérica – ansiedades opressivas sem causa, mágoas sufocantes, soluços indissolúveis, titilações, pruridos irritantes, “que lhe metiam vontade de morder as carnes, de açoitar-se, de beliscar-se até tirar sangue” (AZEVEDO, 1938, p. 51) – com o seu comportamento religioso afetado. Diante dos sinais evidentes da insanidade corpórea e mental de Magdá, a religião é estéril; apelando às orações, suplica a Deus alívio ou a morte. A divindade não a houve, não a atende. Parece que, ante o determinismo biológico do cientificismo, fonte em que bebeu Aluísio Azevedo, não há espaço para o metafísico. Nesse sentido, a negação completa do místico como elemento recorrível de cura e de estabilização da corporeidade e psique do sujeito torna-se um elemento importante no processo de configuração da figura da mulher histérica, resultante da observação e do controle social, que, segundo Foucault, tem sua gênese no século XIX.

Trata-se, de fato, de um texto construído com base em um intrincado conjunto de conhecimento, uma rede de saberes, em que toda verdade é produzida e traz em seu bojo a semente do poder. Nota-se, entretanto, que, na tessitura do discurso naturalista, surgem brechas nas quais as falas das beatas se exprimem e que é graças a esses elementos configuradores da feminilidade beateril, com seus sonhos, histerias, corpos enfermos que os elementos estéticos sobrepõem o discurso técnico de cunho científico da Escola Naturalista. De fato, como Foucault, cremos que não há em nenhum discurso uma oposição global entre dominantes e dominados, nem mesmo na literatura. De fato, “as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, famílias, grupos restritos e instituições servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social” (FOUCAULT, 1985, v. 1, p. 90). De fato, é por meio dos devaneios nos sonhos que

Magdá resiste e se faz livre de todo e qualquer esquadrinhamento. O saudosismo é um dos recursos possíveis de fissura do discurso naturalista.

É importante observar, em um primeiro momento, que Magdá não se casa por ter assim decidido, por não ter encontrado um pretendente que considerasse a sua altura. De fato, cultivava visão dura e clara a respeito do matrimônio:

[...] teria culpa de estar solteira ainda? Que havia de fazer, se entre toda aquela gente, que o pai lhe metia pelos olhos, nem um só homem lhe inspirava bastante confiança? – Não era uma questão de amor, era uma questão de não fazer asneira! Lá ilusões a esse respeito, isso não tinha: sabia de ante-mão que não encontraria nenhum amante extremoso e apaixonado; não sonhava nenhum herói de romance. – A época dessas tolices já lá se havia ido para sempre; sabia muito bem que o casamento naquelas condições, era uma questão de interesses de parte a parte, nos quais o sentimento não tinha que intervir; sabia que no círculo hipócrita das suas relações todos os maridos eram mais ou menos ruins; que não havia um perfeitamente bom. – De acordo! Mas queria dos males o menor! (AZEVEDO, 1938, p. 37)

[...]. Uma vez que o casamento era arranjado daquele modo; uma vez que tinha de escolher friamente um homem, a quem se havia de entregar por convenção, queria ao menos escolher um dos menos difíceis de aturar; um homem de gênio suportável, com um pouco de mocidade e uma fortuna decente. (AZEVEDO, 1938, p. 38)

A impossibilidade de casar-se com o meio irmão e o amor não correspondido por parte de outro homem já comprometido permite a Magdá adentrar em um mundo novo, distinto, em que o doloroso, o doentio e a saudade se fundem de tal forma que nos permite vislumbrar um outro discurso menos positivista, menos cientificista. Apesar de Magdá ter sido transformada pela fala do Dr. Lobão, o homem, em uma solteirona histérica, movida a um comportamento religioso fanático, reduzindo estrategicamente seu corpo a um mero conjunto de sangue e tecidos, a saudade permanece e se faz evidente em certos momentos discursivos, em que o narrador – seria esse o próprio Dr. Lobão? – permite à doente expressar seus sentimentos esvairados, na tentativa de fazer com que se possa reconhecer não apenas em seu corpo mas também em sua alma as marcas de sua enfermidade. Entretanto, permitir a Magdá transitar nas ondas do desejo não garante ao narrador total controle sobre suas visões e êxtases.

De fato, Magdá adentra em um mundo desconhecido pelo discurso cientificista reinante, o que faz com que sua fala mística – mesmo que embargada e alternada por soluços e crises de melancolia, decorrentes da produção de um corpo doentio – seja ímpar e livre do domínio do narrador. O saudosismo de Magdá é um claro sinal de que seu espírito não foi dissecado. De fato, “suprimir o corpo ou o espírito seu, na aparência, os dois únicos processos de suprimir a Saudade. Suprimir o espírito é impossível” (FREITAS, 1986, p. 772).

Abstract

Literary studies have frequently depended on auxiliary tools related to social sciences, mainly philosophy and sociology. Such position has produced relevant analyses regarding literary discourse as an ideological product that represents coherent and absolute truths concerning diverse social groups, which often involves the practice of stigmatization of the those groups in the structure of social engineering. In that context, this article focuses on the representation of devout women, based on the analysis of the character Magdá in Aluísio Azevedo's naturalist novel **O homem**. Recognizing that the source of Magdá's stigmatization is the scrutinizing of her body, we investigate Magdá's longing discourse in order to analyze dialectically the relation between religion, pathology and femininity in the text. We conclude that, although the representation of the devout woman in Azevedo's novel obeys the logic of 19th-century scientific positivism, according to which religious longing is one of the main symptomatic elements of woman's mental illness, it can be converted, in a dialectic movement, into a reference element in the re-signification of the Magdá's mystical experiences.

Key words: Religious nostalgia; Naturalist literature; Devout women; Gender and religion.

Referências

- AZEVEDO, A. **O homem**. 8. ed. Rio de Janeiro: F. Friguet, 1938.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, P. L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CARVALHO, J. de. Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 694-713.
- CASTRO, A. B. de. **Saudade**: ensaio: etimologia (àrabe), significação, antologia. Porto: A.B. de Castro, 1980.
- COIMBRA, L. Sobre regresso ao paraíso, de Teixeira de Pascoaes. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 198-217.
- FERNANDES, F. O "romance social" no Brasil. **Folha da Manhã**, São Paulo, 27 abr. 1944. Disponível em: <<http://www.iff.org.br/listaDocumento.aspx?obj=229&sub=262>>. Acesso em: 20 jun. 2007.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 6 ed. v. 1.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FREITAS, M. de. Aspectos do saudosismo em Leonardo Coimbra. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. *Filosofia da saudade*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 755-776.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GRANDE enciclopédia portuguesa e brasileira. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1989.
- LEÃO, D. N. de. Saudade. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 18.
- MAGALHÃES, A. de. O poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. p. 714-725.
- MARINHO, J. **Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo**. Porto: Lello & Irmão, 1976.
- MICHAËLIS, C. **A saudade portuguesa**. Porto: Renascença Portuguesa, 1922. p. 71.
- PASCOAES, T. de. O espírito lusitano ou o saudosismo. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. T. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986a. p. 21-36.
- PASCOAES, T. de. Expressão poética, filosófica e religiosa do saudosismo. In: BOTELHO, A.; TEIXEIRA, A. B. T. (Org.). **Filosofia da saudade**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986b. p. 37-55.
- SODRÉ, N. W. **O naturalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.