

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
MESTRADO ACADÊMICO

CECÍLIA ORDOÑEZ

O VIR À FALA DA OBRA DE ARTE LITERÁRIA:
Uma análise hermenêutico-filosófica sobre *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis

69

SÃO LUÍS - MA
2024

CECÍLIA ORDOÑEZ

O VIR À FALA DA OBRA DE ARTE LITERÁRIA:

Uma análise hermenêutico-filosófica sobre *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Mestrado Acadêmico em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

**SÃO LUÍS - MA
2024**

CECÍLIA ORDOÑEZ

O VIR À FALA DA OBRA DE ARTE LITERÁRIA:

Uma análise hermenêutico-filosófica sobre *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Mestrado Acadêmico em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior

Aprovada ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior (Orientador).
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Profª Dra. Natália Regina Rocha Serpa
Instituto Federal do Maranhão - IFMA

Prof. Dr. Luís Inácio Oliveira Costa
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

AGRADECIMENTOS

Á Deus, motor propulsor de perseverança.

À minha mãe (*in memoriam*), Itati Del Valle, pelo presente da vida.

À minha família: João e Lauma, por todo o amor e compreensão, pelo apoio, cuidado, abraços e sorrisos que potencializam a esperança em seres humanos justos e acolhedores.

Aos amigos que me acompanharam neste árduo trajeto: Márcia, Michelle Teixeira, César, Sara, Rosângela, Adriana Galeno, Carolline Botelho e Cláudia Maria, pela amizade, pela força e diálogo constante.

À todos os amigos de turma, especialmente, Gilza, Graciângela e Luciano, pelo apoio, carinho e amizade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e à todos os professores participantes do Programa, pela contribuição à minha vida profissional.

Ao professor Luís Inácio Oliveira Costa e à professora Natália Regina Rocha Serpa pelas orientações no exame de qualificação, pelo engrandecimento de mim mesma ao agregar literaturas com perspectivas africanas e afro-brasileiras à pesquisa.

Ao professor orientador: Almir Ferreira da Silva, pela compreensão e disponibilidade em me auxiliar na construção desse trabalho.

Por fim, agradeço ao Instituto Federal do Maranhão (IFMA) pela oportunidade e permissão para desenvolver esta pesquisa no campo da Filosofia.

“Eu, tu, nós”.
Gadamer

“Deixai, pois que a minha ÚRSULA , tímida
e acanhada, sem dotes da natureza, nem
enfeites e louçanias da arte, caminhe entre
vós”.

Maria Firmina dos Reis

FICHA CATALOGRÁFICA

Ordoñez, Cecília.

O vir à fala da obra de arte literária: Uma análise hermenêutico-filosófica sobre *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis / Cecília Ordoñez. - 2024.

106 f.

Orientador(a): Almir Ferreira da Silva Júnior. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Literatura. 4. Gadamer.
5. Maria Firmina dos Reis. I. Ferreira da Silva Júnior, Almir. II. Título.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal desenvolver uma leitura hermenêutico-filosófica do romance *Úrsula* (1859), da maranhense Maria Firmina dos Reis, enquanto expressão de verdade literária. Na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer a literatura é uma obra de arte concebida como um fenômeno que declara sua própria verdade. Carrega a verdade da palavra, a palavra criadora que, ao mesmo tempo, é arte e verdade, posto que é linguagem e, como linguagem, exerce um papel fundamental na transmissão de experiências oriundas da própria existência, constituídas no horizonte histórico humano. Compreender *Úrsula* pela hermenêutica filosófica é reconhecer verdades que querem dialogar com o presente pelo caminho literário e que não negam a gama de perspectivas que enfatizam a importância da arte, da história e da linguagem no processo de compreensão. A compreensão se realiza por meio de uma relação eu-tu de abertura e diálogo entre o intérprete e a obra, entendida como cultura viva que permite ser interpretada e fundir-se no horizonte do presente pelo *médium* da linguagem. A questão norteadora versa sobre qual a experiência de verdade que pode vir à fala em *Úrsula*?. A pesquisa se desdobra em consonância com estes objetivos: 1) Identificar os pressupostos históricos apresentados no romance *Úrsula* a partir da modernidade como matriz colonial de poder; 2) Problematizar a questão da verdade e a advertência crítica de Gadamer dirigida à ciência moderna; 3) Analisar o romance *Úrsula* como expressão de verdade da palavra literária e declaração atualizada de sentido. A compreensão interpretativa de *Úrsula* perfaz o caminho dos acontecimentos históricos da matriz colonial de poder na modernidade e seus reflexos no Maranhão, horizonte da criação da obra. Percorre as dificuldades enfrentadas por uma escritora negra desconforme com as práticas de domínios escravista e patriarcal. Mostra a importância do diálogo na formação intersubjetiva da escritora e do compromisso de suas produções com a reintegração da condição humana de negros e mulheres como aparece em *Úrsula*. Para consolidar a verdade da palavra poética presente no romance, considera-se a crítica de Gadamer dirigida à ciência moderna e ao método como via exclusiva de acesso à verdade e ressalta-se a concepção de verdade que advém da experiência com a arte literária. O estudo revela que as questões denunciadoras de uma sociedade extremamente violenta com negros e mulheres continuam carecendo de vozes educadas para defender a reconciliação de si vinculada ao mundo de seus antepassados, de suas tradições e preconceitos como parte da história. Metodologicamente, segue-se o sentido interpretativo da hermenêutica filosófica a partir das obras de Gadamer: *Verdade e Método I* (2015), *Verdade e Método II* (2002), *Arte y verdade da palavra* (1998), *Atualidade do Belo: A arte como jogo símbolo e festa* (1985) e *Quem sou eu e quem és tu?* (2005). Por fim, atualizar a obra apresentando uma nova compreensão permite revelar que a racionalidade técnica continua imperando em toda a estrutura social com as formas de domínio colonial e patriarcal no sistema capitalista, atua reproduzindo preconceitos ilegítimos baseados nas diferenças de classe, gênero e cor da pele e isso demonstra a necessidade de uma relação pautada no diálogo e reconhecimento da diferença em que o eu-tu se completam mutuamente.

Palavras-chave: Hans-Georg Gadamer. Hermenêutica filosófica. *Úrsula*. Maria Firmina dos Reis.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivo principal desarrollar una lectura hermenéutico-filosófica de la novela *Úrsula* (1859), de la maranhense Maria Firmina dos Reis, como expresión de verdad literaria. En la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la literatura es una obra de arte concebida como un fenómeno que declara su propia verdad. Transporta la verdad de la palabra, la palabra creadora que, al mismo tiempo, es arte y verdad, dado que es lenguaje y, como tal, ejerce un papel fundamental en la transmisión de experiencias originadas en la propia existencia, constituidas en el horizonte histórico humano. Comprender *Úrsula* a través de la hermenéutica filosófica es reconocer verdades que desean dialogar con el presente a través del camino literario y que no niegan la gama de perspectivas que enfatizan la importancia del arte, la historia y el lenguaje en el proceso de comprensión. La comprensión se realiza mediante una relación yo-tú de apertura y diálogo entre el intérprete y la obra, entendida como cultura viva que permite ser interpretada y fusionarse en el horizonte del presente a través del medio del lenguaje. La cuestión orientadora versa sobre cuál es la experiencia de verdad que puede expresarse en *Úrsula*. La investigación se despliega en consonancia con estos objetivos: 1) Identificar los presupuestos históricos presentados en la novela *Úrsula* a partir de la modernidad como matriz colonial de poder; 2) Problematizar la cuestión de la verdad y la advertencia crítica de Gadamer dirigida a la ciencia moderna; 3) Analizar la novela *Úrsula* como expresión de verdad de la palabra literaria y declaración actualizada de sentido. La comprensión interpretativa de *Úrsula* recorre el camino de los acontecimientos históricos de la matriz colonial de poder en la modernidad y sus reflejos en Maranhão, horizonte de la creación de la obra. Aborda las dificultades enfrentadas por una escritora negra en desacuerdo con las prácticas de dominación esclavista y patriarcal. Muestra la importancia del diálogo en la formación intersubjetiva de la escritora y el compromiso de sus producciones con la reintegración de la condición humana de negros y mujeres, tal como aparece en *Úrsula*. Para consolidar la verdad de la palabra poética presente en la novela, se considera la crítica de Gadamer dirigida a la ciencia moderna y al método como vía exclusiva de acceso a la verdad, y se resalta la concepción de verdad que proviene de la experiencia con el arte literario. El estudio revela que las cuestiones que denuncian una sociedad extremadamente violenta con negros y mujeres siguen careciendo de voces educadas que defiendan la reconciliación de uno mismo vinculada al mundo de sus antepasados, sus tradiciones y prejuicios como parte de la historia. Metodológicamente, se sigue el sentido interpretativo de la hermenéutica filosófica a partir de las obras de Gadamer: *Verdad y Método I* (2015), *Verdad y Método II* (2002), *Arte y verdad de la palabra* (1998), *Actualidad de lo Bello: El arte como juego, símbolo y fiesta* (1985) y *¿Quién soy yo y quién eres tú?* (2005). Por último, actualizar la obra presentando una nueva comprensión permite revelar que la racionalidad técnica continúa imperando en toda la estructura social con las formas de dominio colonial y patriarcal en el sistema capitalista, reproduciendo prejuicios ilegítimos basados en las diferencias de clase, género y color de piel, lo que demuestra la necesidad de una relación fundamentada en el diálogo y el reconocimiento de la diferencia en la que el yo-tú se completen mutuamente.

Palabras-clave: Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica Filosófica. *Úrsula*. María Firmina dos Reis.

LISTA DE SIGLAS

IFMA – Instituto Federal do Maranhão

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

PPGFIL – Programa de Pós-graduação em Filosofia

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	08
2. O ROMANCE <i>ÚRSULA</i> (1859) DE MARIA FIRMINA DOS REIS: a palavra literária em questão	12
2.1 A Modernidade como matriz colonial do poder	12
2.1.1 O contexto maranhense de colonização	19
2.1.2 Maria Firmina dos Reis	21
2.1.3 A formação intersubjetiva da escritora	25
2.1.4 <i>Úrsula: a obra</i>	30
3. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A LITERATURA.....	32
3.1 Verdade e método: a crítica de Gadamer à ciência moderna.....	33
3.2 A verdade da palavra.....	41
3.3 As experiências hermenêuticas literárias.....	46
3.4 Círculo hermenêutico da compreensão: texto, tradição e preconceitos	58
4. <i>ÚRSULA</i> COMO EXPRESSÃO DE VERDADE DA PALAVRA LITERÁRIA E DECLARAÇÃO ATUALIZADA DE SENTIDO	66
4.1 Os preconceitos no romance	70
4.1.1 Os colonizadores: escravidão e patriarcalismo.....	73
4.1.2 Os escravizados: o relato de si.....	84
4.2 A verdade da palavra poética revelada em <i>Úrsula</i>	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS	116

1. INTRODUÇÃO

O horizonte histórico comum para as condições hermenêuticas prévias do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e da maranhense Maria Firmina dos Reis (1825-1917) repousa na Modernidade e na supremacia absoluta delegada à razão a partir das bases históricas do Iluminismo e da Revolução Francesa. De um lado, Gadamer com suas críticas direcionadas à racionalidade científica, à separação de sujeito e objeto, à ruptura com a tradição, que propõem o abandono da historicidade e dos preconceitos, e do outro, Maria Firmina dos Reis, no século XIX, denunciando os reflexos da irracionalidade a partir da matriz colonial de poder que se estende na civilização ocidental e que continua refletindo.

Na presente pesquisa a obra *Verdade e método* permanece como obra central, tomada como ponto de partida para alargar as questões propostas Gadamer (1900-2002) no âmbito da Hermenêutica e mais especificamente, da Hermenêutica com a Literatura. Para Gadamer, a leitura pertence à literatura de um modo primordial, no sentido literário esta conforma um processo no qual se dispõe da condição necessária para estabelecer uma relação autêntica com o texto lido; no sentido hermenêutico, constitui um campo no qual se desenvolve um diálogo compreensivo. Ambos os sentidos carregam a interioridade como processo de compreensão e por isso a leitura é um processo de pura interioridade.

Filosofia e Literatura como parte da prática pedagógica estão presentes nos trabalhos desenvolvidos como professora de Filosofia do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), nas quais estética, filosofia e formação jorram no espaço fecundo de temas, diálogos e fusões de horizontes que se entrecruzam para enriquecer o ensino e a aprendizagem sob múltiplas perspectivas de significações. É nesse contexto de atividades educacionais que emerge a necessidade de analisar filosoficamente a obra de arte literária pelo viés das contribuições da Hermenêutica-filosófica de Hans-Georg Gadamer na tentativa de resgatar, de modo atualizado, o sentido originário presente na obra *Úrsula* (1859) de Maria Firmina dos Reis (1825-1917).

O diálogo como atividade humana, conduzido por um sentido que se estabelece por meio de perguntas e respostas também está presente na atividade literária que se realiza no ato da leitura, “A leitura é um processo da pura interioridade” (Gadamer,

1997, p. 256) e é por meio do diálogo entre texto e leitor intérprete que se dá a relação da Hermenêutica com a Literatura.

Tal propósito de pesquisa se justifica não apenas pela concepção hermenêutica de que compreender é aplicar, o que nos remete a uma reflexão teórico-conceitual sobre a relação entre hermenêutica e literatura, mas também pelo exercício de uma leitura hermenêutica do texto literário. Além disso, reconhece-se que a arte literária, em sua forma de trazer à tona um conjunto de significados e a pluralidade de sentidos, se constitui como uma experiência formativa por excelência. Ademais, o domínio da arte revela-se como um acontecimento de verdade que ilumina nosso modo de ser com os outros.

Por que a hermenêutica-filosófica é a orientação para analisar a obra *Úrsula*? A escolha em pesquisar uma obra literária: *Úrsula* (1859) de Maria Firmina dos Reis no campo da filosofia pelo viés da hermenêutica-filosófica compreensiva de Gadamer se justifica pela importância que suas investigações filosóficas expressam no campo da hermenêutica contemporânea, bem como, pelo fato de abordar a literatura como obra de arte declarativa de verdades que ocorrem no diálogo compreensivo com o texto e no horizonte da tradição.

A hermenêutica filosófica é relevante para analisar a obra literária porque oferece uma gama de perspectivas que enfatizam a importância da palavra literária como acontecimento de verdade que se viabiliza no *médium* da linguagem e do diálogo promovendo uma conversação com as memórias de tradição viva e com a reabilitação dos nossos preconceitos. O intérprete se envolve com o texto ou a obra de arte, a obra convida o leitor para participar de um mundo que o transcende e o leitor traz seus próprios preconceitos e perspectivas ao texto. Nesse diálogo compreensivo, texto e leitor são mediados pela leitura e se fundem dando lugar a uma nova compreensão. Analisar a obra *Úrsula* pela hermenêutica-filosófica é, portanto, reconhecer que há uma verdade que quer dialogar com o presente pelo caminho literário e longe de qualquer ficção.

Nesse sentido, a relação Hermenêutica e Literatura retoma um problema clássico da Filosofia, qual seja o problema da verdade da arte, abordando-o em um contexto de crítica dirigida à metodologia científica moderna enquanto único percurso investigativo para a construção do conhecimento verdadeiro. Não se trata de simplesmente rivalizar com a ciência, mas reconhecer que a palavra literária enquanto

uma declaração atualizada de sentidos nos confronta a repensar sobre nós mesmos, sobre nossas tradições e sobre como vivemos.

A pesquisa é de caráter ontológico-hermenêutico e enquanto tal pressupõe uma reflexão sobre o modo de ser da arte enquanto experiência hermenêutica que nos permite interpretações e compreensões de mundo. Assim, a arte literária se revela no *médium* da linguagem e a singularidade de sua força declarativa se manifesta como um dizer, um vir-à-fala específico de compreensão da existência sócio cultural e ético-político humana. Eis o que, também, justifica a pesquisa está inserida na linha Linguagem e conhecimento do PPGFILDa Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Este estudo adota como objetivo geral desenvolver uma leitura hermenêutico-filosófica do romance *Úrsula*, da maranhense Maria Firmina dos Reis, enquanto expressão de verdade literária. A pesquisa se desdobra em consonância com estes objetivos específicos: 1) Identificar os pressupostos históricos apresentados no romance *Úrsula* a partir da modernidade como matriz colonial de poder; 2) Problematicar a questão da verdade e a advertência crítica de Gadamer dirigida à ciência moderna; 3) Analisar o romance *Úrsula* como expressão de verdade da palavra literária e declaração atualizada de sentido.

Os referenciais bibliográficos metodológicos estão fundamentados em autores que discutem a matriz colonial de poder Mignolo (2014, 2017), Eric Williams (1975), Mbembe (2014), Dussel (2020). Pesquisadores maranhenses que pesquisam o contexto histórico e a vida de Maria Firmina dos Reis: Agenor Gomes (2022), Algemira Mendes (2016). O filósofo hermeneuta Hans-Georg Gadamer como as obras basilares e norteadoras da análise sobre o romance: *Verdade e Método I* (2015), *Verdade e Método II* (2002), *Arte y verdade da palavra* (1998), *Atualidade do Belo: A arte como jogo símbolo e festa* (1985), *Quem sou eu e quem és tu?* (2005). Franz Fanon (1968), Aimé Cesaire (1950), René Depestre (1980), Anne Lafont (2023), pesquisadoras maranhense Claudia Letícia G. Moraes e Rayron Lennon (2022).

Fundamenta-se em uma abordagem inserida na hermenêutica filosófica de Gadamer dentro de um sentido metodológico compreensivo, interpretativo e que se exerce na ciência do espírito, reconhecendo a história dos efeitos como parte integrante e essencial do universo interpretativo linguístico; espaço onde todas as produções humanas podem ser consideradas como textos e, portanto, compreendidas

dentro de uma universalidade de ordem interpretativa que une arte, história e linguagem dentro da experiência de verdade.

Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, isso é algo mais que uma metáfora, é uma verdadeira recordação do originário. O fato de que a interpretação que produz isso se realiza linguisticamente, não quer dizer que se veja deslocada a um médium estranho, mas, ao contrário, que se restabelece uma comunicação de sentido originário. O que foi transmitido em forma literária é assim recuperado, a partir do alheamento em que se encontrava, ao presente vivo do diálogo cuja realização originária é sempre perguntar e responder.

Por fim, busca-se na pesquisa, aproximar Gadamer para uma conversação que oportuniza o acesso ao mundo e à abertura para o dialogar sobre as categorias presentes na hermenêutica ontológica da obra de arte e obra de arte literária buscando promover uma fusão de horizontes de interpretação sobre arte e verdade relacionada com a literatura. Assim, os dois autores Gadamer e Maria Firmina dos Reis são o fio condutor da pesquisa, juntamente com os autores que alicerçam as experiências negras como parte integrante do mundo construído humanamente construído na história, na arte e na linguagem.

2. O ROMANCE *ÚRSULA* (1859) DE MARIA FIRMINA DOS REIS: a palavra literária em questão

Este capítulo tem como objetivo analisar a importância do romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, no contexto da literatura brasileira e da crítica social do século XIX. A obra, pioneira por sua autoria feminina e por sua representação crítica da realidade colonial, oferece uma perspectiva única sobre as tensões entre modernidade, colonialismo e patriarcalismo. Para compreender o impacto e a relevância de *Úrsula*, é essencial situá-la dentro do contexto da modernidade, especialmente considerando como as estruturas de poder colonial influenciaram a literatura da época. Eis o que se torna uma condição imprescindível para a construção hermenêutico-filosófica sobre a obra.

A primeira seção deste capítulo, "A Modernidade como matriz colonial do poder," explorará como a modernidade foi moldada por dinâmicas coloniais que definiram as relações de poder e as representações culturais do período. Compreender essas dinâmicas é crucial para apreciar como *Úrsula* dialoga com a crítica às normas estabelecidas pela modernidade colonial. A análise buscará desvelar como a literatura pode se constituir como um meio para questionar e subverter essas estruturas de poder, refletindo as complexidades e contradições da experiência colonial e pós-colonial.

A seguir, discutiremos como Maria Firmina dos Reis articula a palavra literária em *Úrsula* para desafiar as narrativas dominantes e oferecer uma visão alternativa do mundo colonial. A análise será fundamentada na investigação das estratégias literárias empregadas pela autora para abordar temas de identidade, poder e resistência, e como essas estratégias contribuem para a compreensão do romance dentro de um contexto mais amplo.

2.1 A Modernidade como matriz colonial do poder

Em *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade* (2017) Walter Mignolo traz à discussão o que seria modernidade¹, colonialidade e descolonialidade,

¹ As bases históricas da modernidade, a pós-modernidade e a altermodernidade (onde "biopolítica" tem o seu lugar) se encontram na Ilustração e na Revolução Francesa. As bases históricas da decolonialidade se encontram

conceitos que formam uma estrutura de poder iniciada no século XVI e que envolve a história de povos integrados em um cenário permeado de violências. “A colonialidade nomeia a lógica subjacente à fundação e ao desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje” (Mignolo, 2017).

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. (Mignolo, 2017, p. 02).

Modernidade e colonialidade² fazem parte de um projeto particular que surge com as invasões européias³, de modo que a obscura colonialidade é parte constituinte da modernidade. Como parte das histórias da América do Sul e Caribe levanta-se projetos de descolonialidade frente às colonialidades, processo de globalização e tentativa de promover um pensamento linear; desta forma, reconhece-se a existência de distintas formas de colonialidade e descolonialidade, que atuam em oposição à implantação da matriz colonial de poder. Modernidade, colonialidade e descolonialidade formam a tríade fundamental que nomeia um conjunto complexo de relações de poder; essas palavras compõem esferas de dicção e ação e são interdependentes.

“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. **E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade** (Mignolo, 2014, p.13. **Grifos nossos**).

na Conferência de *Bandung* de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África. O principal objetivo da conferência era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista. O caminho que encontraram foi a “descolonização”. (Mignolo, 2014).

² Mignolo (2017) explica que: “A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em *Histórias locais/projetos globais* e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao legado do termo *colonialismo*, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de “descolonização” (e as lutas pela libertação na África e na Ásia). A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada” (Mignolo, 2017, p. 02. *Grifos do autor*).

³ *Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac*, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados (Mignolo, 2017).

Colonialidades e descolonialidades são conceitos que se desenvolveram para designar as ações contra a opressão imperial dos ideais europeus modernos projetados para um mundo não europeu, onde são acionados sem reconhecer as diversas civilizações que coexistiram e coexistem⁴, algumas com longo trajeto histórico e outras em processo de formação em épocas passadas. Nesse sentido, a modernidade atua na elaboração de justificativas que permitem a violência da colonialidade, gira em torno das ideias de salvação, progresso e felicidade, mas não consegue captar a todos, formando frentes de resistência ou descolonialidades, “[...] não há modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2017) e colonialidade sem descolonialidade.

No tocante às conquistas ocidentais, a economia e a epistemologia são os dois aspectos importantes destacados pela historiadora Karen Armstrong. A nova sociedade europeia e suas colônias americanas possuíam base econômica diferente sendo necessário reinvestir o *superávit* para aumentar a produção; assim, a primeira mudança ocorreu no âmbito da economia e teve como foco a exploração das colônias e a outra, no campo epistemológico, está vinculada ao Renascimento europeu, quando a ciência será a via de conhecimento. Essa transformação no domínio do conhecimento surge com a revolução científica que adota o controle sobre a natureza de forma inovadora. Dessa forma, a economia capitalista e a revolução científica são elementos fundamentais no discurso progressista da modernidade e juntamente com a salvação e novidade serão os pilares de sustentação das conquistas europeias renascentistas.

Do outro lado do vislumbre da modernidade, nos bastidores dos avanços econômicos e científicos, encontram-se práticas que descartam vidas humanas, e o conhecimento torna-se fundamental para justificar o racismo e a inferioridade dessas vidas, consideradas naturalmente dispensáveis. Ocorre o que, segundo Eric Williams em *Capitalismo e Escravidão* (1975), chama-se de “uma deformação racial ou um fenômeno econômico.”

Williams (1975) explica que o primeiro exemplo de tráfico e trabalho de escravos verificados no Novo Mundo refere-se, racialmente, não ao negro, mas ao

⁴ Na África, o Reino de *Oyo* (perto da atual Nigéria), formado pela nação *Iorubá*, era o maior reino da África Ocidental encontrado por exploradores europeus. Os Reinos de *Benim* e *Oyo* eram os dois maiores da África. O Reino de *Benim* durou de 1440 a 1897, e o de *Oyo* de 1400 a 1905. Por último, os incas em *Tawantinsuyu* e os astecas em *Anahuac* eram duas civilizações sofisticadas até a época da chegada dos espanhóis nas Américas.

índio⁵. Os índios sucumbiram diante do excesso de trabalho exigido, alimentação insuficiente, doenças do homem branco, dificuldade em adaptar-se ao novo modo de vida, pois acostumados a uma vida de liberdade, sua constituição e seu temperamento não se adaptavam aos rigores da escravidão das plantações, “o escravo índio era ineficiente”.

Após os índios, o branco pobre e de diversos tipos passam a desenvolver os trabalhos e não o negro. Alguns eram servos mantidos sob contrato assinado e reconhecido por lei, obrigando-os a prestar serviço, por um tempo estipulado, em troca da passagem e caso descumprissem, eram vendidos. A servidão sob contrato era uma forma de achar ocupações mais proveitosas no estrangeiro para os ociosos e vagabundos da metrópole.

O trabalhador branco esperava terra no fim de seu contrato; o negro, num ambiente estranho, facilmente notado por sua cor e feições, e ignorando a linguagem e as maneiras do homem branco, podia ser mantido permanentemente divorciado da terra. Diferenças raciais tornavam mais fácil justificar e racionalizar a escravidão negra, impor obediência mecânica de um boi de arado ou de um cavalo de carroça, exigir aquela resignação e aquela completa submissão moral e intelectual tornava possível o trabalho escravo. Finalmente, e esse era o fator decisivo, o escravo negro era mais barato. O dinheiro que custeava os serviços de um homem branco por dez anos poderia comprar um negro para a vida toda. (Williams, 1975, p. 24).

Nesse fragmento, fica evidente que a origem da escravidão negra está situada no âmbito econômico, e não no racial. Portanto, não se trata da cor da pele do trabalhador, mas sim do baixo custo de sua mão-de-obra. Em comparação com a escravidão de indígenas e brancos, a escravidão negra era a que melhor atendia aos fins econômicos devido ao seu valor, à qualidade do trabalho e à facilidade de captura e adaptação ao sistema já existente, pois os raptos na África não encontravam tantas dificuldades.

Para Williams (1975), tanto a escravidão dos índios quanto a servidão dos brancos tinham que declinar ante a resistência superior, a docilidade e a capacidade de trabalho negro. As feições do homem, seu cabelo, cor e dentadura, suas características subumanas tão amplamente alegadas, foram apenas as últimas racionalizações para justificar um simples fato econômico: as colônias precisavam de trabalhadores e recorriam à mão-de-obra negra porque era mais barata e melhor.

⁵ A terminologia “índio” não foi redigida para o “indígena” ou “povos originários”, uma vez que conservamos a palavra utilizada pelo próprio autor.

[...] uma das consequências mais importantes da Revolução Gloriosa de 1688... foi o ímpeto que deu ao princípio do livre comércio... Havia apenas uma singularidade que diferenciava a liberdade acordada no comércio de escravos da liberdade acordada em outros comércios: a mercadoria envolvida era o homem. (Williams, 1944 *apud* Mignolo, 2017, p. 04).

A única liberdade conhecida é a do comércio, a implantação da nova ordem global engendrada desde o século XVI, que conectou os projetos europeus ao mundo, escravizou africanos, desmontou civilizações e evoluiu genocídio, representa a emergência de uma estrutura de controle e administração de autoridade, economia, subjetividade, normas e relações de gênero, sexo, que eram conduzidas pelos europeus continua a ser desenvolvida um mundo policêntrico interconectado pelo mesmo tipo de economia.

Para fundamentar a submissão, alega-se que ele é escravo por natureza e, assim, um inimigo. O pensamento da época diz que a guerra contra os não-cristãos distinguia-se da guerra entre os cristãos. Daí, as pormenorizadas distinções entre diferentes espécies de inimigos e diferentes espécies de guerras. As próprias distinções remetem para outras, entre as diferenças e estatutos dos seres humanos. Nem todos os homens têm os mesmos direitos. Na realidade, existe um direito, para os civilizados, de dominar os não-civilizados, de conquistar e de subjugar os bárbaros, devido à sua intrínseca inferioridade moral, de anexar às suas terras, ocupa-las e explorá-las. Este direito originário de intervenção faz parte do “bom direito”, que se aplica tanto às guerras de extermínio como às guerras de escravidão. Do “bom direito” da guerra nasce o “bom direito” de propriedade. (Mbembe, 2014, p. 110-111).

O direito surge como uma forma de fundamentar juridicamente a ideia de humanidade, que, enquanto permanecer dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos, apenas reconhecerá a primeira como legítima para possuir qualidade humana. A qualidade de ser humano não pode ser atribuída de forma igualitária a todos e, mesmo que fosse, não aboliria as diferenças. Dessa maneira, a distinção entre o território europeu e o colonial é a consequência lógica de outra distinção: entre europeus e “selvagens”. Para Mbembe (2014), até o século XIX, apesar da ocupação colonial, o território colonial não se identifica com o território do estado ocupante; esses territórios permanecem sempre distintos, seja em colônias de plantação, extração ou povoamento. “Mas, para que se torne um hábito, a lógica das raças deve ser agregada à lógica do lucro, à política da força e ao instinto de corrupção – esta é, em rigor, o que define a prática colonial” (Mbembe, 2014, p. 112).

Acoplar os territórios coloniais aos sistemas de governo e de administração dos estados colonizadores será a primeira tentativa de integração entre os territórios colônias e Europa que aparecerá no final do século XIX. Assim, o sentido racial dado foi uma estrutura essencial e constitutiva do projeto imperial. “A consciência do império resultou de um singular investimento político e psíquico, no qual a raça foi simultaneamente a moeda de troca e o valor de uso” (Mbembe, 2014, p.122); portanto, se existe uma subjetividade de relações coloniais, sua matriz simbólica e o seu sentido originário não está na raça. Visto que, “A escravidão não nasceu do racismo: ao contrário, o racismo foi uma consequência da escravidão. O trabalho não livre no Novo Mundo era moreno, branco, negro e amarelo; católico, protestante e pagão.” (Williams, 1975, p.10), o racismo nasce de um fenômeno econômico.

Segundo Laurentino Gomes, em sua obra *Escravidão* (2021), a segunda metade do século XVIII foi um dos períodos mais revolucionários da história da humanidade. Transformações de toda ordem estavam em pleno desenvolvimento: nos campos científico, tecnológico, econômico, nas artes, nas ideias e nas leis. Entre os eventos de maior impacto, destacam-se a Independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789), ambas fortemente inspiradas pelas ideias Iluministas que haviam sido fomentadas nas décadas anteriores.

O Iluminismo do século XVIII (por isso também chamado Século das Luzes) preconizava uma nova era na história humana, em que a razão, a liberdade de expressão e de culto e os direitos individuais predominariam sobre os direitos divinos invocados pelos reis e pela nobreza para manter seus privilégios. Até então, todo o poder emanava do rei e em seu nome era exercido. (Gomes, 2021, p. 420).

Vale destacar que nesse cenário revolucionário a liberdade, igualdade, direitos e reconhecimentos humanos que impulsionavam as lutas, não pretendiam a abrangência total e uniforme da população o que se apresenta contraditório, isso pode ser visto nos escritos do presidente dos Estados Unidos Thomas Jefferson que, baseado nos filósofos Iluministas, escreve *A Declaração de Independência Americana* na qual consta que “Todos os homens nascem iguais” e com alguns direitos inalienáveis, incluindo vida, a liberdade e a busca de felicidade mas na mesma época, era dono de 150 escravos, além de escrever um tratado defendendo que os negros eram biologicamente inferiores aos brancos (Gomes, 2021, p. 423), apenas aos que

nascem brancos: liberdade e direitos, portanto, havia uma oscilação entre a ruptura com a estrutura vigente e sua conservação.

O texto sobre a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* do marquês de Lafayette foi adotado somente um século e meio depois com algumas adaptações na carta que rege os princípios da Nações Unidas baseados no lema de que “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Essas ideias que anunciavam razão, liberdade, igualdade, dignidade presentes na Independência dos Estados Unidos refletiram diretamente na Europa, continente marcadamente conservador e monárquico, culminando na Revolução Francesa.

Com Napoleão Bonaparte (1804) a Europa implanta novos padrões de organização e governo na sociedade, guerras napoleônicas são promovidas com extenso período de duração (1792-1815) mas, há um grande paradoxo nesses ideais revolucionários do século XVIII, o foco de todas essas transformações sangrentas era manter o privilégio branco, mantendo à margem milhões de negros e escravizados na América, por isso, Laurentino Gomes destaca criticamente: “*A liberdade é branca*”, após analisar que os ideais revolucionários de base iluminista estão pautados na exclusão social de outras populações em detrimento de um pequeno grupo.

Os documentos, manifestos e discursos falavam sobre liberdade, direitos para todos, participação popular nas decisões, mas seus autores conviviam naturalmente com a escravidão, como se a defesa dessas ideias não dissesse respeito aos negros. (Gomes, 2021, p. 420).

Nesse contexto revolucionário e contraditório, enquanto se proclamavam os Direitos do Homem e do Cidadão, a escravidão e a inclusão dos escravizados nessas garantias permaneciam como um grande entrave. Em 1791, a escravidão foi condenada, mas com a ressalva de que sua abolição poderia trazer grandes malefícios. Em 1794, no auge do entusiasmo abolicionista, o cativeiro foi oficialmente abolido. No entanto, essa conquista foi breve, pois em 1802, Napoleão Bonaparte reintroduziu a escravidão em todas as colônias francesas, evidenciando a ambiguidade da Revolução Francesa em relação ao cativeiro.

Dessa forma, o Iluminismo, ao mesmo tempo em que promovia ideias de igualdade e liberdade, também revelava suas limitações e contradições ao sustentar o cativeiro africano. Dussel (2022) assinala nas palavras do filósofo Immanuel Kant

uma das falácias do desenvolvimento que justifica as contradições que nutrem o eurocentrismo como referência de sociedade esclarecida.

Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. [...] a preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennes*), continuam no seu estado de bom grado menores durante toda a vida. [...] é tão cômodo ser menor. (KANT, 1985, p.100).

Essa dicotomia, na qual apenas os homens brancos e civilizados eram considerados verdadeiramente racionais e livres, não se limitava à Europa. Seus efeitos reverberaram nas colônias, incluindo o Maranhão, onde as práticas coloniais refletiram e amplificaram essas desigualdades impostas aos colonizados. Assim, é essencial entender o contexto maranhense da colonização para compreender como essas ideologias se manifestaram e perpetuaram em terras brasileiras.

2.1.1 O contexto maranhense da colonização

O Maranhão foi um dos cenários elegidos para as disputas invasivas entre colonizadores franceses, holandeses e portugueses, além das riquezas naturais, geográficas e culturais havia diferentes grupos étnicos indígenas⁶ que marcam a história da escravização inicial no estado. Com a invasão francesa, em 1612 a ilha de Upaon - Açu, dos tupinambás passa a se chamar Forte de São Luís, que é o ponto do forte militar, expulsos posteriormente pelos portugueses. Foi durante esse período de colonização que os indígenas maranhenses foram escravizados por mais de um século. Em 1640, os holandeses que ocuparam o estado continuaram mantendo a escravidão voltada ao cultivo do algodão e depois da cana-de-açúcar, sendo o principal recurso para o crescimento econômico: o trabalho escravo na lavoura.

A crescente demanda por trabalho nas lavouras dos engenhos causou descontentamento entre os jesuítas, devido à exploração indígena. Essa mão de obra foi gradualmente substituída por africanos, após a criação da Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão-Pará. “O Marquês de Pombal, no mesmo período em que viabiliza a Lei de Liberdade dos Índios, firmada pelo Rei D. José, expulsa os

⁶ Tupinambás, tabajaras, caetés, timbiras e outros.

jesuítas e cria a Companhia do Comércio do Maranhão e Grão-Pará” (Gomes, 2022, p. 43). Com a criação da Companhia, os navios vindos da África, trazendo pessoas escravizadas, passaram a ocupar o norte do Brasil com respaldo jurídico, o que prevaleceu tanto no período Colonial quanto no Brasil Império, fundamentado nas Ordenações Filipinas.

O Brasil se tornaria o maior destinatário das diásporas africanas, recebendo 40% do total de 1 milhão de africanos escravizados para imigração forçada nas Américas. A escravidão penetrou na tessitura da sociedade colonial e, depois, na vida do Império, por três séculos e meio, sendo o Brasil o último país das Américas a abolir a escravidão (Gomes, 2022, p.43).

Com a Lei de Liberdade dos Índios⁷, que encontra na figura do Padre Antônio Vieira um dos principais combatentes da escravização indígena na segunda metade do século XVII e a garantia da compra de africanos, o Brasil passa a ser o maior explorador de mão de obra africana escravizada das Américas. Em *A escrita de Maria Firmina dos Reis* (2016) a pesquisadora Algemira Mendes destaca a importância das obras do Padre Antônio Vieira para a produção literária no Maranhão no início da colonização e que data anterior à Maria Firmina dos Reis; e isso faz dele o marco primeiro na defesa dos escravizados índios e negros no Maranhão.

Consta na historiografia literária que lá tenha proferido pelo menos 17 de seus sermões, usando-os para denunciar atrocidades cometidas com os escravos índios e negros. Da longa série de trinta sermões, sob o título de Maria, Rosa Mística, destacam-se os de número XIX, XX, XXVII, pelo enfoque dado ao escravo negro. Isso o coloca em primeiro lugar no Maranhão, a se manifestar a respeito, quer seja do índio quer seja do negro. (Mendes, 2016, p. 97).

Contrariando os interesses do sistema colonial, Padre Antônio Vieira, ao erguer a bandeira de luta contra a escravidão, rompeu com a força ideológica do domínio colonial, apresentando o outro lado da história: o lado das vítimas de tanta barbárie e exploração. No Maranhão, mesmo com a criação de novas leis que sucederam as Ordenações, o regime escravista foi mantido. De acordo com o Código Criminal do Império, a insurreição escrava era considerada um crime punível com a morte para aqueles que tentassem conquistar a liberdade através da força.

⁷ A terminologia “índio” não foi redigida para o “indígena” ou “povos originários”, pois utilizamos o termo presente na obra original: Lei de Liberdade dos Índios.

O escravo era uma propriedade, um bem semovente, como o boi, o cavalo, o bode, objeto de diversas transações: compra, venda, penhor, doação, embargo, sequestro, depósito, adjudicação, arremate, transmissão por herança, empréstimo, permuta, locação e dação em pagamento (Gomes, 2022, p. 44).

O cenário escravista, com todas as suas contradições, oferece um solo fértil para o florescimento de ideais que, mesmo em meio ao sistema opressor, não conseguem suprimir as criações poéticas, abolicionistas e anti-escravistas que emergem no Brasil e no Maranhão. Esse período é marcado pela proliferação de jornais impressos, com intensa atividade de leitura e produção literária no Maranhão. Maria Firmina dos Reis, referência central nesta pesquisa, viveu em um momento de efervescência política, cultural e social, em que o Brasil, foco da exploração europeia, presenciava tanto movimentos abolicionistas quanto produções literárias de valorização nacionalista, além de influências abolicionistas provenientes do exterior.

2.1.2 Maria Firmina dos Reis

Maria Firmina dos Reis, primeira romancista afro-brasileira a escrever e combater a escravidão, nasceu em São Luís no dia 11 de outubro de 1825⁸ e morreu na cidade de Guimarães-Maranhão, em 1917, lugar que exerceu a profissão de professora, após aprovação em concurso público, reconfigurando a educação sem distinguir classe, gênero e cor com a fundação da primeira escola mista para crianças em 1880.

A escravidão fez parte da constituição familiar da escritora. Sua avó, Engrácia, era uma mulher escravizada, e sua mãe, Leonor Felippa dos Reis, foi alforriada e alfabetizada. Leonor estudou até o ensino primário, devido às limitações sociais impostas às mulheres da época. No entanto, familiares, amigos escritores e as interações cotidianas na comunidade foram aspectos relevantes para a formação intersubjetiva da escritora. Ela vivenciou a efervescência cultural que fazia circular

⁸ Apesar de ter sido batizada com dois meses na Igreja de Nossa Senhora da Vitória no dia 21 de dezembro de 1825, seu registro de batismo Livro 116, fl. 182, de 1825 que se encontra no Fundo Arquidiocese, do Arquivo Público do Estado do Maranhão, não consta sua data de nascimento, fato comum no Brasil Império por ser um dado de interesse da Coroa e a Igreja, pois se tratava de provas documentais e funcionavam como identificação. Somente em junho de 1847, Maria Firmina dos Reis entra com o pedido de justificação junto à Câmara Eclesiástica Episcopal, para inserir em seu registro de batismo a data de 11 de março de 1822 como a de seu nascimento. Os três anos acrescidos à sua idade contribui para que ela participe do concurso de professora de primeiras letras na Vila de Guimarães que exigia 25 anos, no mínimo (Gomes, 2022, p. 85).

produções literárias por todo o Brasil, transformando São Luís na chamada Atenas Brasileira.

Em meio ao florescimento das produções literárias em São Luís, Maria Firmina dos Reis publicou, em 1859, a obra *Úrsula*, e assim se constituiu com “A primeira voz feminina no Brasil a registrar a temática do negro” (Mendes, 2016, p. 98) pela perspectiva dos próprios escravizados. Esse ponto distingue o romance dos demais da época e destaca a originalidade da escrita da autora.

Após *Úrsula*, suas produções começam a compor os jornais impressos da época em forma de poemas, antologias, crônicas, contos, memórias, literatura de cordel, músicas e romances: Romances: *Úrsula*; *Gupeva*; Antologias: *Parnaso Maranhense*; *Almanaque de Lembranças Brasileiras*; Versos de alguns sócios do Gabinete Português de Leitura no Maranhão; Poemas: *Cantos à beira-mar*; *Crônicas: Meditação*; *Um artigo das minhas impressões de viagem*; Contos: *A Escrava*; Literatura de cordel: *Elvira*; *Memórias: Álbum de recordações*; Composições musicais: *Auto de bumba-meu-boi*; *Valsa* (Gonçalves Dias e Maria Firmina dos Reis); *Hino à mocidade*; *Hino à Liberdade dos escravos*⁹; *Rosinha*; *Pastor Estrela do oriente*; *Canto de Recordação*. *Canção à praia de Cumã*.

Apesar da apropriação da escrita formal revelada nos inúmeros textos e do esforço empregado por uma mulher negra para contestar a escravidão e as práticas de domínio colonial que envolviam a marginalização dos escravizados e das mulheres na sociedade patriarcal escravista do século XIX é como “Uma maranhense” que a autoria de *Úrsula* vem à público, o nome e origem da escritora se mantem no anonimato.

PARA O BRASIL ESCRAVISTA, as mulheres foram sempre um dilema. Elas aparecem frequentemente na documentação histórica, em geral escrita por homens, na forma de relatos de viajantes, cartas, regulamentos e memorandos oficiais, certidões de batismo e casamento, processos judiciais e inquéritos da polícia, testamento e inventários *post-mortem*, porém jamais com a importância que merecem pelos múltiplos e decisivos papéis que desempenharam na construção da sociedade brasileira. Isso vale para brancas, negras, indígenas ou mestiças (Gomes, 2021, p. 349).

Suas obras passaram por longo período de apagamento no Brasil, sendo postumamente redescobertas e elevadas a um patamar de importância dentro da

⁹ A terminologia “escravo” não foi redigida para o “escravizado”, pois utilizamos o termo presente na obra original: *Hino à Liberdade dos escravos*.

Literatura Brasileira. Tardiamente, em 1970 que José Nascimento Morais Filho republica *Úrsula*. Em 1975 São Luís ganha uma rua e uma escola com seu nome em homenagem aos 60 anos de seu nascimento, a praça do *Pantheon* ganha o único busto de uma mulher, em 2000 e que a romancista aparece em *Antologia de Escritoras Brasileiras do século XIX* de Zahidé Muzart.

Esse trajeto, que delineia as dificuldades enfrentadas por autores negros na história literária do Brasil, foi vivenciado pela própria escritora. Mesmo com a publicação de *Úrsula* (1859), ela não foi mencionada por seu contemporâneo Machado de Assis, escritor negro que escreveu *Notícias da atual literatura brasileira. Instinto de nacionalidade* (1873) no jornal *O Novo Mundo*.

Para Miranda (2022), manter no esquecimento as vozes constituintes da literatura brasileira, negando a produção negra na história é uma tecnologia de regulação de arquivo que provoca o embate entre o silenciamento sistêmico e os sujeitos negros que compartilham o espaço literário.

Em *Úrsula*, na página de apresentação da obra, Maria Firmina identifica o campo de disputas que engloba o mundo literário, lutas que perduram até hoje para a publicação e sobrevivência das produções intelectuais de autoria negra. Um exemplo disso pode ser visto no início da obra, onde o que poderia ser interpretado como uma desvalorização da própria produção ou uma reafirmação excludente do lugar da mulher na sociedade, na verdade, evidencia a perspicácia em se fazer ouvir por meio de uma leitura nada ingênua. “Deixai, pois, que a minha *ÚRSULA*, tímida e acanhada, sem dotes de natureza, nem enfeites e louçanias da arte, caminhe entre vós” (REIS, 2018, p. 48). A autora justifica esse pedido como uma forma de ser incentivada a melhorar suas produções e até servir de exemplo para outras mulheres: “[...] que, com a imaginação mais brilhante, com educação mais acurada, com instrução mais vasta e liberal, tenham mais timidez do que nós” (REIS, 2018, p. 48). Sutilmente, a autora encoraja outras mulheres ao mesmo tempo em que utiliza o jogo da linguagem para mobilizar os preconceitos do público em relação às obras escritas por mulheres.

No contexto escravista, patriarcal, marcado pela escrita de homens letrados e detentores da fala autorizada, ela não está isenta de preconceitos, usa a escrita que aprendeu dentro das formalidades linguísticas dos brancos para utilizá-la na própria luta contra a dominação colonial, mobiliza as vozes escravizadas para apresentar um modo de ser africano, com todas as experiências humanas negras que antecedem à desintegração existencial realizada pelo colonialismo.

Para Santos (2022), há uma destruição cognitiva e ontológica causada pelos resquícios da colonialidade. No entanto, também surgem, durante a luta, conhecimentos que representam formas alternativas de conhecer e praticar a autodeterminação. Essas afirmações caracterizam as epistemologias do Sul, e o romance de Maria Firmina, elaborado durante o período colonial maranhense, pode ser visto como um exemplo da apropriação de saberes e da necessidade de expressá-los em meio à própria luta e por meio da linguagem literária.

O Sul é, neste caso, um conceito epistêmico não geográfico, uma metáfora de conhecimentos nascidos na luta. A diversidade das lutas é uma fonte de abundantes saberes, de conhecimentos produzidos pelas classes e grupos sociais em sua resistência contra injustiças estruturais e as múltiplas opressões causadas pela dominação moderna. Tais lutas e saberes confirmam que os **três modos principais da dominação moderna são o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado**, os quais operam articuladamente. (Santos, 2022, p. 51. **Grifos nossos**).

Em *Úrsula*, os modos de dominação moderna como o colonialismo e o patriarcalismo configuram os pontos máximos de desvelamento desse período histórico de exploração que antecede o capitalismo e que foram incorporados a ele sob novas roupagens no século XXI. O romance apresenta reflexões críticas contra todas as formas de reduzir a condição humana de negros e mulheres na sociedade colonial patriarcal do século XIX.

No Maranhão, o Padre Antônio Vieira foi o primeiro a combater a escravização indígena e negra, ainda no século XVII. Os escritores brasileiros, no entanto, passaram a abordar a escravidão em suas obras apenas no século XIX. Nesse contexto, *Úrsula* se destaca como um romance desse período, escrito por uma mulher negra que critica a escravidão e suas mazelas.

No romance, suas palavras reconhecem o leitor como alguém imerso em uma cultura que enaltece a intelectualidade masculina e, ainda assim, pretende dar o lume ao primeiro passo que iluminará a desconstrução de um caminho histórico e cultural que delimita espaços fixos e diferenciados pela cor da pele e pelo sexo.

Sei que pouco vale este romance porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo. (Reis, 2018, p. 47).

Evidencia-se a preocupação de Maria Firmina em manter o diálogo aberto, estando ciente das limitações educacionais e culturais impostas às mulheres de seu tempo. Ela reconhece que ocupa uma posição inferior em uma sociedade hierarquizada, onde o poder tende a anulá-la. “No romance de estreia, sua persona literária é apresentada como uma diletante” (Silva, 2020, p. 202). Todavia, esses juízos de menor valor sobre si mesma como escritora demonstram tanto a seriedade do conteúdo abordado quanto o cuidado para não ser completamente silenciada, como outras mulheres da época. Não se trata de um capricho em busca do reconhecimento de suas capacidades intelectuais individuais, mas de revelar a obscuridade do colonialismo, que se reflete nas tragédias vividas por todas as personagens do romance *Úrsula*, sem final feliz. Mais do que ser aceita entre a indiferença e o riso, ou entre o “[...] indiferentismo glacial e o riso mofador de outros” (Reis, 2018, p. 47), seu objetivo era oportunizar o leitor a enxergar a realidade sem as distorções sociais dos dominadores sobre os dominados.

A autora compara o romance ao ilimitado amor materno, que tudo perdoa. Assim como uma mãe que mima, acaricia e adorna seus filhos, mesmo aqueles com deformidades, defeitos ou moléstias, sentindo a necessidade de mostrá-los ao mundo, pois o afago materno, por si só, ainda é insuficiente para evitar que esses filhos se sintam magoados. É como uma donzela que, não sendo formosa, não consegue encontrar uma afeição pura, mas que pelo menos “[...] move ao interesse aquele que a desdenhou e o obriga a olhá-la com bondade.” (Reis, 2018, p. 48). Isso revela o desejo da autora em publicar o romance, não para se equiparar aos homens ilustrados, mas simplesmente para que seus escritos sejam capazes de provocar inquietação e compaixão diante das perversidades presenciadas.

Maria Firmina explora a polissemia das palavras e experimenta diversas formas de expressão o que demonstra que seu estilo não é acidental, em meio à poesia, memórias e histórias, há também os meios estratégicos de mobilização para superar os obstáculos socialmente impostos pela cultura de valorização de produções literárias masculinas.

Úrsula representa o desbravamento da autora e demonstra que “a escritora privilegia, sobretudo, a voz masculina como procurador *ad doc* para concretizar seu projeto” (Mendes, 2016, p. 49). Isso pode ser observado na frase: “O nosso romance, gerou-o a imaginação, e não o soube colorir, nem aformosear” (Reis, 2018, p. 47). Tal aspecto transmite a ruptura com os padrões dos romances da época, acentuando as

tragédias geradas no mundo da vida, onde a noção de felicidade previsível é inexistente, pois o caos de uma sociedade hierarquizada não permite personagens eternamente felizes.

2.1.3 Formação intersubjetiva da escritora

A inegável dedicação e o autodidatismo de Maria Firmina na busca pela compreensão, através da leitura de diversos autores, bem como a importância das influências do entorno para as aspirações da escritora — tanto pelo conhecimento quanto pelas produções e críticas literárias que constantemente circulavam em São Luís — refletem-se em sua postura crítica diante da realidade. Ela não esquece os laços familiares, especialmente com sua mãe, Leonor, a quem atribui o gosto pelas letras. “Apesar das divergências com a mãe sobre o posicionamento diante da escravidão, quando Maria Firmina publica seu segundo livro, *Cantos à beira-mar*, em 1871, ela o dedica a Leonor, já falecida, ressaltando dever a ela o estudo e o gosto pela literatura” (Gomes, 2022, p. 117). Além disso, seu primo, Francisco Sotero dos Reis, que possui um extenso currículo de produções literárias e domínio da língua portuguesa, também exerce uma influência significativa. Esse saber era essencial para aqueles que pretendiam escrever para um público pequeno, mas que apreciava a leitura de modo crítico. Como diz Gadamer: “Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (Gadamer, 2015, p. 368), uma realidade diante da qual não somos neutros.

Rastreando suas obras, podemos constatar marcas de *George Gordon Byron*, de *Bernardin de Saint-Pierre*, de *Harriet B. Stowe*, de *Louis de Lamartine*, de *William Shakespeare*, de Almeida Garrett, entre outros. Esses dados são reveladores da leitora que ela foi. Nos excertos de seu Álbum ou, como se denomina na escritura literária, diário, cujo título é *Resumo de minha vida*, apresenta seu posicionamento crítico acerca da educação patriarcal que provavelmente recebera. (Mendes, 2016, p. 31).¹⁰

¹⁰ *George Gordon Byron ou Lord Byron* (1788-1824), poeta britânico com forte influência no romantismo, sua literatura é marcada pelo pessimismo romântico. *Bernardin de Saint-Pierre* (1737-1814) escritor e botânico francês. *Harriet Becher Stowe* (1811-1896), foi uma abolicionista e escritora estadunidense, escreveu mais de trinta livros (romances, memórias de viagens e coleções de artigos e cartas), autora de um romance abolicionista dos Estados Unidos que teve uma repercussão mundial no século XIX *D’A cabana do Pai Tomás*, 1852. *Louis de Lamartine* (1790-1869), escritor, poeta e político francês, seus livros de poemas influenciaram o Romantismo na França. *William Shakespeare* (1564-1616), poeta, dramaturgo e ator inglês. João Baptista da Silva Leitão de Almeida Garrett (1799-1854), escritor, dramaturgo romântico e orador português.

Úrsula transmite uma linguagem poética que identifica o romance com um estilo linguístico de sua época, alguns termos em desuso na contemporaneidade, sendo o rebuscamento da língua um dos traços da escrita de Maria Firmina. Segundo Machado (2018), na *Introdução à Úrsula* “Leitura de *Úrsula* sugere que Maria Firmina absorveu as características de Stowe, criando porém uma narrativa mais complexa”, “Todavia, para além disso, o livro da maranhense supera em prosa sentimental e abolicionista. Ao dar voz e agência a personagens escravizados, o romance ingressa numa esfera totalmente original, engendrando outro tipo de narrativa” (Machado, 2018, p. 34) e com isso inaugura a literatura afro-brasileira.

No jogo da linguagem, com suas normas, regras e toda a rigidez gramatical e semântica, Maria Firmina utiliza a literatura para fomentar provocações críticas sobre a organização social de seu tempo, abordando o enfraquecimento das potencialidades humanas de negros e mulheres subjugados na sociedade escravista. As múltiplas representações presentes no romance *Úrsula* atualizam as questões levantadas, estabelecendo um diálogo com um período de intenso sofrimento que, embora distante no tempo, continua a trazer à tona temas relevantes para a atualidade.

Úrsula desconstrói a imagem de racionalidade e irracionalidade definidas pelo colonizador frente ao colonizado/escravizado e traz reflexões sobre a liberdade, instigando a possibilidade de sua compreensão em contextos de desigualdades tão marcantes. Sua identidade literária está comprometida com a necessidade de buscar uma nova forma de compreensão da finitude humana em seu horizonte existencial de liberdade.

A obra *Maria Firmina dos Reis e o cotidiano da escravidão no Brasil* (2022) de Agenor Gomes carrega minuciosos detalhes da biografia da escritora, a interação informal com poetas e escritores do seu tempo possui um aspecto significativo no empenho espiritual de Maria Firmina para a formação do senso artístico e tato como elementos observados em *Úrsula*, estes se manifestam na linguagem literária denunciadora mas, sabiamente com tato, “Evita o impacto” (Gadamer, 2015) pelo conhecimento das forças externas que poderiam penalizá-la.

Gomes (2022) destaca no Capítulo 04, intitulado *A Produção Literária: O convívio com poetas e escritores* que diante da escassez de espaços públicos institucionalizados e com materiais disponíveis para contribuir com o ensino, a aprendizagem ou até mesmo o autodidatismo de Maria Firmina, foi o convívio e a interação social com pessoas, predominantemente do sexo masculino, formalmente

educadas, oriundas de diversos lugares do Brasil e do exterior, recém-chegadas e apreciadoras da literatura, dedicadas às letras e atuantes no campo jurídico, que desempenharam um papel importante no conhecimento formal da escritora.

Gentil Homem de Almeida Braga (1835-1876), que além de juiz municipal e de órfãos na comarca de Guimarães, exercia atividades literárias, professor de Latim, francês e geometria no colégio nossa senhora da Conceição, em São Luís, em 1858. A ele dedica o poema “Te Deum”. Adriano Manoel Soares, juiz que também trabalhou em Guimarães, dedicado a ele o poema “A lua brasileira” como manifestação de amizade, publicado em “Cantos à beira-mar”. O escritor Celso Magalhães, promotor público, compôs o poema “Calhambola”, de feição abolicionista, e Graça Aranha, promotor público em Guimarães, em 1887. (Gomes, 2022, p. 169).

É notável que a escritora participava dos diálogos e conversas, ainda que informalmente ou de forma indireta. Dessa maneira, ampliava seu conhecimento e o acesso à cultura literária, tanto nacional quanto internacional, bem como ao contato com outros idiomas, notadamente o francês. Como constata Mendes (2016), isso se evidencia nos documentos traduzidos e nas epígrafes em francês presentes em seus poemas, além do acesso às produções que eram constantemente publicadas nos jornais da época, dos quais participava como leitora e escritora.

Deve pois colocar em jogo os preconceitos próprios, abrindo-se ao diálogo que por eles é proporcionado. O modelo teórico deste tipo de racionalidade, presente desde sempre nas hermenêuticas jurídica e protestante, vai Gadamer buscá-lo à *fronêsis* aristotélica, encontrando toda a semelhança entre a aplicação hermenêutica e a tarefa ética da decisão prudente. (Portocarrero, 2010, p. 03-04).

Sendo a compreensão hermenêutico-filosófica nosso propósito na presente pesquisa, vale destacar que compreender é entrar em contato com o outro em uma posição de abertura e escuta, interagir com livros e pessoas de todas as camadas sociais sempre fizeram parte da vida de Maria Firmina e constituíram um aspecto conectado às experiências hermenêuticas com obras e com o mundo cotidiano.

A romancista cultivava a proximidade com os estratos subalternizados. Já tendo ascendido socialmente, ao conquistar o cargo de professora provincial pela via do concurso público, Maria Firmina mantinha a sua identidade com as etnias que continuavam a enfrentar a escravidão (Gomes, 2022, p. 209).

Nesse aspecto, a irracionalidade colonizadora e seus preconceitos negativos ou ilegítimos são criticados pela escritora que também estava imersa em preconceitos

legítimos que fomentaram a reconciliação da autora consigo mesma, reconhecendo sua identidade aos grupos marginalizados: mulheres e escravizados.

As obras já citadas e rastreadas por Mendes (2016) fizeram Maria Firmina dialogar com a tradição no sentido de fortalecer acordos com obras de aspirações abolicionistas. Essas obras, embora distantes temporalmente da autora, são reconhecidas como clássicas dentro da literatura, o que é um ponto importante para uma análise hermenêutica compreensiva gadameriana.

Por outro lado, vale lembrar das produções literárias nacionais, o acesso e a vivência de Maria Firmina situadas nas temáticas que posteriormente consagraram o Romantismo literário brasileiro. Os diálogos escritores de sua época também interferem na pré-compreensão de modo positivo e são referenciados em algumas de suas produções e dedicatórias.

Seus contemporâneos, tais como Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), Trajano Galvão de Carvalho (1830-1864), Celso da Cunha Magalhães (1849-1829), e muitos outros escritores românticos nascidos no Maranhão, estudaram em Coimbra, Paris, Estados Unidos, **enquanto sua conterrânea estudara sozinha** (Mendes, 2016, p. 30. *Grifos nossos*).

Preconceitos positivos literários reafirmados hoje dentro do Romantismo literário, amigos que igualmente como ela, são reconhecidos como grandes escritores brasileiros, dentre eles, o maranhense Gonçalves Dias. Em *História concisa da Literatura Brasileira*, Bosi (2021) caracteriza o Romantismo com certo cuidado para não sintetizar em uma definição tamanha grandiosidade que representa:

Mas aqui, como nos outros ciclos culturais, o todo é algo mais que a soma das partes: é gênese e explicação. O amor e a pátria, a natureza e a religião, o povo e o passado, que afloram tantas vezes na poesia romântica, são conteúdos brutos, espalhados por toda a história das literaturas, e pouco ensinam ao intérprete do texto, a não ser quando *postos em situação, tematizados e lidos como estruturas estéticas*. (Bosi, 2021, p. 95).

Dentre os vários escritos de Maria Firmina dos Reis, o romance *Úrsula* foi escolhido como objeto de pesquisa neste momento por ser uma expressão literária que nos estimula a refletir sobre uma experiência hermenêutico-filosófica de sentido. Essa escolha considera a primazia de seus diálogos e as vozes da tradição, que refletem a verdade de sua palavra poética, algo que Gadamer denomina compreensão hermenêutico-filosófica.

Pode-se constatar que os preconceitos fazem parte do cotidiano de Maria Firmina e o reconhecimento deles formam *Úrsula*. Compreender o contexto de Maria Firmina significa reabilitar o ideal de movimentos antiescravistas que chegam até ela formando sua compreensão enquanto ser finita e histórica, a preocupação com a escravidão e todas as mazelas oriunda dela são assinaladas no romance.

Em *Úrsula* encontra-se fragmentos históricos vividos no sistema escravista do século XIX e que ressoam no presente momento, recortes de como se apresentou à comunidade maranhense e brasileira a implantação de um modelo colonizador europeu baseado na escravidão africana.

2.1.4 *Úrsula*: a obra

É no cenário de escravidão no Brasil que o romance *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis é apresentado publicamente no espaço literário maranhense. Em 1859 a obra é divulgada pelos meios de comunicação e aparece nos jornais impressos. *Úrsula* apresenta elementos históricos que refletem o contexto social e existencial da escritora, o romance problematiza diversas temáticas imersas no sistema escravista, como a preocupação com a educação feminina, as tradições culturais, religiosas, sociais e patrióticas, além da relação com a natureza, que fazem parte do conjunto de reflexões da obra.

Úrsula está organizado em 20 capítulos e possui 12 personagens que desenvolvem a trama. No conjunto das personagens que representam as famílias dos senhores estão: o pai e a mãe de Tancredo; Luísa B., mãe de Úrsula; Fernando, tio materno de Úrsula; e Paulo B., pai de Úrsula. Entre as personagens escravizados encontram-se: a preta Susana e Antero (ambos de origem africana), Túlio (um jovem afro-brasileiro), Adelaide (a órfã) e o padre.

Úrsula desenvolve-se em torno da história de amor entre Tancredo e a protagonista que dá nome à obra, a jovem donzela Úrsula. Ambos se conhecem após Tancredo sofrer um grave acidente de cavalo, enquanto cavalgava tristemente desorientado após ser traído por Adelaide, a mulher com quem pretendia casar-se e que o traiu com seu próprio pai. Salvo por Túlio, um jovem afro-brasileiro de propriedade de Luísa B., um homem virtuoso e benevolente, Tancredo é levado para a casa de Luísa B., uma mulher paralítica, cuidada pela filha Úrsula. Com a chegada de Tancredo em estado grave, Úrsula passa a cuidar dele, e um sentimento de

primeiro amor começa a despertar entre os dois. Quando Tancredo se recupera, ele também corresponde ao amor de Úrsula e promete voltar para casar-se com ela. Em gratidão a Túlio, Tancredo o alforria, e Túlio decide acompanhá-lo.

Durante a ausência de Túlio e Tancredo, enquanto meditava na floresta, como fazia diariamente, Úrsula é surpreendida por seu tio, o comendador Fernando P., irmão de sua mãe e assassino de seu pai. Fernando, que se apaixona por Úrsula, propõe casamento, mas é imediatamente rejeitado. Mesmo assim, ele visita Luísa B. e pede a mão de Úrsula. Com medo do irmão, Luísa B. pede que Úrsula fuja do comendador e encontre Tancredo. Após a morte de Luísa B., Tancredo e Túlio são informados por Susana, uma personagem africana, do falecimento. Úrsula foge para um convento para proteger-se da perseguição do tio. Ela e Tancredo casam-se em segredo no convento, mas logo após, Fernando P., em busca de vingança, prende Susana por seu silêncio, prende Túlio, e finalmente tira a vida de Tancredo. Sentindo-se livre para ter Úrsula como esposa, Fernando P. vai buscá-la e encontra-a em um estado de loucura pela morte do amado, estado em que ela permanece até sua própria morte. Fernando P., em busca de redenção pelos seus pecados e atormentado pelos remorsos das atrocidades cometidas, isola-se e torna-se um homem de fé, mas nunca encontra verdadeira paz.

O romance apresenta um final inesperado para os leitores da época, com a tragédia permeando a vida de todas as personagens. Os escravizados: Susana e Antero relatam suas experiências antes da escravidão, suas concepções de liberdade conectadas à pátria amada que é o continente africano e também expõem o funcionamento obscuro do cárcere da escravidão, as mazelas, a exploração do trabalho, as práticas de torturas, as moradias, retrata os bastidores das famílias dominantes, a vida da mulher sob o domínio opressor do patriarcalismo.

Ao longo de todos os capítulos da obra, algo comum atravessa as vidas das personagens: a tragédia como marca da existência. Nenhuma personagem vive "feliz para sempre", e a concretização de seus ideais é bruscamente interrompida pelos acasos da vida. Fica evidente a prática de injustiças relacionadas à cor, gênero, classe, orfandade, religião e anormalidade física/mental. Assim, a tragédia, como expressão da finitude humana, revelada na experiência das personagens, encerra o desfecho da obra.

Úrsula é um romance do século XIX e como tal, é citado dentro da hermenêutica-filosófica como um gênero literário que possui sua relevância

reconhecida como obra de arte. Para Gadamer (2015), a literatura é uma forma artística que se expressa por meio da escrita, sua existência é tão originária que se compara com outras formas de arte e seu acesso se realiza na leitura, assim como, a épica se dá na declamação do rapsodo ou, o quadro na contemplação do observador, é a leitura que permite o encontro com a arte literária.

A obra da escritora maranhense possui um distanciamento temporal cabível para uma análise hermenêutica-filosófica. Detalha um recorte histórico do colonialismo a partir da matriz eurocêntrica refletida no Maranhão e que reverbera sutilmente nas relações contemporâneas, as formas de poder exercidas pelos colonizadores sobre as populações africanas, poder que se estende aos lares com o exercício da superioridade do homem nas relações familiares, poder que iguala a opressão direcionada às mulheres, escravizadas ou não, em maior ou menor proporção, todas de alguma forma estavam submetidas às ordens estruturantes.

Na hermenêutica-filosófica a verdade é um acontecer que se revela e se oculta no diálogo compreensivo do leitor com a obra literária. A verdade não segue um método do qual resulta a verdade absoluta. Ela se mostra à medida em que é buscada na própria obra. É a obra que vem à fala e que provoca as perguntas; é a coisa enquanto obra de arte literária que precisa ser ouvida e transmitida por meio da leitura compreensiva.

3. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A LITERATURA

Este capítulo objetiva apresentar o projeto da hermenêutica filosófica do filósofo contemporâneo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) que concebe a literatura como obra de arte a partir das obras: *Verdade e Método I* (2015), *Verdade e Método II* (2002), *Arte y verdade da palavra* (1998), *Atualidade do Belo: A arte como jogo símbolo e festa* (1985), *Hegel, Husserl, Heidegger* (2012).

A primeira seção: “Verdade e método na concepção da hermenêutica filosófica” apresenta a hermenêutica filosófica de Gadamer e sua concepção de verdade contraposta ao cenário da ciência moderna e a concepção de verdade ancorada no método científico como modelo e única portadora da verdade. A segunda seção: “A verdade da palavra” aborda sobre a importância da linguagem como palavra criadora, como arte e ao mesmo tempo como verdade pensada a partir de uma cultura

literária e artística sustentada na escrita, na leitura e no diálogo como proposta para interpretar a cultura frente à civilização técnica – científica. Por fim, “A literatura e as experiências artísticas de reflexão hermenêutica” trata da literatura como obra de arte que exerce um papel fundamental de preservação e transmissão de uma realidade vivencial, está vinculada aos textos que são parte de um mundo vivido constituído pelo horizonte histórico e que apresenta-se no presente de forma oculta e que se desvela através da compreensão. A compreensão no sentido gadameriano é um meio de dialogar com os textos literários reconhecendo-se a si mesmo na tradição que é uma cultura viva vinculada ao receptor, leitor ou intérprete no presente. A leitura da arte escrita que é a literatura, possui uma existência originária e o conteúdo lido se torna representação, interpretação pela via da leitura.

3.1 Verdade e método: a crítica de Gadamer à ciência moderna

No campo da hermenêutica, o filósofo alemão contemporâneo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) apresenta seu projeto hermenêutico-filosófico em seu livro *Verdade e Método: Elementos de uma Hermenêutica Filosófica* (1960). Este projeto é metodologicamente fundamentado na fenomenologia e adota uma postura crítica em relação à concordância tradicional entre verdade e método. Gadamer discorre sobre a experiência hermenêutica como uma possibilidade de compreender o mundo como um lugar onde a verdade se manifesta. Sua hermenêutica filosófica concebe a compreensão não como uma doutrina de método, mas como uma teoria da experiência real, onde o pensamento está intrinsecamente ligado à linguagem, que é parte essencial do ser humano e o meio através do qual se dá a experiência hermenêutica.

Palmer, na obra *Hermenêutica*¹¹ (2006) explica que a palavra hermenêutica provém a partir do verbo grego “*Hermeneuein*” e do substantivo “*Hermeneia*” que se

¹¹ O trajeto histórico percorrido pela hermenêutica obedece à etapas históricas de desdobramento que vai desde a antiga mitologia grega até o alcance da legitimidade científica. No século XIX, a hermenêutica passa de auxiliar da teologia e da filosofia à método das ciências do espírito, teólogos, historiadores e antropólogos passaram a defender a hermenêutica como autêntico método científico das ciências humanas e sociais e a partir de *Schleiermacher*, adota-se a hermenêutica no campo filosófico. Szondi (2006) esclarece que *Schleiermacher* ao considerar a hermenêutica como a arte da compreensão reafirma a existência de várias hermenêuticas especiais, a ênfase que antes era dada aos procedimentos técnicos dirigidos à correta compreensão de variados tipos de textos passam a ser submetidos a uma reflexão sobre a universalidade do compreender e os limites entre as hermenêuticas deixam de ser relevantes diante de uma universal hermenêutica.

pode compreender o significado da Hermenêutica. Esses termos foram habitualmente traduzidos por interpretar o substantivo referente ao verbo. *Hermeneuein* e *Hermeneia* são termos que se remetem ao deus mensageiro, o alado Hermes, que tinha na mitologia grega a tarefa de comunicar as mensagens dos deuses. Contudo, a nobre tarefa de Hermes é na realidade facilitar ou favorecer a compreensão, tornar algo compreensível à mente humana.

No pensamento contemporâneo, os filósofos hermeneutas Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer impactaram profundamente a filosofia ao promoverem a transição da epistemologia para a ontologia na compreensão da verdade no século XX. Com a hermenêutica da facticidade, Heidegger rompe com a tradição epistemológica que separa sujeito e objeto. Para ele, a relação entre sujeito e objeto não é neutra, pois a compreensão nunca parte do zero; todo entendimento é fundamentado em uma compreensão prévia. A facticidade do *Dasein* (ser-aí), enquanto existência, não é passível de fundamentação nem de dedução. Isso, segundo Heidegger, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro cogito ou a pura racionalidade diante do objeto. “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” (Heidegger, 2012, p. 139), e o *Dasein* está sempre aberto a novas possibilidades.

Segundo Palmer (1969), o diferencial de Heidegger é que, ao tratar do problema ontológico, ele parte do método fenomenológico de Edmund Husserl, empreendendo uma fenomenologia da presença cotidiana do homem no mundo. Nesse sentido, a hermenêutica não se refere à ciência ou às regras de interpretação de textos, nem a uma metodologia para as humanidades (*Geisteswissenschaften*), mas sim à explicação fenomenológica da própria existência humana.

A análise de Heidegger indicou que a “compreensão” e a “interpretação” são modos fundantes da existência humana. Assim, a hermenêutica heideggeriana do *Dasein*, transforma-se também em hermenêutica, especialmente na medida em que apresenta uma ontologia da compreensão; sua investigação é de caráter hermenêutico, quer nos conteúdos quer no método. (Palmer, 1969, p. 51).

Gadamer adota o fenômeno da compreensão no mesmo sentido que Heidegger, em sua análise da existência do *Dasein*. Sem negar as influências de Heidegger e da hermenêutica da facticidade sobre o pensamento de Gadamer, é importante reconhecer que é com a hermenêutica filosófica de Gadamer que a

questão hermenêutica ganha destaque no âmbito ontológico e contraria a noção instrumental da linguagem como prisão.

Em *Verdade e Método I*, as questões acerca do ser e seu vínculo com a linguagem compõem o centro das discussões, pois, como Gadamer afirma: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 2015, p. 21). O ser não é apenas objeto de compreensão; a própria compreensão possui uma relação fundamental com a linguagem. Por essa razão, no âmbito da filosofia hermenêutica, as relações humanas com o mundo são sempre mediadas pela linguagem.

A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito de hermenêutica foi empregado, aqui, nesse sentido. (Gadamer, 2015, p. 16).

O filósofo atribui à linguagem um papel fundamental, pois ela é, em si, uma experiência hermenêutica de abertura. A linguagem permite que o ser humano se reconheça em sua própria existência e nas inúmeras formas de expressá-la, como na experiência de verdade que ocorre no encontro com a arte. Segundo Gadamer (2002), a primeira palavra de uma criança surge dentro do contexto real de inserção no mundo da linguagem em que vive. Podemos pensar e compreender apenas dentro de uma linguagem, reconhecendo que não existe uma linguagem originária da qual os sons articulados emergiram. Em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, já estamos imersos em nossa própria linguagem. “Na verdade, já estamos tão habituados e inseridos na linguagem como estamos no mundo” (Gadamer, 2002, p. 176). Por isso, a linguagem não é uma ferramenta que pode ser usada e descartada após suprir uma necessidade; ao contrário, ela é um *médium* essencial e intrinsecamente humano.

Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita na linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar. (Gadamer, 2002, p. 176).

Nesse contexto, a fala é imprescindível no processo de aprendizagem, pois é por meio dela que nos familiarizamos e conhecemos o mundo, as pessoas e a nós mesmos. Aprender a falar é, portanto, um processo de conquista da familiaridade com o mundo, conhecendo-o tal como ele se apresenta a nós. Gadamer ressalta que não

se trata apenas de ser introduzido na habilidade de designar o mundo utilizando um conjunto de ferramentas linguísticas já estabelecidas; é um processo mais profundo de engajamento e compreensão.

Compreensão e interpretação caminham lado a lado com a experiência de vida do ser humano no mundo, e, portanto, não estão restritas apenas aos textos. Ao olhar para a tradição na tentativa de compreendê-la por meio dos textos, também emergem modos de compreensão de expressões que podem ser reconhecidas como verdades.

A hermenêutica não é apenas um problema epistemológico. Podemos falar, em geral, de vários aspectos da hermenêutica: há, primeiro, uma interpretação, uma compreensão ingênua, ametódica, assistemática; depois, há uma interpretação de caráter metodológico; há ainda uma interpretação de caráter gnosiológico, e há enfim, a interpretação de caráter ontológico. (Stein, 2004, p. 50).

A hermenêutica, como destaca Stein (2004), envolve vários tipos de interpretações que são consideradas desde as interpretações do dia a dia, com o uso linguagem popular, utilizada diariamente e sem nenhum instrumento; como a interpretação científica, com uma linguagem metodicamente sistematizada; a interpretação gnosiológica, onde são analisadas as estruturas hermenêuticas do próprio conhecimento e a interpretação ontológica que Heidegger apresenta como estrutura característica do próprio ser humano. “[...] nós sempre interpretamos” (Stein, 2004, p. 51), pois temos uma estrutura do nosso modo de ser que é interpretação e atua independentemente do modo de ser, filosófico ou ingênuo.

No prefácio de *Verdade e Método I* (2015), Gadamer esclarece que suas intenções com a hermenêutica da compreensão situam-se no âmbito filosófico. Ele enfatiza que não se trata de uma doutrina sobre a arte de compreender, nem de uma concepção hermenêutica com regras artificiais ou procedimentos metodológicos a serem seguidos nas descrições das ciências do espírito. Também não se refere ao fazer desenvolvido por essas ciências, pois, como ele afirma: “O que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece” (Gadamer, 2015, p. 14). Aqui, a hermenêutica se realiza na compreensão existencial, não mais como um método de análise de textos. Compreensão e interpretação, portanto, são aspectos da linguagem e partes constituintes do ser.

Na obra *A razão na época da ciência* (1983) Gadamer esclarece que as ciências do espírito não podem ser baseadas na reflexão transcendental mas na compreensão, que é um processo histórico e dialógico. A compreensão não é uma forma de conhecimento neutro e puramente objetivo fora da influência do intérprete que também participa do seu presente, do mundo da vida e de uma tradição. Dessa forma, as ciências da natureza são baseadas na explicação e tem como objetivo compreender um fenômeno a partir de suas causas e as ciências do espírito são baseadas na compreensão e seu objetivo é compreender um fenômeno a partir de sua significação.

Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência de verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência. (Gadamer, 2015, p. 30).

Para Gadamer (2015), as experiências de verdade que existem para além dos experimentos metódicos precisam ser reintegradas para uma compreensão distinta do ideal científico que surge no século XVII sobre as bases das ciências da natureza, ideais que encontram seus fundamentos no racionalismo cartesiano a partir da obra *Discurso do método* (2006) de René Descartes, no século XVIII. Essa obra é composta por um rigoroso conjunto de regras consideradas necessárias para atingir conhecimentos verdadeiros, sendo a dúvida um elemento primordial do método, posto que, é através dela que ocorre a eliminação de crenças consideradas erradas e prescreve-se o critério de verdade baseado em ideias claras e distintas que se sobrepõem às experiências de vida, portanto, a ciência moderna adota a mesma justificativa para o alcance da verdade.

Na verdade, há muitas formas de se ter certeza. O modo de certeza proporcionada por uma certificação alcançada por meio da dúvida é diferente dessa certeza vital imediata de que se revestem todos os objetivos e valores da consciência humana, quando se elevam a uma pretensão de incondicionalidade. Mas, com mais direito a certeza alcançada na própria vida distingue-se da certeza da ciência. A certeza científica sempre tem uma feição cartesiana. É o resultado de uma metodologia crítica, que procura deixar valer somente o que for indubitável. Essa certeza portanto não surge da dúvida e de sua superação, mas já subtrai de antemão à possibilidade de sucumbir à dúvida. Assim como na famosa meditação sobre a dúvida, Descartes se propõe uma dúvida artificial e hiperbólica – como um

experimento - que conduz ao *fundamentum inconcussum* da autoconsciência, a ciência metodológica põe em dúvida, fundamentalmente, tudo aquilo sobre o que é possível duvidar, com o fim de chegar, deste modo, a resultados seguros. (Gadamer, 2015, p.321).

O pensamento cartesiano encontrou terreno fértil para que as novas ideias de conhecimento baseado na certeza e na razão florescessem. A descoberta do *cogito* cartesiano como fonte indubitável de certeza constituiu-se em um critério de verdade, atendendo à necessidade epistemológica de fundamentar as ciências da natureza. Assim, o alcance da verdade passou a ser mediado por um sistema metodológico com regras predefinidas e aplicadas rigorosamente para esse fim. No entanto, a certeza da ciência não é a única; a certeza da vida, que é diferente daquela, também é inegável. Por isso, “Gadamer desvincula a hermenêutica da problemática metodológica e científica e a enraíza na experiência geral do cotidiano” (Lima, 2002, p. 76), pois a experiência cotidiana participa do fenômeno da compreensão com seu caráter originariamente ontológico.

Diante de dois campos distintos — as ciências da natureza e as ciências humanas — como é possível aplicar o mesmo método de compreensão? Em *Verdade e Método I*, Gadamer afirma que “a auto-reflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza” (Gadamer, 2015, p. 39). Para o filósofo, submeter-se a esse domínio fragmentado de compreensão científica é suficiente para excluir a experiência de verdade presente na arte. Essa questão é problematizada a partir do reconhecimento de que, embora sejam campos metodologicamente intransponíveis, ambos estão inseridos na linguagem.

Heidegger (1996) é seguido por Gadamer (2015) ao considerar a palavra *alethéia* com um sentido mais amplo e dinâmico do que aquele atribuído pelos gregos, posto que, além de designar desvelamento e desocultamento, *alethéia* também se refere à clareira do aberto, à abertura.

A *alethéia*, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco. Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão. (Heidegger, 1996, p. 105).

Como desvelamento, a *alethéia* assegura o caminho do pensamento, e, enquanto clareira, abre a possibilidade da presença, permitindo que ela mesma se apresente. “Sem a experiência prévia da *alethéia* como clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado” (Heidegger, 1996, p. 79). É a clareira que se abre à infinitas possibilidades de apresentação. Por ser clareira, a verdade enquanto *alethéia* é também uma abertura que permite experiências de ocultação e desocultação, revelando o movimento entre ser e pensar. Essa clareira, que é a verdade, possibilita modos de ser e pensar que atravessam o homem e ultrapassam seu raciocínio ou controle, ao mesmo tempo que preserva a correspondência entre ser e pensar, o pertencimento comum entre o que o ser nos concede e o que acolhemos.

A análise sobre a questão da verdade aponta para sua relação com a linguagem e com a ciência. A pergunta pela verdade determina-se agora como um questionamento sobre a pretensão do saber científico enquanto único suporte de verdade. Para Gadamer, embora a ciência seja responsável pela libertação de muitos preconceitos, quanto mais se amplia o caráter de seu procedimento metodológico mais se torna limitado o alcance de sua verdade. (Ferreira Júnior, 2005, p. 166).

Diante disso, o filósofo busca resgatar o sentido do ser que foi marginalizado pela razão moderna. Ele argumenta que o mundo da vida precisa ser trazido à fala como um acontecimento de verdade. Esse mundo é parte constituinte da verdade e deve ser abarcado por ela, visto que é nele que habitamos como seres vivos e históricos. “A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva ao nível de ciência pelo processo indutivo das ciências da natureza” (Gadamer, 2015, p. 38). Em oposição ao objetivismo científico e à restrição da experiência mediada pelo método científico, Gadamer confere a devida importância às experiências extra-científicas, que também permitem o surgimento de verdades.

O problema assinalado não é a ciência e sua racionalização técnica no alcance do progresso da ciência moderna da natureza, mas a abrangência a todos os modos de experiências humanas “O espírito metodológico da ciência moderna impõem-se por toda parte” (Gadamer, 2015, p. 15). Não se trata de diferentes métodos, ou formação de conceitos a partir das ciências da natureza, mas, de diferentes objetivos do conhecimento.

O filósofo revisita a questão colocada por Immanuel Kant sobre as condições do conhecimento que possibilitam o surgimento da ciência moderna, questionando qual é o verdadeiro alcance da ciência. Ele compara essa reflexão com sua própria investigação filosófica, indagando sobre o fenômeno da compreensão — um fenômeno que, segundo ele, foi negligenciado pela hermenêutica tradicional, pois esta excluiu o mundo das experiências humanas que precedem todo comportamento compreensivo e que são fundamentais para a hermenêutica filosófica.

Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida. Falando kantianamente, ela pergunta como é possível a compreensão? Essa é uma questão que precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também a todo comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. (Gadamer, 2015, p. 15).

Ao explicar a hermenêutica através da compreensão que transcende o campo da subjetividade e das ciências da compreensão, Gadamer resgata o conceito de *Dasein* de Heidegger, entendido como existência humana. Na hermenêutica compreensiva, a experiência artística de verdade destaca-se como um aspecto da originalidade do pensamento do hermeneuta, que encontra na relação entre arte e verdade o cerne da concepção hermenêutica-filosófica. Gadamer nos convida a pensar a verdade como algo que vai além dos moldes determinados pela metodologia científica tradicional.

É importante ressaltar que o hermeneuta alemão não nega a ciência, mas reconhece que existem experiências de verdade que não podem ser ignoradas ou submetidas ao controle científico. Ele aponta para a arte como uma possibilidade de abertura para essas experiências de verdade, que não podem ser contempladas pelo método científico moderno. Portanto, se a pergunta sobre a verdade da obra de arte constitui a problemática central levantada pelo filósofo, para a nossa pesquisa, essa questão se particulariza na indagação sobre a verdade da palavra que carrega o texto literário, que ele concebe como uma obra de arte eminente.

3.2 A verdade da palavra

Em *Verdade e Método* (1960), Gadamer examina a hermenêutica filosófica, contrastando-a com o modelo da ciência moderna, que se apresenta como a única portadora da verdade. Ele destaca a importância da linguagem como palavra criadora, ou seja, a palavra literária como acontecimento de verdade. Em *Arte e Verdade da Palavra* (1998), Gadamer reflete sobre a cultura literária e artística, destacando três elementos essenciais para a interpretação da cultura em contraposição à civilização técnico-científica: a escrita, a leitura e o diálogo como fundamento de regras normativas.

Gadamer vê a literatura como uma obra de arte escrita, e a leitura interpretativa como o caminho para acessar sua verdade. É através da abertura ao diálogo com o texto que se estabelece o processo de compreensão e a manifestação da verdade. Mas qual é a verdade dos textos? Qual a referência à verdade nos textos literários? Todo texto pertence à literatura? Para abordar essas questões, Gadamer ressalta que a verdade artística é distinta da concepção metodológica e científica da verdade. Ele encontra na poesia, como tradição literária, o espaço para fundamentar seu pensamento.

A pergunta sobre a verdade poética não se justifica pela adequação dos enunciados à realidade, o que ocorre com todos os textos literários, pois aqui a verdade não é entendida como correspondência. No processo de aproximação com a verdade da arte, é fundamental considerar que Gadamer adota a concepção de verdade trazida por Heidegger, *aletheia*, que na dinâmica do abrir-se e ocultar-se se relaciona com a arte. A arte, enquanto símbolo, carrega em si sua própria verdade, uma verdade que se manifesta como experiência que não se encerra na subjetividade.

A verdade hermenêutica da arte, na visão gadameriana, ressalta o reconhecimento de experiências artísticas de verdade como manifestações históricas e finitas do ser humano, e não como experiências individuais baseadas no juízo de gosto, assim como pensava Kant representante da teoria da consciência estética subjetiva moderna.

A verdade da arte não está apartada da comunidade, nem isenta da tragédia, que é uma metafísica do ser válida para todos. Nesse sentido, o mundo da existência e o trágico pertencem à arte e se mantêm presentes na obra de arte literária. Pelo contrário, há uma continuidade de sentido, seja pela história, seja pela vivência. A arte

nos permite reconhecer-nos nela e, a partir dela, retornar a uma compreensão mais acurada dos ofuscamentos da vida; é por isso que a arte promove uma experiência de autoconhecimento. Quando Gadamer aborda o exemplo do trágico em *Verdade e Método* (2015) para mostrar como a arte pode nos afetar indistintamente, ele recorre ao conceito de trágico na poética de Aristóteles, ativando dois conceitos fundamentais: *eleos* e *phobos*. Esses conceitos, compaixão (*eleos*) e temor (*phobos*), são efeitos produzidos pela tragédia. “O que se experimenta num tal excesso de desgraça trágica é algo verdadeiramente comum” (Gadamer, 2015, p. 191). Para Aristóteles (2008), é por meio desses efeitos que se alcança a *katharsis*. Portanto, o trágico é um conceito fundamental na estética de Gadamer, pois na situação trágica reencontramos a nós mesmos pelo reconhecimento do representado. Assim como o espectador reconhece o trágico como um processo comum da vida, o leitor-intérprete também o faz; aceita, mas também expõe e representa, pois no processo de leitura é afetado e provocado pela obra.

Para Gadamer (2015), ser estético não significa fantasiar o mundo, pelo contrário, significa representar a própria vida que é inseparável do mundo da existência, por isso a arte carrega a verdade intrinsecamente ligada à comunidade. Nesse aspecto, as obras de arte como a obra literária e a música “[...] já são: a existência daquilo que é representado através delas” (Gadamer, 2015, p.193); na reprodução ganha existência como um fenômeno independente e distinto que não se desvincula do seu ser.

Nota-se que a relação arte e verdade não segue procedimentos predefinidos ou fixos; a verdade, na perspectiva ontológica, manifesta-se na literatura como um acontecimento que carrega o modo de ser do homem, revelando-se na medida em que ocorre uma conversação autêntica. Na relação entre o leitor-intérprete e a obra de arte literária, não se busca uma adequação exata entre ambos, mas sim uma aproximação que se dá por meio de acordos entre os interlocutores e um entendimento compartilhado sobre a obra. Afinal, é na tentativa de fundir horizontes que a verdade emerge.

Segundo Gadamer, em *El texto “eminente” y su verdad* (1986) a obra de arte linguística, falada ou escrita, possui a sua própria autonomia, ela mesma qualifica os enunciados como verdadeiros ou falsos e não se vê obrigada a responder sobre sua verdade. Para Gadamer, o texto não precisa corresponder à referência de verdade a

não ser em consideração ao próprio conhecimento que transmite, pois o texto enquanto tal, não depende de reconhecimento.

Assim, ao perguntar sobre a verdade de um texto, não se está referindo apenas ao seu conteúdo, pois este pode trazer algo de verdadeiro ou falso. A questão é: à qual referência de verdade correspondem especificamente os textos literários? E por que aqueles considerados entre as belas letras estão isentos dessa referência à verdade?

O texto literário possui uma verdade autônoma, se descreve a si mesmo sem precisar de uma correspondência direta com a realidade e para além do gosto, o poeta também instrui. “Pues llamamos “bellos” a algo que está justificado por su próprio ser y no conoce ninguna instancia fuera de sí mismo ante la que tuviera que justificar-se”. (Gadamer, 1998, p. 96)¹². Não se trata de esperar que neles apareçam enunciados que transmitam conhecimentos que só serão verdadeiros se reconhecidos em outro lugar; o texto é, por si só, o próprio lugar da verdade.

Em *Poema y Diálogo* (1990), Gadamer expressa sua preocupação com o papel da poesia na sociedade atual, onde a palavra já não cria uma comunicação imediata, mas é mediada por mecanismos anônimos. Nesse contexto, é pertinente perguntar: que poder e que possibilidades ainda restam à arte da palavra, à poesia? Estarão os poetas emudecendo? Indaga o filósofo, a palavra poética se difere¹³ de outras formas efêmeras de linguagem e por isso, a palavra do poeta deverá ser diferente nessa conjuntura, terá que ter afinidade com o tom casual e extrema frieza da linguagem técnica e continuar a unir as palavras que demonstrem a familiaridade da arte, da poesia como parte integral do ser humano.

Quanto mais familiar é o fenômeno poético, tanto mais expressivo e presente é a linguagem. A distinção peculiar da palavra poética consiste na forma em que se apresenta a si mesma ao apresentar algo. (Gadamer, 1990, p. 107. Tradução nossa).

¹² Pois chamamos “belos” a algo que está justificado por seu próprio ser e não conhece nenhuma instância fora de si mesmo anterior àquela que precisou justificar-se. (Gadamer, 1998, p. 96. Tradução nossa).

¹³ Para explicar essa distinção entre a palavra poética e as palavras que utilizamos na comunicação Gadamer (1990) recorre à metáfora de Paul Valéry: A palavra que utilizamos habitualmente é como uma moeda corrente, é dizer, significa algo que não é. A peça de outro de outras épocas, pelo contrário, era ao mesmo tempo o valor que representava, já que seu valor metálico correspondia a seu valor monetário. Era, pois, ao mesmo tempo, aquilo que significava. Isso é precisamente o que distingue a palavra poética: que não se limita a ser um mero indicador que nos aparta de si para que possamos chegar a outra parte, como ocorre com a moeda corrente, o bilhete do banco, necessidade de cobertura. Mas, é essa separação dela uma volta a ela mesma.

Na história da civilização ocidental a poesia serviu para instruir e o poeta carregava a consciência dessa tarefa poética de modo legítimo, o falso e o verdadeiro encontravam-se de modo inseparáveis, mas somente quando a filosofia e a metafísica se encontram em crise diante das ciências experimentais é que a poesia volta a ser a inspiração. No romantismo Schelling viu na arte o órgão da filosofia e Hegel o reconheceu como figura do espírito absoluto que apresentava o verdadeiro na forma de intuição e não por meio de conceito.

Desde então, reconhecer a pretensão da verdade autônoma da poesia é reconhecer que é algo ainda ofuscado pela verdade do conhecimento científico e nesse aspecto está mais próxima da filosofia. Perguntar pela verdade da poesia seguindo o entendimento tradicional de verdade como *adaequatio intellectus ad rem* significa que não haverá resposta por esse caminho, mas, por outro lado, quando se reconhece a poesia como poesia e que em si mesma já carrega suas pretensões é possível reconhecer que a poesia enquanto texto poético, mesmo que diga muitas coisas verdadeiras e muitas coisas falsas, não estabelece uma pretensão de verdade vaga e especulativa, apenas como textos, podem ser verdadeiros e falsos.

O que é um texto poético? Um texto pode ser definido como uma série de signos que fixa o sentido unitário de algo falado, embora somente seja o que se diz a si mesmo quem escreve. Toda a trama de sons dispersos e de referências de sentido de que se compõem o sentido de um discurso falado são, por assim dizer, amarrados em fixação escrita. (Gadamer, 1998, p.97).

É necessário dominar a escrita e a língua para compreender o sentido de um texto, que não se limita apenas àqueles a quem o discurso falado é dirigido, ou a quem o escuta no momento. Para Gadamer (1998), a leitura ou a adaptação do sentido do que está escrito não é simplesmente a reprodução de um discurso falado originalmente, com toda a concreção e contingência daquele evento passado. Nenhum leitor se propõe, ao interpretar o sentido de um discurso, a reproduzir a voz, a tonalidade, ou a modulação irrepetível de algo falado originalmente. Se ele entendeu, o texto se torna transparente; ou seja, volta a falar de uma maneira idealizada, dizendo o que disse, e não refletindo, por exemplo, a expressão do escritor. O leitor não se refere ao escritor, mas ao escrito. No entanto, o escritor também é suposto, pois, ao escrever, está se dirigindo ao leitor, a quem o texto é destinado. Um texto real é escrito para ser lido, pretende ser legível, e ler é sempre mais do que simplesmente decifrar signos escritos.

A expressão linguística do que se deseja comunicar deve estar configurada de tal maneira que, sem necessidade de entonação, gesticulação, ou outros elementos adicionais, articule-se por si mesma e faça presente o que se quer dizer. Quando se faz uma leitura em voz alta, isso envolve novos problemas relativos à prática da execução, mas não muda a essência da ideia do texto. A escrita fonética, que é uma abstração genial, não permite que nenhuma referência figurativa à realidade interfira no que se deseja comunicar. A comunicação, assim, ganha um novo alcance.

Contudo, o texto escrito é acessível — ultrapassando espaço e tempo — a todos que conhecem uma linguagem e uma escrita. Ele é, também, um documento autêntico, ao contrário de uma cópia que representa apenas uma aproximação. Essa caracterização da escrita pode reduzir o texto a uma mera transmissão de sentido, mas não é suficiente estar escrito e ser lido para pertencer à literatura.

Lo que pertenece a la "literatura" no se define por estar escrito, sino porque, a pesar de estar "sólo" escrito, le corresponde una identidad propia que abarca todo lo que entra en cuenta: como un obispado, un principado, la Antigüedad, la cristiandad, la época heroica, dicho brevemente: cómo la riqueza, que engloba en sí misma todo lo que forma parte de ella. (Gadamer, 1998, p. 99).¹⁴

Para Gadamer, a literatura e as belas artes se distinguem de outros textos escritos pela sua natureza como obras de arte linguística. Elas não visam simplesmente satisfazer uma necessidade de informação nem se limitam ao entretenimento do público leitor. Em vez disso, um texto literário carrega uma pretensão de verdade que transcende qualquer finalidade ou contexto específico, o que lhe confere um caráter eminente e distinto em relação a outros textos. Como Gadamer observa, "uma oração, uma fórmula de cortesia, um decreto, uma notícia de periódico pode ter um significado decisivo e estar na boca de todos. Apesar disso, não pertencem à literatura nem são textos eminentes" (Gadamer, 1998, p. 99).

O texto literário, enquanto conceito hermenêutico, é dotado de uma autoridade que se manifesta por meio da compreensão e interpretação, revelando uma identidade única. A interpretação de textos literários, especialmente aqueles com configurações poéticas, é uma tarefa que nunca se esgota completamente em conceitos definidos.

¹⁴ "O que pertence à 'literatura' não se define por estar escrito, mas porque, apesar de estar 'só' escrito, lhe corresponde uma identidade própria que abarca tudo o que se leva em conta: como uma obsessão, um principado, a Antiguidade, a cristandade, a época heroica, dito brevemente: como a riqueza, que engloba em si mesma tudo o que forma parte dela" (Gadamer, 1998, p. 99. *Tradução nossa*).

Para Gadamer (1998), o texto poético é um campo de interpretação contínua, pois sua riqueza e profundidade não podem ser totalmente capturadas ou reduzidas a uma compreensão final. A interpretação está, portanto, intimamente ligada ao texto poético, que resiste à totalidade conceitual, mantendo-se sempre aberto a novas leituras e significados.

Ninguém pode ler uma poesia sem que em sua compreensão penetre sempre algo mais, e isto implica em interpretar (interpretar é inserir algo mais e ninguém lê poesia sem fazer isso. Ler é interpretar uma interpretação não é outra coisa que a execução articulada da leitura. Por conseguinte, o texto não é aqui um dado fixo aquele que no final tenham que reverter o leitor e o intérprete. O texto eminente é uma configuração consistente, autônoma, que requer ser contínua e constantemente relida. Embora sempre haja sido já antes compreendida. (Gadamer, 1998, p. 99).

Desse modo, caracterizar um texto eminente é também perguntar sobre que significa a verdade ali onde uma configuração linguística rompe com toda referência a uma realidade normativa e se realiza em si mesma. Ainda que os elementos de construção poética possuam uma referência ao mundo e que nessa medida sempre podem ser verdadeiros ou falsos quando se converte no conteúdo de um verdadeiro enunciado, essa construção em si mesma não possui de nenhum modo essa referência ao mundo. Um texto poético fala com verdade ou falsidade, sem distinção intermediárias. A seu modo, é verdadeiro.

Assim, o que é reconhecido como enunciado verdadeiro na arte atual está intrinsecamente relacionado com a arte de outras épocas e culturas. Os valores enunciativos e expressivos, bem como a qualidade e o estilo das obras, nos convencem, refletindo não apenas preferências e valores mutáveis, mas também um reconhecimento duradouro. Apesar da distância temporal e das condições próprias de sua origem, as produções clássicas continuam a nos afetar profundamente.

3.3 As experiências hermenêuticas literárias

Na primeira parte de *Verdade e Método I: A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte* (2015), Gadamer resgata o sentido ontológico da obra de arte dirigida anteriormente às artes plásticas e em: *A posição-limite da literatura* trata sobre o modo de ser da obra de arte escrita, a literatura. Para Gadamer, a

especificidade artística da literatura só pode ser concebida a partir da ontologia da obra de arte, e não a partir de vivências estéticas que vão aparecendo ao longo da leitura.

Há uma pertença mútua entre a obra de arte, o contexto histórico e o ato de compreendê-la, o que faz com que “a experiência estética não esgote em minha subjetividade nem na suposta ‘objetividade’ de um objeto, mas que acontece na *comunicabilidade*”, ou seja, tanto a experiência estética quanto a hermenêutica, nutrem-se de um determinado contexto histórico ao mesmo tempo em que não se limitam a ele. Experiência que, por sua vez, efetiva-se e explicita-se linguisticamente, pois o que saberíamos nós do real senão pela linguagem enquanto *medium* do nosso modo de ser enquanto ‘acepção de mundo’? assim, o modo por excelência de experiência - artística e hermenêutica – é o diálogo. (Rohden, 2005, p. 211).

O vir à fala da obra enquanto verdade que faz morada na interpretação tem diante de si a verdade como norma mas ao mesmo tempo a verdade como interpretação, como parte constituinte do processo de compreensão. Com a hermenêutica gadameriana houve a inauguração de uma filosofia baseada no pensamento interpretativo e não em uma razão demonstrativa, o que produz uma experiência de verdade a partir da arte e pela compreensão e diálogo com a obra.

Conduru (2004) converge com Gadamer (2015) sobre o entrave da relação do artista com sua criação e questiona sobre o que conduz as questões relativas à autoria, a sua condição individual ou coletiva e diz: “É o artista que produz a obra de arte? Só o artista? E os demais agentes e instâncias do sistema de arte? Questões que remetem a um elemento fundamental da arte, um que sempre esteve presente e também tem se transformado nessa conjuntura: o jogo da arte” (Conduru, 2004). Assim, o jogador enquanto parte que integra o jogo e interage com outros modos de comportamento da subjetividade, deve levar a sério pois aquele que joga sabe que o jogo é somente jogo, mas a seriedade que há no jogo é que permite que ele seja inteiramente um jogo.

Nesse sentido, o que permanece e persevera na experiência da arte não é a subjetividade de quem a vivencia, mas a própria obra de arte. A arte e o jogo possuem, portanto, uma natureza intrínseca, independente da consciência daqueles que os experienciam. Gadamer nos coloca que a consciência hermenêutica só se dá sob determinados condicionamentos históricos, o que demanda um retorno a experiências humanas mais fundamentais: '[...] precisa-se notoriamente de um retorno a experiências humanas mais fundamentais' (Gadamer, 1985, p. 37).

O sentido de consciência abordado por Gadamer, segundo Rorty (1994), é de suma importância porque ele não faz quaisquer concessões, seja ao dualismo cartesiano, seja à noção de constituição transcendental em qualquer sentido ao qual poderia dar uma interpretação idealista ou até mesmo de conceber romanticamente a noção do homem como auto-criativo; e assim comenta:

Gadamer desenvolve sua noção de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (tipo de consciência do passado que nos modifica) para caracterizar uma atitude interessada não tanto no que está fora do mundo, ou no que aconteceu na história, quanto no que podemos obter da natureza e da história para nossos próprios usos. (Rorty, 1994, p. 335).

A consciência para Gadamer, não é uma consciência estética baseada no abstracionismo ou idealismo, é uma consciência histórica que permeia a experiência da arte. O sentido dado ao termo jogo, refere-se ao jogo das palavras (representação) que marcam a correlação da experiência da arte ao seu modo de ser e que se renova em permanente repetição, através da cópia ou ação de copiar, por ser um movimento que sobrevive em múltiplas formas de palavras. Palavras que pertencem ao jogo da linguagem e sobre as quais Giannotti (2005) concorda com Gadamer.

Um determinado jogo de linguagem, considerado, sobretudo, do ponto de vista de seu exercício, possui dessa maneira vocação interna para suas possíveis renovações. O pintor vê o novo no antigo, seja no objeto cotidiano, seja nos quadros de outros pintores, de sorte que seus aspectos de objetos e imagens se entrelaçam na produção de suas obras. Esta, por sua vez, se integra no sistema de suas obras, de sorte que elas colocam uma subjetividade que está no mundo porque constrói seu mundo. (Giannotti, 2005, p.189)

Essa construção do mundo ocorre no sentido hermenêutico, realizado pela mobilidade da existência, que perfaz sua finitude e historicidade. A partir daí, abrange o todo de sua experiência de mundo. Assim, na vivência da arte, encontra-se uma rede de significados que transcendem o conteúdo específico ou o objeto em questão, representando, antes, o sentido global da vida. Essa mobilidade de compreensão e universalização do ponto de vista hermenêutico não admite limitações; não se trata de uma arbitrariedade unilateral, mas, antes de tudo, reside na própria natureza da coisa, e jamais pode ser reduzida a um comportamento subjetivo.

A identidade da obra de arte está profundamente ligada ao processo de abstração de seu modo de ser, que não se dissolve diante das diferentes

representações que a renovam. Pelo contrário, ela permanece, justamente pela capacidade de diferenciar esteticamente a obra, reconhecendo o que é novo em relação ao que é antigo. A obra de arte, então, transcende seu lugar original e passa a pertencer ao mundo, ancorada em uma consciência estética fundamentada na diferenciação. “A “diferenciação estética”, que atua como consciência estética, produz para si mesma uma própria existência externa.” (Gadamer, 2015, p. 154) é nesse sentido que a arte não é apenas um produto de seu tempo, mas se torna um meio de reflexão em diferentes contextos históricos, permite inesgotáveis interpretações em épocas distintas.

Essa diferenciação¹⁵ estética também se aplica à literatura, pois, através da compreensão e interpretação, a obra se atualiza e passa a pertencer ao mundo. Na simultaneidade entre passado e presente, o que importa não é a subjetividade do artista, mas as intersubjetividades que conectam o artista, a obra e o público. Essas interações transcendem a finitude e se manifestam em cada contexto de maneira infinitamente diversa.

A leitura pertence essencialmente à obra de arte literária, tanto como a declamação ou a execução. Todos esses são graus do que em geral se costuma chamar de reprodução, mas que na realidade, representam o modo de ser *original* de todas as artes transitórias e que se tornou exemplar na determinação da obra de arte em geral. (Gadamer, 2015, p. 226-227).

Para Gadamer, a única condição sob a qual se encontra a literatura, é a transmissão linguística e seu cumprimento se dá pela leitura. Tanto a obra literária como a sua reprodução, como por exemplo, no palco, é representação, “[...] toda leitura compreensiva é sempre também uma forma de re-produção e interpretação” (Gadamer, 2015, p. 257).

O conceito da literatura não deixa de estar vinculado ao seu receptor. A existência da literatura não é a sobrevivência morta de um ser alienado, que se desse simultaneamente à realidade vivencial de uma época posterior. A literatura é, antes, uma função da preservação e da transmissão espiritual e traz, por isso, a cada situação presente, a história que nele se oculta. Desde a formação dos cânones da literatura antiga, que devemos aos filólogos alexandrinos, toda a sequência da transcrição e preservação dos “clássicos” constitui uma tradição cultural viva, que não se limita a resguardar o que existe, mas também a reconhecê-lo como exemplar e a transmiti-lo como

¹⁵ As expressões “distinção estética” e “diferenciação estética” são traduções da expressão em alemão “*ästhetische Differenzierung*”. Essas traduções situam-se no âmbito da estética, sendo que “distinção estética” enfatiza a capacidade de diferenciar obras de arte com base em critérios estéticos, enquanto “diferenciação estética” pode implicar um processo mais amplo de como as experiências estéticas se separam e se definem umas das outras no contexto cultural. Para Gadamer (2015), as expressões são relevantes para discussões sobre arte.

modelo. Em toda mudança de gosto, forma-se essa grandeza operante que chamamos "literatura clássica", como modelo permanente para todo o posterior, até os tempos da disputa ambígua dos "*anciens et modernes*", e mesmo para além deles. (Gadamer, 2015, p. 258).

Nesse aspecto, a literatura exerce um papel fundamental de preservação e transmissão de uma realidade vivencial; os textos estão vinculados ao mundo da vida, constituído por um horizonte histórico que se apresenta no presente de forma oculta e que se desvela através da compreensão. A compreensão, no sentido gadameriano, é um meio de dialogar com os textos literários, permitindo que o leitor se reconheça na tradição, que é uma cultura viva, conectada ao receptor, leitor ou intérprete no presente. A leitura da arte escrita, que é a literatura, possui uma existência originária, e o conteúdo lido se torna representação.

A mobilidade da leitura permite pausa e retomada sem comprometer a unidade do texto, por isso, pelo viés da valência ontológica da obra de arte, é possível pensar que na reprodução ou interpretação de uma obra, o modo de ser do texto original não se apaga, pelo contrário, se atualiza, pois a representação continua vinculada ao representado como parte integrante dele.

Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, isso é algo mais que uma metáfora, é uma verdadeira recordação do originário. O fato de que a interpretação que produz isso se realiza lingüisticamente, não quer dizer que se veja deslocada a um *médium* estranho, mas, ao contrário, que se restabelece uma comunicação de sentido originário. O que foi transmitido em forma literária é assim recuperado, a partir do alheamento em que se encontrava, ao presente vivo do diálogo cuja realização originária é sempre perguntar e responder (Gadamer, 2015, p.542).

O diálogo como atividade humana, conduzido por um sentido que se estabelece por meio de perguntas e respostas também está presente na atividade literária que se realiza no ato da leitura e é por meio do diálogo compreensivo entre texto e leitor intérprete que se dá a relação da hermenêutica com a literatura. "A compreensão deve ser entendida como parte do acontecimento semântico, no qual se forma e se realiza o sentido do todo enunciado, tanto os enunciados da arte quanto os de qualquer outra tradição" (Gadamer, 2015, p. 231).

A leitura compreensiva se realiza pelo diálogo com o texto. No modo literário, a leitura carrega um processo imprescindível para estabelecer uma relação autêntica com o texto lido, no modo hermenêutico, constitui um campo no qual se desenvolve um

diálogo compreensivo, e nesses dois aspectos da leitura, há um ponto em comum, a interioridade como processo da compreensão. “A leitura é um processo da pura interioridade”. (Gadamer, 2015, p. 225), em voz alta ou silenciosa, toda leitura compreensiva é sempre reprodução e interpretação que contém um falar interior e é por meio do diálogo entre texto e leitor intérprete que se dá a relação da hermenêutica com a literatura.

Nesse processo de interioridade encontra-se a relação com o prazer estético que se manifesta na experiência do leitor, no reconhecimento artístico que faz do texto literário ao mesmo tempo que reconhece a si mesmo no texto literário. A partir do processo de reconhecimento e apropriação é que o leitor lê e goza do belo, leitor e texto compartilham seus horizontes, fundindo a experiência artística à própria obra.

Quando um leitor adentra no texto literário, o primeiro desafio que se apresenta é decidir sobre o que é e o que não é literário a partir da experimentação do gosto, independente de se possuir competência enciclopédica que permita reconhecer qual é o critério que converte em literário, estético e belo.

Nesse sentido, o que faz com que um texto produza prazer estético e como a hermenêutica poderia contribuir para oferecer respostas a essa pergunta? Pelo viés da hermenêutica filosófica gadameriana há uma abrangência maior em responder pela via do conceito de compreensão, quando Gadamer se pergunta: “Qual é a base antropológica de nossa experiência de arte? Esta questão deve ser desenvolvida com base nos conceitos “jogo, símbolo e festa” (Gadamer, 1985, p. 37).

Jogo, símbolo e festa são elementos constitutivos da obra de arte. O jogo representa o movimento de atualização e autorepresentação; o símbolo é o reconhecimento de nós mesmos; e a festa recupera a comunicação universal entre todos. O símbolo, em particular, é uma característica essencial da arte. Para os gregos, segundo Gadamer, o símbolo é composto por “pedaços de recordação,” através dos quais se reconhece o todo em suas partes, ou como ele diz: “É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido” (Gadamer, 1985, p. 50). Assim, a arte é simbólica devido à sua capacidade de nos remeter a algo além de seu significado imediato, a um outro significado que poderia ser percebido de forma direta.

A significação inerente ao belo na obra de arte, segundo Gadamer, remete a algo que não está imediatamente visível ou compreensível à primeira vista (Gadamer, 1985, p. 51). Apesar desse ocultamento, a experiência da arte nos conecta com algo que faz parte da obra e que nela se revela. Dessa forma, a obra de arte nos conduz a

uma compreensão mais profunda e abrangente, transcendente ao seu significado aparente.

Nesse sentido, há uma significação de segunda ordem, o que remete à Heidegger quando fala de alegoria. Na arte se fala algo de modo diferente que também se pode dizer de modo direto, mas a alegoria é um tanto fria e remota.

O símbolo, ao contrário, a experiência do simbólico, significa que este algo único, este algo especial representa-se como um pedaço do ser, que promete completar o algo a ele correspondente, a fim de sanar os efeitos da quebra, curá-lo, de integrá-lo, ou ainda, que o que completa o todo, o outro pedaço quebrado sempre procurado, torna-se nosso fragmento vital. (Gadamer, 1985, p. 51).

A arte enquanto fragmento do ser busca essa integração para alcançar a sua completude, o fragmento reivindica seu sentido no todo, como parte pertencente a uma totalidade. Gadamer então se pergunta sobre o que constitui o encontro com o belo e a arte? Esse encontro promove uma tripla experiência humana: a totalidade do mundo experienciado, a posição do ser do homem no mundo e sua finitude frente à transcendência. “A obra de arte obriga-nos a reconhecer isso “...; pois ali ponto não há/ que não te mire. Força é *mudares de vida*”. * É um *choque*, um *ser-sacudido*, o que acontece graças à especificidade com a qual cada experiência artística vem a nós.” (Gadamer, 1985, p. 54. *Grifos nossos*). O encontro com a obra não permite passividade do intérprete perante as provocações da obra, a disponibilidade e abertura promove um diálogo que muito mais que pretender alcançar o sentido total da compreensão e reconhecimento; produz um choque, uma sacudida, uma mudança que de alguma forma se manifesta no processo de velamento/desvelamento “[...] isso nos leva a uma autoconsciência conceitual adequada sobre a própria significação da arte” (Gadamer, 1985, p. 54).

Assim como o símbolo carrega sua própria significação e a “torna presente,” na arte, o sentido ontológico da obra, seu modo próprio de ser, também se manifesta na representação. Gadamer afirma que “a obra de arte significa um acréscimo de ser” (Gadamer, 1985, p. 55), e, por isso, a representação é irrepetível. É importante diferenciar os conceitos de reprodução e representação: a representação está ligada a uma ação interpretativa, enquanto a reprodução carrega a característica de ser repetível e substituível, como ocorre na reprodutibilidade técnica discutida por

Benjamin, exemplificada pela fotografia ou pelo disco, onde a repetibilidade da fabricação e a substituíbilidade são inerentes.

A esse propósito "Quando encontrar uma reprodução melhor, substituirei a mais antiga por ela; quando perco, adquiro uma nova," ele ilustra essa ideia de substituíbilidade. Por outro lado, Gadamer questiona: "Qual é esta outra coisa que ainda está presente na obra de arte que não numa peça qualquer frequentemente fabricável?" (Gadamer, 1985, p. 56). Aqui, ele destaca a *mímesis* como representação que não se limita a copiar, mas que envolve um ato criativo. Para Gadamer, "a arte é sempre *mímesis*" (Gadamer, 1985, p. 56) e, como tal, ela representa algo que é, e não algo que não é. A arte, nesse sentido, é representação, e Gadamer resgata a noção de *mímesis* não como mera cópia, como na reprodução, mas como ato criativo e interpretativo, pois a representação resulta de uma ação impregnada de compreensão.

Bem, assim como a arte como símbolo carrega nela mesma a representação do que é como símbolo e não como alegoria, a festa também reúne em uma comunicação profunda as pessoas. A festa é outra característica da experiência do encontro com a arte: "Festa é coletividade e é a representação da própria coletividade, em sua forma acabada. Uma festa é sempre para todos". (Gadamer, 1985, p.61). Esse conceito de festa, diz Gadamer, está relacionado com a estrutura da experiência temporal.

Gadamer (1985) diferencia obra de arte e criação artística; ao tratar da obra de arte, ele pressupõe que esta é uma experiência estética porque o prazer inicial não se esgota em si mesmo, na primeira leitura do objeto. Pelo contrário, experimentar a obra de arte é um arco hermenêutico universal, que permite ao sujeito ser parte do acontecer artístico na fusão de horizontes. O sujeito se apropria da obra de arte a partir de sua experiência vivencial, estética e cultural.

Por isso, é necessário estabelecer que, na apropriação pelo sujeito, Gadamer representa a posição hermenêutica que mais se aproxima da configuração do mundo, da arte e do belo. Para Gadamer, interpretar é compreender, é revestir o texto com aquelas entidades que emergem dele próprio, convertendo-o em nosso texto — um texto que fala, que permite o diálogo, que transcende o signo e a palavra escrita. Trata-se de um texto que comunica, pois nele reside uma imanência comunicante que conecta o Eu e o Outro, uma voz estetizante que dá vida ao mundo possível que o texto representa para cada sujeito.

A hermenêutica e a literatura estão unidas pela ação de compreender que se materializa na leitura. Para descrever o processo de compreensão, Gadamer ressignifica a estrutura circular apresentada anteriormente por Heidegger e utiliza a metáfora do círculo de compreensão para expressar a experiência artística e sua relação com a literatura. Esse processo se desenvolve de modo linear no qual o intérprete começa com o entendimento preliminar do texto que vai se modificando à medida que o intérprete se aprofunda sobre o texto em direção à compreensão por meio do diálogo.

Nesse sentido, a leitura é um processo permeado pela interiorização e pelo diálogo. Sua função na literatura é realizar a interiorização do texto, enquanto na hermenêutica, ela se manifesta como uma relação dialógica que não apenas conserva, mas também constrói sentido. Como afirma Gadamer (2015, p. 227), "a existência da literatura não é a sobrevivência morta de um ser alienado que se oferece simultaneamente à realidade vivencial de uma época posterior". Pelo contrário, a literatura é, antes de tudo, preservação e transmissão espiritual que pertence ao mundo de forma viva.

Na interiorização e no diálogo, opera-se uma atitude de abertura à compreensão, que não se limita apenas ao que o texto explicitamente comunica, mas também segue a direção apontada pelo próprio texto. Essa direção pode ser vista como o "espírito" do texto, onde a escrita se torna uma construção de sentido que introduz, em cada presente, sua história oculta. Assim, há uma reconversão de um traço aparentemente morto em um sentido vivo, algo que só se torna possível através da compreensão.

El arte de la interpretación comienza allí donde la lectura de un texto enfrenta a la evidencia de que el verdadero sentido está ausente. Esta ausencia, que no se confunde con una carencia de significación (pues el texto siempre significa: incluso cuando «nada» significa), comparece en la interpretación como velamiento de lo literal, distancia temporal, espesor en apariencia equívoco de una expresión cuya oscuridad, si no del todo esclarecida, puede ser al menos despejada por medio de reglas que muestren los factores de su resistencia, tal vez irreductible, a una «perfecta comprensión». (Szondi, 2006, p. 07).¹⁶

¹⁶ A arte da interpretação começa onde a leitura de um texto enfrenta a evidência de que o verdadeiro sentido está ausente. Essa ausência, que não se confunde com uma carência de significação (pois o texto sempre significa: mesmo quando 'nada' significa), aparece na interpretação como velamento do literal, distância temporal, espessura em aparência equívoca de uma expressão cuja obscuridade, se não totalmente esclarecida, pode ser ao menos desvendada por meio de regras que mostrem os fatores de sua resistência, talvez irreduzível, a uma 'perfeita compreensão' " (Szondi, 2006, p. 07. Tradução nossa).

Na literatura, a compreensão não segue o curso de uma leitura que simplesmente visa transpor as palavras para explicar ou narrar algo. Em vez disso, trata-se de uma leitura na qual o que há de ser compreendido vai se construindo de maneira dinâmica, como uma arte secreta, onde o ato de decifrar e interpretar opera um milagre: a transformação do que era estranho e morto em algo absolutamente familiar, fruto da capacidade de entender-se com o texto. A obra de arte literária não perde sua originalidade ao ser representada; ao contrário, a representação é parte essencial de seu modo de ser, pois, como afirma Gadamer (2015, p. 197), "na representação se completa, assim, a presença do representado." Há, portanto, um entrelaçamento ontológico entre o ato de representar e o de interpretar.

A compreensão literária é mais que uma forma de interpretar, é uma prática comum que envolve o texto, o autor e o leitor e que continuam conversando por haver um sentido que sustenta o ouvir e o falar. Em *Oír – Veer e Leer* (1984) Gadamer questiona: Quem pode ler sem compreender? E diz que "Leer es dejar que le hablen a uno" (Gadamer, 1998, p. 69), ler é demorar-se para ouvir e compreender a fala, tanto a compreensão da palavra que vem à fala quanto da própria palavra. Deste modo, a leitura refere-se à escrita e a escrita surge da linguagem.

Cuando considero el fenómeno del leer vinculado a los del oír e el ver, el tema presenta dos aspectos, uno antropológico y outro poetológico. El aspecto antropológico es antiquísimo. La rivalidad de estos nuestros dos sentidos más humanos es un fenómeno conocido. Sabemos que un azor ve mejor y que un gato oye mejor que cualquiera de nosotros. Pero el funcionamiento combinado del oído y la vista distingue al hombre específicamente desde antiguo. Oír no quiere decir sólo oír, sino que *oír quiere decir oír palabras*. Aquí aparece una característica del oído. (Gadamer, 1998, p. 70. Grifos nossos).¹⁷

Nota-se a preocupação do filósofo em explicar o ato de ler e falar no contexto da compreensão do texto literário. A relação entre ouvir e ver, em conexão com o ler, não se refere a simplesmente ver para decifrar o que está escrito. O que realmente importa é a necessidade de ouvir o que o texto tem a dizer. Para Gadamer, "ter a

¹⁷ "Quando considero o fenômeno da leitura vinculado aos de ouvir e ver, o tema apresenta dois aspectos, um antropológico e outro poetológico. O aspecto antropológico é antiquíssimo. A rivalidade desses nossos dois sentidos mais humanos é um fenômeno conhecido. Sabemos que um gato vê melhor e ouve melhor que qualquer um de nós. Mas o funcionamento combinado do ouvido e da vista distingue o ser humano especificamente desde antigo. Ouvir não quer dizer apenas ouvir, mas que ouvir quer dizer ouvir palavras. Aqui aparece uma característica do ouvido " Gadamer, 1998, p. 70. *Grifos nossos. Tradução nossa*).¹⁷

capacidade de ouvir é ter a capacidade de compreender" (Gadamer, 1998, p. 71), fazendo da compreensão um processo no qual se distingue os ruídos das palavras.

Compreender o que o texto fala não é simplesmente uma tarefa de reconstrução de sentido, mas de reconversão, de participação no discurso, porque o texto tem um sentido que deixa de ser latente ao ser compreendido, é precisamente sua compreensão que mantém o sentido, sentido que permanece na reconversão.

Ao tratar sobre "*O problema hermenêutico da aplicação*", Gadamer, relaciona de modo único e indissociável: compreensão, interpretação e aplicação no acontecimento hermenêutico "[...] a aplicação é um momento do processo hermenêutico, tão essencial e integrante como a compreensão e a interpretação" (Gadamer, 1997, p. 460) e nesse sentido, quando o intérprete se depara com o texto, novas possibilidades de interpretação se abrem pois, "[...] na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete" (Gadamer, 1997, p. 460) o que pela via da hermenêutica gadameriana essa aplicação não dialoga com um método no sentido usual da palavra, mas é um elemento que participa do processo hermenêutico e que requer uma particular finura do espírito

Gadamer revitaliza a palavra escrita, de modo que ela retorne ao modo de fala, pois a relação da linguagem sempre é dialógica, ainda que leiamos um texto escrito serenamente e sem o compartilhar com outrem. Quando lemos um texto escrito, nós imediatamente o transformamos em fala, pela aplicação da relação dialógica. (Pizarro, 2019, p. 61).

A palavra "literatura" está relacionada à escrita, e o acesso a ela se dá por meio da leitura. Na Antiguidade, quando a escrita surgiu, ela foi utilizada como auxílio para os rapsodos durante as recitações das epopeias, e não como material de leitura. Mesmo com o reconhecimento da primazia da palavra viva, é inegável a originalidade da linguagem, que também está viva na conversação com o que está escrito. Sendo uma arte escrita, a literatura ganha uma amplitude maior, destacada por Gadamer: "Onde uma tradição escrita chega a nós, não só conhecemos algo individual, mas se faz presente em pessoa uma humanidade passada em sua relação universal" (Gadamer, 2015, p. 505). A leitura é a chave que efetiva esse encontro com a obra de arte literária.

Pues precisamente lo que caracteriza a la literatura es que su estar escrito no representa un aminoramiento de un ser original (la palabra hablada), sino que es su forma de ser originaria, la cual, por su parte, admite y requiere la ejecución secundaria de la lectura y el habla. (Gadamer, 1998, p. 23).¹⁸

Para Gadamer (1998) a palavra quando é texto³ somente recupera seu caráter de palavra enquanto fala mediante a realização viva da compreensão, de sua leitura em voz alta, de sua promulgação, tudo isso não muda nada o feito de que é o conteúdo do texto, o que volta à vida, ou seja, a palavra potencial que diz algo. Assim como faz a palavra falada, a palavra enquanto texto pode também, pela compreensão,⁴ integrar e reconstituir o ser falante a partir do próprio texto, exercendo as tarefas da hermenêutica de reconstrução e integração apontadas por Gadamer em *Verdade e método* (2015).

Sobre os modos de textos e formas de dizer, Gadamer apresenta, em *Acerca da verdade da palavra* (1971), três categorias principais: a promessa, o anúncio e o enunciado, relacionadas respectivamente aos textos religiosos, jurídicos e literários. Nesse contexto, ele continua enfatizando a palavra falada como a que possui maior autenticidade e, portanto, um maior grau de aproximação à verdade, por ser determinada a partir do próprio ser. Como afirma Gadamer (1998, p. 20), "ser palavra quer dizer ser dizente," ou seja, o ser que fala, e é na palavra, no que é dito, na linguagem, que a verdade acontece.

O alargamento do conceito de literatura como arte escrita, que se realiza por meio da leitura, introduz uma particularidade no texto literário que poderia ser vista como uma consequência independente do ato literário, entendido como a arte de colocar a escrita. No entanto, essa particularidade se torna agora a generalização do texto literário e, de certo modo, a mais originária. Em outras palavras, antes da escrita, há a leitura—mas uma leitura que Gadamer propõe compreender em seu sentido mais elevado, referida a um âmbito mais vasto, e que se identifica com a maneira real e efetiva de qualquer encontro com a arte.

Nesse contexto, entra em cena um âmbito originário de onde surge tudo o que foi escrito. Pode-se imaginar o leitor como o espaço de imaginação do escritor, onde a reflexão do leitor pode até observar a origem da reflexão do escritor e situá-la em

¹⁸ "Pois, precisamente, o que caracteriza a literatura é que, ao estar escrita, não representa um afastamento de seu ser original (a palavra falada), mas sim que é sua forma de ser originária, a qual, por sua vez, admite e requer a execução secundária da leitura e da fala" (Gadamer, 1998, p. 23. Tradução nossa).

um momento específico, no contexto de sua expressão. Dessa forma, a situação do leitor implica um contexto mais amplo do que o do escritor, ou, pelo menos, o contém.

A hermenêutica filosófica desvela no texto poético a possibilidade autêntica de encontrar o horizonte do acontecer da verdade na compreensão, que não depende da consciência do sujeito e também não depende da imposição de categorias que alterem o sentido do texto. Para Gadamer (1998), o texto eminente e sua verdade é o horizonte do que chama de autêntico, pois, o texto poético é um texto eminente.

Segundo Gadamer (2015), a relevância da reflexão hermenêutica de Heidegger reside em descrever a forma de realização da própria interpretação compreensiva e em demonstrar que o círculo hermenêutico possui um sentido ontológico positivo, evidente para qualquer intérprete que compreenda o que está fazendo. O círculo hermenêutico é fundamentado no diálogo entre o intérprete e o texto, onde o intérprete traz seus próprios preconceitos e perspectivas, que influenciam a compreensão do texto. No entanto, à medida que o intérprete avança na leitura e se envolve mais profundamente com o texto, esses preconceitos podem ser transformados, levando a uma compreensão mais profunda e refinada.

Os textos como obra de arte, estão abertos a múltiplas interpretações e a partir do círculo hermenêutico é possível ao intérprete participar através do diálogo com o texto, explorando diferentes possibilidades de significados. Portanto, diz Gadamer (1998), a hermenêutica, que é toda uma visão da filosofia, um conjunto de propostas de solução de problemas filosóficos mais ou menos tradicionais e, ao mesmo tempo, uma interpretação da cultura e a defesa normativa de um neohumanismo sobre as bases tradicionais da palavra, isto é, na escritura, na leitura e o diálogo. Para tratar do acontecimento da verdade a partir da estrutura da compreensão será necessário abordar sobre o círculo da compreensão na próxima seção deste trabalho.

3.4 Círculo hermenêutico da compreensão: texto, tradição e preconceitos

Na hermenêutica filosófica, Gadamer estabelece a relação entre o caráter preconceituoso da compreensão e o trabalho de interpretar textos da tradição. Interpretar textos é uma das formas mais autênticas de reconhecer que nosso ser histórico é constituído e determinado pelas tradições. Gadamer destaca que o intérprete, antes mesmo de ter consciência dos preconceitos que influenciam sua

interpretação, já está mediado por eles. Não existe uma consciência livre de preconceitos; essas pré-compreensões precedem qualquer racionalidade aplicada aos textos da tradição.

É só o reconhecimento do caráter essencialmente dos preconceituosos de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza, *torna-se claro que o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e à teoria do direito, encontra-se ele mesmo sobre o solo da Aufklärung moderna, compartilhando, inadvertidamente, seus preconceitos. Há com efeito também um preconceito do Aufklärung que suporta e determina sua essência*: é o preconceito contra os preconceitos em geral e, com isso, a despotenciação da tradição. (Gadamer, 2015, p. 360).

O texto desdobra o horizonte da tradição, tornando-o acessível ao intérprete, que se reconhece ontologicamente vinculado à história. O sentido dos textos está em revelar que, ao interpretá-los, compreendemos a nós mesmos diante do horizonte da tradição. Isso nos permite entender que as pré-compreensões que trazemos aos textos já estão profundamente interligadas com a história à qual pertencemos. Compreender textos não é uma simples instância metodológica imposta pela consciência científica; ao contrário, significa desvelar o vínculo que nosso ser estabelece com a tradição por meio dos textos que preservam a história.

Na segunda parte de *Verdade e método* Gadamer apresenta a relação entre texto e tradição, os preconceitos como condição da compreensão e a necessidade da reabilitação dos preconceitos de autoridade dos textos da tradição. A depreciação dos preconceitos promovida pela teoria científica moderna para uma proposta de construção do conhecimento é um dos pontos de ancoragem da hermenêutica de Gadamer para reintegrar os preconceitos como parte da compreensão que o intérprete elabora desde o horizonte da tradição.

Com o *Aufklärung* os preconceitos assumem uma ideia de negatividade e isso significa para Gadamer, que Descartes entende os preconceitos baseado em juízos precipitados ao tentar silenciá-los pelo método, como meio de alcançar a certeza do conhecimento pelo *cogito*.

[...] somente na *Aufklärung* que o conceito de preconceito recebeu matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os

momentos determinantes segundo a coisa em questão. (Gadamer, 2015, p. 360).

Para Gadamer (2015), os preconceitos se distinguem em duas classes: de autoridade e de precipitação, e o descrédito atribuído aos preconceitos na concepção do *Aufklärung* foi por precipitação, não reconheceu o homem como ser finito e histórico “Assim, o preconceito da precipitação dever ser entendido ao modo de Descartes, ou seja, como fonte de todo erro no uso da razão” (Gadamer, 2015, p. 369), nesse sentido, Gadamer critica Descartes por depositar cegamente confiança e fé no método científico e por acreditar que é possível determinar a realidade através da consciência que exclui a história, as tradições e a linguagem.

Com Kant, *mythos* e *logos* são contrapostos: a tradição é vista como fonte de preconceitos que impõem a autoridade do passado sobre o presente, impedindo o desenvolvimento livre da razão. Gadamer, por outro lado, adota uma abordagem inversa, reconhecendo a autoridade da tradição como uma possibilidade racional que se efetiva a partir do horizonte histórico. Isso ocorre porque estamos constituídos por preconceitos, e é necessário distinguir entre os legítimos e os ilegítimos. Como Gadamer afirma, "preconceito não significa, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente" (Gadamer, 2015, p. 360).

É importante salientar que, para Gadamer, o conceito de autoridade foi distorcido pelo *Aufklärung* (Iluminismo). Ao defender a razão e a liberdade, a autoridade passou a ser associada à obediência cega ou a regimes autoritários, quando na verdade pode ter um papel legítimo e essencial na compreensão histórica.

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. (Gadamer, 2015, p. 371).

A autoridade está fundamentada no reconhecimento, que é um ato da razão. Quando reconhecemos nossa própria limitação, atribuímos ao outro uma visão mais acurada, baseada em conhecimento, e não em obediência cega a um comando. Esse reconhecimento envolve um ato de liberdade e de razão, onde se reconhece a

autoridade daquele que possui mais sabedoria. Como afirma Gadamer (2015, p. 371), "o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que, em princípio, pode ser compreendido." Nessa perspectiva, a autoridade se insere na teoria dos preconceitos, que precisam ser libertados dos extremismos do *Aufklärung*

Para Gadamer, a tradição é uma forma de autoridade. O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima. Nosso ser histórico e finito é determinado pelo fato de que a autoridade do que foi transmitido — e não apenas aquilo que possui fundamentos evidentes — exerce poder sobre nossas ações e comportamentos. Embora os costumes sejam adotados livremente, sua validade não é criada por um discernimento racional; como Gadamer afirma, "é isso que precisamente denominamos de tradição: ter validade sem precisar de fundamentação" (Gadamer, 2015, p. 372). Assim, a tradição age como uma força conservadora que permanece ativa nas mudanças históricas. Conservar também é um ato da razão, que se adapta e integra o novo em um novo modo de validade.

Nesse desdobrar-se da compreensão da tradição como autoridade a distância temporal é um elemento importante para o filósofo, ao invés de considerar a distância temporal como algo que impede de alcançar a compreensão sobre os textos, é exatamente por ela que se faz possível distinguir os preconceitos legítimos dos ilegítimos.

Esto le permite pensar a GADAMER que la distancia en el tempo abre el espacio para pensar la dialéctica que fundamenta el sentido de pertinência frente a los textos de la tradición: *la dialéctica entre familiaridad y extrañeza*. (Lombana, 2012, p. 65).¹⁹

Na interpretação de um texto, dois horizontes se abrem: o horizonte do texto da tradição e o horizonte do intérprete, que coloca em jogo seus preconceitos para se abrir ao chamado do texto. O mais importante na compreensão é buscar o sentido daquilo que o texto da tradição transmite. Compreender o texto da tradição é, em última análise, compreender a nós mesmos dentro do sentido que o texto carrega, um sentido que está correlacionado com a tradição atual, em uma perspectiva de familiaridade e, ao mesmo tempo, de estranheza constitutiva da nossa compreensão.

¹⁹ "Isso permite a GADAMER pensar que a distância no tempo abre o espaço para pensar a dialética que fundamenta o sentido de pertinência frente aos textos da tradição: a dialética entre familiaridade e estranheza" (Lombana, 2012, p. 65. Tradução nossa).

A familiaridade com o texto da tradição não é uma unidade absoluta, pois está atravessada pela distância temporal entre passado e presente. No entanto, apesar dessa distância, há um reconhecimento de pertencimento à tradição, o que permite que se faça justiça ao sentido trazido por ela e, assim, que a tradição se atualize.

Dada a importância à consciência histórica efetual na hermenêutica, o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) está relacionado com o pressuposto ontológico da compreensão e trata sobre a determinação e constituição que as tradições exercem sobre nossa consciência ao mesmo tempo que interroga pelas possibilidades da consciência de reconhecer-se constituída pelas tradições. O encontro com a consciência histórico-efetual permite considerar que a compreensão de textos é a possibilidade de ganhar o horizonte do outro, da tradição.

Diante dos textos da tradição, o intérprete se forma, e essa formação (*Bildung*) consiste em aprender a contemplar as coisas desde a perspectiva do outro. Nesse sentido, é um processo de ampliação do horizonte. A consciência histórica efetual nos mostra que todas as nossas compreensões são moldadas pelo horizonte da tradição. Nosso trabalho é fazer justiça à alteridade do passado, colocando nossos preconceitos em diálogo com os textos. Assim, somos capazes de contemplar, a partir do horizonte do texto, a posição do outro que nos constitui.

Lombana (2012) explica que para Gadamer a experiência dos preconceitos não é um problema de fundamento que se convalida no método, a tradição e os preconceitos encontram sua verdade quando interpretamos que somos capazes de colocar em jogo nossos supostos fundamentos para abrimo-nos à experiência da alteridade do texto da tradição.

Desse modo, a reflexão de Gadamer é sobre a pergunta pela verdade desvelada na experiência da arte, na obra literária e na história. Essa pergunta ganha sentido quando reconhecemos que é do texto ao leitor o lugar onde a verdade acontece para aquele que se dispõe a compreender; o leitor se reconhece afetado e constituído pelo horizonte da tradição que é o texto. A leitura compreensiva da obra exige o entendimento da estrutura da compreensão para o processo de interpretação que encontra-se fundamentado no diálogo com o texto.

Para abordar o acontecimento da verdade a partir da estrutura da compreensão, é necessário discutir o círculo da compreensão. Segundo Gadamer (2015), a relevância da reflexão hermenêutica de Heidegger reside em descrever a forma como se realiza a interpretação compreensiva e em demonstrar que este círculo

possui um sentido ontológico positivo, evidente para qualquer intérprete que compreenda o que está fazendo.

La ontologia se revela frente a toda posible reducción del ser a los esquemas de racionalización metódica que han terminado por cancelar la pregunta por el modo auténtico de vinculación del *Dasein* al mundo: la *temporalidad*. (Lombaña, 2012, p. 113).²⁰

Gadamer expande a proposta heideggeriana da ontologia da compreensão ao perguntar pelo ser na ontologia da hermenêutica da facticidade considerando a historicidade da compreensão a partir do reconhecimento da correlação entre preconceitos, horizonte da tradição e textos. A pergunta pelo ser se encontra no âmbito dos preconceitos e está direcionada ao texto, à tradição como modo autêntico de compreender o sujeito histórico.

Interessado na ontologia existencial de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer entende o ato de interpretar o mundo, em *Verdade e método*, como um componente central da existência humana. Seu lugar de intérprete seguramente não é o de um sujeito pesquisador face a um objeto literário. A interpretação do mundo e dos textos encontra-se, em oposição ao que preconiza a crítica do Esclarecimento, guiada por um pré-julgamento (*Vor-Urteil*). A tarefa do hermeneuta consiste em fundir horizontes – o horizonte do mundo passado (ou do texto analisado) com o horizonte do mundo presente (no qual se encontra o analista). Dessa “fusão de horizontes” advém a compreensão. O sujeito que compreende o faz como agente de um acontecimento da tradição, dialogando com o texto, colocando-se “em jogo” com ele. Esse sujeito, definido por Gumbrecht como um “sujeito fraco”, é, em última instância, o sujeito das ciências humanas para Gadamer; na tarefa interpretativa, ele conta não somente com a razão pura como também com a formação (*Bildung*), o gosto e o juízo (Gumbrecht, 2001, p. 111). (Sâmara, 2015, p.144).

O círculo hermenêutico está fundamentado no diálogo entre o intérprete e o texto, o intérprete traz seus próprios preconceitos e perspectivas ao texto que afetam a compreensão no diálogo com o texto. No entanto, à medida que o intérprete se movimenta no texto, seus preconceitos podem se modificar devido à compreensão mais profunda do texto.

²⁰ “A ontologia se revela frente a toda possível redução do ser aos esquemas de racionalização metódica que acabam cancelando a pergunta pelo modo autêntico de vinculação do *Dasein* ao mundo: a *temporalidade*” (Lombaña, 2012, p. 113. Tradução nossa).

O círculo hermenêutico pode ser aplicado a qualquer forma de interpretação, mas é de suma importância considerar o contexto da interpretação dos textos literários. Os textos como obra de arte, estão abertos a múltiplas interpretações e a partir do círculo hermenêutico é possível ao intérprete participar pelo diálogo com o texto, explorando diferentes possibilidades de significados.

Segundo Gadamer (1998), a hermenêutica, que é toda uma visão da filosofia, um conjunto de propostas de solução de problemas filosóficos mais ou menos tradicionais e, ao mesmo tempo, uma interpretação da cultura e a defesa normativa baseada na escritura, na leitura e no diálogo.

O círculo da compreensão é um critério ontológico que pretende a leitura e a interpretação justa dos textos da tradição com o objetivo de manter diálogo, acordos manifestados na conversação autêntica com o texto no intuito do acontecer da verdade sem a pretensão de sobrepor-se à alteridade da tradição. Para a compreensão hermenêutica todo âmbito interpretativo encontra-se ligado com os preconceitos que constituem o modo de orientação do intérprete no mundo da vida.

A finitude e infinitude permeiam a interpretação. Os preconceitos do intérprete são finitos, e a tradição chega até ele pelas orientações do mundo. O intérprete nunca estará plenamente de posse da verdade, nem dos preconceitos que o constituem. Ele deve se engajar na tarefa infinita da compreensão, entendida como um projeto de sentido que o obriga a reconhecer os limites de todo ato interpretativo. Isso permite acolher a necessidade de estar sempre em diálogo com o outro.

Compreender, então, é o reconhecimento da finitude, o enfrentamento dos limites dos nossos preconceitos, uma negatividade. No entanto, pelo seu horizonte positivo, a compreensão é também uma abertura, uma possibilidade de reconhecimento no outro, uma fusão de horizontes.

Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido. (Gadamer, 2015, p. 356).

A interpretação faz justiça à alteridade quando se ajusta às coisas mesmas, reconhecendo os textos como unidades de sentido. Isso significa permitir que o sentido aconteça. Todavia, o intérprete deve permanecer atento ao chamado do outro, do texto, da tradição, que se apresenta em sua plena alteridade. Sob essa perspectiva, a verdade na interpretação é um mar de sentido.

[...] se quisermos compreender adequadamente o texto- lei ou mensagem de salvação, isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. **Aqui, compreender é sempre aplicar.** (Gadamer, 2015, p. 408. **Grifos nossos**).

O círculo do compreender se realiza no princípio de aplicação que se desenvolve concomitante à própria compreensão e interpretação. Nesse sentido, a compreensão se realiza quando o intérprete coloca em jogo o sentido do texto em uma situação concreta, entendendo-se que a compreensão é um exercício de aplicação que permite que o sentido do texto compareça nas experiências que o intérprete tem no mundo da vida, se fará muitas vezes de tradutor no processo de leitura, buscando aproximar o sentido da tradição ao presente vivo, vinculando o texto, com as perguntas e respostas que ele oferece, ao horizonte do agora, dos que procuram interpretar a si mesmo sob à luz do passado para projetar o futuro.

Para Gadamer o significado do texto está mudando constantemente; a interpretação e re-interpretação são tarefas incessantes. A lógica da questão e da resposta pode ser levada a um estágio mais além- mostrando com as questões e as respostas são incessantemente redefinidas no processo de interpretação. Fazer sentido de um texto antigo é uma questão de engajar em diálogo com ele. O horizonte do texto apresenta questões ao intérprete e o intérprete, por sua vez, define as questões em relação àquilo que foi levantado no diálogo. (Law, 2007, p. 102).

O círculo da compreensão contribui para uma interpretação justa ao permitir a descoberta do não dito presente no dito do texto. Como afirma Law (2007, p. 113), "o dito é obviamente aquilo que a proposta apresenta, mas o não dito é aquilo que motiva, o que questiona aquilo que a proposta em si responde." Colocar-se frente ao outro, ao texto, à tradição exige projetar e reprojetar constantemente dentro da estrutura de compreensão, a fim de melhor compreender e compreender-se na linguagem do texto.

4. ÚRSULA COMO EXPRESSÃO DE VERDADE DA PALAVRA LITERÁRIA E DECLARAÇÃO ATUALIZADA DE SENTIDO

A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer permite compreender *Úrsula* como uma obra de arte literária que transmite e conserva uma tradição dentro dos preceitos descoloniais contemporâneos. A hermenêutica funciona como um farol que ilumina o romance; os conceitos trazidos pelo filósofo contribuem para atualizar o sentido da pergunta para a qual a obra pode ter sido a resposta das indagações de Maria Firmina dos Reis, preocupada com os lugares fixos e rigidamente construídos para manter as desigualdades humanas baseadas em: gênero, classe e raça.

Gadamer (2015) explica que a escolha do material e a formulação do tema escolhido não surgem do livre-arbítrio do artista e nem são uma mera expressão de sua interioridade. Antes, o artista dirige-se a espíritos já preparados e, para isso, escolhe o que promete causar-lhes efeito. Ele próprio encontra-se em meio às mesmas tradições do público a que se dirige e congrega. Não se trata nunca de um mundo mágico pois é sempre seu próprio mundo e se reconhece nele de modo autêntico. “Permanece uma continuidade de sentido, que congrega a obra de arte com o mundo da existência; mesmo a consciência alheada de uma sociedade instruída jamais se separa totalmente dessa continuidade de sentido.” (Gadamer, 2015, p. 192-193).

A estruturação do mundo pela linguagem revela as vivências íntimas da autora, que entrelaça pensamento e linguagem de forma coerente com sua experiência de mundo, transposta em sua escrita. A linguagem da romancista demonstra como o ser humano organiza o mundo por meio da linguagem, apresentando-se como uma criação que não se desfaz dos preconceitos subjacentes à história e à finitude humana, sendo capaz de interligar passado e presente.

Descolonizar a história implica desidentificar-se da história escrita pelos vencedores (que é um passado fechado), assim como reescrever a história a partir da perspectiva dos até agora vencidos (o passado-presente). A primeira tarefa envolve uma história das ausências a segunda, uma história das emergências (Santos, 2022, p.81).

A história das emergências que Santos concebe em *Descolonizar: Abrindo a História do Presente* (2022) se entrelaça com o próprio romance em estudo, por

resgatar histórias de ausências relacionadas a mecanismos de apagamento ou esquecimento das experiências negras ao longo do colonialismo ao mesmo tempo que fortalece a história ao recuperar o que sobreviveu, destacando sua importância para a libertação, assim como fazem as personagens escravizadas do romance ao rememorar os fragmentos de suas histórias vividas na África como protagonistas de uma vida em comum.

Desta forma, aproximar a escritora do romance e o filósofo hermenêuta é reconhecer que “só há consciência hermenêutica sob determinados condicionamentos históricos” (Gadamer, 2015 p. 20) *Úrsula* transpõe essa possibilidade enquanto obra de tradição que apresenta e questiona a escravidão no século XIX pela via de um romance literário e indaga sobre como uma obra depois de tanto tempo - e que carrega na capa do livro: Ficção - pode declarar sua verdade e trazer ao presente uma reflexão filosófica tão atual? Como pensar a própria humanidade e os ideais que justificam a universalidade da condição humana a partir de princípios arbitrariamente cruéis e irracionais?

Analisar a obra *Úrsula* pelo viés da hermenêutica filosófica é reconhecer a linguagem poética como uma forma de arte portadora de verdades. Para Gadamer (2015), a literatura possibilita infindáveis experiências filosóficas, artísticas e históricas, que vão além da aplicação de métodos científicos. A verdade poética carrega em si a verdade da arte, da história e da linguagem, todas interligadas na compreensão hermenêutica. Assim, a arte literária é, por conseguinte, um tipo de conhecimento que se fundamenta em referências humanas, de modo que experimentar a arte é conhecer verdades que não podem ser controladas ou submetidas a outros experimentos.

Na hermenêutica gadameriana, conforme abordado anteriormente, o encontro com a arte literária fundamenta-se em uma experiência de abertura, diálogo e reconhecimento da história, da tradição e dos preconceitos, que são fundamentais para toda compreensão. A linguagem poética do romance revela e oculta verdades que pretendemos atualizar no presente, a partir da identificação da consciência histórica dos africanos em meio ao colonialismo europeu, pois o antigo é o meio pelo qual o novo se apresenta de forma atualizada.

A compreensão da verdade artística literária, conforme defendida por Gadamer, difere da verdade metodológica científica. Na arte literária, a poesia possui sua própria verdade como símbolo, e sua experiência não opera em uma ordem

subjetiva. Pelo contrário, a experiência da arte — aqui representada pela arte literária — está conectada também a experiências históricas e linguísticas.

Nesse contexto, a referência de verdade provém do próprio romance, de sua autenticidade enquanto texto poético. Ao ser interpretado, insere-se algo mais do presente sem se esgotar em conceitos; sua essência está em provocar. Por isso, o encontro com a obra não permite a passividade do intérprete. Antes de tudo, é a experiência da negatividade que interessa à hermenêutica filosófica para a compreensão da obra.

Úrsula, como a coisa em questão, transporta-se no tempo e sobrevive a infinitas e inesgotáveis formas de compreensão. Ela não pretende corresponder a nenhuma realidade específica, mas sim apresentar-se como um modo linguístico que carrega em si verdades, como palavra criadora, como arte e como verdade inserida e lançada no tempo histórico.

Trilhamos o caminho mencionado por Gadamer para alcançar a compreensão do texto, partindo da crítica do hermeneuta ao *Aufklärung*, enquanto preconceito precipitado e ilegítimo que contrapõe razão e tradição. Em *Úrsula*, essa contraposição se manifesta na tensão entre a razão colonial e a alteridade da tradição africana. Nesse sentido, a hermenêutica da compreensão possibilita um retorno à morada da linguagem, reabilitando a autoridade da tradição e reconhecendo os preconceitos mantidos no esquecimento ao longo do processo colonizador.

Em *Verdade e Método*, Gadamer atualiza a definição de “homem” trazida por Aristóteles em *Política*. Para Aristóteles, o homem é um animal racional, capaz de pensar, falar e se comunicar; ele reflete sobre o útil e o prejudicial, o justo e o injusto, e possui um *logos* que se expressa pela linguagem. O homem pensa no futuro, sobrepondo-se ao presente, e Gadamer concorda: “[...] o homem é um ser vivo dotado de linguagem” (Gadamer, 2002, p. 174). A linguagem, sendo pensamento comunicado, torna visível algo ausente, permitindo que outro possa percebê-lo; tudo isso se deve ao *logos*, que é necessário para o convívio em sociedade.

Seguindo os passos de Gadamer, indagamos então: o que justificaria a escravidão de pessoas com as mesmas condições humanas de *logos* e linguagem? Como a razão se opõe à tradição no romance *Úrsula*? De que forma podemos reabilitar o valor da tradição e dos preconceitos no romance? Em que sentido podemos resgatar o valor da tradição africana que aparece no romance? Que tipo de

práxis podemos pensar a partir da comunidade africana apontada no romance e no contexto presente?

Em *Úrsula*, a dimensão humana do *logos*, da linguagem e da comunicação se torna desafiadora para mulheres silenciadas e para os escravizados que mantêm as memórias vivas de suas tradições como ato de resistência e conservação, posto que, na sociedade escravista a razão do colonizador é oposta à liberdade dos escravizados e às suas tradições; ela encobre o outro pela violência e baseia-se em preconceitos ilegítimos cunhados sob à luz da Modernidade.

A pesquisa segue nessa perspectiva hermenêutica de exercitar a tarefa de reconstruir e integrar a tradição africana inserida no romance, aproximando pelo diálogo, os horizontes passado e presente como continuidade atualizada das recordações da tradição e da luta contra a sobreposição das ideias coloniais e de todos os preconceitos negativos. Mantendo no esquecimento as atrocidades dos europeus contra os povos africanos ao mesmo tempo que busca aniquilar as recordações das tradições de origem pela imposição violenta de um *habitus* colonizador que obriga o negro a incorporar os preconceitos ilegítimos europeus para proceder no apagamento de suas tradições sob a justificativa de serem inferiores ou destituídos da razão concebida nos moldes modernos.

Úrsula destaca a tradição africana como uma alteridade presente no romance, mostrando a ligação entre o Brasil e a África e a tentativa de aproximar os dois continentes através da ideia de pertencimento, recordação e esquecimento. Essas noções estão conectadas a um passado vivido pelos escravizados, no qual era possível existir como seres dotados de *logos* e liberdade, onde pensar o futuro como parte da essência humana era viável. Como afirma o hermeneuta alemão: “Graças ao passado possuir essa natureza de esquecido, podemos reter e recordar algo. Todo transitório mergulha no esquecimento, e é este esquecer que permite reter e conservar o que se perdeu e mergulhou no esquecimento” (Gadamer, 2002, p. 172).

Nesse sentido, a obra apresenta a importância de pensar a relação ser humano-natureza. Observa-se no romance que as descrições das personagens não recorrem às generalizações que classificariam as pessoas por classe, gênero ou cor da pele; é a própria condição humana que está posta para julgamento e não os preconceitos precipitados.

Em *Úrsula*, o negro aparece reintegrado à sua humanidade. Ele é virtuoso, complacente, sentimental e, ao mesmo tempo, capaz de se revoltar e contestar,

rompendo com o estigma de ser totalmente passivo e obediente à servidão. Isso desafia a visão predominante até então, que retratava o negro como mercadoria, selvagem e desprovido de sentimentos, como frequentemente descrito na literatura anterior à obra.

A mulher branca, como Luís B., demonstra compaixão pelos negros frente às severas punições e não compactua com o autoritarismo e a frieza do esposo. No entanto, a mulher também pode ser tão perversa quanto os senhores, como exemplificado em Adelaide. Tancredo, jovem e branco, apesar de pertencer à família dominante, é submisso ao pai, mas também é um homem bom. O padre, representante religioso, é corrupto. A natureza é ressaltada não para fins de exploração econômica, mas no sentido contemplativo, sendo sagrada e representando o próprio reflexo de Deus. O romance evita generalizar os distintos grupos, evitando estigmatizar ou contrapor, como fazem os opressores contra negros e mulheres. Em *Úrsula*, não há distinção entre os humanos, mas sim diferentes e injustos modos de vida.

Buscamos analisar o romance a partir das contribuições da hermenêutica filosófica, organizando o pensamento a partir do resgate das experiências negras no romance como uma alteridade africana constituída. Essa abordagem permite pensar *Úrsula* enquanto uma experiência hermenêutica que revela a dinâmica da finitude, permitindo um diálogo com a tradição e com as mediações de alteridade tensionadas pela força declarativa da palavra literária.

4.1 Os preconceitos no romance

Em *Úrsula*, senhores e escravizados convivem no grande cárcere colonial, ambos dividindo as terras alheias. Como mencionado na obra: "[...] é escravo e escravo em terra estranha!" (Reis, 2018, p. 67), opressores e oprimidos encontram-se em condição de estrangeiros, permeados por preconceitos legítimos e ilegítimos. Considerando que "[...] é preciso distinguir entre os preconceitos da estima humana e os preconceitos por precipitação" (Gadamer, 2015, p. 361), percorremos a obra como uma unidade de sentido que coloca em jogo uma pluralidade de horizontes linguísticos, históricos e filosóficos. Esses horizontes marcaram as experiências humanas negras, que foram desintegradas pela razão colonizadora, mas que ao

mesmo tempo continuam a se conservar, sobrevivendo através do diálogo com o mundo da vida⁶.

O romance antiescravista *Úrsula* situa-se no horizonte histórico de colonização, século XIX. Na obra, a sociedade encontra-se hierarquizada e organizada em dois núcleos familiares escravistas patriarcais, um núcleo de personagens escravizados e um representante religioso.

A obra está estruturada em vinte capítulos, um epílogo e conta com doze personagens. A narrativa se desenrola no contexto de uma sociedade escravista patriarcal, com duas classes sociais bem definidas: senhores e escravizados. O casal de apaixonados, Tancredo e Úrsula, fazem parte das famílias dominantes que possuem os escravizados que são o foco da narrativa: Túlio, Susana e Antero, todos pertencentes à família de Úrsula.

Busca-se, primeiramente, identificar os preconceitos ilegítimos no romance, a partir da matriz colonial de poder representada pelas famílias dominantes de Tancredo e Úrsula. Destaca-se que a razão que orienta o sistema colonial é um reflexo da concepção de razão do *Aufklärung*, criticada por Gadamer, que opõe razão e tradição, baseando-se na imposição violenta da autoridade. Isso pode ser observado na sociedade patriarcal e escravista, caracterizada pela obediência cega e pela reprodução de preconceitos ilegítimos e precipitados que menosprezam a tradição. Nesse contexto, trata-se da tradição africana, negada em sua alteridade pela razão colonizadora presente no romance.

A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não criados por livre inspiração nem sua validade nela se fundamenta. É isso, precisamente, que denominamos tradição: o fundamento de sua validade. E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos. (Gadamer, 2015, p. 37).

Na obra em questão, são abordadas diversas experiências humanas de domínio e exploração da mão de obra africana. A compreensão dessas experiências negras é narrada a partir das personagens que vieram da África para o Brasil após o traumático rapto, deportação e venda. Esses personagens são apresentados como

sujeitos dotados de história, crenças, aspirações, sonhos e esperança. Eles ganham vozes que se opõem ao sistema, ressaltando a alteridade africana como um modo de existência que antecede o colonialismo e que, pela primeira vez, é mencionada no Brasil.

Para facilitar a compreensão da obra, os capítulos foram agrupados conforme a ordem de análise e os temas desenvolvidos em cada bloco de capítulos: a primeira e a segunda parte correspondem às famílias dominantes do romance, e a terceira parte trata do desfecho final dos personagens.

No diálogo com Úrsula, Tancredo apresenta seu núcleo familiar nos capítulos I a VII: I. Duas almas generosas, II. O delírio, III. A declaração de amor, IV. A primeira impressão, V. A entrevista, VI. A despedida, VII. Adelaide. Nesses capítulos, o romance descreve a família de Tancredo. Após ser resgatado pelo jovem negro Túlio de um acidente a cavalo, Tancredo é levado para a casa de Luísa B., mãe de Úrsula. Quando se recupera, ele dialoga com Úrsula sobre sua família e os motivos de seu acidente, alforria Túlio, despede-se e promete voltar.

A família de Úrsula é descrita nos capítulos VIII a XIII: VIII. Luísa B., IX. A preta Susana, X. A mata, XI. O derradeiro adeus!, XII. Foge!, XIII. O cemitério de Santa Cruz. Esses capítulos retratam a família de Úrsula, que envolve sua mãe paralítica e viúva, cujo esposo foi assassinado pelo próprio irmão. Luísa B. é cuidada por sua filha Úrsula, pela preta Susana, e as memórias da África são evocadas nos diálogos com o jovem negro Túlio. Esses capítulos também narram os passeios de Úrsula na mata, a morte de Luísa B., a fuga de Úrsula de seu incestuoso tio, o enterro de Luísa B. e a espera de Úrsula por Tancredo, que prometeu voltar e casar-se com ela.

O trágico desfecho dos personagens é narrado nos capítulos XIV a XX: XIV. O regresso, XV. O convento de ***, XVI. O comendador Fernando P., XVII. Túlio, XVIII. A dedicação, XIX. O despertar, XX. A louca. Nesses capítulos, Tancredo e seu amigo Túlio retornam e procuram por Úrsula, que havia fugido de Fernando P. O capítulo descreve também a história de Túlio sobre sua mãe, a informação de Susana sobre a morte de Luísa B., a felicidade de Úrsula ao encontrar Tancredo no convento e sua fuga, o casamento de Úrsula e Tancredo, a prisão e morte de Susana, a morte de Tancredo, a loucura e morte de Úrsula, e o remorso de Fernando.

4.1.1 Os colonizadores: escravidão e patriarcalismo

Na obra, a sociedade escravista patriarcal, centrada na figura do senhor com o comando⁷ das ordens sobre a família e a sociedade, é apresentada pelas famílias de Tancredo e Úrsula com descrições detalhadas sobre as formas de domínio que incluem as mais variadas formas de violências contra mulheres e escravizados.

A família de Tancredo é formada pelo pai, a mãe e a órfã Adelaide e a família de Úrsula pelo pai Paulo B., pela mãe Luisa B., o tio o comendador Fernando P., irmão de Luísa B., e dois escravizados: a preta Susana e o jovem Túlio que moram com Luisa B. e o africano Antero que mora com Fernando.

A narrativa do núcleo familiar de Tancredo enfatiza o autoritarismo do pai que não permite o casamento do filho com a órfã Adelaide, agregada da família, sem fortuna e sem educação, o que é obstáculo para desposar Tancredo. Tancredo e sua mãe apelam para a permissão do casamento e é nesse momento que o texto revela a opressão patriarcal, a condição dada pelo pai é que Tancredo adie o casamento, estude Direito em São Paulo e quando volte, case-se com Adelaide, porém, quando volta após concluir os estudos, encontra a mãe morta e Adelaide casada com o pai.

Esses são os motivos que levam Tancredo a sair cavalgando desorientado e a sofrer o acidente que dá início ao romance. Ele é salvo pelo jovem escravizado Túlio, como descrito no capítulo I: "Duas almas generosas". Ao se recuperar, após delírios febris no capítulo II: "O delírio", Tancredo conversa com Úrsula sobre seus sentimentos no capítulo III: "Declaração de amor" e expressa sua insatisfação com a família nos capítulos IV: "A primeira impressão", V: "A entrevista", VI: "A despedida", e VII: "Adelaide".

No núcleo familiar de Tancredo, podemos observar o patriarcalismo como uma das formas de dominação presentes no sistema escravista, com a figura do senhor representando o poder legítimo para exercer violência sobre a mulher. Como afirma Santos (2022, p. 45), "o colonialismo moderno é um componente integral da modernidade eurocêntrica, que, por sua vez, compreende três modos de dominação: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado." No romance, prevalece a crítica aos dois últimos.

O mando desmedido e brutal do pai de Tancredo o levou a transgredir todos os limites da humanidade, tornando-o um ser bruto que afrontou a esposa e

o filho, um ser hediondo cheio de sentimentos nefastos, o que, ao final, o matou (Machado. Introdução à *Úrsula*. 2018, p. 36).

Vale ressaltar que, em *A Criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens* (2019), a historiadora Gerda Lerner explica que o estabelecimento do patriarcado não foi um evento único, mas sim um processo longo, que levou cerca de 2.500 anos para se consolidar. Inúmeros acontecimentos contribuíram para essa consolidação, embora o patriarcado tenha se manifestado com diferentes ritmos e nuances nas diversas sociedades.

Segundo Lerner (2019), os tradicionalistas fundamentavam suas ideias na união entre religião e ciência, sendo esta última orientada pelo determinismo biológico. Os tradicionalistas defendiam a superioridade masculina como algo natural e universal, baseando-se nas diferenças biológicas entre homens e mulheres e em seus papéis nas sociedades primitivas. Era hegemônica a visão de que os homens desenvolveram habilidades para a caça e o provimento da alimentação mais valorizada, como a carne, enquanto às mulheres era atribuída a função de cuidar do lar e dos filhos. Na perspectiva tradicionalista, a capacidade reprodutiva feminina era vista como a principal meta na vida das mulheres.

O domínio patriarcal se apresenta na relação familiar de Tancredo, seu pai é descrito como um homem tirano, autoritário e opressor de sua submissa e obediente esposa. Segundo Szapiro (1998), o patriarca dominava com autoridade absoluta e incontestável, possuía influência política, econômica, alcançando todas as esferas da sociedade.

Não sei por quê; mas nunca pude dedicar a meu pai *amor filial* que revitalizasse com aquele que sentia por minha mãe, e sabeis por quê? É que entre ele e sua esposa estava colocado o mais *despótico poder*; meu pai era o *tirano de sua mulher*; e ela, *triste vítima, chorava em silêncio*. E resignava-se com sublime brandura.

Meu pai era para com ela um homem desapiedado e orgulhoso – minha mãe era uma santa e humilde mulher.

Quantas vezes na infância, malgrado meu, testemunhei cenas dolorosas que magoavam, e de louca prepotência, que revoltavam! E meu coração alvoroçava-se nessas ocasiões apesar das prudentes admoestações de minha pobre mãe.

É que as lágrimas da infeliz, e os desgostos, que a minavam, tocavam o fundo da minha alma.

E meu pai ressentia-se da afeição que tributava a esse ente de candura e bondade; mas foram as suas carícias, os seus meigos conselhos, que soaram

a meus ouvidos, que me entretiveram nos primeiros anos; ao passo que o *gênio rude de meu pai amedrontava-me*.

O desprazer de ver preferida a si a mulher que odiava, fez com que *meu implacável pai me apartasse dela seis longos anos, não me permitindo uma só visita ao ninho paternos; e minha mãe finava-se de saudades; mas sofria a minha ausência, porque era a vontade de seu esposo*. Mas eu voltava agora para o seu amor, e seus dias vinham a ser belos e cheios de doce esperança. (Reis, 2018, p. 81).

Nesse diálogo com Úrsula, Tancredo exalta as qualidades da mãe, o amor maternal, a bondade, a saudade, ressaltando a tirania do pai e a prevalência das vontades dele como palavra determinante na família. Saffioti (2004), revela que no patriarcado mulheres e homens se constituem como agentes sociais dentro de uma perspectiva pré-determinada exercendo papéis que devem ser seguidos para a devida manutenção da ordem.

Só apartei-me de minha mãe quando fui para São Paulo cursar as aulas de direito, e seis anos de saudades aí passei, tendo-a sempre em meus pensamentos; porque amava-a com uma ternura que só vós podeis compreender. Num dia recebi o grau de bacharel e noutro segui para a minha terra natal.

Ah! Como me transbordava a alma de prazer! Eu vinha rever aquela, que cercara de amor e de cuidados a minha infância!

Afeição alguma me pôde reter em São Paulo; minha mãe, o lugar onde tive meu berço, meus amigos de infância, não os podia esquecer. Parti pois com prazer duma terra onde tinha vivido longos anos de saudades e de pesares. E eu vi essa mulher, que me dera a vida, essa mulher era o ídolo do meu coração, e lancei-me nos seus braços, chorando de alegria por tornar a vê-la; mas ela estava desfeita, e suas feições denunciavam grande abatimento moral.

Nunca tive felicidade a que se não viessem misturar sentimentos de angústia; nunca fui completamente feliz. (Reis, 2018, p. 80-81).

No contexto de opressão, a mãe intercede em favor do filho e de Adelaide e mais uma vez as relações familiares são mostradas e centralizadas na figura do homem com total exercício de poder, de autoritarismo sobre a voz da mulher, esposa quase que totalmente silenciada, situação que se estende aos filhos. As decisões partiam do esposo, pai, senhor, colonizador. No diálogo abaixo é possível perceber a forma com que a esposa era tratada.

- Calai-vos! Vo-lo ordeno – interrompeu aceso em ira. – Julgais que por ser essa mísera órfã vossa parente e porque a amais, hei de desposá-la a meu filho só por ser essa a vossa vontade? Decididamente que enlouquecesteis. E sorriu-se, mas com sorriso sardônico que me gelou de angústia. Não se aterrou, e respondeu-lhe com uma voz tão débil, que não ouvi; mas tão meiga e queixosa, que o acalmou um pouco.

- Louvo-vos a generosidade, minha nobre mensageira – disse pouco depois com tom de sarcasmo, que me fulminou -; guardai para uma esposa mais digna de Tancredo essa parte da vossa fortuna com que pretendeis tão desinteressadamente dotar a vossa Adelaide.

E terminou isto com estrepitosas gargalhadas. (Reis, 2018, p. 86).

Na cena seguinte, a mãe de Tancredo desabafa seu histórico de sofrimento ao longo do casamento de aparências com o esposo, e este mostra-se indiferente aos apelos e ressentimentos da esposa que rega uma vida cercada de desprezo.

- Oh! Senhor, pelo amor do céu! É só para me roubardes a última ventura de um coração já morto pelos desgostos, que me negais o primeiro favor, que vos hei pedido! Que vos hei feito para merecer tanta dureza da vossa parte? Que vos há feito meu filho para vos opordes a sua felicidade?! Oh! Quanto sois implacável em odiar-me... Sim, a lealdade e o amor de uma esposa, que sempre vos acatou, merecem-vos tão *prolongado, desabrido e maligno tratamento?!!*

“Perdoai-me... mas tanto tenho sofrido; tantas lágrimas me têm sulcado o rosto desfeito pelos pesares; tanta dor me tem amargurado a alma, que estas palavras, nascidas do íntimo do peito, pungentes, como toda a minha existência, não vos podem ofender. *Arranca-as, senhor, dos abismos da minha alma a agonia lenta, que nela tem gerado o desprezo e o desamor com que me tendes tratado!*”

E extenuada por tamanho esforço e pela dor não pôde continuar.

E meu pai ouvia-a em silêncio: quando ela terminou suas magoadas expressões, *ele com tom seco e firme*, tão estranho aos queixumes de sua esposa, como se os não ouvira, exclamou:

- Ide-vos – E acrescentou no mesmo tom: - *Dizei a vosso filho que a vontade de seu pai não a domaste vós, e ninguém o conseguirá.*

- E nem uma palavra de esperança?...- soluçou minha infeliz mãe

- ide-vos – tornou-lhe o endurecido esposo.

Ela obedeceu. (REIS, 2018, p. 86-87).

Nesse sentido, a mulher branca, reclusa, obediente, religiosa e submissa aos ditames do marido, é, na sociedade colonial, um exemplo dos preconceitos considerados "positivos" pela razão colonizadora. A depreciação das mulheres pode ser observada no romance sem distinção de classe ou cor de pele; todas, em graus variados, sofriam as classificações impostas pelo sistema. A mulher negra, em particular, carregava o estigma de corromper os bons costumes, associada à exaltação da sensualidade e ao descontrole sexual, que supostamente ameaçariam a América portuguesa. Como afirma Gomes (2021, p. 350), "a ideia comum nos relatos sobre a colônia era a de que as índias e negras, mas sobretudo as mulatas, só serviam para a fornicção, pois teriam vocação libidinosa, pondo a perder os homens."

No capítulo "*As Mulheres*", que compõe o livro *Escravidão*, Laurentino Gomes (2021) apresenta uma visão sobre a mulher no Brasil escravista. Negras, brancas e indígenas tiveram sua importância na construção da sociedade brasileira, mas a linguagem masculina típica da época não reconhecia esse papel. Nesse sentido, as mulheres aparecem na historiografia tradicional invariavelmente como um sexo disponível, com suas contribuições limitadas e subestimadas.

Na verdade, o papel da mulher na sociedade colonial brasileira foi muito além da satisfação sexual do homem, da procriação e do cuidado da casa. Desde o primeiro século da ocupação portuguesa, muitas delas foram donas de engenhos, fazendas, minas de ouro, vendas, tabernas e variados outros negócios. Realizaram serviços domésticos, mas também trabalharam nas lavouras de cana-de-açúcar e nos engenhos, em jornadas tão extenuante quanto a de seus companheiros homens. No Nordeste chegaram a labutar na criação de gado, como vaqueiras e curraleiras. Em um Brasil ermo e isolado, em que não existiam médicos e hospitais, foram benzedeiras e curandeiras. A maioria dos brasileiros, brancos ou negros, veio à luz com a ajuda de parteiras cativas ou libertas, que, depois do nascimento, também se responsabilizaram pela alimentação da criança como amas de leite – aquelas que ofereciam os seios no lugar de mães impossibilitadas ou que não estavam dispostas a amamentar. O aluguel de amas de leite, anunciado em jornais e revistas, foi um dos maiores e mais prósperos negócios do Brasil nos séculos XVIII e XIX. (Gomes, 2022, p. 352).

A compreensão acima desabilita os preconceitos negativos sobre a mulher no período escravagista, ressaltando sua importância na sociedade e suas habilidades que ultrapassam o desempenho e a atuação limitados e impostos por um espaço restrito. Apesar dos preconceitos negativos presentes na escrita masculina da época, as mulheres aparecem não apenas como vítimas, mas também como figuras que sabem ler e escrever, e até mesmo como vilãs, como é o caso de Adelaide. Ela rompe com a representação da mulher angelical, terna e desprovida de maldades. Adelaide, uma mulher desafortunada, órfã e jovem, acaba traindo Tancredo e sua mãe ao decidir casar-se com o pai, movida pelo desejo de poder.

Recebia constantemente cartas de minha mãe, em que me falava de Adelaide, animava-me no meu desterro, e não dirigia queixas contra o seu marido.

As cartas deste eram sempre breves e frias.

Adelaide, que com frequência também escrevia-me a princípio, entrou a espaçar mais a sua correspondência, que era o alento da minha vida, era o que me fazia permanecer com alguma alma tão longe de entes caros.

Por último cessaram!

E eu chorava no exílio de dores, que ela havia esquecido – afetos, que nunca lhe tinham pulsado no coração- esperanças e saudades que eram só minhas Com lentidão espreguiçavam-se então os dias!...
Contava as horas, longas como séculos, tristes como as agonias do padecente. (Reis, 2018, p.99).

Em outro trecho romance, a correspondência por cartas é algo comum; mulheres do romance são letradas.

Concluída está penosa tarefa, ao entrar em minha casa encontrei uma carta, cuja letra era tremula, e mal traçada, cuja data era ainda anterior à minha mãe enfermidade. Oh! Deus meu! Gelou-se-me de dor o sangue – essa carta era de minha mãe! Escrevera-a às portas da Eternidade, e cada uma de suas palavras era um queixume desanimado de dolorosa angústia. Não havia aí uma palavra que acusasse meu pai mas compreendi logo que lhe cavara a sepultura.
Adelaide! Minha pobre mãe não me falava dela...
E após essa li sucessivamente uma carta de meu pai, e outras de alguns amigos – minha desditosa mãe cessara de existir. (Reis, 2018, p.100-101).

A influência da religião na formação das mulheres, mantendo-as dóceis e submissas, aparece no capítulo V: "A entrevista", onde Tancredo e Úrsula continuam a conversar. Tancredo compara o sofrimento de uma mãe ao de Cristo no Calvário, e, devido a isso, a afirmação da mãe de que "amar é gostar de humilhação" demonstra a forte influência religiosa na educação das mulheres para a obediência e a docilidade. Assim como Cristo deu a vida por amor a nós, a mulher/mãe deveria submeter-se ao martírio pelo marido, pelos filhos e na própria casa, vendo esse sacrifício como parte da vontade de Deus.

Na conversa entre Tancredo e seu pai, fica evidente a responsabilidade atribuída à mulher na educação dos filhos, crucial para a manutenção da estrutura familiar colonial. Era esperado que tanto os filhos quanto a mulher seguissem as prescrições autoritárias do pai, esposo e senhor. Da mulher, esperava-se virtuosidade, sensibilidade e a formação do coração.

- Escuta-me. Bem sabia eu que te ias afligir; porém atende-me. A esposa, que tomamos, é a companheira eterna dos nossos dias. Com ela repartimos as nossas dores, ou os prazeres que nos afagam a vida. Se ela é virtuosa, nossos filhos crescem abençoados pelo céu; porque é ela que lhes dá a primeira educação, as primeiras ideias de moral; é ela enfim quem lhes forma o coração, e os mete na carreira da vida com um passo, que a virtude marca. Mas, se pelo contrário, sua educação abandonada torna-a uma mulher sem alma, inconsequente, leviana, estúpida, ou impertinente, então no paraíso

das nossas sonhadas venturas despenhamo-nos num abismo de eterno desgosto. O sorriso foge dos lábios, a alegria do coração, o sono das noites, e a sem cessar essa mulher que adorávamos prostrados; porque se nos figura agora o anjo perseguidor dos nossos dias. (Reis, 2018, p. 93).

Outro aspecto ligado às mulheres dessa época é o casamento ainda muito jovens. No romance, o pai não autoriza o casamento de Tancredo e Adelaide até completar sua educação, considera Adelaide uma criança ainda, sem experiência para ser uma mãe virtuosa, capaz de cuidar e preparar os filhos na etapa que lhe é destinada: a primeira educação, mas, por outro lado, casa-se com Adelaide na ausência do filho, após afastá-lo da mãe e de Adelaide.

Segundo Algranti, em *Famílias e vidas doméstica*, o casamento e a vida sexual eram a fronteira que delimitava o universo colonial feminino brasileiro e se dividia em três grupos: as mulheres com honra, castas, casadas, que frequentavam a igreja e viviam relativamente reclusas dentro de casa; mulheres sem honra, categoria que incluía as mulheres negras e mestiças forras e as prostitutas; e por fim, as mulheres desonradas, aquelas que perdiam a virgindade antes do casamento, a tolerância era predominantes no grupo das honradas, que incluía aquelas que se refugiavam no convento e se isolavam da sociedade.

No *Capítulo VI: A despedida*, ciente do sacrifício do afastamento, Tancredo lembra da despedida, momento em que também se deu conta do envelhecimento, das mudanças que o sofrimento da mãe causaram na sua imagem, sofrimento acelerado que lhe roubou a formosura.

Com Mágoa comparei então o semblante pálido e emagrecido dessa mulher de alma tão heróica e santa, com o seu retrato, pendente de uma das paredes do salão, e gelei de pasmo e de angústia. O pintor havia aí traçado uma beleza de dezoito primaveras.

As madeixas de seus sedosos cabelos molduravam-lhe as faces brancas de neve, e as rosas eram tão débeis que tingiam-nas apenas de ligeira cor. Sua fronte altiva e nobre coroava uns olhos ternos e expressivos, e os lábios acarminados, onde pairava angélico sorriso, deixavam meio perceber-se dois renques de alvíssimas pérolas.

E agora, demudada, macilenta e abatida pelos sofrimentos de tantos anos era a duvidosa sombra da formosa donzela de outros tempos.

Esta separação forçada era contudo a maior dor que a havia torturado; porque um funesto pressentimento dizia-lhe – que seria eterna!

E essa dor debuxava-se muda, porém viva e profunda, em seu rosto macilento e cheio de rugas.

Minha pobre mãe!...

E ao lado desse retrato estava outro – era o de meu pai. Sessenta anos de existência não lhe haviam alterado as feições secas e austeras, só o tempo

começava a alvejar-lhe os cabelos, outrora negros como a noite. (REIS, 2018, p.96).

Mais uma vez Tancredo é interrompido com o desdém do pai em relação às mulheres mostrando-se incomodado com a demora da partida do filho: “- É necessário que nem sempre se atenda às lágrimas das mulheres; porque é o seu choro tão tocante, que apesar nosso comove-nos, e a honra, e o dever condenam a nossa comoção, e chamam-lhe – fraqueza.” (Reis, 2018, p.95).

No *Capítulo VII: Adelaide*, trata da volta de Tancredo para casa após a notícia da morte da mãe e o reencontro com Adelaide. Tancredo também expressa como vivia no exílio, com o coração esperançoso, imaginando a volta e sobre as trocas de cartas com seus entes: a mãe, o pai e Adelaide. Aqui, Tancredo encerra a conversa com Úrsula sobre sua vida e os dramas familiares que viveu antes de conhecê-la e que antecederam o acidente à cavalo, motivo de ter conhecido Úrsula.

O núcleo familiar de Úrsula está envolvida em uma trama de tragédias criadas no seio da própria família. Úrsula, ainda criança, perde seu pai, Paulo P. assassinado pelo tio, o comendador Fernando que desaprova a união da irmã com um homem desprovido de bens materiais e que perde o patrimônio da esposa, deixando a dívida originada pelo vício em jogo para a família.

[...] ninguém, a não ser eu, sentiu a morte de meu esposo. A justiça adormeceu sobre o fato, e eu, pobre mulher, chorei a orfandade de minha filha, que apenas saía do berço, sem uma esperança, sem um arrimo, e alguns meses depois, veio a paralisia – essa meia morte – roubar-me o movimento e tirar-me até o gozo ao menos de seguir os primeiros passos desta menina, que o céu me confiou. (Reis, 2018, p.113).

O crime ficou impune, deixando Luísa B. viúva e paralítica, sob os cuidados diários de Úrsula. A família perdeu tudo o que possuía, restando apenas a preta Susana e o jovem Túlio. Quando criança, Túlio foi separado de sua mãe e levado pelo comendador, e passou a ser criado pela africana Susana na casa de Luísa B.

No capítulo VIII, intitulado "Luísa B.", são revelados os motivos do sofrimento de Luísa B., que está paralítica e viúva há doze anos e enfrenta uma crescente preocupação com o futuro de Úrsula, que logo ficará órfã. Luísa B. também fala sobre seu irmão, o comendador Fernando de P., tio de Úrsula e assassino de Paulo B.

Paulo B. não soube compreender a grandeza de meu amor, cumulou-me de desgostos e de aflições domésticas, desrespeitou seus deveres conjugais, e sacrificou minha fortuna em favor de loucas paixões. (REIS, 2018, p.112).

Nesse recorte, a opressão vivida pelas mulheres brancas na casa dos senhores, seus esposos, é um traço comum que une a mãe de Tancredo e Luisa B., a infelicidade no matrimônio. Contra o casamento de Luisa B. e Paulo B. os pais de Úrsula pela inferioridade de fortuna de Paulo B., e pelo amor doentio de Fernando de P. com a irmã Luisa B., Fernando P. mata Paulo B. e fica impune.

Na família de Úrsula o autoritarismo de Fernando P. e Paulo P. é descrito na obra, relata os castigos empregados pelos senhores e ao mesmo tempo, a benevolência de suas mulheres, como Luisa B. por exemplo, complacente e angustiada com as práticas de torturas contra os escravizados, usadas para submetê-lo, dominá-lo aumentando sua produtividade e do mesmo modo para torná-los mais dóceis e conformados com sua condição de escravizado. No romance, o comendador Fernando P. transpõem essa figura produtora de injustiças, crimes e impunidade.

O comendador P. foi o senhor que me escolheu. Coração de tigre é o seu! Gelei de horror ao aspecto de meus irmãos... os tratos por que passaram doeram-me até o fundo do coração! O comendador P. derramava sem se horrorizar o sangue dos desgraçados negros por uma leve negligência, por uma obrigação mais tibiamente cumprida, por falta de inteligência! E eu sofri com resignação todos os tratos que se dava a meus irmãos, e tão rigorosos como os que eles sentiam. E eu também os sofri, como eles, e muitas vezes com a mais cruel injustiça. Pouco depois casou-se a senhora Luísa B., e ainda a mesma sorte: seu marido era um homem mau, e eu suportei em silêncio o peso do seu rigor. E ela chorava, porque doía-lhe na alma a dureza de seu esposo para com os míseros escravos, mas ele via-os expirar debaixo dos açoites os mais cruéis, das torturas do anjinho, do cepo e outros instrumentos de sua malvadeza, ou então nas prisões onde os sepultavam vivos, onde, carregados de ferros, como malévolos assassinos, acabavam a existência, amaldiçoando a escravidão; e quantas vezes aos mesmos céus!... O senhor Paulo B. morreu, e sua esposa e sua filha procuraram em sua extrema bondade fazer-nos esquecer nossas passadas desditas! Túlio, meu filho, eu as amo de todo o coração, e lhes agradeço, mas a dor que tenho no coração, só a morte poderá apagar! – Meu marido, minha filha, minha terra... Minha liberdade... (Reis, 2018, p.123)

No relato de Susana, são revelados os castigos no imaginário escravista, que tinham um caráter educativo e pedagógico. Esses castigos eram uma maneira de disciplinar e organizar a força de trabalho cativa. O senhor não perdia de vista que o

escravizado era considerado um ativo econômico, uma máquina produtiva que não poderia ser perdida ou desperdiçada inutilmente.

Caso ficasse ferido, era preciso curá-lo com maior celeridade, para não perder sua capacidade de trabalho por muito tempo. Após as sessões de açoite, aplicavam-se sobre as feridas misturas consideradas cicatrizantes, como salmoura (uma combinação de água morna com sal), suco de limão, vinagre, pó de carvão moído o mesmo urina. (Gomes, 2021, p. 312-313).

Em *Campos da violência* (1977) a historiadora Sílvia Hunold Lara explica que desde os primórdios da colonização brasileira, havia uma orientação branca que regia as formas de castigar os escravizados e foi elaborada sob uma verdadeira ciência da dominação senhorial, com detalhes na execução dos castigos, estabelecendo regras que fossem eficientes na economia cristã dos senhores no governo dos escravizados, alimentado, vestido, doutrinado, o escravo existia para trabalhar, para produzir.

A distinção de classe também abrange alguns detalhes nas vestimentas e isso aparece na descrição das personagens, havia uma relação entre a pele e o tecido. No capítulo I: *Duas almas generosas*, em meio a uma atmosfera poética contemplativa sobre a natureza como criação divina, quando ocorre o acidente à cavalo, o jovem branco Tancredo é descrito em suas vestes.

O mancebo ocultava parte de suas formas num amplo capote de lã, cujas dobras apenas descobriam-lhe as mãos cuidadosamente calçadas com luvas de camurça. Numa destas mãos o cavaleiro reclinara a face pálida e melancólica, com a outra, frouxamente tomava as rédeas ao seu ginete. Mas, este simples traje, este como que abandono de si próprio, não podia arredar do desconhecido certo ar de *perfeita distinção* que bem dava a conhecer que era pessoa da alta sociedade. (Reis, 2018, p. 51).

O traje como distinção na sociedade escravista cumpre a função de distinguir os membros de diferentes classes sociais. Para Lafont, em *A arte dos mundos negros* (2023), havia uma espécie de *continuum* entre pele e tecido que reforçava a distinção social já estabelecida pela pigmentação, a Europa, as colônias e a África aderiram a roupas leves e berrantes, o tecido de algodão importado dominou o mercado têxtil, o que aparece em *Úrsula*, ao descrever a africana escravizada Susana.

Na obra, a presença dos preconceitos ilegítimos do patriarcalismo e a escravidão são nuances históricas fundamentadas na racionalidade eurocêntrica,

segundo Gadamer, um dos pressupostos do Iluminismo moderno é a tentativa de apagamento das tradições passadas em detrimento dos determinismos científicos herdados da tradição filosófica moderna, método e razão caminham juntos para obscurecer modos de existências humanas, mulheres e escravizados como aparece no romance.

O Iluminismo, em sua cruzada política de rejeitar todas as formas fanáticas e reacionárias do pensamento que não passam pelo teste da razão, tem diante de si as forças perigosas dos dogmas religiosos, superstições, preconceitos e autoridades usurpadas. Em outras palavras, qualquer uma das práticas legais, religiosas, morais ou políticas que se sustentam somente pela razão, são imediatamente colocadas sob suspeita como forças negras de reação. (Lawn, 2007, p. 51).

No romance, mulheres e escravizados participam desse contexto de opressão e violência, suas atividades comumente são consideradas no sistema escravista sem nenhum respaldo racional, são rejeitadas (os) em sua inteligência, no seu ser histórico, e isso dificulta sem aniquilar, o conhecimento do seu ser enquanto ser de linguagem, de *logos*, com capacidades comunicativas, pois mesmo em meio aos obstáculos, conseguem sobreviver e continuar a representar o mundo para além do mundo circundante, no mundo engendrado na linguagem.

Para discutir a importância da sobrevivência da tradição africana, que se revela na conversação autêntica com os escravizados no romance, abordamos, em seguida, os preconceitos legítimos que envolvem as narrativas dos africanos e afrodescendentes na obra. Essas narrativas incluem as recordações antes do rapto, a passagem pelo Atlântico e a chegada em terras alheias sob o domínio colonial. Os escravizados eram forçados a narrar suas próprias histórias sob a perspectiva imposta pelo colono, representante de um mundo "civilizado", começando pela primeira imposição violenta: reconhecer-se como inferior diante da suposta superioridade arbitrária do europeu.

Segundo Lawn (2007), Gadamer questiona a segurança da era moderna e busca reintegrar aspectos que foram perdidos quando adotamos todas as doutrinas e crenças do Iluminismo, especialmente o senso de um mundo mais unitário e menos dividido, como era na tradição. Nesse contexto, podemos explorar como a consciência

histórica emerge no comportamento dos personagens, refletindo o impacto dessa perda e a tentativa de reconectar com os valores e a unidade da tradição.

4.1.2 Os escravizados: o relato de si

Na obra, embora o protagonismo seja branco e representado pelo casal nobre, são as personagens negras que atuam como porta-vozes denunciando a escravização. Ao expressarem sentimentos de igualdade, fraternidade e liberdade, essas personagens também manifestam revolta e inconformismo.

Nesse contexto, a palavra poética de *Úrsula* funciona como meio para expressar experiências silenciadas no sistema escravista e que são atualizadas no horizonte contemporâneo do leitor. É dessa forma que a obra ultrapassa seu próprio tempo histórico para renovar-se em inesgotáveis experiências interpretativas que fazem surgir novas compreensões, é nesse sentido que Gadamer acentua que a obra de arte transcende seu lugar original e passa a pertencer ao mundo sem perder sua identidade.

É evidente que, apesar dos aspectos cambiantes de si mesmo, não se desagrega a ponto de perder sua identidade, mas está presente em todos eles. Todos se pertencem. Todos eles são *simultâneos* a ela. Assim nos deparamos com a tarefa de uma interpretação temporal da obra de arte (Gadamer, 2015, p. 178).

Na relação eu-tu entre leitor e obra é a obra que interpela o leitor, a obra enquanto tradição que carrega experiências históricas e que tem algo a dizer ao leitor. No empenho de uma conversação autêntica, os interlocutores empregam a linguagem para promover acordos e entendimentos entre si, a conversação “deixa surgir algo que é a partir de então” (Gadamer, 2015, p. 497) como o próprio desvelar da verdade que flui na conversação.

A relação eu-tu ocupa um lugar de destaque na hermenêutica de Gadamer tanto em *Verdade e método* (2015) quanto em *Quem sou eu e quem és tu?*²¹ Gadamer explica que a abertura é uma das condições para que exista uma relação eu-tu em

²¹ Na obra *Quem sou eu e quem és tu?: Comentário à série de poemas de Celan Atemkristall [Sopro de Cristal]* (1986) Gadamer tece suas análises minuciosas acerca das poesias de Paul Celan na perspectiva de realizar uma prática hermenêutica na leitura compreensiva da poesia.

um processo dialético fundamentado na reciprocidade. É preciso permitir que o tu nos diga algo e que seja experimentado como tu de modo reflexivo porque “Sem essa abertura mútua, tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano” (Gadamer, 2015, p. 472). Essa relação eu-tu pode ser compreendida no encontro entre leitor e obra de arte, o que se revela na configuração da obra literária e de modo específico em *Úrsula*, em cujo romance as experiências hermenêuticas eu-tu se dispõem dentro de uma estrutura colonial de poder que legitimam uma específica fusão de horizontes.

Nesse sentido, ao correlacionar aquilo que é herdado do passado com a relação eu-tu, Gadamer pretende ressaltar que, por meio do texto, esta herança, ao se dirigir a um leitor, interpela-o, buscando sustentar com ele uma relação de reciprocidade. É tanto necessário deixar que o texto fale, quanto é fundamental que o leitor mantenha-se aberto ao texto. Ora, esta autêntica abertura está em conexão com a verdadeira experiência dialética, em cuja estrutura – eu-tu – o eu e o outro, exercitando suas possibilidades de experimentar, nivelam-se e são afetados no encontro. (Silva Júnior, 2005, p. 79-80).

A abertura recíproca como elemento imprescindível para uma experiência reflexiva do eu-tu encontra-se ausente em *Úrsula* na relação descrita entre colonizadores e escravizados, o que se estabelece não pretende um mútuo reconhecer-se, o eu não reconhece-se a si mesmo no tu e vice-versa. A razão colonizadora instituiu a irracionalidade para justificar a inferiorização e exploração africana e desprezar outras racionalidades que permeiam os diversos modos de existência humana. Portanto, não existe reconhecimento recíproco na relação eu-tu no sentido gadameriano dado, o que se estabelece é a pretensão imediata de dominar e até mesmo aniquilar o outro, o tu, nesse aspecto, se comporta como objeto sem sê-lo.

No romance, o vínculo entre colonizadores e escravizados é de confronto, o tu é reduzido na relação eu-tu, ambos não se reconhecem em si enquanto experiência histórica. O tu é dominado e conduzido às experiências impostas pelo autoritarismo, tratado como mercadoria de apropriação do eu colonizador: “Ao africano seu semelhante disse: “És meu!”” (Reis, 2018, p.66). Mas, “É uma ilusão considerar o outro como instrumento que se pode abranger com a vista e dominar totalmente. Inclusive no servo há uma vontade de poder que se volta contra o senhor, como acertadamente expressou Nietzsche” (Gadamer, 2015, p. 470). Em *Úrsula* os escravizados manifestam essa vontade de poder em seus comportamentos parcialmente servis

resumido por Túlio na célebre frase frente aos delírios febris de Tancredo: “Oh! A mente! Isso sim ninguém a pode escravizar! (Reis, 2018, p. 66-67).

Em outra passagem de *Úrsula* encontramos o que Gadamer acentua criticamente na relação²² entre senhor e escravizado hegeliana na qual o senhor é e permanece e o servo não é apenas tratado como coisa, mas imerge no serviço e só tem a sua autoconsciência no senhor. “O reconhecimento do outro como tu e não como coisa é, para a hermenêutica gadameriana, o mediador fundamental da compreensão. Compreender é sempre o processo de fusão dos horizontes aparentemente isolados.” (Portocarrero, 2010, p.17). Por isso, a submissão e a obediência cega em uma das partes não permitirá experiências negativas²³ e necessárias para uma vida ética dentro da comunidade.

Contrariamente a Hegel, Gadamer (2012) não reconhece uma autoconsciência plena no senhor, a relação estabelecida é de dependência do escravizado e sendo assim, ainda que tenha seus desejos contemplados por meio do trabalho servil, sua consciência está limitada. “O senhor, que se sabe dependente de seu escravo não tem mais naturalmente a autêntica autoconsciência de um senhor, mas tem a autoconsciência de um escravo – como se sabe, até as mais estranhas formas de obediência temerosa.” (Gadamer, 2012, p. 85). Há uma renúncia dos dois lados que instaura uma existência não natural consolidada por meio do medo e subordinação. “Porque o que é senhor, o que é livre, tem segura em suas mãos ambas a cadeia, que lhe oprime os pulsos”. (Reis, 2018, p. 66). Nesse sentido, a escravidão restringe também a satisfação do senhor.

O fiel serviçal não visa a si mesmo em nada do que ele faz, mas apenas no senhor, ele cuida para que a coisa não seja nada para o senhor e para ele seja um puro ser-por-si, que vê ratificado no ser-servido. Nessa medida, o reconhecimento deveria ser alcançado aqui. (Gadamer, 2012, p. 86).

Essa passagem de Hegel é duramente criticada por Gadamer e que pode ser observada no romance. Ressalte-se que os escravizados de *Úrsula* reconhecem as injustiças cometidas, pois há descontentamento e revolta ao mesmo tempo que

²² Gadamer analisa a dialética do senhor e do escravo tratada por Hegel e traz o conceito de autoconsciência às avessas, pois reconhece a relação de dependência do senhor que se confirma a partir da dialética cotidiana do servir.

²³ Em *Verdade e método I* (2015, p. 462) Gadamer trata sobre a essência da experiência hermenêutica e explica que a verdadeira experiência é sempre negativa. E essa forma da experiência é definida como sendo a própria dialética. A verdade da experiência contém sempre referência a novas experiências.

impera o medo da morte frente à sua existência não natural; não há uma identidade entre senhores e escravizados que não seja a própria condição humana estabelecida.

Na dialética do eu-tu que aparece no romance, os escravizados: Túlio, Susana e Antero são guiados pelo que Gadamer designa de autoconsciência e que significa “subtrair-se à dialética dessa reciprocidade, retirar-se reflexivamente dessa relação com o outro, tornando se assim, inacessível para ele” (Gadamer, 2015, p. 470). Assim, quando o escravizado é obrigado, pela violência colonizadora, a se desnudar de sua história, de sua tradição para adentrar como recém-chegado no mundo sócio histórico do colonizador, a experiência hermenêutica de reconhecer-se a si mesmo no outro não ocorre, pois “é o poder do forte contra o fraco” (Reis, 2018, p. 54) que impera.

Essa visão rompe a possibilidade de diálogo entre culturas, promovendo a imposição de uma subjetividade colonizadora. A racionalidade colonial, portanto, silencia violentamente as tradições, a história e os preconceitos que participam da formação intersubjetiva humana.

No romance, o colonizador é o bárbaro, aos escravizados resta a incumbência de reconstrução do negro pela consciência de sua humanidade e do protagonismo de uma vida livre em suas terras. Na obra, os escravizados atingem a autoconsciência na sua duplicidade, nela o particular está conectado com a unidade africana que foi distanciada.

As cenas que envolvem os escravizados: Túlio, Susana e Antero estão impregnadas de sabedoria e sentimentos que revelam o inconformismo entre o relato de si mesmo pela autoconsciência²⁴ e o relato de si pela visão do colonizador. Essa busca pela unidade de sentido a partir de suas origens africanas é transposta pela conservação da memória como meio de manter a reconciliação do escravizado com sua essência humana. Lembrar da África em uma estrutura corrompida e cambiante

²⁴ Na obra *Hegel, Husserl e Heidegger* (2012), no capítulo 03: *A dialética da autoconsciência* (1973) Gadamer destaca que o reconhecimento é uma das condições para que a autoconsciência seja. “Em verdade para ficar certa de si mesma, a autoconsciência precisa suspender - “a outra essência autônoma” - tal como o desejo-, mas ela também precisa retrair em favor do outro, pois esse outro é ele mesmo, pois é essencial para si mesmo que ele seja. Sua própria autoconsciência depende do outro e não como objeto do desejo que precisa ser suspenso. Ela despende do outro muito mais em um sentido espiritualizado dele como si mesmo. Só isso pode lhe conceder a confirmação de si mesmo, o fato de o outro não ser mais meramente seu outro, mas de esse outro ser “livre” – precisamente também ante um si mesmo. O fato de se requisitar o reconhecimento de um outro significa, em verdade, a suspensão do outro – essa exigência, contudo, é ao mesmo modo um retorno do outro para o interior de si mesmo, para o interior de seu si mesmo livre, e não apenas o próprio retorno a si mesmo. Não se trata apenas de ratificação do próprio si mesmo, mas também da ratificação do outro.” (Gadamer, 2012, p. 81).

é a forma de retornar a si mesmo, voltar às suas tradições e aos preconceitos legítimos que constituem seu ser.

Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima-ama a teu próximo como a ti mesmo -, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!...Àquele que também era livre no seu país...Àquele que é seu irmão?! (Reis, 2018, p. 54).

Em *Discurso sobre o Colonialismo* (1950), Aimé Césaire, um dos propulsores do movimento de negritude, de identidade e da consciência negra, explora o impacto do colonialismo sobre a identidade negra. “O colonialismo não é um ato de cultura, é um ato de barbárie. E é preciso que o negro recupere sua dignidade, resgate sua história e reconquiste seu lugar na cultura mundial” (Césaire, 1950, p. 27). Essa proposta está em *Úrsula* e se revela na voz dos escravizados, a consciência de ser negro e assumir sua negritude por meio do reconhecimento de sua história, sua cultura e sua identidade é o cerne que envolve as personagens negras do romance, conscientes de serem vítimas dentro da estrutura colonial de poder.

Dentro do pensamento gadameriano a abordagem sobre a consciência e autoconsciência ganha força a partir da dialética de Hegel²⁵. Na obra *Hegel, Husserl e Heidegger* (2012), no capítulo 03: *A dialética da autoconsciência* (1973), a autoconsciência é compreendida para pensar a realidade efetiva da liberdade a partir das contradições históricas e das experiências de negatividade que se desdobram no processo de aquisição de conhecimento e compreensão. Gadamer apresenta a concepção hermenêutica de abertura ao outro e reconhecimento da finitude e critica a compreensão idealista e totalizadora de Hegel, limitada à autorreflexão, em contraposição afirma que a consciência é histórica.

A palavra poética carrega essa dialética de reconhecimento no encontro com o leitor. Enquanto transmissão da tradição, declara verdades que estimulam a pensar sobre o presente e projetar o futuro a partir dos efeitos históricos aos quais estamos imersos. A experiência do eu (leitor)-tu (obra) na compreensão hermenêutica é de negatividade, de abertura convidativa a novos horizontes face às experiências inéditas de modificação interior provocadas pela obra; o que nos remete ao âmbito de uma filosofia hermenêutica prática que não é reprodução do que é transmitido mas é

²⁵ Em *Fenomenologia do espírito* esse conceito está relacionado à consciência.

criação de novos sentidos dados pelo intérprete ao que lhe foi transmitido. Dessa forma, a obra se atualiza no horizonte do presente a partir do horizonte do passado fundindo-se pelos acordos surgidos ao longo da conversação.

No âmbito hermenêutico o correlato dessa experiência do tu é o que se costuma chamar de consciência histórica. A consciência histórica sabe da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do mesmo como pessoa. No outro do passado não busca o caso particular de uma regularidade geral, mas algo historicamente único. (Gadamer, 2015, p. 471).

Portocarrero (2012, p. 17) explica que para alcançar um horizonte no sentido gadameriano é imprescindível aprender a ver para além do que nos é próximo, sem o desprezar, encarando-o de outra forma, pelo simples facto de o conseguirmos integrar num todo maior e em padrões mais envolventes. Não é tarefa fácil e requer a mediação do outro enquanto um tu, isto é, o processo do destacar-se do outro, que ao fim e ao cabo o que requer é a ação de diferenciação recíproca.

Podemos entender esse processo como uma formação no sentido dialético, que pressupõe tensões e negatividade está presente em *Úrsula* nas experiências negras revelam a linguagem das contradições presente no sistema colonial e que se expressam pelas personagens que enfrentam o colonialismo opressor ao mesmo tempo que resgatam a humanidade pela consciência histórica.

Essa dualidade evidencia a luta entre a desumanização imposta pelo sistema e a resistência em afirmar a própria dignidade. Esse processo de pertencimento começa pela identidade africana que sobrevive nas memórias das personagens negras ressaltando a condição humana a partir das experiências histórica, cultural, artística, afetiva, religiosa para apresentá-lo a partir de si, de suas próprias recordações do passado, com consciência crítica do cárcere ao qual foram submetidos e do não-lugar de pertencimento na sociedade escravista, desprovidos da liberdade e violentados em sua humanidade.

No romance, o afrodescendente Túlio será o primeiro escravizado a desconstruir a visão distorcida sobre o negro. Túlio nasceu em cativo e a transmissão de suas origens são narradas oralmente pela mãe biológica e pela africana Susana, que é a escravizada mais velha do romance, a mulher que criou Túlio após ser separado de sua mãe por Fernando.

Em *Duas almas generosa* ocorre o encontro entre o afrodescendente Túlio e Tancredo o nobre jovem branco, após o acidente à cavalo Tancredo é encontrado por Túlio, abrigado e cuidado na casa de Luisa B., mãe de Úrsula, até recuperar a saúde, e em forma de gratidão, Tancredo alforria Túlio e este resolve acompanhá-lo.

O encontro de almas generosas é um encontro de humanos que se reconhecem independentemente da cor da pele ou posição social, pois para Firmina, todos os humanos são de cor e no corpo há uma alma que nos torna semelhantes à Deus, havendo uma grande injustiça em não reconhecer-se no outro.

Túlio surge na cena ao amanhecer, "[...] como se fora um ponto negro no extremo horizonte" (Reis, 2018, p. 53), carregando uma bilha em direção a uma fonte, quando seus olhos se fixam no acidente de Tancredo, que caíra do cavalo, resultando na morte instantânea do animal. "Era infeliz, mas era virtuoso; e por isso seu coração enterneceu-se em presença da dolorosa cena, que lhe ofereceu à vista" (Reis, 2018, p. 54-55). Apesar do sofrimento, Túlio era um homem de coração nobre.

E o coração tocou-lhe piedoso interesse, vendo esse homem lançado por terra, tinto no próprio sangue, e ainda oprimido pelo animal já morto. E ao aproximar-se contemplou em silêncio o rosto desfigurado do mancebo; curvou-se, e pôs-lhe a mão sobre o peito, e sentiu lá no fundo frouxas e espaçadas pulsações, e assombrou-lhe ao rosto riso fagueiro de completo enlevo; da mais íntima satisfação. O mancebo respirava ainda. (Reis, 2018, p. 54).

A solidariedade e a compaixão de Túlio por Tancredo apresentam a imagem do escravizado como um ser humano que, apesar das dores do cárcere, é dotado de sentimentos, compaixão, memória e alma. "E mísero sofria; porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como a sua alma" (Reis, 2018, p. 54-55). Isso contrasta com as demais representações construídas ao longo da literatura brasileira, nas quais o escravizado ainda aparece ligado às cadeias da escravidão, resumido ao seu valor econômico.

- Que Ventura! – então disse ele, erguendo as mãos ao céu - que ventura, podê-lo salvar! O homem que assim falava era um pobre rapaz, que ao muito parecia contar vinte e cinco anos, e que na franca expressão de sua

fisionomia deixava adivinhar toda a nobreza de um coração bem formado. (Reis, 2018, p. 54-55).

Túlio agradece a oportunidade de poder salvar o mancebo e isso revela a desintegração dos valores impostos com a elevação moral dos próprios escravizados. Fonseca (2003) explica que as imagens construídas sobre o negro, na cultura brasileira, não se distancia muito daquelas produzidas em outros espaços economicamente desenvolvida para a mão de obra escrava. Nesses espaços, o negro, elemento importante na aceleração da acumulação do capital, transformou-se em mão de obra barata, em utensílio a ser utilizado nos engenhos, nas minas e, posteriormente, nas fábricas, tendo seu valor calculado pelo que valia como mercadoria de troca.

A prática da escravização negra e do tráfico africano começou com os portugueses no século XV, com a exploração da costa da África e a colonização das Américas. Isso se mostrou economicamente atrativo para outros impérios coloniais, que acabaram aderindo à comercialização de seres humanos no comércio triangular entre África, América e Europa. Essa rota envolvia captura, venda, e troca por matérias-primas. Como descreve Gomes (2021, p. 18): “Medir, pesar, avaliar, precificar, comprar e vender gente eram, portanto, acontecimentos rotineiros na vasta cadeia de negócios que se estendia pelas regiões ermas da colônia portuguesa nas Américas.” Os portos de Recife, Salvador e Rio de Janeiro receberam milhares de africanos escravizados com cifras industriais no século XVI, atingindo seu apogeu no século XVIII em todo o continente americano.

Na passagem abaixo do romance, observa-se que a escravidão é um sistema produtor de violências e sofrimento.

O sangue africano fervia-lhe nas veias; o mísero ligava-se à odiosa cadeia da escravidão; e em balde o sangue ardente que herdara de seus pais, e que o nosso clima e a servidão não puderam resfriar, em balde –dissemos - se revoltava; porque se lhe erguia como barreira – o poder do forte contra o fraco! ...
Ele entanto resignava-se; e se uma lágrima a desesperação lhe arrancava, escondia-a no fundo da sua miséria.
Assim é que o triste escravo arrasta a vida de desgostos e martírios, sem esperança e sem gozos!
Oh! Esperança! Só a têm os desgraçados no refúgio que a todos oferece a sepultura!...Gozos!...Só na eternidade os anteveem eles!
Coitado escravo! Nem o direito de arrancar do imo peito queixume de amargura dor!!...(Reis, 2018, p. 54).

No romance, a cadeia da escravidão começa a ser desvelada no momento do encontro entre um negro e um branco, na tensão de dois universos construídos a partir da diferença eurocêntrica entre opressores e oprimidos, imperando “o poder do forte contra o fraco” (Reis, 2018, p. 54).

Por outro lado, o reconhecimento da alma humana, com teor religioso, e as tragédias de caráter existencial são elementos que anunciam um elo comum que iguala os jovens em sua condição humana. Esse elo vai além do encontro de diferentes cores de pele; trata-se de um encontro de almas generosas, onde o trágico “tem o caráter de uma genuína comunhão” (Gadamer, 2015, p. 191) na obra.

[...] a alma está encerrada nas prisões do corpo! Ela chama-o para a realidade, chorando, e o seu choro, só Deus compreende! Ela, não se pode dobrar, nem lhe pesam as cadeias da escravidão; porque é sempre livre, mas o corpo geme, e ela sofre, e chora; porque está ligada a ele na vida por laços estreitos e misteriosos. (Reis, 2018, p. 66-67).

Túlio se vê diante da trágica catástrofe que envolve o nobre e moribundo Tancredo. Nesse momento, é tomado pela compaixão e pelo temor, sentimentos de desolação e medo que são componentes do trágico e dos gêneros artísticos. No entanto, “na verdade, nem se trata de um fenômeno especificamente artístico, uma vez que se encontra também na vida” (Gadamer, 2015, p. 187). O trágico se relaciona com a vida porque é parte integrante do próprio ser, possibilitando o reencontro consigo mesmo na situação trágica.

Experimentar a desgraça trágica é algo verdadeiramente comum e presente na vida e na linguagem literária de *Úrsula*, é por médio do trágico que a consciência do comum é acionada. Compaixão e temor, “*Eleos e Phobos* significa o espanto de tremor que se apossa de nós quando vemos alguém ir às pressas de encontro a sua ruína, e tememos por este alguém.” (Gadamer, 2015, p. 189). Na cena do encontro trágico na sociedade escravista, o negro Túlio reconhece a si mesmo, seu próprio ser finito no outro, naquele que nega sua alteridade, há portanto, um duplo rosto da finitude constitutiva da existência humana.

Dupla face porque supõe uma finitude descentralizada, uma finitude que, incapaz de olhar no espelho, se reconhece nos outros: o outro do mundo que não consigo captar de forma absoluta com nenhum método ou ciência; o outro da minha própria experiência do mundo, da minha experiência de ser eu mesmo ao mesmo tempo que sou constituído por outros; o outro da

história e da tradição que me convida a desfocar meu olhar apontando que fui lançado em um contexto sócio histórico como recém-chegado. (Londoño, 2012, p. 21. Tradução nossa).²⁶

Nesse sentido, a finitude é desfocada pela sobreposição de uma subjetividade colonizadora moderna sobre a alteridade africana, “A lente da subjetividade é um espelho deformante.” (Gadamer, 2015, p. 368) e assim, Túlio está diante de um duplo rosto, ao mesmo tempo que tem a sua imagem distorcida e que não lhe é permitido olhar-se no espelho tal como é, reconhece-se nos outros e isso não se deve a um método mas, à própria experiência de mundo, de ser enquanto indivíduo ao mesmo tempo que é também constituído pelos outros.

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. **A sociedade: colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores.** Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. (Fanon, 1968, p. 31. **Grifos nossos**).

Como lembra Fanon (1968), na sociedade colonial não há abertura para o diálogo; é uma sociedade sem valores que, ao entrar em contato com a população colonizada, vê nos costumes, tradições e, sobretudo, nos mitos dos colonizados, a marca de um envenenamento e de uma indigência que Fanon considera uma depravação constitucional, o próprio cristianismo, segundo ele, é conivente com essa estrutura. Lafont (2023) explica que a sociedade colonial representa uma zona de contato e aculturação mútua, onde aqueles que se encontram estão unidos como inimigos, colonos e colonizados estão submetidos a um processo cambiante de experiências de mundo.

²⁶ “Rostro doble porque supone una finitud descentrada, una finitude que, impossibilitada para mirarse en el espejo, se reconoce en los otros: lo otro del mundo que no puedo captar de manera absoluta con algún método o ciencia; lo otro de mi propia experiencia de mundo, de mi experiencia de ser yo mismo a la vez que de ser constituido por los otros; lo otro de la historia y de la tradición que me invita a descentrar mi mirada al señalarme que he sido arrojado a un sócio-histórico en calidad de recién llegado.” (Londoño, 2012, p. 21).

Em *Bom dia e adeus à negritude* (1980), o escritor haitiano René Depestre, entende que é necessário desabilitar o preconceito ilegítimo que existe ao tratar do racismo, não apenas porque inibe o direito do negro de atuar com todas as suas potencialidades humanas sem precisar sustentar que sua cor não o impede de exercer todos os direitos concedidos à espécie humana. É uma injustiça e ignorância quando apenas o branco é reconhecido com as capacidades de inteligência e de sentimentos posto que o racismo, a condição servil, não revela inferioridade na raça submetida e um bom exemplo de racismo são “[...] os brancos gauleses, de olhos azuis e cabelos louros, foram vendidos como escravos com uma corrente ao redor do pescoço, nos mercados de Roma”, o racismo continua engendrando formas mais refinadas de se perpetuar, assumindo uma contínua articulação com o capitalismo, com o colonialismo e o patriarcado.

"Se se diz que não há entre os negros "o pecado original" nem o vírus que os coloca sem condições de desenvolver sua alma humana, diz se a verdade e é preciso dizê-lo e demonstrá-lo, pois grande é a injustiça e a ignorância daqueles que se presumem ser os portadores da sabedoria, quando recusam ao negro a capacidade de inteligência e de sentimento que só era percebida no branco; e se essa defesa da natureza humana é qualificada de racismo, pouco importa que ela assim seja denominada, pois tal defesa outra coisa não é senão a dignidade natural e um grito vindo do fundo do coração em favor da paz do país. Alega-se que a condição servil não revela nenhuma inferioridade na raça submetida, uma vez que também os brancos gauleses, de olhos azuis e cabelos louros, foram vendidos como escravos com uma corrente ao redor do pescoço, nos mercados de Roma. Faz-se disso um exemplo de bom racismo, na medida em que serve à justiça e contribui para fazer com que o branco ignorante se dispa de seus preconceitos. Mas tal recusa acaba por inibir o direito do negro de sustentar e de provar que sua cor não o priva de nenhuma das capacidades, de nenhum dos direitos da espécie humana." (Depestre *apud* Martir, 1980, p.18).

Apresentar Túlio, o jovem escravizado, a partir de conotações intelectuais e sentimentais é romper com a brutalidade que justifica sua escravização, está para além de pensá-lo submisso e docilizado, trata-se de provar que os sentimentos são atributos humanos e que estão presentes no escravizado, a compaixão está ligada à sensibilidade humana e isso impacta na forma de retratar o negro escravizado. Apesar de ter 25 anos e viver como escravizado, Túlio tem suas aspirações de liberdade, esperança de reintegração com a tradição de seus pais, o cárcere da escravidão não

permitiu que desenvolvesse todas as suas potencialidades, mas também não conseguiu aprisionar a sua mente.

Perante os delírios de Tancredo, *capítulo II: O delírio*, Túlio resgata os fragmentos de memória quando Tancredo se comove com os cuidados dispensados a ele durante sua recuperação do acidente. Entre a liberdade de pensar a vida antes da escravização e o cárcere, rememora a tradição africana pela história oral ouvida dos seus pais. A lembrança de uma vida livre remetia à África, aos sertões africanos, com uma vida familiar organizada onde as lembranças da infância com os pais, a escuta de suas canções e o sentimento de liberdade o acompanham.

- Homem generoso! Único que soubeste compreender a amargura do escravo!...Tu que não esmagaste com desprezo a quem traz na fronte estampado o ferrete da infâmia! *Porque ao africano seu semelhante disse: "És meu!", ele curvou a fronte, e humilde, e rastejando qual erva, que se calçou aos pés, o vai seguindo? Porque o que é senhor, o que é livre, tem segura em suas mãos ambas a cadeia, que lhe oprime os pulsos. Cadeia infame e rigorosa, a que chamam: escravidão?...E entretanto este também era livre, livre como pássaro, como o ar; porque no seu país não é escravo.* Ele escuta a nênia plangente de seu pai, escuta a canção sentida que cai dos lábios de sua mãe, e sente como eles, que é livre; porque razão lhe diz, e a alma compreende. Oh! A mente! Isso sim ninguém a pode escravizar! Nas asas do pensamento o homem remonta-se aos ardentes sertões da África, vê os areais sem da pátria e procura abrigar-se debaixo daquelas árvores sombrias do oásis, quando o sol requeima e o vento sopra quente e abrasador: vê a tamareira benéfica junto à fonte, que lhe amacia a garganta ressequida: vê a cabana onde nascera, e onde livre vivera! Despertar porém em breve dessa doce ilusão, ou antes sonho em que se engolfara, e a realidade opressora lhe aparece – é escravo e escravo em terra estranha! Fogem-lhe os areais ardentes, as sombras projetadas pelas árvores, o oásis no deserto, a fonte e a tamareira – foge a tranquilidade da choupana, foge a doce ilusão de um momento, como ilha movediça. (Reis, 2018, p. 66-67).

É nesse sentido que Gadamer afirma que pertencemos à história, e não o contrário: "Muito antes de que nos compreendemos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos" (Gadamer, 2015, p. 367). No romance *Úrsula*, a história com teor de autoridade e reconhecimento é a das tradições africanas—das cantigas da mãe, da constituição familiar, da choupana, do oásis no deserto. É o retrato de um modo de vida que antecede o rapto colonizador. *Úrsula* registra a consciência dos efeitos da história, ou seja demarca a efetividade histórica que insere o negro em um contexto histórico gerado e produzido que atualiza o seu modo de ser no mundo.

Em *A Arte dos Mundos Negros* (2023), Anne Lafont analisa a arte das escarificações, uma prática que ainda perdura em certas sociedades africanas⁹. Trata-se de uma prática de marcar o corpo com cicatrizes identitárias, transmitida por artistas mulheres, esposas dos homens da casta de ferreiros. As escarificações refletem diversos aspectos identitários, como gênero, grupo social, estação do ano e iconicidade. Incisões do tamanho de um dedo são feitas na testa e perto das orelhas, que são deixadas inchar até a largura do dedo, momento em que se inserem cores. Além disso, são feitos traços brancos acima das pálpebras, e o rosto e os seios são cobertos com picadas e pontos, de modo que, de longe, parecem uma joia de seda, com rajados e manchas de diversas cores que brilham sobre o fundo negro.

Esse recuso técnico cultural foi apropriado pelos colonizadores e passou a ser o “ferrete da infâmia”, a “[...] apropriação simbólica do corpo escravizado negro pelo senhor e colono europeu” (Lafont, 2023, p. 78), que marca com suas iniciais o busto do homem escravizado, tornando pública sua posse de um ser humano. Todavia, as práticas do estilo africano continuaram a ser conservadas em meio às formas híbridas inventadas com o sentido de negociação de um espaço comum entre senhores e escravizados.

Na passagem quando Túlio e Tancredo voltam, como haviam prometido para Úrsula -, *capítulo XIV: O regresso* -, Túlio passa pela fazenda Santa Cruz do comendador Fernando P., tio de Úrsula e assassino de seu pai Paulo P. Túlio se depara com o lugar de suas experiências primeiras, lugar em que nasceu e onde sua mãe, escravizada preferida de sua senhora, morreu.

Ah! Este é o lugar do meu nascimento; mas que eu detesto, que eu amaldiçoo do fundo da minha alma; porque aqui minha pobre mãe, à força de tratos os mais bárbaros, acabou seus míseros dias! (Reis, 2018, p. 158)

Fernando P. irmão de Luisa B. jamais aceitou o casamento dela com Paulo P., um homem desafortunado e viciado em jogos de azar, motivo de perder parte dos bens e deixar a família endividada. Como vingança, Fernando P. mata Paulo P. deixa a irmã viúva e Úrsula órfã de pai. No momento da partilha, Fernando P. leva a mãe de Túlio para a fazenda Santa Cruz que pela exploração do trabalho exaustivo, acaba morrendo.

[...] minha destraçada mãe fez parte *daquilo* que ele comprou aos credores, e talvez fosse ela mesma uma das coisas que mais interessava. Quando ela se viu obrigada a deixar-me, recomendou-me entre soluços aos cuidados da velha Susana, aquela pobre africana, que vistes em casa da minha senhora, e que é a única escrava que lhe resta hoje!

“Minha pobre mãe previa a sorte, que aguardava; abraçou-me sufocada em pranto, e saiu correndo como louca. Ah! Quão grande era a dor que me consumia! Porque era escrava, submeteu-se à lei, que lhe impunham, e como um cordeiro abaixou a cabeça, humilde e resignada.

“Bem pequeno era eu” – continuou Túlio após uma pausa entrecortada de soluços -; “mas chorei um pranto bem sentido, por vê-la se partir de mim, e só comecei a consolar-me, quando mãe Susana à noite balançando-me na rede, disse-me:

‘Não chores mais, meu filho, basta. Tua mãe volta amanhã, e te há de trazer muito mel, e um balaio cheio de frutas.’

“Enxuguei os olhos e dormi na doce esperança de revê-la; à noite sonhei que a viria carregada de frutas, como a boa velha me havia dito. Embalde a esperei no outro dia! porém mãe Susana, que chorava enquanto eu cuidava dos meus brinquedos, sorria-se quando me via, e procurava fazer-me esquecer minha mãe e seus afagos.

“Minhas forças eram ainda débeis para compreender toda a extensão da minha destraça; e por isso as saudades, que me ficaram, pouco a pouco foram-me adormecendo no peito.

“Um dia, disseram-me: ‘Túlio, tua mãe morreu!’ (Reis, 2018, p.159).

Essa passagem descreve uma realidade comum nas famílias escravizadas brasileiras. Segundo Laurentino Gomes (2021), havia o risco de separação indiscriminada de pais, mães e filhos, que eram enviados a diferentes destinos e proprietários. A isso se somavam as jornadas exaustivas de trabalho, a precariedade na alimentação, na higiene e na moradia, entre outros fatores que reduziam a expectativa de vida média dos cativos, levando-os a morrer cedo e sem esperança de constituir um lar. Contudo, nada disso impediu que alguns escravizados conseguissem formar famílias e ter filhos; muitos foram igualmente bem-sucedidos em organizar famílias alargadas, desafiando a visão tradicional de que o cativo tivesse impedido a formação de famílias estáveis entre os próprios cativos, como mostram as pesquisas atuais sobre as famílias escravizadas no Brasil.

No romance, Túlio descreve as moradias e as negligências na sociedade escravagista, as arbitrariedades de poder, a maioria da população era pobre e carente de tudo no Brasil, a comunicação era difícil, as colônias dominadas pela escravização eram isoladas, fazendeiros e senhores de engenho eram a lei.

Os renques de coqueiros, que se alinhavam, fazendo um semicírculo em frente da casa do comendador, e dos ranchos dos negros, a mão do tempo e abandono do proprietário tinham reduzido a um penoso estado de morbidez, que causava dó. Ainda a casa dos escravos, que outrora tinham um aspecto

agradável, tapadas de barro e cobertas de telha, hoje mal representavam esse singelo asseio de outras eras. Já arruinadas, desmoronavam-se aqui, e ali; porque os desgraçados escravos do comendador, espectros ambulantes, não dispunham de uma só hora do dia, que pudessem dedicar em benefício de suas moradas. [...] à noite trabalhavam ordinariamente até ao primeiro cantar do galo. Esfaimados, seminus, espancados cruelmente, suspiravam pelas duas ou três horas desse sono fatigado, que lhe concedia dureza de seu senhor.

Desgraçados! Que até à hora das trevas e do repouso, à hora em que a brisa geme apaixonada, como amante, que anela o ardente hálito do seu adorador, em que a erva escuta o segredo terno da viração, em que o cantor da espessura afaga o plumífero habitante de seu ninho amoroso, um momento de sossego e amor lhe é vedado!

Não há descanso para seu corpo, nem tranquilidade para seu espírito desvairado pelo terror de tantos e tão contínuos sofrimentos!

Mísero escravo!...Tantas dores há em seu coração; e nós as não compreendemos!...

Túlio tinha recaído em suas profundas meditações. (Reis, 2018, p. 158).

Segundo Gomes (2021), as vilas das cidades brasileiras eram pequenas, mesmo comparadas aos menores municípios brasileiros hoje. Com exceção das capitais de das prosperas vilas nascidas no ciclo do ouro e do diamante, a arquitetura e o desenho urbanístico eram pobres, sem inspiração. As casas grandes eram símbolo de prestígio e poder mais do que os objetos de adorno de dentro da casa, era a casa, o tamanho das fazendas e a quantidade de escravizados que mostravam a fortuna do colono.

Túlio representa a elevação moral a partir da perspectiva do negro, invertendo os valores em uma sociedade escravocrata, cujas elites difundiam teorias científicas sobre a suposta inferioridade natural dos africanos e afro-brasileiros. A narrativa que envolve Túlio reivindica para ele um território cultural e axiológico ligado à afrodescendência. Esse reconhecimento de uma relação vital com a tradição interliga os personagens submetidos à escravidão a um sentido comum de pertencimento tratado por Gadamer na hermenêutica do pertencimento.

Afinal, como lembra Gadamer, “é tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre da compreensão, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas participação num sentido comum”. É apenas com base nessa redefinição conceitual, em que a constituição do sentido não é artifício de uma subjetividade isolada e distanciada da história, mas só pode ser explicada a partir dessa relação de pertencimento à tradição, que se torna possível identificar e comprovar o quanto de acontecimento (*Geschehen*) age em toda e qualquer compreensão humana. (Silva Júnior, 2005, p. 28).

No romance, a descrição da sociedade negra é apresentada pela africana escravizada Susana que aparece pela primeira vez no *capítulo IX: A preta Susana*, com tributos simbólicos que remetem à África. Susana representa a memória ancestral que comunica a verdade histórica que antecede a passagem pelo atlântico após o rapto dos bárbaros colonizadores, seu discurso antiescravagista transmite sua condição humana antes de ser escravizada, desumanizada por uma autoridade arbitrária, pautada no entendimento de que razão e liberdade são opostas à tradição.

Nesse sentido, a racionalidade que opera no colonialismo não é reconhecida pelos escravizados. Segundo Gadamer (2015), a tradição é o reconhecimento e o conhecimento que advêm das atribuições das pessoas, o que confere a sua autoridade. Essa autoridade não está relacionada à obediência cega, submissão ou abdicação da razão. Pelo contrário, o reconhecimento da autoridade da tradição está vinculado à ideia de que "o que a autoridade diz não é arbitrariedade irracional, mas algo que, em princípio, pode ser compreendido" (Gadamer, 2015, p. 371). Em *Úrsula*, a autoridade da tradição africana, que ressurge nas recordações dos escravizados, não separa razão, liberdade e tradição. Na África estão as memórias de suas raízes históricas, de seus preconceitos legítimos, da liberdade e da racionalidade inseridas em suas tradições.

Por isso, submeter o romance *Úrsula* à condição de experiência hermenêutica implica compreender a palavra literária como uma expressão de verdade que emerge da tradição, enquanto transmissão, e que se manifesta no horizonte da memória que se atualiza no próprio romance.

Os sentimentos de felicidade de Susana estão ligados a seu passado, em sua terra natal, antes de ser animalizada e classificada como mercadoria, antes de ser arrebatada violentamente do convívio de seus familiares e de perder a sua total liberdade nas cadeias da escravidão. "Na verdade, a tradição sempre é um momento de liberdade e da própria história" (Gadamer, 2015, p. 373) e Susana expressa esse fragmento da história que liga o Brasil com a África por primeira vez dentro da literatura brasileira.

Através da oralidade, Susana transmite a tradição africana para Túlio desde a sua infância, retratando sentimentos de felicidade e liberdade fora do cárcere, um modo de existência livre da racionalidade que nega suas tradições. É a partir da razão, como parte da tradição, que Susana comunica seus momentos vividos na África durante sua mocidade. Como afirma o hermeneuta alemão: "A tradição é

essencialmente conservação e, como tal, sempre está atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato da razão e se caracteriza por não atrair a atenção sobre si” (Gadamer, 2015, p. 373). Nesse aspecto, Susana, mesmo em meio à escravidão e à imposição de se narrar sob o olhar do colono, enaltece o que faz parte de sua formação — entendida aqui como a elevação da particularidade ao universal — enquanto ser de pensamento e linguagem. “É precisamente isso que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação” (Gadamer, 2015, p. 372), pois conserva influências duradouras sobre nossas instituições e comportamentos.

Como mãe adotiva de Túlio, Susana é descrita com uma amorosidade maternal e sem apelo sexual. Ela é uma velha senhora magra, descarnada e sábia, que sente saudades de sua terra natal. Susana é sensível e grata a Úrsula e Luísa B., reconhecendo que sua senhora era boa e carinhosa, poupando-a de vários desgostos da escravidão. Ela também demonstra preocupação com Úrsula, diante de sua velhice e do declínio de Luísa B. Mais uma vez, o escravizado é enaltificado em seus sentimentos de gratidão, apesar dos tormentos da escravidão.

E aí havia uma mulher escrava, e negra como ele; mas boa, e compassiva, que lhe serviu de mãe enquanto lhe sorriu essa idade lisonjeira e feliz, única na vida de um homem que se grava no coração com caracteres de amor — única, cuja recordação nos apraz, e em que Susana chama-se ela. (Reis, 2018, p.118).

As reminiscências do passado reafirmam a humanidade negra, mostrando que o escravizado também possui sua história, sua organização familiar, seu trabalho e sua rotina diária, como qualquer outra sociedade. A personagem expõe o processo de degradação humana desde o rapto e os horrores vividos nos navios até a chegada ao Brasil. A pessoa livre é então aprisionada, considerada um animal feroz e destituída de humanidade nas cadeias da escravidão.

No diálogo entre Túlio e Susana há “O brilho de uma memória que sofre” (Gadamer, 2004, p. 67) ao recordar o dia do rapto, descreve o trabalho desenvolvido nas roças, o cultivo de milho, inhame e amendoim que eram abundantes, descreve a rotina de um dia considerado feliz, com sua mãe, sua filha e que, de repente, passou a ser prisioneira, sendo amarrada pelos bárbaros que sorriam enquanto ela chorava pela separação de seu país, sua família, seu trabalho, sua vida.

Vou contar-te o meu cativoiro. Tinha chegado o tempo da colheita, e o **milho e o inhame e o amendoim eram em abundância nas nossas roças**. Era um destes dias em que a natureza parece entregar-se toda a brandos folgares, era uma manhã risonha, e bela, como o rosto de um infante, entretanto eu tinha um peso enorme no coração. Sim, eu estava triste, e não sabia a que atribuir minha tristeza. Era a primeira vez que me afligia tão incompreensível pesar. Minha filha sorria-se para mim, era ela gentilzinha, e em sua inocência semelhava um anjo. **Desgraçada de mim! Deixei-a nos braços de minha mãe, e fui-me à roça colher milho. Ah! Nunca mais devia eu vê-la...** Ainda não tinha vencido cem braças do caminho, quando um assobio, que repercutiu nas matas, me veio orientar acerca do perigo iminente, que aí me aguardava. **E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava!** Foi embalde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: **os bárbaros sorriam-se das minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos combates. Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava – pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! Meu Deus!** O que se passou no fundo da minha alma, só vós o pudestes avaliar!... **Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativoiro no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos às praias brasileiras.** Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, **acorrentados como os animais ferozes** das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. **É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de leva-los à sepultura asfixiados e famintos!** Muitos não deixavam chegar esse último extremo – davam-se à morte. Nos dois últimos dias não houve mais alimento. Os mais insofridos entraram a vozejar. Grande Deus! Da escotilha lançaram sobre nós água e breu fervendo, que nos escaldou e veio dar a morte aos cabeças do motim. **A dor da perda da pátria, dos entes caros, da liberdade foi sufocada nessa viagem pelo horror constante de tamanhas atrocidades.** Não sei ainda como resisti – é que Deus quis poupar-me para provar a paciência de sua serva com novos tormentos que aqui me aguardavam. (Reis, 2018, p.121-122. **Grifos nossos**).

Diversas situações desumanas são expostas no romance. A racionalidade propagada pela Revolução Francesa, baseada nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, aplicava-se apenas aos colonos. Os escravizados, por outro lado, eram enquadrados em uma escala de infância intelectual, estado primitivo de desenvolvimento ou até mesmo animalidade, como evidenciado pelo tratamento cruel durante o traslado nos "navios tumbeiros."

Isso desconsiderava que, no continente africano, cada povo, etnia e região possuía experiências, informações e habilidades singulares, que eram de grande interesse dos colonizadores. Esses colonizadores, por sua vez, pagavam preços diferenciados de acordo com as especializações dos africanos.

Os africanos escravizados não eram apenas *commodities*, mercadoria como outras quaisquer, cujo valor e preço dependiam somente do vigor físico ou da força dos músculos definidos pelo sexo, pela idade, e pelas condições de saúde (como poderia sugerir, por exemplo, a balança de pesar escravos descrita na introdução deste livro). Além de seres humanos acorrentados e marcados a ferro quente, os porões dos navios negreiros transportavam conhecimentos habilidades tecnológicas desenvolvidas na África que seriam cruciais na ocupação europeia do Novo Mundo. (Gomes, 2021, p.83).

Segundo Gomes (2021), a escravidão na América é marcada pelas contribuições de africanos que trabalharam como ferreiros, metalúrgicos, escultores e gravadores, prateiros e ourives, ferramenteiros, curtidores de couro e carne salgada, sapateiros, seleiros, tanoeiros, cocheiros, criadores e treinadores de cavalos, vaqueiros, carpinteiros marinheiros, tecelões... todos os povos se encontraram e se misturaram na América, transferiram suas experiências para as colônias.

No romance, quando Túlio decide seguir Tancredo por gratidão pela alforria concedida, comunica sua decisão à Susana e imediatamente ela pergunta: Ser alforriado não seria apenas trocar de cárcere? Uma vez que, a escravização continuaria interferindo na liberdade dos escravizados, continuariam à obedecer os ditames externos.

Meu filho, acho bom que não te vás. **Que te adianta trocares um cativo por outro! E sabes tu se aí o encontrarás melhor?** Olha, chamar-te-ão, talvez, ingrato, e eu não terei uma palavra para defender-te. — Oh! Quanto a isso não, mãe Susana – tornou Túlio. — A senhora Luísa B. foi para mim boa e carinhosa, o céu lhe pague o bem que me fez, que eu nunca me esquecerei de que poupou-me os mais acerbos desgostos da escravidão, mas quanto ao jovem cavaleiro, é bem diverso o meu sentir; sim, bem diverso. **Não troco cativo por cativo, oh não! Troco escravidão por liberdade, por ampla liberdade!** Veja, mãe Susana, se deve ter limites a minha gratidão: veja se devo, ou não, acompanhá-lo, se devo, ou não provar- -lhe até a morte o meu reconhecimento!... — **Tu! Tu livre? Ah, não me iludas! – exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos.** — Meu filho, tu és já livre?... — Iludi-la! – respondeu ele, rindo-se de felicidade – E para quê? Mãe Susana, graças à generosa alma deste mancebo, **sou hoje livre, livre como o pássaro, como as águas; livre como o éreis na vossa pátria.** Estas últimas

palavras despertaram no coração da velha escrava uma recordação dolorosa; soltou um gemido magoado, curvou a fronte para a terra, e com ambas as mãos cobriu os olhos. Túlio olhou-a com interesse; começava a compreender-lhe os pensamentos. — Não se aflija — disse. — Para que essas lágrimas? Ah! Perdoe-me, eu despertei-lhe uma ideia bem triste! A africana limpou o rosto com as mãos, e um momento depois exclamou: — Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; **mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! Liberdade... ah! Eu a gozei na minha mocidade!** (Reis, 2018, p.120. **Grifos nossos**).

No contexto de escravidão, Susana diz à Túlio que a liberdade é uma grande ilusão, que ele apenas está trocando de cativeiro, mas ao perguntar se ele é livre ele afirma que sim, da mesma forma que ela se sentia em sua terra natal. Ela lembra com saudade da mocidade em liberdade, o amor pátria e apenas a morte seria a única esperança da liberdade, Susana reflete criticamente sobre o passado, presente e futuro.

A africana e o afrodescendente entendem que a escravidão produz homens com sentimentos precários e violentos que se manifestam nas mais variadas práticas de diminuição das mulheres e escravizados, egoísmos mesclados a sadismo, ambição, orgulho, sensualidade são sentimentos com valores corrompidos, as experiências negras na sociedade escravista é uma experiência da negatividade, há uma experiência de choque entre a razão colonial e a alteridade africana.

O velho africano Antero é o terceiro e último escravizado que aparece no romance. Mora com Fernando P. o comendador, tio de Úrsula. Antero é descrito no *capítulo XVIII: A dedicação* como viciado em bebidas alcoólicas “Maldito vício é este! E que não possa eu vencer semelhante desejo!” (Reis, 2018, p. 188). Por outro lado, o africano também revela o vício é um refúgio para aguentar a exploração incessante do trabalho no regime escravista. Antero se remete tempo passado, às festas realizadas em sua terra natal e critica o trabalho exaustivo na sociedade escravista, onde se trabalha sem descanso e não se recebe nada pelo trabalho, em sua terra, um dia por semana, há descanso, dia que participam das festas e gastam o próprio dinheiro, fruto de seu trabalho.

Pois bem, — continuou o velho — no meu tempo bebia muitas vezes; embriagava-me, e ninguém me lançava isso em rosto; porque para sustentar meu vício não me faltavam meios. Trabalhava, e trabalhava muito, **o dinheiro era meu**, não o esmolei. Entendes? — Perfeitamente, — retorquiu Túlio, fingindo sorrir-se. —

Pois ouça-me, senhor conselheiro: **na minha terra há um dia em cada semana, que se dedica à festa do fetiche, e nesse dia, como não se trabalha, a gente diverte-se, brinca, e bebe.** Oh! Lá então é vinho de palmeira mil vezes melhor que cachaça, e ainda que tiquira. — Então, pai Antero, gostais assim tão loucamente de matar esse imortal bicho? — Oh! Se gosto! — exclamou o velho africano lambendo os beiços só de esperança. — Pois bem, — tornou o jovem negro, metendo-lhe nas mãos tanto dinheiro quanto era bastante para Antero embriagar-se dez vezes pelo menos —, tomai, e ide saciar à farta essa maldita sede. (Reis, 2018, p. 189. Grifos nossos).

Quando conversa com Túlio sobre seu vício pelo fumo e pela bebida com algo vergonhoso socialmente, Antero reafirma com orgulho de ter apenas vícios e estes nunca o levaram a prejudicar ninguém; beber é o de menos em uma sociedade hostil, é como se fosse seu anestésico para aguentar tantas atrocidades.

— Que mau vício em verdade, pai Antero... Sempre a fumar e a beber. Não vos envergonhais de semelhante procedimento? Que conceito fará de vós o senhor comendador?! — Que conceito? — interrogou o velho desapontado — Que conceito! **É o único vício que tenho;** e ainda por conservá-lo **não prejudiquei ninguém.** Que te importa que beba, — acrescentou com voz que queria dizer: não tens coração. — Por ventura pedi-te algum dinheiro para fumo ou cachaça? (Reis, 2018, p.188-189. **Grifos nossos**).

Estrategicamente Túlio incentiva Antero a beber para que ele consiga fugir e ajudar Tancredo, porém, é atingido por dois tiros. Tancredo se aproxima de Túlio e é cercado pelo bando do comendador, cheio de ódio, Úrsula interfere e pede ao tio que se vingue dela e não faça nada com ele. Mas, após uma luta entre os dois, o comendador atinge Tancredo com um punhal nas costas. Úrsula joga-se sobre o amado e ouve-lhe o último suspiro. Túlio e Susana demonstram os laços de afetividade com o nobre casal, ambos sacrificam-se para protegê-los e uni-los ainda que tenham custado a própria vida. A velha Susana, presa pelos homens de Fernando por omitir informações que levariam à captura dos jovens, acaba morrendo pelas condições desumanas às quais foi submetida, presa e com fome.

O comendador Fernando, assassino de Tancredo, Túlio, Paulo e de Susana e motivo da loucura de Úrsula e posterior morte, impune de todas as injustiças que cometeu, se arrepende frente à justiça de Deus após sentir-se perseguido por fantasmas e com remorso pelos atos de crueldade cometidos tornando-se o Frei Luiz de Santa Úrsula, essa passagem, demonstra a denúncia da conivência da igreja com

a escravização, mesmo com tantas atrocidades realizadas, o padre ameniza e direciona a punição apenas para as penitências religiosas.

As personagens escravizadas manifestam seus descontentamentos dolorosos e suas aspirações através da palavra. Para Gadamer, o ser que pode ser compreendido é linguagem, é a palavra literária que revela o ser de modo autêntico, em *Úrsula*, as falas do jovem afrodescendente Túlio traz à tona uma dimensão da vida negra, mostra as aspirações e esperança pela liberdade, a ideia de completude existencial que foi desintegrada pela narrativa dominante e que manifesta a necessidade de reconhecimento do seu passado histórico como descrito pela africana Susana, que mostra a liberdade associada à pátria, ao trabalho, aos laços familiares, a sua história e seus preconceitos positivos dentro de uma racionalidade que emerge no mundo da existência. Antero, retoma a reflexão sobre a exploração do trabalho dentro do sistema escravista e que reduz a humanidade ao embrutecimento, empobrecimento da ludicidade, do lazer, mecanizando relações que irão sobreviver com toda potência no sistema capitalista e que os vícios se tornam aliados para o esquecimento do sofrimento.

4.2 A verdade da palavra poética revelada em *Úrsula*

Para Gadamer (2015), a verdade é concebida como um gradativo desvelamento, onde a compreensão surge quando algo que estava oculto é revelado ao intérprete. A verdade hermenêutica não é o que resulta da aplicação de métodos, mas um processo ininterrupto de revelação e compreensão que se manifesta no diálogo com a obra. Em *Úrsula* esse desvelamento se desdobra através da verdade da palavra poética que enaltece a realidade vivida por negros e mulheres nos martírios da escravidão ao mesmo tempo que exige a necessidade de reconhecimento da condição humana dessas frações oprimidas como pressuposto primordial para a liberdade. Sua verdade está comprometida com as vozes silenciadas que ecoam na expressão dos próprios escravizados ao relatar a si mesmo de modo legítimo, desoculta os bastidores mostrando a existência de vidas pensantes em corpos encarcerados na estrutura de poder escravista e patriarcal.

Para Gadamer, a arte e a literatura oferecem, com exclusividade, o acesso à verdade do ser que por meio da linguagem vai revelando um mundo existencial que

transcende à mera factualidade como acontece nas experiências reveladas pelos escravizados Túlio, Susana e Antero e também nas mulheres brancas e oprimidas por seus senhores, a mãe de Tancredo e Luisa b. mãe de Úrsula.

A subjetividade dos oprimidos é posta em primeiro lugar no romance, suas vivências particulares estão conectadas a história, com suas tradições e preconceitos. No romance, há uma dupla face na história que serve como exemplo de preconceitos positivos e negativos. De uma lado, os preconceitos ilegítimos que imperam na família dominante, as esposas dos senhores manifestam o sofrimento do patriarcalismo e sua forte reprodução ao longo da história, aspecto destacado de modo minucioso através pelas mães de Tancredo e Úrsula. Do outro lado, as personagens africanas Susana e Antero conservam o passado vivido na África e rememoram a liberdade ao lembrar de suas tradições e, nesse sentido, reconhecem os preconceitos legítimos ligados à negritude e sua própria identidade, transmitidos pela história a partir de suas vivências na África, e que segundo Gadamer, são necessários para a formação no sentido de elevação espiritual humana. Túlio afro-brasileiro recebe, pela oralidade, recebe da africana os conhecimentos que fortalecem sua compreensão sobre o lugar de não-pertencimento ao cárcere em que foi colocado.

O capítulo I: *Duas almas generosas* revela a dinâmica do eu-tu valorizada por Gadamer ao tratar das relações no campo hermenêutico filosófico. O próprio título demonstra o caráter de reciprocidade como algo imprescindível no encontro eu-tu, na aproximação entre o escravizado e o nobre cavaleiro existe a nítida abertura e reconhecimento do outro, a alma é um elemento comum aos dois em sua condição de humanidade, posta em ação pelos sentimentos de compaixão e sensibilidade de Túlio frente à situação de tragédia acometida pelo acidente de Tancredo.

Para Gadamer (2015), a conversação é um processo de acordo e onde há acordos não se traduz, mas se fala. Na amizade entre o escravizado e o homem livre o reconhecimento recíproco se revela como algo transgressor aos ditames hierárquicos que constituem a sociedade escravocrata, onde a fala legítima depende da classe e da cor da pele de quem fala. Túlio é reconhecido como ser plenamente histórico, é respeitado em sua alteridade por Tancredo, mostra-se também indignado com sua situação e ao mesmo tempo mantém viva a esperança da liberdade simbolizada pela alforria, recebida de Tancredo em forma de gratidão e amizade entre os dois.

Essa percepção de Tancredo sobre Túlio oferece ao leitor de *Úrsula* a possibilidade de ouvir o outro, de desnudar-se da tentativa de se sobrepor, deixando o tu desfrutar livremente do diálogo. Na relação entre Úrsula e Luísa b. sua mãe, os diálogos são permeados de respeito e amor mútuo transposto no cuidado da filha para com a mãe parálitica e debilitada.

As personagens de *Úrsula* dialogam com o leitor de modo íntimo e revelador, apresentam memórias e experiências que marcaram suas vidas de modo positivo e negativo, as cantigas de infância, a lembrança familiar, o trabalho remunerado e o seu usufruto de livre escolha como apresenta Antero, os dias de descanso após o trabalho semanal, as festividades, o tipo de trabalho e os produtos plantados em suas terras, as amizades, as paisagens naturais e o bem mais humano que pode existir, a sensação de ser livre em sua pátria, essas manifestações positivas estão relacionadas a um período que antecede à escravização.

As experiências de negatividade também se revelam a partir das tensões na sociedade desigual, o aprisionamento dos escravizados e a submissão das mulheres também provocam resistências às adversidades que se apresentam e que exigem estratégias para superá-las. No romance, uma das formas de superação foi a educação das mulheres que se comunicam através de cartas, saber ler e escrever não é privilégio apenas dos homens. Os escravizados ignoram a imposição de uma única e universal verdade para mantê-los no cárcere e aspiram esperançosamente pela liberdade através da alforria concedida como demonstra Túlio ao ser alforriado com a ajuda de Tancredo, ainda que para Susana, a liberdade dada pela alforria é apenas uma troca de cárcere, pois entende que a liberdade está na África e a lembrança de sua terra é uma forma de continuar ligada ao que reconhece como próprio no seu ser.

Dessa forma, a obra não se restringe a ser apenas um documento histórico da escravidão no século XIX, é antes de tudo para a hermenêutica filosófica um exercício de si na leitura compreensiva da obra. Atua como possibilidade de pensar as questões que assolam a contemporaneidade no liame do convívio humano que oscila entre a brutalidade desumana e a exigência de uma resistência ativa de ressignificados, nesse aspecto, a literatura de Maria Firmina reabilita a relação eu-tu entre intérprete e obra e concorda com Gadamer ao considerar que a literatura é uma obra de arte, um meio para o acontecimento da verdade e alcance da compreensão humana.

A concepção de verdade fundamentada na relação que se estabelece entre eu-tu possibilita pensar no diálogo entre o horizonte da obra e o horizonte do intérprete de forma que ambos se fundem na compreensão.

O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma de tradição, que já está sempre em movimento. Não foi a consciência histórica que colocou inicialmente em movimento o horizonte que tudo engloba. Nela esse movimento não faz mais que tomar consciência de si mesmo. (Gadamer, 2015, p. 402).

Nesse sentido, a fusão de horizontes diz respeito a um único horizonte que envolve tudo o que a consciência histórica carrega em si, tanto o nosso passado quanto o dos outros. O que se volta pela consciência histórica pertence ao horizonte dinâmico do qual obra e leitor fazem parte, pois esse horizonte, que a determina como origem e tradição, é o horizonte humano. É a fusão de horizontes que cria um entendimento novo e modificado

O horizonte de *Úrsula*, envolto na opressão de uns grupos contra outros com vista a dominá-los, explorá-los e diminuí-los, desafia o intérprete contemporâneo a entrar em contato com um horizonte perverso da escravidão e do patriarcalismo e, ao mesmo tempo, refletir sobre as situações atuais que conservam essas nuances opressoras herdadas do colonialismo, dando luz a essas questões a partir do horizonte do presente.

É essa fusão de horizontes que nos permite reconstruir a pergunta para qual *Úrsula* foi a resposta e atualizar as questões colocadas no presente, reabilitando os preconceitos no processo de compreensão, então, quais os preconceitos que atuam dando continuidade a estrutura de poder que oprime e negligencia negros e mulheres no contexto atual? E, quais os preconceitos que podem ser fortalecidos a partir do reconhecimento do ser, de sua historicidade e capacidade de representar-se a si mesmo a partir de uma relação recíproca e de abertura mútua?

Santos (2022) define um novo colonialismo ou neocolonialismo referindo-se à dependência sobretudo econômica, e algumas vezes militar, dos novos países em relação à antiga potência colonizadora. Os modos de dominação se dispuseram nas colônias tendo como característica principal a supressão epistemológica, o mito do desenvolvimento, a predominância de exclusão abissais, confinamento ao particular

e local e o mito da preguiça essas são as causas apontadas para a ferida colonial presente na atualidade e que vigora pela articulação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado, dando continuidade a um projeto intenso contra a maioria, que são designadas também de minorias, são tratadas como seres inferiores e objetos de violência impune.

A palavra poética de Maria Firmina a partir da experiência do eu-tu nos permite repensar o tu a partir dele mesmo inserido em uma estrutura de compreensão aberta à infinitas possibilidades de interpretação na irrepetível história. Quais as possibilidades de manifestação no próprio tu enquanto alteridade em um contexto em que o eu é definido dentro da supremacia classista, racial e sexual com raízes colonialista e patriarcal mas em uma história que nunca se repete tal qual? A abolição da escravidão foi um progresso mas foi persistentemente substituído pelo trabalho análogo ao trabalho escravo.

A palavra poética de Maria Firmina dos Reis permite pensar em formas inéditas e possíveis para ressignificar a maioria da população brasileira e, especificamente, maranhense que continua a ser mantida no cárcere, à margem da sociedade e dentro de uma estrutura de poder que reproduz, na relação eu-tu colonial, o apagamento do tu pela cor da pele, sexo e classe. As questões trazidas em *Úrsula* insistem em nos interpelar a pensar sobre a justiça social, a igualdade e reconhecimento de negros e mulheres que carregam o fardo da infâmia, como diz a escritora sobre a escravidão e do patriarcalismo no contexto econômico e excludente como o capitalismo.

As disseminações ideológicas e socioeconômicas oriunda da matriz colonial de poder continua imperando nas instituições modernas, os aspectos visíveis da opressão expostos na obra foram incorporados de modo mais sutil, a prática do controle e violência continua exercendo a desumanização de negros e mulheres de modo legítimo e dentro da própria engrenagem política.

Nesse sentido, a obra ultrapassa o tempo não apenas como uma representação literária, mas vem à fala para transmitir a necessidade de pensar as implicações éticas em um contexto uno e diverso de representações e que aspirem por experiências que fortaleçam a relação eu-tu pautada no diálogo e reconhecimento recíproco como propõe Gadamer.

Maria Firmina abre um espaço de diálogo onde Túlio, Susana e Antero são falas inconformadas que se autorepresentam na busca por um sentido comum por meio de acordos que reivindicam o reconhecimento da unidade que os interliga à

condição humana e como tal, de suas experiências históricas e culturais como parte de sua formação, como fica evidenciado no romance.

Frente às estruturas contemporâneas de desigualdade econômica, exploração e exclusão que dificultam a ascensão social das populações marginalizadas, negros, mulheres e pobres acabam ocupando as esferas de trabalhos informais, os presídios, as periferias, sobrevivendo às intempéries históricas que demarcaram territórios e construíram lugares fixados desde o colonialismo. Diante disso, *Úrsula* posiciona o escravizado no polo de força e de agente ativo de sua própria história, afirmando que o sangue ardente africano mesmo com o clima e a servidão diante do forte contra o fraco, foi capaz de resfriar.

Os resquícios ativos do patriarcalismo continuam emanando vários tipos de violências contra as mulheres, altos e crescentes índices de crimes domésticos, assédios sexuais, feminicídios, são registrados diariamente. O sofrimento do patriarcalismo revelado na obra pela Mãe de Tancredo continua se perpetuando mais violentamente nas práticas sociais e culturais no Brasil. O patriarcalismo se manifesta na contemporaneidade no ambiente de trabalho, nas desigualdades e ausência de reconhecimento por seus trabalhos.

Úrsula antecipa os debates atuais sobre interseccionalidade, as mulheres negras como Maria Firmina dos Reis enfrentam como ela enfrentou estrategicamente as barreiras impostas pelo patriarcalismo. Essa marginalização de face dupla se deve ao sexo e a cor como elementos que continuam a ser dominados pelas normas do colonialismo e do patriarcado.

Com Gadamer (2015), pelo viés da hermenêutica filosófica há o reconhecimento do outro em sua plena humanidade. No encontro com o outro (tu) a compreensão parte de um ouvir para que os participantes possam ser afetados, em *Úrsula* não é apenas a história dos oprimidos que vem à fala, junto com ela se faz presente um apelo ético para que o intérprete reconheça a tradição, os preconceitos positivos e negativos como partes vitais da humanidade coletiva que se pretende justa e inclusiva.

Assim, reconstruir o valor do humano na sociedade capitalista continua a ser o grande desafio. Reintegrar negros, mulheres e indígenas ao convívio social que potencialize sua alteridade, sua diferença e, ao mesmo tempo, sua identidade, respeitando todas as suas dimensões diversas e humanas, transforma a obra de

Maria Firmina dos Reis em uma obra atualizada, no sentido de reintegração da história de cada um no grande todo histórico que nos é comum enquanto humanos.

A partir da legitimidade dada ao relato que cada um faz de si, como os escravizados fizeram, como seres capazes de representar o mundo como seu, a partir de modos de vida autênticos que dialogam em um espaço comunitário e ético de reconhecimento e abertura mútua, com pretensão à justiça e à liberdade, permitindo que o eu-tu seja também de pertença recíproca, onde um é parte do outro e ambos se complementam, e não se subjugam; portanto, é nesse sentido que a literatura de Maria Firmina dos Reis contribui para o processo formativo que permite que a verdade da palavra se revele por meio da linguagem da arte literária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar uma obra literária do século XIX seguindo o caminho da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer significa reconhecer que o romance *Úrsula* da maranhense Maria Firmina dos Reis é portador de verdades que estão para além da aplicação de métodos científicos. A hermenêutica filosófica permite uma compreensão mais profunda e abrangente, entendendo a obra como produto de um contexto histórico que traz uma conexão com o mundo da existência do intérprete. Para Gadamer, essa compreensão promove a abertura necessária para o diálogo entre a obra (texto) e o intérprete, ambos imersos no mundo histórico e cultural que se fundem atualizando a obra.

Para Gadamer, a literatura é uma obra de arte e como tal, encontra-se vinculada à história e à linguagem, é somente a partir dessa tríade indissociável: arte, história e linguagem que a verdade se revela no processo de compreensão do texto. *Úrsula* tem como foco crítico a escravidão, o patriarcalismo como formas violentas de domínio e exploração humana. Diante disso, no intuito de resgatar o ponto de partida do colonialismo que aparecem na obra percorremos o trajeto histórico desde a Modernidade para apresentar a matriz colonial de poder que chega ao Maranhão por meio dos colonizadores europeus.

Os desafios enfrentados pela autora do romance no contexto de escravidão e patriarcalismo permanecem vivos e atuais. Enquanto mulher negra que produziu obras resistentes frente às desigualdades de seu tempo, Maria Firmina dos Reis

carrega na sua própria biografia os preconceitos negativos e positivos que culminaram em suas diversas produções. Isso traduz seu empenho e elevação espiritual para combater a escravização negra e a opressão de mulheres. Mesmo inserida em uma sociedade com normas rígidas e negativamente preconceituosa, sua voz se expressa por meio da escrita.

Na atualidade, o colonialismo e o patriarcalismo se articulam com o capitalismo, espaço fértil para que essas formas se apresentem sob novas roupagens mantendo a opressão de negros e mulheres com mecanismos mais refinados e sutis de domínio. Encontram-se aliados a formas que mascaram a desigualdade sob as perspectivas de uma democracia como a democracia racial no Brasil que acaba por fortalecer preconceitos ilegítimos, o conceito de raça deixa de ser biológico e passa a ser ideológico determinado pelas relações de poder e no caso do Brasil, como país colônia, continua a se servir do mito da irracionalidade moderna, o eurocentrismo vivamente manifesto sutilmente.

A aproximação da Filosofia com a Literatura proporcionou diálogos que pretendem ser inesgotáveis, especialmente, por vir de uma obra literária que muito contribui para o enfrentamento de questões contemporâneas baseadas em preconceitos ilegítimos de raízes eurocêntricas. *Úrsula* como literatura que manifesta os primeiros passos de uma escritora maranhense negra mostra o valor que a Educação tem na formação humana, especialmente para uma formação que pretende manifestar suas próprias raízes históricas, culturais que tecem o horizonte de todos ser. É pela Educação literária que Maria Firmina dos Reis consegue sair da passividade imposta violentamente pelo sistema escravista e patriarcal do século XIX para apresentar uma nova forma de pensar o negro e a mulher com um relato legítimo e autêntico de si mesma, pois enquanto mulher negra viveu duplamente os preconceitos negativos que poderiam silenciá-la em um contexto que pensar o negro e a mulher significava reconhecer a condição de subalternos em uma sociedade hierarquizada e dominada pelo medo da violência.

As limitações encontradas no desdobramento da pesquisa estão relacionadas ao próprio processo histórico de apagamento de produções literárias negras e femininas como ocorreu com Maria Firmina e suas produções tardiamente compartilhadas. Essa tentativa de invisibilidade da participação negra sobrevive em algumas universidades e a ausência das experiências negras na história pode ser evidenciada nos currículos de muitos cursos universitários, apresentando-se como

algo novo para alguns pesquisadores que como eu, se graduaram a partir de um currículo obsoleto no quesito conteúdos descoloniais ou escasso de obras filosóficas escritas por mulheres, mulheres e homens negros.

Com isso, o conteúdo que dialoga com a obra *Úrsula* e que envolve literaturas africanas e afro-brasileiras demandou mais investimento no tempo de apropriação dessas leituras para o aprofundamento do objeto de estudo em questão que é a obra *Úrsula* pelo viés filosófico. O filósofo Gadamer, que fundamenta o trabalho hermenêutico, também é um autor que esteve ausente da universidade por muito tempo.

Ampliar a teia de relações que tratam das temáticas dentro do movimento de negritude é de suma importância para o pesquisador, sua abertura ao diálogo com pessoas e obras que contribuem para o aprofundamento do estudo, o reconhecimento de que o projetar e retroprojetar como tarefa hermenêutica faz parte da atividade de todo pesquisador e a hermenêutica filosófica enriquece essa perspectiva dinâmica no processo de compreensão, nesse processo, novas informações vão se revelando no processo de compreensão.

A pesquisa revela o quanto é importante a formação do professor e o acesso à uma Educação que oportunize professores e alunos a estabelecerem relações hermenêuticas do eu-tu, baseadas no reconhecimento recíproco na sala de aula, lugar de presença diversa e onde os horizontes são possíveis de serem fundidos. Dialogar no sentido de fortalecer movimentos inclinados a acentuar a riqueza da diversidade, das tradições e dos preconceitos legítimos que reabilite o protagonismo das falas oprimidas, incentivando diálogos que busquem acordos na conversação por revelarem verdades, compreendendo que a verdade não está dissociada da história, da arte e da linguagem mas, permeiam todo o horizonte diverso e humano e que podem ser compreendidos pela linguagem.

A disposição em aprender e o contato com as mais variadas literaturas nacionais e internacionais, além dos diálogos com pessoas de todas as classes sociais e diferentes níveis de conhecimento, fortaleceram os preconceitos positivos da autora. Isso nos possibilita vislumbrar a importância que as relações de abertura e diálogo têm para o engrandecimento humano. Na relação hermenêutica do eu-tu, fundamentada na reciprocidade e abertura ao universo diversificado de pessoas e textos, promove-se uma educação que respeita e acolhe a diferença, sem desnudar-se totalmente de si.

Essa educação suscita o discernimento do ser enquanto uno e múltiplo: humanamente igual, mas com modos de existir legítimos e diversificados. Apesar de estar inserida na sociedade escravista, a escritora manifesta seus laços de pertencimento, liberdade e conciliação de si mesma com a sociedade africana. É essa a tradição com preconceitos positivos e legítimos que será ecoada nas vozes dos escravizados de *Úrsula*, dialogando com o presente para buscar formas de manifestar-se em espaços de reconhecimento da própria diversidade.

Ainda que, para uma análise hermenêutica filosófica, a obra seja independente do autor e do público por ser capaz de falar por si, é imprescindível reconhecer que a vida da autora é permeada de influências. Isso mostra que a educação não se limita apenas aos conteúdos transmitidos no solo da escola. O processo de formação humana, no sentido gadameriano, é contínuo: antecede o acesso à escola e não termina quando se adquire o conhecimento institucionalmente formalizado. A gana de manifestar-se criticamente move a autora a buscar formas estratégicas de denunciar a opressão, apropriando-se da linguagem rebuscada e formal dos ditos homens das letras para criar fendas na estrutura de dominação.

Para fundamentar a verdade da palavra poética presente em *Úrsula* foi essencial a crítica de Gadamer dirigida à ciência moderna e à concepção de verdade absoluta obtida pela aplicação de método. Para Gadamer, o encontro com a arte é também um encontro com a verdade, acontece de infinitas e inesgotáveis formas produzindo experiências vinculadas à própria existência humana e no horizonte de cada contexto histórico, com tradições e preconceitos que se desdobram no âmbito da linguagem.

Compreender *Úrsula* pela hermenêutica filosófica é reconhecer seu teor de verdade poética que traz criticamente à fala os preconceitos negativos cunhados pela razão iluminista e que encontram-se sobrepostos aos positivos. Na obra, os preconceitos positivos são apresentados através do resgate das memórias africanas, a comunidade negra e suas experiências no mundo da vida são reconhecidamente legítimas, portanto, há um modo de existência onde opera uma racionalidade que não é técnica e que antecede ao rapto de pessoas de suas terras para submetê-las à violência desumana da escravização. *Úrsula* caminha na tentativa de reintegração da condição humana do negro através da transmissão e reintegração das tradições passadas pelo reconhecimento do negro como ser histórico, cultural e consciente das injustiças cometidas, bem como, mulheres letradas e que se negam a nutrir as

injustiças e torturas contra os escravizados, sendo elas mesmas, conscientes de que são vítimas da opressão dos senhores.

Úrsula desafia o leitor a pensar sobre uma *práxis* social que acolhe negros e mulheres como protagonistas em um espaço de diálogo e reconhecimento de sua alteridade, destituídos dos domínios escravista e patriarcal, espaço que compreenda a condição humana integrada ao mundo diversificado de tradições e preconceitos, buscando desabilitar preconceitos precipitados de domínio e anulação da existência das diferenças. Nesse sentido, não se trata apenas de reivindicar a igualdade, mas a convivência das diferenças.

Assim, pensar que a literatura é um meio de linguagem poética que pode contribuir com diálogos filosóficos para ressaltar novas representações de mundo permite reconhecer que a vida carrega infinitas formas de expressão e que estão para além do método, pensar através da poesia não permite adequações, mas representações múltiplas que dialogam com cada contexto histórico, dentro de uma tradição, com todos os atributos inerentes à humanidade e à seus modos distintos de existir.

Nesse sentido, o modo de ser negro em uma atualidade fortemente orientada por uma racionalidade técnica que exige uma modernidade de conhecimentos em detrimento de um diálogo atualizado com a tradição é o grande desafio que perpassa a necessidade de ampliação de pesquisas que fortaleçam a compreensão das diferentes identidades negras que coexistem no Brasil e suas contribuições como sujeito de transformação da sociedade brasileira, ressaltando o espírito associativo, o mesmo que permitiu que as atrocidades do sistema escravista fossem minimizadas, para reivindicar a legitimidade dos preconceitos da negritude, do seu território e sem a influência dos mecanismos de exclusão definidos pelas relações de dominação no mundo capitalista.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABI-SÂMARA, Raquel. **A poética de Hans-Georg Gadamer e a poesia de Paul Celan**. Remate de Males, Campinas-SP, v. 35, n. 1, p. 143-164, jan./jun. 2015.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2021.

CAVALCANTE, Andréia do Nascimento. **Poesia e subjetividade**: sobre uma hermenêutica “do desejo” de Hilda Hilst. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — UFMA, São Luís, 2020.

CÉSARE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Dione S. M. de Souza. São Paulo: Editora XYZ, 1950.

CONDURU, Roberto. **Arte e modernidade**: entre fins e recomeços. Rio de Janeiro: SENAC, 2004.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão.

DUSSEL, Henrique. **1492 el Encubrimiento del outro**: Hacía el origen del mito de la Modernidad. Buenos Aires: Las Cuentas, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2006. 2. ed.

FURTADO, Lucciani M. **Memorial de Maria Firmina dos Reis**: prosa completa & poesia. Livro 1. São Paulo: IURAPURU, 2017.

GADAMER, H.G. **Atualidade do Belo**: A arte como jogo, símbolo e festa. Tradução de Celeste Aínda Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. 15. ed.

_____. **Verdade e método II**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Hegel, Husserl e Heidegger**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Arte y verdade de la palabra.** Barcelona: Paidós Studio, 1998.

_____. **Poema y diálogo.** Barcelona: Gedisa, 2004.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva – Vol. II – A virada hermenêutica.** Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **O problema da consciência histórica.** Organização de Pierre Fruchon; Tradução de Paulo Cezar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. **Quem sou eu, quem és tu?:** Comentário sobre o ciclo de poemas *Hausto-Cristal* de Paul Celan. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.

GIANOTTI, José Arthur. **O jogo do belo e do feio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOMES, Agenor. **Maria Firmina dos Reis e o cotidiano da escravidão no Brasil.** São Luís: AML, 2022.

GOMES, Jefferson Maciel Moraes. **Psicologia e Literatura:** uma releitura hermenêutico-filosófica da subjetividade a partir da palavra poética. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — UFMA, São Luís, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Bragança Paulista: Vozes, 2011.

_____. **Ser e tempo.** Tradução, organização e notas: Fausto Castillo. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.** In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KANT, Immanuel. Textos seletos: **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento” (Aufklärung).** Edição bilíngue. Tradução de Raimundo Vier. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1985.

LIMA, Luiz Costa. **Hermenêutica e abordagem literária.** In: _____. Teoria da literatura em suas fontes. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 1, p. 63-95.

LOMBANA, Cesar Augusto Delgado. **La experiencia de la lectura:** Aproximación a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Colombia: UNIEDCIONES, 2012.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Introdução. In: REIS, Maria Firmina dos Reis. **Úrsula.** 1. ed. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução de Marta Lança. Portugal: Antígona, 2014.

MENDES, Algemira de Macêdo. **A escrita de Maria Firmina dos Reis na literatura afrodescendente brasileira**: revisitando o cânone. Portugal: Chiado, 2016.

_____. **Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da literatura brasileira**: representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX. 2006. 372 f. Tese (Doutorado em Letras) — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

MORAES, Cláudia Letícia Gonçalves; SOUSA, Rayron Lennon Costa (Orgs.). **Conexões atlânticas**: ensaios sobre literaturas africanas e afro-brasileiras. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. Rio de Janeiro: PUC-Rio. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017.

_____. **Desafios decoloniais hoje**. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Orgs.). Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. 1. ed. Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue, 2014.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. 1. ed.

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2006.

REIS, Maria Firmina dos Reis. **Úrsula**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2018. 1. ed.

ROHDEN, Luiz. **Gadamer e as questões da arte**: arte e verdade em Hans Georg Gadamer. In: CASTRO, Manuel Antonio de (Org.). A arte da questão: as questões da arte. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia da encruzilhada**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. São Paulo: Boitempo, 2022.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues da. **Da terra das Primaveras à Ilha do Amor**: reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: EDUFMA, 1995.

SILVA JÚNIOR, A. F. **Estética e hermenêutica**: arte como declaração de verdade em Gadamer. 2005. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

SILVA, Felipe Vale da Silva. **Úrsula na contramão do romantismo brasileiro**: um ensaio de estética comparada. In: Revista de Literatura, História e Memória. Unioeste: Cascavel, v. 16, n. 27, p. 201-225, 2020.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero. **Conceitos fundamentais de Hermenêutica Filosófica**. Coimbra, 2010.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 2ª Edição.

SZONDI, Peter. **Introducción a la hermenéutica literária**. Tradução Joaquim Chamorro Mielke. Madrid: ABADA, 2006.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Trad. Carlos Nayfeld. Rio de Janeiro: Americanas, 1975.

ZIN, Rafael Balseiro. **Consolidando a fortuna crítica de Maria Firmina dos Reis**: uma avaliação preliminar das dissertações e teses acadêmicas sobre a autora desenvolvidas em programas de pós-graduação brasileiros nos últimos trinta anos (1987-2016). Itinerários, Araraquara, n. 4 n. 46, p. 63-81, jan./jun. 2018.