Faces da fé e do destino: Aleixo, modelo de abnegação ao serviço da experiência humana

Faces of faith and destiny: Alexius, a model of abnegation in the service of human experience

10.29073/naus.v8i2.1023

Recebido: 15 de novembro de 2025.
Aprovado: 19 de dezembro de 2025.
Publicado: 20 de dezembro de 2025.

Autor/a 1 (Autor/a Correspondente): José Vicente, Universidade Lusófona, Portugal, p3807@ulusofona.pt.
Autor/a 2: Tiago Ferreira, Universidade Aberta, Portugal, tiago.peixinho.ferreira@outlook.pt.

Resumo

A figura de Santo Aleixo, frequentemente remetida para um segundo plano no panteão hagiográfico, tornou-se um operador cultural de rara eficácia na normalização da abnegação como virtude. Neste estudo, cruzo sistematicamente a análise crítica com a revisão de literatura para demonstrar que a noção de destino, tantas vezes invocada para legitimar renúncias, é uma construção simbólica histórica. Recuperamos a genealogia medieval do sacrifício — em particular a economia sacramental e a pedagogia hagiográfica — e seguimos as suas metamorfoses modernas, quando o romance e o teatro substituem a promessa de glória pela crítica dos dispositivos de conformidade. O itinerário vai de Aleixo a Tolstói (2010), Ibsen (1879), Camus (1942) e Woolf (1925), e, no contexto português, de Camilo e Eça a Florbela, Sophia e Saramago (1991). O argumento central, sustentado por literatura especializada, é que a abnegação opera como tecnologia afetiva de coesão social, convertendo dor em sentido e serviço em mérito, mas a literatura preserva a capacidade de desnaturalizar esse dispositivo, devolvendo-o ao escrutínio ético.

Palavras-Chave: Abnegação; Destino; Dispositivos de Conformidade; Economia Sacramental; Hagiografia Medieval.

Abstract

This article explores the intricate relationship between technological advancement and human evolution, Saint Alexius—often sidelined within the hagiographic canon—emerges here as a potent cultural operator in normalising abnegation as virtue. Combining close reading with a critical review, the article argues that "destiny," frequently invoked to legitimise renunciation, is a historical, symbolic construction. It reconstructs the medieval genealogy of sacrifice (particularly the sacramental economy and hagiographic pedagogy—and tracks its modern metamorphoses, when novel and stage replace the promise of glory with a critique of compliance devices. The itinerary runs from Alexius to Tolstoy, Ibsen (1879), Camus (1942) and Woolf (1925) and, in Portuguese literature, from Camilo and Eça to Florbela, Sophia and Saramago (1991). The central claim, grounded in specialist scholarship, is that abnegation operates as an affective technology of social cohesion—converting pain into meaning and service into merit—yet literature preserves the power to denaturalise that device and return it to ethical scrutiny. In short, the essay reframes abnegation from timeless virtue to a historically produced technique, testing its moral validity today.

Keywords: Abnegation; Destiny; Medieval Hagiography; Sacramental Economy; Compliance Devices.

1. Introdução

Há vidas que se contam pela intensidade do gesto visível e há outras que trabalham na sombra: a de Aleixo pertence a este segundo regime e é por isso que a sua fortuna crítica é um bom laboratório para pensar como se produz, legitima e herda a abnegação. Quando a tradição o faz regressar à casa paterna para viver sob as

escadas, não está apenas a propor um episódio edificante: está a apresentar uma gramática de reconhecimento onde o desaparecer pode valer mais do que o brilhar. A pergunta que orienta este artigo é, pois, dupla. Primeiro, como foi possível que a renúncia se tornasse plausível e até desejável no Ocidente cristão? Segundo, o que faz a literatura, de matriz religiosa e depois secular, com essa herança: reprodu-la ou desarma-a? A travessia que aqui se propõe, da lenda hagiográfica medieval à modernidade romanesca e dramática, é uma tentativa de resposta sustentada por leitura próxima e revisão de literatura.

No horizonte medieval, a abnegação é sustentada por uma economia sacramental e por uma pedagogia do exemplo que convertem perda em glória. O «destino», nessa gramática, não é fatalismo cego, mas inscrição simbólica de um vínculo com o divino que ordena os afetos e autoriza a renúncia. A lenda de Santo Aleixo, na sua morfologia tripartida — promessa, função, consumação —, é exemplar: fuga no dia de núpcias, exílio voluntário, retorno anónimo e reconhecimento póstumo. O corpo torna-se escritura e a invisibilidade, excelência. Esta inteligibilidade não nasce de um capricho narrativo; apoia-se numa cultura de rituais, calendários e homilias que interiorizam uma teologia do corpo. É por isso que a história pode ser lida como argumento, não como simples enredo: a repetição ritual cria hábito de ver no sofrer um sinal de autenticidade espiritual.

Com a modernidade, a promessa de glória recua, mas a forma permanece. Onde antes havia mérito sacramental, encontram-se agora respeitabilidade, decência, polimento; onde havia altar, há secretária; onde se celebrava o martírio, vigia-se a conformidade. Ler Tolstói (2010), Ibsen (1879), Camus (1942) e Woolf (1925) em sequência permite observar esta metamorfose: a abnegação sobrevive como expectativa social, mas perde crédito metafísico. A literatura torna visível o custo desse dispositivo e devolve a pergunta que a teologia, por vezes, suspendeu: a quem aproveita a minha renúncia? No eixo português, de Camilo a Eça, de Florbela a Sophia e Saramago (1991), assistimos a reescritas que deslocam a equação entre doação e virtude, ora desvelando a pedagogia da dor, ora reconduzindo a entrega à responsabilidade pelo justo.

O objetivo desta Introdução é situar o problema, explicitar a contribuição e orientar a leitura. O problema: compreender a abnegação como tecnologia cultural que produz coesão e sentido, e medir quando essa tecnologia se transforma em violência silenciosa. A contribuição: articular, num quadro comparatista, a genealogia medieval da renúncia com a sua receção e crítica modernas, usando instrumentos da história cultural, da teoria social e da crítica literária. A orientação: seguir um percurso em que a secção de revisão de literatura estabelece o estado da arte e os conceitos operatórios; a metodologia descreve corpus e procedimentos; as secções analíticas cruzam *close reading* e bibliografia; a discussão recolhe implicações éticas e críticas; a conclusão, enfim, devolve uma ética da responsabilidade em que proteger nunca implique apagar.

Não se trata, portanto, de desacreditar a virtude do serviço, mas de a subtrair às capturas que exigem desaparecimentos em nome da forma. Se o medievo fornece a gramática teológica que naturaliza a renúncia, a modernidade testa os seus limites sob critérios de justiça e responsabilidade. Ao devolver «Aleixo» à crítica, propomos que a literatura, sagrada e profana, não apenas espelhe as expetativas de cada época: é oficina onde se pode reaprender a nomear o valor sem pedir, como preço de entrada, a erosão do sujeito. A pergunta que guiará as páginas seguintes é simples e exigente: quando é legítimo pedir abnegação? A resposta, necessariamente situada, nasce do encontro entre leitura rigorosa dos textos e atenção às formas sociais que os tornam verosímeis.

A originalidade do presente trabalho reside, assim, menos na novidade absoluta dos exemplos do que na maneira como os faz dialogar sobre um problema comum e operacional: como se configura, legitima e contesta a abnegação quando muda a fonte de autoridade? A atenção à forma — ao modo como a narrativa cria crença, como organiza o tempo e distribui os lugares de visibilidade — permite escapar tanto à hagiografia ingénua como ao ceticismo simplista. O que se procura é uma crítica com memória: reconhecer a plausibilidade histórica de uma ética de serviço, ao mesmo tempo que se identificam as capturas que pedem silêncio e desaparecimento como preço de pertença. O leitor encontrará, por isso, uma escrita assumidamente ensaística, que prefere a

precisão à exuberância e a nuance à sentença fácil. Se o fio condutor é a pergunta sobre o destino e a renúncia, o horizonte é ético: proteger sem apagar, servir sem se perder.

2. Revisão de Literatura

A lenda de Santo Aleixo ocupa, na constelação hagiográfica ocidental, um lugar paradoxal: discreta no aparato teológico, mas poderosa na eficácia pedagógica. O enredo em três tempos (a fuga do contrato nupcial, o longo exílio em pobreza voluntária, o retorno anónimo com reconhecimento *post mortem*) condensa motivos recorrentes da santidade tardo-antiga e medieval: rutura com o laço social em nome de um vínculo superior, domesticação do corpo como escritura do sagrado e catequese por *exempla*. Na esteira da história cultural do cristianismo antigo, foi sublinhado como o corpo, em regime ascético, funciona simultaneamente como prova, sinal e instrumento de autoridade espiritual (Brown, 1991). A eficácia do texto nasce deste tríplice estatuto: o gesto individual é elevado à gramática comum através da repetição ritual na liturgia, na homilia e na leitura pública, e é nesse tecido que a abnegação se torna não só compreensível como desejável.

A circulação das versões de «Aleixo» pela Europa medieval — com variações locais na ênfase e no detalhe — confirma a maleabilidade do arquétipo: a forma permanece, os acentos deslocam-se. Interessa aqui menos o estabelecimento filológico de variantes e mais a constatação de que a morfologia do exemplo autoriza usos pedagógicos diversos: o silêncio como linguagem, a invisibilidade como excelência, a carta como garantia de verdade. Esta morfologia, descrita por estudos de hagiografia e de história medieval (Le Goff, 1983), serve de matriz para uma pedagogia da perceção: aprende-se a ver valor no que não brilha, a preferir o baixo ao alto, o escondido ao evidente.

O quadro teológico que sustenta a abnegação, no medievo latino, pode ser leitura como economia sacramental: a graça opera mediante sinais materiais que inscrevem o corpo numa ordem de sentido. A pobreza, a castidade e a obediência não são meras virtudes negativas; compõem uma técnica do tempo e do desejo que converte a vida numa oferta. Sob esta gramática, a renúncia não é mera perda, mas troca com dividendos escatológicos. A «topologia da humildade» (a geografia simbólica que valoriza o baixo e relativiza o alto) organiza-se como catequese espacial: viver sob as escadas não é degradação, é sacramento de presença. A cena do reconhecimento póstumo, com a carta que «prova» o anónimo, inscreve uma lógica pedagógica transparente: a verdade pode permanecer oculta à moeda corrente da fama porque a banca decisiva é a da eternidade. A eficácia deste dispositivo explica a resiliência do arquétipo e antecipa o desafio moderno: desarmar a equivalência automática entre perda e glória sem ceder à indiferença moral.

Se a teologia fornece vocabulário e horizonte, a teoria social ajuda a descrever os mecanismos de incorporação. Pensar a abnegação como tecnologia social exige nomear operações discretas que alinham os afetos com expectativas institucionais. A linguagem das disposições e dos capitais simbólicos (Bourdieu, 1979, 1998) clarifica como gestos de doação se convertem em crédito num campo social particular. A recompensa pode ser invisível, mas é reconhecível pelos pares: honra, decência, respeitabilidade. A repetição de enredos e rituais instala um *habitus* em que «ficar», «calar» e «servir» parecem naturais. Esta naturalização não é ontologia; é efeito de forma, sedimentado pela pedagogia hagiográfica e, depois, por formas seculares de polimento social (Elias, 2000). A transição do sacramento para a etiqueta mantém a técnica de si, o controlo do impulso, a contenção do desejo, alterando a fonte de legitimidade: do altar para a sala, do mosteiro para a casa burguesa, da liturgia para o protocolo.

A crítica feminista mostrou como as gramáticas de abnegação incidem de modo desigual sobre corpos e papéis. O «destino» feminino, narrado como cuidado, disponibilidade e doçura, converte a entrega em virtude e a recusa em falha de carácter (Beauvoir, 1949). O dispositivo hagiográfico, ao celebrar a paciência e o silêncio, pôde servir, em determinados contextos, como matriz da agradabilidade compulsória. A teoria da performatividade (Butler, 2004) ilumina a forma como tais expetativas se encenam e se reproduzem: não são leis explícitas, mas gestos repetidos que configuram o aceitável. A literatura moderna, quando desloca estes elementos para o lar e para a cidade, torna visíveis as pedagogias da obediência que a gramática medieval havia tornado plausíveis. A pergunta

ética — quem ganha com a minha renúncia? — torna-se, aqui, instrumento de redistribuição do valor e das cargas afetivas.

A persistência de narrativas de sacrifício para lá da teologia interroga-se à luz do trágico. A estrutura do dilema, que opõe deveres legítimos e inconciliáveis, sobrevive quando os deuses recuam: permanece a necessidade, desloca-se a sua morada, do céu para as instituições. Leitura do trágico como gramática da inevitabilidade (Steiner, 1961) e reflexão sobre o «temor e tremor» do crente (Kierkegaard, 2001) ajudam a medir o salto entre obediência e consciência. A mística da atenção (Weil, 1947) acrescenta uma ética da presença que pode resgatar o serviço do automatismo do desaparecer. O que a literatura moderna realiza, em muitos casos, é um trabalho de laicização do trágico: as antigas promessas são substituídas por um regime de vigilância moral onde a responsabilidade humana é inderrogável. O mérito deixa de ser moeda escatológica para se tornar teste de justiça.

No realismo tolstoiano, o dispositivo de abnegação é reescrito como técnica do tempo que impede a experiência de si. Em *A Morte de Ivan Ilitch*, a doença suspende a negociação com a aparência e expõe a gramática do erro: chamar vida ao que foi conformidade, bondade ao que foi medo, decência ao que não passava de cálculo. O que no medieval era liturgia, no oitocentos é agenda; o altar cede à secretária e a renúncia reaparece como passivo existencial. Em Ibsen (1879), a casa torna-se laboratório de pedagogias da obediência: a «bondade» de Nora alimenta o dispositivo que a mantém menor de idade. O gesto final reconfigura o pronome do dever — de outrem para si — e funda uma cidadania íntima reconhecida pela crítica feminista. Em Camus (1942) e Woolf (1925), a erosão do crédito metafísico é completa: o tribunal secular exige narrativa integradora e a administração do quotidiano revela a contabilidade dos afetos; resta a responsabilidade humana. Em todos, a forma antiga sobrevive como esqueleto que sustém o enredo, mas a promessa que o animava foi revogada.

No eixo português, a revisão de literatura permite desenhar uma cartografia que vai do moralismo romântico à ética da responsabilidade. Em Camilo, a pedagogia do amor impossível organiza os afetos em torno de uma estética da dor, onde a doação feminina aparece como prova de nobreza; a crítica recente lê, contudo, nessa intensificação do *pathos*, um prenúncio de denúncia das estruturas que exigem desaparecimentos. Eça (1888) desloca o problema para o diagnóstico social: a abnegação expõe-se como convenção que encobre o vazio de projeto; o romance desmonta a maquinaria da respeitabilidade e pede que a moral passe pelo teste da cidade. Florbela (1931) recicla a entrega sem docilidade: o soneto, vaso de excesso, recusa a equivalência automática entre grandeza e apagamento. Sophia (2011) reconfigura o sacrifício como responsabilidade civil: fidelidade à justiça e à verdade das coisas, coragem sem rubrica religiosa. Em Saramago (1991), a pergunta torna-se método: «quem ganha com a minha renúncia?»; o núcleo político do sacrifício é exposto, e a tradição é obrigada a prestar contas. Esta sequência, sustentada por estudos de literatura comparada e crítica portuguesa, confirma a tese: a doação pode sobreviver, mas não como automatismo.

A literatura sobre formas narrativas ajuda a nomear a operação pela qual a morfologia cria crença: a constância do protagonista em Aleixo instala uma temporalidade em que a perseverança vale mais do que a viragem; a recompensa é diferida e a prova, silenciosa. Quando romances e peças modernas reaproveitam esta forma, mas trocam a «glória» por lucidez amarga ou por rutura emancipatória, realizam um gesto duplo: conservam expectativas e revogam a sua legitimidade. A teoria social explica o mecanismo de transmissão — disposições, capitais, *habitus* —; a história cultural descreve a infraestrutura ritual; a crítica feminista e a teoria do trágico medem o custo humano de cada solução. Este enquadramento permite ler textos díspares sob problemas paralelos, evitando tanto a hagiografia acrítica como o anacronismo punitivo.

Apesar da riqueza do quadro, subsistem lacunas que a bibliografia assinala e que esta revisão consolida. Em primeiro lugar, a receção de «Aleixo» fora dos circuitos eruditos — sermões locais, teatro sacro, devoções populares — permanece pouco cartografada; sem ela, a nossa compreensão da pedagogia da abnegação mantém-se excessivamente livresca. Em segundo lugar, a transição entre a economia sacramental e as novas liturgias seculares — da civilidade burguesa ao culto da produtividade — merece estudos de caso que testem a hipótese da continuidade formal com deslocação de legitimidade (Elias, 2000). Em terceiro lugar, o mapeamento

das gramáticas de género na literatura portuguesa, para lá dos cânones estabilizados, pode corrigir vieses de arquivo e trazer à luz zonas onde a doação foi repensada sem aparato solene. Por fim, o diálogo entre crítica ética e estudos de receção permitiria medir como leitores reais hoje negociam o valor do «desaparecer» nos textos que amam.

Desta revisão resulta um conjunto de instrumentos que orienta as análises subsequentes. (i) A abnegação pode ser lida como tecnologia cultural cuja legitimidade depende de uma economia simbólica (teológica ou secular) e de dispositivos pedagógicos (exempla, rituais, protocolos). (ii) O «destino» funciona como nome afetivo da necessidade — divina, social ou institucional — e, por isso, como operador de conformidade. (iii) A literatura tem uma dupla função: reproduz expetativas (quando confere crédito ao desaparecer) e desnaturaliza o dispositivo (quando mostra o custo e devolve o juízo ao leitor). (iv) A questão de género é constitutiva, não adenda: sem ela, naturaliza-se a distribuição desigual dos custos da ordem. (v) A leitura do trágico fornece gramática para lidar com conflitos de deveres sem recurso a transcendências automáticas. Com estes instrumentos, as secções seguintes articulam genealogia e crítica: do regime sacramental que fez da invisibilidade uma excelência às reescritas modernas que protegem sem apagar.

A revisão de literatura ganha profundidade quando a colocamos em diálogo com figuras limítrofes da renúncia. *Bartleby*, de Melville (2006), apresenta uma recusa quase litúrgica («preferiria não o fazer») que torna visível a pressão normativa dos dispositivos burocráticos. Não estamos perante abnegação edificante, mas perante uma subtração que desmonta a economia da utilidade: a virtude aqui não é servir, é negar a captura. Em *Antígona*, o conflito de deveres expõe o núcleo do trágico: nem a lei da cidade nem a lei não-escrita do sangue podem reivindicar exclusividade sem resto. A persistência do conflito, que não se resolve por técnica, mas por perda, revela por que narrativas de sacrifício subsistem quando o horizonte religioso se atenua: permanece a estrutura do dilema. Em *The Remains of the Day*, de Ishiguro (1989), a forma da abnegação profissionalizada — o serviço impecável — denuncia, no fim, a erosão da vida própria: o cuidado sem juízo reduz-se a máquina de manutenção do *status quo*. Este pequeno conjunto intertextual alarga a compreensão do dispositivo: a mesma morfologia da renúncia pode ser celebrada, criticada ou desmontada, consoante o regime de valor em causa.

A reflexão de Simone Weil (1947) sobre atenção e justiça oferece uma ponte entre o regime sacramental da presença e a exigência moderna de responsabilidade. A atenção, como suspensão do eu para que o outro exista, poderia ser confundida com a antiga apologia do desaparecer; mas a autora insiste numa distinção decisiva: a atenção não apaga o sujeito, antes o treina para que o outro não se torne pretexto de auto-salvação. Esta chave é útil para reler as gramáticas de abnegação: quando a renúncia é tomada como moeda de glória ou de respeitabilidade, o outro é instrumentalizado; quando nasce de uma justiça que nomeia as assimetrias e redistribui os custos, o serviço deixa de ser violência simbólica e torna-se bem comum. A bibliografia contemporânea sobre ética do cuidado converge neste ponto prático, ainda que por vias diversas: cuidar implica ver e nomear as estruturas que pedem desaparecimento, e recusar essas capturas.

A presente revisão articula fontes de diferentes disciplinas num mesmo problema crítico. O critério de inclusão não foi a exaustividade, mas a capacidade heurística de cada obra para iluminar a operação da abnegação em regimes distintos de legitimação. A leitura de história cultural (Brown, 1991; Le Goff, 1983) estabiliza o pano de fundo no qual a lenda de Aleixo se torna inteligível; a teoria social (Bourdieu,1979, 1998), Elias (2000) explica como se inculcam disposições e se convertem gestos em crédito; a crítica feminista (Beauvoir, 1949; Butler,2004) identifica a distribuição desigual da carga sacrificial; a teoria do trágico (Steiner, 1961) e a ética existencial (Kierkegaard, 2001; Weil, 1947) fornecem gramáticas para conflitos de deveres e para o discernimento do sentido. Reconhecem-se, no entanto, limites e vieses: a centralidade europeia do *corpus*, a dependência de traduções em alguns casos, a possível sobre-representação de vozes canónicas em detrimento de arquivos subalternos. Estes limites são assumidos como programa para investigação ulterior, não como desculpa para a inércia.

Da revisão resulta, por fim, uma grelha operatória que orienta as leituras de caso. (a) Qual a fonte de legitimidade do pedido de renúncia (teológica, jurídica, social, afetiva)? (b) Que técnicas de forma viabilizam a adesão

(temporalidade diferida, elipse de interioridade, cenografia do baixo, retórica do dever)? (c) Que distribuição de género e de classe determinam quem é chamado a desaparecer e com que recompensas? (d) Que sinais de crítica interna o texto oferece (ironia, falhas do dispositivo, personagens que resistem)? (e) Como é que a receção histórica reconfigura a leitura — o que foi lido como virtude pode hoje aparecer como violência — e com que consequências para a ética? Esta grelha não pretende mecanizar a leitura, mas disciplinar a atenção para que a crítica não confunda herança com destino.

Uma linha consistente da bibliografia sobre hagiografia e sobre prosa moderna converge na atenção aos efeitos de forma. No caso de Aleixo, a elipse de interioridade — a parcimónia de auto-explicação — impede a psicologização e orienta o leitor para o gesto: não interessa o que sente, interessa o que faz e, sobretudo, o que deixa de fazer. O silêncio, longe de ser vazio, torna-se argumento; a carta *post mortem*, longe de mero artifício, funciona como selo sacramental de verdade. É significativo que muitas reescritas modernas invertem este dispositivo: a «escolástica ao contrário» das personagens que se explicam até à exaustão (no romance moderno) tem a função de tornar visível o contrato simbólico que recusam. Quando a literatura restitui voz àquele que a hagiografia mantinha calado, não está necessariamente a negar a virtude da entrega; está a exigir que qualquer pedido de renúncia seja acompanhado de razões públicas e de uma contabilidade justa dos seus custos. A crítica literária, ao medir estes efeitos de forma, oferece instrumentos finos para distinguir serviço de servilismo, cuidado de apagamento, promessa de chantagem moral.

3. Metodologia

Adota-se, neste estudo, uma abordagem hermenêutica e comparatista. O corpus articula a lenda hagiográfica de Santo Aleixo, tal como estabilizada na tradição latina e vernácula medieval, com um conjunto de textos da modernidade romanesca e dramática (Tolstói, 2010; Ibsen, 1879; Camus,1942; Woolf, 1925) e, no âmbito português, com narrativas e poemas que recodificam a abnegação em chave ética e política (Camilo Castelo Branco, 1862; Eça de Queirós, 1888; Espanca, 1931; Andresen, 2011; Saramago, 1991). O propósito não é traçar uma história exaustiva das representações da renúncia, mas reconstruir uma morfologia de motivos e gestos que permita observar como a abnegação é legitimada, naturalizada ou contestada em regimes distintos de autoridade.

A caracterização de Santo Aleixo assenta, de forma específica, em dois tipos de fonte. Por um lado, no estudo de Yury Zaretsky (s.d.) sobre a *Personality of St Alexius, the Man of God*, que lê o conjunto das versões da *legenda* como um "mega-texto" da cultura europeia e descreve a sua estrutura narrativa e a sua circulação diacrónica (Zaretsky, s.d.). Por outro lado, Brown (1991) e Le Goff (1983) apresentam uma síntese factual de base, sempre cruzada com a bibliografia de história cultural do cristianismo antigo e medieval. Estes materiais permitem reconstruir o regime de inteligibilidade em que uma vida como a de Aleixo se torna exemplar: economia sacramental, pedagogia do exemplo, liturgia como dispositivo de difusão.

A seleção dos textos portugueses não pretende construir um cânone fechado, mas identificar uma linha suficientemente sólida para mostrar o movimento que vai do moralismo sacrificial para uma ética da responsabilidade. A leitura de *Amor de Perdição* e *Os Maias* é realizada em diálogo com a bibliografia crítica sobre a construção da honra e da decência na prosa oitocentista; Florbela Espanca (1931) e Sophia de Mello Breyner Andresen (2011) são lidas como momentos de reconfiguração da entrega, recusando a docilidade como destino; Saramago (1991) é convocado como laboratório de problematização explícita do sacrifício em chave política e teológica. O método é cumulativo: cada leitura particular é verificada por confronto com a bibliografia especializada e reinscrita num quadro teórico mais geral, de forma que a proposta final — pensar a abnegação como técnica historicamente produzida e passível de escrutínio ético — resulte de um encadeamento argumentativo e não de uma simples intuição.

Metodologicamente, presta-se especial atenção a dois riscos: o anacronismo e a moralização precipitada. Para mitigar o primeiro, a lenda de Aleixo é lida, em primeiro lugar, a partir do seu próprio regime de sentido, reconstruído com base na história cultural e na hagiografia (Brown, 1991; Le Goff, 1983; Zaretsky, s.d.), e só

depois colocada em diálogo com sensibilidades modernas. Para mitigar o segundo, evita-se julgar personagens e dispositivos com categorias puramente contemporâneas; em vez disso, pergunta-se o que torna plausível, em cada contexto, a equivalência entre renúncia e virtude e em que momento histórico essa equivalência começa a ser posta em causa. A comparação diacrónica permite perceber como uma mesma morfologia narrativa pode, num contexto, legitimar a abnegação e, noutro, denunciá-la como instrumento de violência simbólica (Bourdieu, 1979, 1998).

A matriz filosófica do trabalho apoia-se, ainda, na reflexão sobre o trágico e sobre a responsabilidade ética. A leitura de Steiner (1961) e Kierkegaard (2001) ajuda a descrever a estrutura de situações em que a perda é inevitável e em que a escolha entre deveres incompatíveis produz figuras de sacrifício que excedem a lógica da mera obediência. A filosofia de Simone Weil (1947) oferece uma distinção decisiva entre desaparecimento como busca de glória e atenção como suspensão do eu em favor do outro, distinção que permite separar o serviço do servilismo. Estes textos são mobilizados sempre que as narrativas analisadas põem em cena conflitos entre fidelidade a uma forma (religiosa, social, familiar) e fidelidade à justiça.

A grelha de leitura que organiza o confronto entre estes textos é construída em diálogo com a teoria social de Bourdieu (1979, 1998) e Elias (2000) e com a crítica feminista de Beauvoir (1949) e Butler (2004). A partir de Bourdieu (1979, 1998), a abnegação é descrita como uma tecnologia social que produz disposições de docilidade e transforma gestos de doação em capital simbólico num campo específico; a partir de Elias (2000), a renúncia é lida como efeito de longos processos de polimento e contenção dos afetos. A crítica feminista (Beauvoir, 1949; Butler, 2004) fornece instrumentos para cartografar a distribuição desigual das cargas sacrificiais entre géneros, permitindo perguntar, em cada texto, quem é chamado a desaparecer e com que justificação. Estas ferramentas conceptuais não são aplicadas mecanicamente; funcionam como dispositivos de atenção que orientam perguntas reiteradas a cada obra: qual a fonte de legitimidade do pedido de renúncia? que recompensas são prometidas? que formas de resistência emergem, mesmo que à margem?

A análise textual assenta em procedimentos de *close reading*, atentos à distribuição de cenas, à gestão do silêncio, ao modo como o texto concede ou retira voz à personagem que se sacrifica e às formas de recompensa simbólica que lhe são atribuídas. Na lenda de Aleixo, a atenção recai sobre a estrutura tripartida promessa–função–consumação, sobre a cenografia da «topologia do baixo» (a vida sob as escadas) e sobre a função da carta *post mortem* como selo sacramental de autenticidade (Zaretsky, s.d.; Brown, 1991). Nos textos modernos, observam-se reescritas dessa morfologia em contextos já sem horizonte escatológico explícito: o quarto burguês, o tribunal, o salão londrino, a casa oitocentista, a praça pública moderna (Tolstói, 2010; Ibsen, 1879; Camus, 1942; Woolf, 1925; Camilo Castelo Branco, 1862; Eça de Queirós, 1888; Espanca, 1931; Andresen, 2011; Saramago, 1991).

4. A Idade Média e a Gramática da Abnegação

A lenda de Aleixo é exemplar porque ilustra, com nitidez, a transmutação da perda em glória. A fuga no dia de núpcias, o longo exílio na pobreza, o regresso clandestino, a morte sem nome e o reconhecimento póstumo obedecem a uma lógica sacramental: o corpo torna-se escrita do sagrado. A pedagogia do texto — lido em público, pregado, copiado — converte o gesto em norma, tornando plausível o silêncio como linguagem e a invisibilidade como excelência. A literatura especializada sustenta que é precisamente esta repetição ritual que cria o hábito de ver no sofrer um sinal de autenticidade espiritual.

O dispositivo só funciona porque é bidirecional: a letra educa o fiel e a instituição ratifica a letra. Entre ambos, instala-se um horizonte de verosimilhança: sofrer torna-se desejável, desde que a dor possa ser narrada como prova. A abnegação, assim codificada, é uma economia do mérito. Esta leitura, fundamentada por historiadores e teóricos da cultura, evita caricaturas: não há aqui louvor fácil do masoquismo, mas a reconstrução de um regime de sentido onde a doação era, de facto, plausível e admirável.

Este quadro explica a persistência de Aleixo como arquétipo. A cena do santo que habita as escadas do palácio paterno cifra o paradoxo de uma presença que se cumpre na ausência: dá-se mais quando se desaparece. A

metáfora nupcial (o antinoivo que consagra a vida a um outro vínculo) revela a força da teologia do corpo nesse período. É contra este pano de fundo que a modernidade fará a sua crítica.

A eficácia didática da lenda de Aleixo advém da sua capacidade para orquestrar sinais de santidade numa coreografia reconhecível: pobreza voluntária, castidade, anonimato, paciência. Cada um destes elementos tem relevância textual e teológica, e é por isso que a narrativa adquire a força de um argumento: o texto não apenas narra uma vida excecional; demonstra, por repetição, que a renúncia é racional à luz de um regime sacramental. A leitura próxima de episódios como a fuga no dia de núpcias revela que a tensão não está entre amor e fé, mas entre dois contratos: o social e o sagrado. A dissolução do primeiro a favor do segundo reencena a prioridade ontológica do vínculo com o divino, ensinada pela tradição homilética e pelo calendário litúrgico.

A permanência sob as escadas do palácio paterno intensifica o que poderíamos chamar de topologia da humildade: trata-se de uma geografia moral na qual o baixo é valorizado como lugar do oculto fecundo, enquanto o alto — a sala do banquete, a visibilidade social — é relativizado como vaidade. Este investimento simbólico nos lugares é coerente com a imaginação medieval do corpo como sacramento do mundo: a posição física converte-se em disposição espiritual. Estudos de hagiografia mostram que estas cenografias não são escolhas inocentes de um narrador engenhoso; são pedagogias da perceção que treinam o leitor para ver o valor, onde a sociedade não o veria espontaneamente.

A cena do reconhecimento póstumo, com a carta que identifica o anónimo, desempenha uma função catequética decisiva: a verdade permanece oculta até que a morte a revele. A lógica é escatológica e o seu alcance pedagógico é transparente: não esperes a confirmação do valor na moeda corrente da fama, porque a banca que conta é a da eternidade. Esta eficácia a normalizar a invisibilidade como excelência ajuda a entender porque a modernidade terá de desarmar a equivalência automática entre perda e glória.

5. Aleixo como Arquétipo: Estrutura, Função, Variações

O valor hermenêutico de Aleixo reside na economia do gesto. O que importa não é a abundância da psicologia, mas a coreografia da renúncia: permanecer, calar, abdicar. Ao suspender a agência, o texto expõe as forças que movem o indivíduo — a família, a Igreja, a honra — e torna visível a engenharia da coesão. A revisão de literatura em sociologia ajuda a nomear este efeito: disposições inculcadas, capitais simbólicos, expectativas que premiam a obediência.

A estrutura narrativa, lida como vida em três atos, confirma a centralidade da constância em detrimento da peripécia. A juventude aprende a gramática do dever; a maturidade converte a promessa em função; a velhice vê a função consumir o nome. Esta morfologia, frequente em textos edificantes, mostra por que razão certas vidas parecem «naturais»: foram, de facto, ensinadas a sê-lo. A literatura crítica contemporânea sublinha os riscos desta naturalização para a autonomia do sujeito.

A função simbólica do arquétipo revela a distribuição desigual dos custos da ordem. Alguém desaparece para que outros existam. A literatura, quando comparece como crítica, devolve a pergunta que a hagiografia não formula: a quem aproveita a minha renúncia? Esta interrogação ganhará centralidade nos textos modernos aqui analisados.

O arquétipo de Aleixo permite observar como as formas narrativas produzem crença. A morfologia tripartida — promessa, função, consumação — funciona como molde que viabiliza a adesão afetiva à abnegação. O leitor, acompanhando a constância do protagonista, incorpora uma temporalidade onde a perseverança vale mais do que a viragem; a grandeza mede-se pela resistência ao apelo do instante. Este regime temporal, familiar às espiritualidades monásticas, inscreve-se na literatura como estilo e técnica de formação. É esta inscrição estética que explica a resiliência cultural da abnegação para lá dos contextos religiosos que a originaram.

Do ponto de vista sociológico, a forma é tanto conteúdo quanto o conteúdo: aquilo que parece natural — a inevitabilidade de ficar, a nobreza de não reclamar — são efeitos da repetição de enredos em que ficar e não reclamar conduzem à santidade, à admiração ou, pelo menos, à restauração da ordem. Quando romances e

peças modernas reaproveitam estas formas, mas substituem a promessa de glória por resultados trágicos ou irónicos, realizam um gesto duplo: conservam-se expectativas, revoga-se a sua legitimidade. Este jogo de continuidade e revogação estrutura a transição da *devotio* para a crítica.

A economia da elipse — a escassez programática de interioridade discursiva em Aleixo — cumpre função própria: opaciza a tentação do autoexame e desincentiva a linguagem da justificação. O santo não explica; oferece. A modernidade invertida de certas personagens é uma escolástica ao contrário: explicam-se até à exaustão, mas para recusar o contrato simbólico que lhes é proposto.

6. Modernidade: A Crítica do Sacrifício

O romance de Tolstói (2010) desmonta a conversão do sofrimento em mérito ao revelar a troca da autenticidade pela respeitabilidade. A doença funciona como dispositivo de verdade: obriga o protagonista a encarar a vida sem o véu da convenção. A renúncia, que fora prudência, revela-se medo. Nesta leitura, sustentada por estudos tolstoianos e pela crítica do realismo, não há promessa de redenção; há lucidez sobre o custo da conformidade.

Em Ibsen (1879), a casa torna-se laboratório de pedagogias da obediência. A *bondade* de Nora é o nome social da disciplina afetiva que a desfaz. O gesto final reconfigura o pronome do dever — de outrem para si — e funda uma gramática de cidadania íntima que a crítica feminista reconheceu como ponto de inflexão. A rutura não é um capricho; é o desfecho lógico de uma educação para a heteronomia.

Camus (1942) e Woolf (1925) completam o quadro. O primeiro encena um tribunal que exige narrativa edificante; o segundo mede a erosão do eu na administração da sociabilidade. Em ambos, o crédito metafísico do martírio caducou: só resta a responsabilidade humana. É aqui que Aleixo, como conceito, é reaproveitado criticamente: aquilo que era glória torna-se sintoma; o que era exemplaridade converte-se em alerta.

Ler *A Morte de Ivan Ilitch* como clínica da respeitabilidade permite ver como a doença suprime a negociação com a aparência e expõe a gramática do erro: chamar vida ao que foi conformidade, chamar bondade ao que foi medo da fricção, chamar decência ao que não passava de cálculo social. O leito obriga a um tipo de consciência que a pressa funcional do quotidiano impede. A dor torna-se máquina de verdade antiescatológica: não culmina em promessa de glória, apenas em lucidez amarga sobre a má distribuição do tempo e do cuidado.

O aparelho simbólico que sustentava a abnegação como glória é exposto como engenharia de manutenção da fachada. A visitação de colegas, protocolos da cortesia, administração das aparências — tudo se revela, na hora decisiva, matéria pobre. A abnegação de Ivan é burocrática porque encontra a sua razão na agenda, no calendário da carreira, na coreografia do gabinete. O que no medieval era liturgia, no oitocentos é agenda; o que era altar é secretária.

A crítica do realismo sugere que o romance não acusa a vida civil em bloco, mas uma técnica do tempo que impossibilita a experiência de si. Ao colocar a morte como contraponto, Tolstói (2010) não pede retorno ao sagrado; pede correção da gramática da atenção. A consequência para o nosso tema é inequívoca: a abnegação, que antes era capital de salvação, reaparece como passivo existencial.

A cena final de *Casa de Bonecas* reconfigura a topologia do dever. O lar romântico, lugar de ternura, é redescrito como máquina de pedagogia da obediência. A *bondade* de Nora alimenta o dispositivo que a mantém menor de idade. A crítica feminista reconheceu a peça como gramática inaugural de uma cidadania íntima: o dever mais antigo é o da construção do próprio sujeito.

O reaproveitamento de elementos hagiográficos é deliberado: o segredo, a renúncia e a espera são recodificados. O segredo de Nora acusa estruturas; a renúncia abre a rua, não o céu; a espera corrói em vez de purificar. A peça retira o crédito escatológico do sofrimento e converte-o em argumento político para redistribuir poder no espaço doméstico.

A teoria da performatividade clarifica a operação: Nora recusa performar a mulher agradável. Ao recusar a gramática da agradabilidade, recusa a teologia laica que sobrevive na capilaridade burguesa. A porta que se fecha é gesto linguístico que reforma a sintaxe do pronome.

O Estrangeiro oferece um tribunal que exige narrativas salvadoras; Meursault recusa a ficção integradora e é punido por um crime linguístico. Onde a economia sacramental converteria dor em mérito, a moral sem transcendência exige retórica convincente para reintegrar o desvio. A sua recusa torna-se heresia civil.

Em Woolf (1925), a administração do quotidiano torna visível a corrosão do íntimo. Clarissa sustém a forma social com elegância; o preço é a erosão silenciosa do eu. O fluxo de consciência funciona como auditoria ética que mede a distância entre a aparência de harmonia e a contabilidade dos afetos.

O par Camus (1942) e Woolf (1925) completa a transição: esgotado o crédito metafísico, a abnegação sobrevive como expetativa social, mas perde lastro de verdade. A crítica diz-nos o que a renúncia já não pode significar para que volte a significar com justiça.

Em *Amor de Perdição*, a doação feminina é moldada para caber no princípio de conservação do nome. O *pathos* convive com a denúncia implícita das estruturas que exigem desaparecimentos como prova de nobreza. Mariana salva o amado apagando-se, invertendo o projeto moderno de uma ética do cuidado que não exige desaparecimentos.

Em *Os Maias*, a abnegação é convenção, polimento que encobre vazio de projeto. A cidade torna-se protagonista do desastre, deslocando o eixo moral para o plano público. O romance pede que se desconfie da decência que não passa no teste da responsabilidade.

Camilo mobiliza o *pathos*; Eça, a ironia. Convergem na necessidade de reescrever a equivalência entre doação e virtude para poupar o sujeito do desaparecimento, preparando Florbela (1931), Sophia (2011) e Saramago (1991).

7. Literatura Portuguesa: do Moralismo à Responsabilidade

Em Camilo (1862), a pedagogia do amor impossível organiza os afetos em torno de uma estética da dor. A personagem feminina que se sacrifica ilumina a persistência de um regime simbólico em que o desaparecimento é apresentado como prova de nobreza. A crítica recente sublinha que o *pathos* convive com uma denúncia implícita das estruturas que exigem tal desaparecimento. A genealogia aqui proposta ajuda a ler essa ambivalência sem anacronismo.

Eça (1888) desloca o problema para o diagnóstico social: a abnegação torna-se convenção hipócrita, polimento que encobre o vazio de projeto. Ao desmontar a maquinaria da respeitabilidade, o romance reconfigura a virtude: já não se trata de sofrer com elegância, mas de responder pela cidade que produz destinos como se fossem naturais. A literatura comparada mostra que esta viragem é típica de um realismo que traz a moral para o terreno da responsabilidade pública.

Florbela (1931) e Sophia (2011), cada uma a seu modo, reescrevem a entrega: a primeira como intensidade que recusa papéis prescritos; a segunda como fidelidade ao justo que endireita o real. Em Saramago (1991), a pergunta torna-se inescapável: quem ganha com a minha renúncia? A crítica saramaguiana expõe o núcleo político do sacrifício, obrigando a tradição a prestar contas. Esta travessia culmina numa ética da responsabilidade que preserva o cuidado e recusa o apagamento.

Florbela (1931) reencena a entrega sem docilidade: o soneto disciplinado torna-se vaso de excesso, onde o «ser maior» não legitima o apagamento, mas exige grandeza. A abnegação deixa de ser invisibilidade consentida e passa a ser testemunho que rasga a convenção.

Sophia (2011) converte o sacrifício em responsabilidade: fidelidade à justiça, lealdade à verdade das coisas, coragem cívica sem rubrica religiosa. A renúncia reaparece como escolha, não fatalidade; custo do justo, não taxa do costume.

Saramago (1991) expõe os jogos de poder que fazem da dor instrumento. «Quem ganha com a minha renúncia?» é pergunta higiénica que desinfeta a linguagem do sagrado quando se compromete com a violência.

8. Discussão

A integração contínua da revisão de literatura com a análise textual permite evitar dualismos fáceis entre devoção e crítica. O que emerge é uma história de formas: a abnegação conserva a sua eficácia porque encontra, em cada época, uma gramática de legitimação. A Idade Média ancorou-a no sacramento; a modernidade, na decência; a literatura portuguesa, na honra e na justiça. Ao trazer à tona esta plasticidade, a crítica impede que o «destino» funcione como álibi.

As leituras aqui propostas mostram que a distinção entre serviço e servilismo depende de instituições, linguagens e expetativas. A teoria social explica como se incorporam disposições, a crítica literária mede como elas se narram, e a ética indaga se são defensáveis. Não se trata de desacreditar a doação, mas de a subtrair às capturas que exigem desaparecimentos em nome da forma.

Uma agenda de investigação consequente passa por mapear os circuitos contemporâneos de revalorização do sacrifício em regimes seculares — trabalho afetivo, cultura de desempenho, devoções cívicas — e testar a capacidade da literatura para os desnaturalizar. O contributo deste artigo é oferecer um modelo comparatista que guie essa leitura.

A robustez desta investigação assenta num princípio de teimosia metódica: cada interpretação nasce do encontro entre leitura atenta do texto e verificação crítica em fontes secundárias consolidadas. Ao discutir a lenda de Aleixo, não projetamos categorias contemporâneas sobre um passado conveniente; reconstruímos o regime de sentido que torne verosímil aquilo que o texto propõe — a economia sacramental, a pedagogia do exemplo, a circulação ritual. Na modernidade, quando lemos Tolstói (2010), Ibsen (1879), Camus (1942) ou Woolf (1925), descrevemos como a forma medieval sobrevive como esqueleto narrativo, agora preenchido por afetos e expetativas seculares. Este duplo movimento — reconstrução histórica e desmontagem crítica — permite escapar ao anacronismo e à moralização fácil.

Reconhecemos limites e escolhemos assumi-los com clareza. O *corpus* não pretende ser exaustivo: foi desenhado para maximizar contraste e evidenciar linhas de continuidade, não para abarcar tudo o que a tradição legou. A comparação entre épocas distintas exige prudência: semelhanças de enredo não garantem equivalências de sentido e é por isso que, a cada passo, a análise é calibrada pela bibliografia especializada. Também não ignoramos a pluralidade interna de cada autor: Tolstói (2010) de Ivan Ilitch não explica toda a sua obra, nem a Nora de Ibsen (1879) resolve, sozinha, a longa discussão sobre papéis de género. Onde a afirmação poderia aligeirar a complexidade, preferimos a nuance e a nota de fim.

Daqui resulta um programa de trabalho que não termina no presente artigo. Propomos três frentes de continuidade. Primeiro, seguir a revalorização contemporânea do sacrifício em domínios sem teologia explícita — do trabalho de cuidado ao culto da produtividade — e cartografar as novas liturgias que pedem silêncio e entrega. Segundo, ampliar o eixo português, incluindo tradições menos canónicas e vozes que deslocam o centro — do barroco devocional à ficção pós-colonial, da poesia de autoria feminina às escritas da diáspora. Terceiro, ensaiar, com estudos de receção, como leitores reais hoje negociam as gramáticas de abnegação nos textos que amam. A ambição não é desautorizar a virtude do serviço; é devolvê-la a uma ética da responsabilidade onde proteger nunca implique apagar.

9. Conclusão

Ao devolver «Aleixo» à crítica, recusamos tanto a hagiografia acrítica como o anacronismo punitivo. O que propusemos foi um percurso de longa duração em que a abnegação se lê como tecnologia cultural que a literatura simultaneamente reproduz e desarma. A ética que daqui advém é simples e exigente: proteger sem apagar; obedecer sem abdicar da consciência; sofrer apenas quando for o preço do justo.

Esta ética, mais do que um programa, é um método de leitura: diante de cada narrativa de renúncia, perguntar quem a pede, quem a celebra e quem beneficia. Quando a resposta não for «todos», estaremos perante um caso de violência simbólica. A literatura continua a ser o laboratório onde aprendemos a fazer estas perguntas com cuidado e rigor.

Reconstituído o arco que vai da pedagogia hagiográfica medieval à crítica moderna das liturgias seculares, podemos agora consolidar a tese central: a abnegação não é um dado intemporal da moral, mas uma técnica historicamente produzida que converte dor em sentido e serviço em mérito, variando a sua fonte de legitimidade conforme se deslocam as instituições do sagrado para o social. Ler «Aleixo» como operador cultural — e não apenas como figura devocional — permitiu mostrar como uma morfologia narrativa (promessa-função-consumação) instala, pela repetição, uma gramática dos afetos em que o desaparecer se torna plausível e até desejável. Este gesto hermenêutico sustenta a passagem do "exemplo".

A crítica diacrónica revelou também que a sobrevivência do arquétipo depende da sua capacidade de metamorfose. Onde a economia sacramental legitimava a renúncia com dividendos escatológicos, a modernidade reescreveu a mesma forma sob o signo da respeitabilidade, da decência e do polimento — novos nomes para a velha pedagogia da contenção. Ao alinhar Tolstói (2010), Ibsen (1879), Camus (1942) e Woolf (1925), demonstrou-se que o esqueleto formal da abnegação pode ser mantido enquanto se revoga o seu crédito metafísico: o resultado é um inventário de custos humanos (erosão de si, heteronomia doméstica, punição da recusa, administração dos afetos) que devolve ao leitor a responsabilidade do juízo. Assim, a literatura, longe de mera vitrina de valores, opera como laboratório de desnaturalização.

No eixo português, a deslocação crítica ganha contornos próprios: do moralismo romântico e do pathos da doação (Camilo, 1862) ao diagnóstico irónico da convenção (Eça, 1888), da reconfiguração lírica da entrega sem docilidade (Florbela, 1931) à ética civil da responsabilidade (Sophia, 2011) e ao escrutínio político do sacrifício (Saramago,1991). Esta sequência torna visível uma correção progressiva da equivalência automática entre "dar-se" e "valer": o cuidado passa a exigir contabilidade justa, e a virtude, a ser provada por critérios públicos. O quadro comparatista mostrou, portanto, que "servir" não precisa implicar "apagar-se", e que proteger alguém pode ser incompatível com a exigência do seu desaparecimento.

É neste ponto que a dimensão normativa do argumento se condensa numa grelha prática, útil para leitura e para discernimento ético: (i) identificar a fonte de legitimidade do pedido de renúncia (teológica, jurídica, social, afetiva); (ii) rastrear as técnicas de forma que viabilizam adesão (temporalidade diferida, elipse de interioridade, retórica do dever, topologia do "baixo"); (iii) mapear a distribuição de género e classe dos custos do dispositivo; (iv) recolher sinais de crítica interna (ironia, fracasso da promessa, personagens dissidentes); (v) testar a moralidade do resultado por um princípio simples: quando o benefício da renúncia é assimétrico, há violência simbólica, não virtude. Esta grelha não demoniza o sacrifício; discrimina usos legítimos de capturas naturalizadas.

Reconhecem-se, contudo, limites que abrem programa: cartografar receções populares de «Aleixo» para lá do circuito erudito; seguir as novas liturgias seculares do desaparecimento (trabalho afetivo, cultura de desempenho); ampliar o corpus português a vozes subalternas e arquivos periféricos; e, sobretudo, articular a crítica com estudos de receção que meçam como leitores reais hoje negociam o valor do "servir". A proposta de fundo permanece a mesma: recuperar, contra a chantagem moral da forma, uma ética da responsabilidade em que obedecer não signifique abdicar da consciência e em que sofrer só se admita quando for, de facto, o preço do justo. A literatura — sagrada e profana — continua a ser a nossa melhor oficina para aprender a fazer estas perguntas com rigor, memória e cuidado.

Referências

Andresen, S. de M. B. (2011). *Obra poética*. Caminho.

Barthes, R. (1972). *Mythologies*. Éditions du Seuil.

Beauvoir, S. de. (1949). *Le deuxième sexe*. Gallimard.

Bourdieu, P. (1979/1998). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1979/1998). *La domination masculine*. Seuil.

Brown, P. (1991). *O corpo e a sociedade: Homens, mulheres e renúncia sexual nos primitivos cristãos* (Trad.). Teorema.

Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.

Camilo Castelo Branco. (1862). *Amor de perdição*. Lello & Irmão.

Camus, A. (1942). *L'Étranger*. Gallimard.

Eça de Queirós. (1888). *Os Maias: Episódios da vida romântica*. Livraria Chardron.

Elias, N. (2000). *The civilizing process* (E. Jephcott, Trad.). Blackwell.

Espanca, F. (1931). *Sonetos*. Bertrand.

Ibsen, H. (1879). *Et dukkehjem*. Gyldendal.

Ishiguro, K. (1989). *The remains of the day*. Faber & Faber.

Kierkegaard, S. (2001). *Temor e tremor* (Trad.). Relógio d'Água.

Le Goff, J. (1983). *A civilização do Ocidente medieval*. Estampa.

Melville, H. (2006). *Bartleby, o escriturário* (Trad.). Relógio d'Água.

Saramago, J. (1991). *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Caminho.

Sófocles. (2005). *Antígona* (F. Lourenço, Trad.). Cotovia.

Steiner, G. (1961). *The death of tragedy*. Faber & Faber.

Tolstói, L. (2010). *A morte de Ivan Ilitch* (Trad.). Relógio d'Água.

Weil, S. (1947). *La pesanteur et la grâce*. Plon.

Woolf, V. (1925). *Mrs Dalloway*. Hogarth Press.

Zaretsky, Y. (s.d.). *Personality of St Alexius, the Man of God*.

Declaração Ética

Conflito de Interesse: Nada a declarar. **Financiamento:** Nada a declarar. **Revisão por Pares:** Aberta.

Todo o conteúdo da ***NAUS — Revista Lusófona de Estudos Culturais e Comunicacionais*** é licenciado sob Creative Commons, a menos que especificado de outra forma e em conteúdo recuperado de outras fontes bibliográficas.