



Talvez a verdade, daquilo que somos, só exista quando não haja ninguém olhando, se existir apenas um olhar (íntimo ou alter), então ela vira apenas uma versão? Será que “dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos” (SARAMAGO, 1995, p. 262)?

Se a identidade possuiu, em algum momento da sua existência, uma essência, um ser original, então é um paradoxo, pois a medida *sine qua non* da existência humana é a experiência com o Outro, o que elimina a possibilidade de uma unicidade. Tomando esse Outro, no sentido de alteridade, como diverso e amorfo em sua constituição, seria um erro, neste caso, sugerir, em primeira instância, que ele seja um modelo ou a Ideia para a identidade, algo que refletisse semelhança. Nesse sentido, a identidade só é e só existe no incerto, nas circunstâncias, no indiscernível, ela é o próprio simulacro, um fantasma, porque o simulacro não passa pela Ideia, sua pretensão é infundada, está sempre numa dessemelhança e num desequilíbrio interno.

A identidade é, ou são, simulacros-fantasmas. Nesse caso, deve-se destruir a ideia de que existe uma imagem-identitária que nos representa, porque ela não é sequer uma cópia de alguma coisa que considerávamos como modelo original, do modelo do Mesmo, como um núcleo ou fundamento, portanto, não passa de uma obsessão em busca do eterno retorno inviável. Nascer os simulacros de nós mesmos: “falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essencial” (DELEUZE, 2011, p. 262). Talvez, essenciais à própria reprodução identitária, como identidades camaleônicas cuja farsa existe como uma ilusão projetada pelo nosso imaginário, ainda que necessária, mas ilusão, na manutenção e reposição de um ser como habitar natural. O que se considera como identidade é um simulacro e também uma ilusão que tenta resistir à movimentação líquida de um não lugar, dado no sentido que migra entre o eu e o outro incessantemente, não podendo ser medido pela razão ou por um estado de consciência objetivo.

Consoante Bauman (2005, p. 26),

A ideia de “identidade” nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia.

Tratar a origem da identidade pela crise do seu pertencimento é o mesmo que tratar a visão por sua crise, a cegueira. Um só toma consciência do outro após uma existência que se consoma pela ausência. Isso quer dizer que a identidade não tem uma existência anterior à sua perda? Mas negar a perda não é afirmar a posse? Nesse sentido, identidade sempre será um simulacro, forjada através de uma ideia que se encontra dissolvida ou no tempo, ou na memória, no imaginário, na crença de ser única, e emerge à medida que um certo tipo de liberdade é posta em risco e quando o espelho de realidade que criamos para projetar nosso Eu-Deus é rachado, fragmentando nosso reflexo e consequentemente nosso estado de completude. Ora, novamente aqui a voz saramaguiana se intercala: “Sei, sei, levei a minha vida a olhar para dentro dos olhos das pessoas, é o único lugar do corpo onde talvez ainda exista uma alma, e se eles se perderam” (SARAMAGO, 1995, p. 135). A episteme da identidade se apresenta nesta alteridade? Acreditamos que não. Pensar numa pedra no meio do caminho não nos redime de um tropeço, da mesma forma que não pensar na identidade não nos redime de um tropeço em seus estilhaços, pois “Quantos cegos serão precisos para fazer uma cegueira” (SARAMAGO, 1995, p. 135).

*Ensaio sobre a cegueira* arquiteta em sua narrativa um mundo amorfo de onde nasce a hipermodernidade. Não é uma pós-modernidade ávida de identidade, não existe um tempo desse Pós em relevância porque nada está no culto do “pós”, no sentido de anulação de um tempo passado. Talvez seja acomodação da linguagem ou comodismo da nossa linguagem. O que existe é um tempo do doravante compulsivo, cuja força de sua liquidez está nas peças humanas sempre substituíveis, que se assemelham à cabeça da Hidra de Lerna<sup>1</sup>. Essas cabeças minam nossos empenhos e desertificam nossos contra-discursos, anulando qualquer possibilidade de deserção da batalha.

Contemporaneamente parece não existir um Hércules para cortar a cabeça do centro da Hidra. Alguns acreditavam que ela guardava, no lago de Lerna, um acesso ao Mundo Subterrâneo, mas, em nosso modelo civilizatório, Hércules só motiva a fantasia ou está definitivamente morto, porque a cabeça central da Hidra, quando não invisível, é híbrida, se mascara de vários nomes

---

<sup>1</sup> A Hidra de Lerna foi uma serpente mitológica com várias cabeças (humanas, segundo alguns) que devastava as terras por onde passava e foi morta por Héracles (Hércules, para os latinos). Seu hálito era mortífero, e suas cabeças renasciam em dobro quando cortadas. Além disso, a cabeça do centro era imortal.





mundo aberto em todas as direções, mas em verdade fá-los enxergar a brancura de um espaço vago, nadificado, que poderíamos comparar à cegueira branca.

O cego está no meio do turbilhão onde tudo está acontecendo, inclusive no desacontecimento das coisas que nascem e morrem e nossa percepção não consegue tocar, apenas passamos carregados de nada e nos comportamos como se fôssemos carregados de nós mesmos. Ao próprio motorista cego, quando deixado na segurança do seu apartamento, chegou-lhe o pensamento de

que a escuridão em que os cegos viviam não era, afinal, senão a simples ausência da luz, que o que chamamos cegueira era algo que se limitava a cobrir a aparência dos seres e das coisas, deixando-os intactos por trás do seu véu negro. Agora, pelo contrário, ei-lo que se encontrava mergulhado numa brancura tão luminosa, tão total, que devorava, mais do que absorvia, não só as cores, mas as próprias coisas e seres, tornando-os, por essa maneira, duplamente invisíveis (SARAMAGO, 1995, p. 15-16).

Essa brancura que devorava todas as cores e seres, tornando-os duplamente invisíveis, equivale ao vício da indiferença de nosso olhar diante da aparência do mundo. Viciamos o olhar nas aparências porque fomos viciados e, conseqüentemente, a cegueira apagou essas aparências restando apenas a brancura.

Ousamos dizer que existe uma ordem quase natural nesse processo, que tem como objetivo cooptar e abduzir as identidades no processo de desfronteirizar o mundo na liquidez imediata da exposição, na aparente abertura totalizante dos centros comerciais do mundo. Tudo está à venda dentro e fora do cotidiano: de objetos substanciais a metafísicos; verdades; mentiras; imaginários, valores; costumes; crenças; deuses; manuais de bem-estar aos de suicídio; manuais de assassinato e hecatombes; vidas virtualizadas, tudo aparentemente aberto na oferta do espetáculo para todos e “que se legitima configurando um novo imaginário de integração e memória com os souvenirs do que ainda não existe” (CANCLINI, 2007, p. 156).

Este imaginário não é apenas falso ou negativo, suas construções permitem e legitimam a estratégia da globalização de existir, de se enraizar nas instâncias subjetivas e objetivas de uma sociedade e, ao mesmo tempo, expande as relações, dilata o imaginário, o ilusório e apodera os sujeitos de

reinventar suas narrativas. A sociedade, ao entrar neste vale encantado de tradições e modernizações congruentes e paradoxalmente conflitivas e controversas, não consegue retirar-se de sua reinvenção identitária no campo do ilusório, criado para substituir a crise de pertencimento. Isto é uma anulação voluntária ou uma sutil violência implantada na educação formal e na educação das vivências, das circunstâncias, porque assim a imaginação e a memória tendem a assentar-se num espaço em que a reelaboração da identidade se torna o campo fértil do discurso globalizador e do imperialismo de Estados-nação, que utilizam o argumento clichê de que tudo é em prol da defesa de oportunidade e igualdade para todos, como uma panaceia que garante o humanismo mais interativo.

Aqui, entendemos que existe na ideia de um ensaio sobre a cegueira, ensaio<sup>2</sup> enquanto experimento, uma ameaça a uma falsa identidade que nós abraçamos, nos rituais do cotidiano, como verdade. Nesse sentido, o mundo tornou-se uma fábula que seria preciso dissolvê-la? Dissolver, como bem aponta Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, a oposição entre o mundo tido como verdadeiro e o das aparências que nos promovem a sujeitos livres porque acredita ele que

A “razão” é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas acrescentado mendazmente (NIETZSCHE, 2006, p. 26).

A hipermodernidade é a criação de sujeitos como mera ficção. A exposição primeira da genealogia da identidade como ficção e mito, a gênese da história dos erros: se Deus está morto, certamente o sujeito, enquanto imagem e semelhança também está. Nesse caso, o sujeito em sua busca pelo cálice sagrado: a identidade, só nos obriga a entender essa razão

---

<sup>2</sup> O significado de ensaio, comparativamente ao título do romance e do filme, corresponde tanto a forma quanto ao conteúdo da cegueira. Por isso, entendemos ensaio na medida do que nos diz Adorno: “É inerente à forma do ensaio a sua própria relativização: ele precisa compor-se de tal modo como se, a todo momento, pudesse interromper-se. Ele pensa aos solavancos e aos pedaços, assim como a realidade é descontínua, encontra sua unidade através de rupturas e não à medida que as escamoteia. A unanimidade da ordem lógica engana quanto à essência antagonista daquilo que ela recobre. A descontinuidade é essencial ao ensaio, seu assunto é sempre um conflito suspenso” (ADORNO, 1994, p. 180).

falsificadora de si-mesmos como uma “falsa consciência esclarecida”<sup>3</sup> que absorve toda a trajetória do esclarecimento e o mantém sepultado diante da sua própria experiência histórica.

Se voltarmos o olhar, o reino dos cegos agora é o manicômio, reino dos indesejáveis, o mundo em sua mais objetiva e clara escatologia. E como bem disse a mulher do médico no romance, “O mundo está todo aqui dentro” (SARAMAGO, 1995, p. 102), porque “já por muito tempo a terra foi um hospício!...” (NIETZSCHE, 1998, p. 82) e nesse hospício da sociedade hipermoderna e/ou contemporânea estavam concentradas todas as proporções das diferenças potencializadas por diversas cegueiras que pouco a pouco conduziram à cegueira branca.

Alimentados e deixados como tumores sociais, teriam agora que reinventar a tão gloriosa civilização, na qual foram educados a ver através de regras maniqueístas. A cegueira explora o fundamento de uma tragédia anunciada: a formação cultural do sujeito e de uma sociedade enferma balizada em marcadores insólitos como igualdade e identidade, que não respondem ao peso das batalhas internas e externas que vão minando tudo.

No mundo-manicômio, como no mundo externo, os sujeitos foram deixados como ratos de laboratórios cuja doença não estava prevista ao corpo físico-social-político e que ainda não fora diagnosticada. Como sempre, em qualquer manicômio, com ou sem muros, a cegueira era a força do tipo “escravo” que estava diretamente comprometida com sua reação ao que está fora, ou seja, não provinha de si mesma. Nesta visão, o novo tipo escravo raramente produz valores autênticos que partam de suas experiências próprias, está sempre vinculado a estímulos externos que lhe servem para justificar a inércia, a fraqueza, a impotência, dor e frustração diante do que ele gostaria de ser. E como seria diferente?, uma vez que o próprio

Governo, receosos de que a iniciativa oficial não chegasse para as encomendas, donde resultariam pesados custos políticos, a defender a ideia de que deveria competir às famílias guardar em casa os seus cegos, não os deixando sair à rua, a fim de não complicarem o já difícil

---

<sup>3</sup> Para Sloterdijk, na *Crítica da Razão Cínica* (2012, p. 34), utilizar essa formulação “significa aparentemente deferir um golpe contra a tradição do esclarecimento. A frase mesma é um cinismo em estado cristalino. Contudo ela manifesta uma pretensão objetiva de validação; o ensaio em questão desenvolve o teor dessa pretensão e sua necessidade. É lógico que se trata de um paradoxo, pois como é que uma consciência esclarecida poderia ser ao mesmo tempo falsa?”



transito nem ofenderem a sensibilidade das pessoas que ainda viam com os olhos que tinham e que, indiferentes a opiniões mais ou menos tranquilizadoras, acreditavam que o mal-branco se propagava por contacto visual, como o mau-olhado (SARAMAGO, 1995, p. 125).

Dessa noção de injustiça enraizada na compreensão de vida nasce a “moral escrava”, que reage e elabora suas reações, o que nos conduz a entender que o Eu não é uma entidade passiva-pura, mas é uma entidade passiva-conflitiva. Na primeira, a dessubstancialização das identidades se daria em um plano imerso da existência que anularia qualquer atividade “com” o mundo, o que seria inconcebível. Na segunda, a identidade é formada e inventada a partir do lugar do conflito, simulada infinitamente a partir de enxertos na relação com este mundo e suas circunstâncias. Faz-se, dessa maneira, a única forma pura de identidade, na raiz do paradoxo.

Nesse sentido, a partir desse tipo escravo que sempre reclama em busca de ser outra pessoa, nasce a falsa consciência, implantada pelo *modus operandi* caracterizado pelo tipo crônico de servidão diante da dinâmica hipermoderna. Não obstante, o que se observa nesse tipo de servidão é também o nascimento do tipo cínico. O cínico, agora na visão de Sloterdijk (2012), é uma qualidade que vai de encontro à ideologia tradicional e está integrado à massa moderna e ao jogo de poder. O cinismo seria uma postura de negação, um contra-discurso que não se sustenta e não legitima a fundação de um esclarecimento que venha a agir frontalmente, como vanguarda. O cínico é mais uma figura lusco-fusco da falsa consciência que valida o poder disciplinar e a cooptação do sujeito.

O que se apresenta no romance *Ensaio sobre a cegueira* também apresenta o imperativo de que toda mudança em nível nacional e transnacional sempre está dominada e instrumentalizada pelas políticas capitais e culturais dos enormes fluxos dos Estados-nação imperialistas. Essa ordem não permite à coletividade o uso da razão crítica na tentativa de filtrar as dimensões e controvérsias da globalização que atuam no corpo do cotidiano e da consciência. Essa ordem não trabalha em prol de um “quem” sólido e passível de culpabilizar, seu sistema é autossustentável na empresa que age sobre as necessidades do imaginário cotidiano. Aí está a cegueira. E nesse sentido, Ulrich Beck argumenta que

Globalização significa a experiência cotidiana da ação sem fronteiras nas dimensões da economia, da informação, da ecologia, da técnica, dos conflitos transculturais e da sociedade civil, e também o

acolhimento de algo a um só tempo familiar mas que não se traduz em um conceito, que é de difícil compreensão mas que transforma o cotidiano com uma violência inegável e obriga todos a se acomodarem à sua presença e a fornecer respostas (BECK, 1999, p. 46-47).

Pode-se argumentar que tanto a aparência dos seres e das coisas, a brancura que devorava o sujeito mergulhado em total luminosidade e que também devorava tudo e a todos, a invisibilidade por consequência e os defeitos de nosso olhar derivam de fórmulas culturais (em todos os sentidos possíveis à definição de cultura) que utilizam princípios da educação e equilíbrio social, político e econômico para disfarçar a manutenção da sua domesticação missionária, provavelmente reificando as identidades já em crise, homogeneizando as diferenças como estratégia de manutenção de poder. A violência da aparência que seduz à acomodação também identifica o sujeito com a morte, mas neste caso é uma morte-no-olhar<sup>4</sup> na experiência de socialização de uma personagem que fora forçada a enxergar o suposto esclarecimento sobre o mundo. Referimo-nos à mulher do médico, que indaga: “o que penso é que já estamos mortos, estamos cegos porque estamos mortos, ou então, se preferes que diga isto doutra maneira, estamos mortos por que estamos cegos, dá no mesmo” (SARAMAGO, 1995, p. 241).

Não iremos adentrar no mérito dessa discussão de finitude. Mas nos serviremos dela brevemente para colocarmos algumas reticências a mais na problematização dessa justaposição entre aparência, cegueira e agora a morte que nos bate à porta. Essa morte se desvela na cegueira como processo de desertificação da identidade, mas é apresentada também no nascimento de um novo modelo civilizacional. A isso, responde Nietzsche,

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum (NIETZSCHE, 1998, p. 149).

---

<sup>4</sup> Essa morte é a condição de um falso esclarecimento. Seu olhocentrismo é um tipo de morte imperativa e crudelíssima, porque não permite ao sujeito o suicídio da sua visão mergulhando na cegueira branca, impõe a força esmagadora da cegueira do Outro, do mundo, na pura escatologia de uma civilização que deverá reinventar o modo de se identificar como tal.

Podemos ainda observar outro roteiro para encarar essa morte. Ou seja, não é morte como negação, não é um nada esvaziado. Em verdade, podemos crer que essa morte, contrariando a personagem e, talvez, até mesmo o centro da nossa problematização, é a aceitação agora de que a humanidade só repercute no sofrimento. A cegueira agora deve ser contemplada como sofrimento, ofertando um sentido: o deslocamento e a anulação da vida como plenitude pura, em estado de letargia enquanto morte inautêntica, uma morte que nega o porvir, que nega o pavoroso da vida. Analogamente a Nietzsche, responde Rilke acerca da morte: “Contentai-vos em crer que ela é uma amiga, a vossa amiga mais profunda, talvez a única, que a nossa conduta e as nossas incertezas jamais desencaminham, jamais” (RILKE *apud* BLANCHOT, 1987, p. 127).

A grande questão que se escancara tem infinitas não-resoluções. Como se dá está morte-cegueira, cegueira-morte através do processo de encubação. Uma das não resoluções possíveis é a encubação do sujeito livre através do hedonismo utilizado pela indústria de consumo para manter a letargia sempre como verdade. É um tipo de chibata sutil. Uma chibata que metaforiza os pés no acelerador do carro e a buzina presa às mãos para que o motorista cego abra caminho, essa mesma chibata nos metaforiza como escravos<sup>5</sup> porque aprendemos, fomos adestrados ou conduzidos culturalmente a enxergar o aparente, apenas no vício do olhar, indiferente ao teatro a céu aberto e aos mistérios, sem ao menos lançar um olhar oblíquo.

Em verdade, na literatura saramaguiana temos um tratado da condição futura, de um futuro profético por onde caminha a nova humanidade cega, porque não devemos esquecer que a linguagem artística faculta a produção de um novo real que se dilata, numa visão talvez mimética ou transreal, para as fronteiras de um real paradoxalmente palpável na aparência que aceitamos como único. Por isso, e somente nesse fundamento, a “aparência, para o artista, não significa a negação do real, mas uma seleção, uma correção, um desdobramento, uma afirmação. O artista é aquele que procura a verdade, é o inventor de novas possibilidades de vida” (DELEUZE, 2001, p. 33).

Saramago, através dessa ilusão literária, desmascara ilusões através de uma narrativa que primeiro nos contamina com a cegueira branca,

---

<sup>5</sup> O sentido de escravo equivale ao sentido de servo voluntário, La Boétie (1999).

mantém-nos letárgicos e, em seguida, nos conduz a uma outra ilusão de visão clara das fantasmagorias que nos aprisionam, como uma mimese de liberdade. Por fim, é uma ironia organizada por um sistema que reconhece a necessidade do homem de ser total e mobiliza instrumentos que, ao mesmo tempo, liberta-o nas vitrines e, como nada vem de graça, coloniza seu estado de consciência. Ainda que algumas abordagens apontem o não compromisso com a realidade uma das funções da arte, a estética saramaguiana parece não se furtrar de desvelar

que o homem quer ser mais do que apenas ele próprio. Quer realizar-se como homem total. Não lhe satisfaz ser um indivíduo isolado; além do prazer da sua vida individual, aspira a uma “plenitude” que sente e que exige, uma plenitude de vida que a sua condição individual com todas as suas limitações lhe frustra; um mundo mais compreensível e justo, um mundo que tenha um sentido. Revolta-se perante a ideia de se consumir nos limites da sua própria vida, nas limitações efêmeras e fortuitas da sua própria personalidade. Quer relacionar-se com algo mais do que o “Eu”, alguma coisa exterior a si mesmo, mas que lhe é essencial. O homem deseja ardentemente absorver o mundo que o rodeia, integrá-lo a si; anseia por prolongar, graças à ciência e à tecnologia, o seu “Eu” curioso e faminto de mundo até as mais remotas constelações e aos mais profundos segredos do átomo; anseia por unir na arte o seu “Eu” limitado a uma existência comunitária e por tornar social a sua individualidade. (FISCHER, 1963, p. 10-11).

Nessa ânsia por tentar totalizar-se a todo custo no pragmatismo da vida e em busca de uma invariante relacional que permaneça no tempo (RICOEUR, 2014), o homem mergulha em diversas atmosferas capturando, absorvendo e comprando o que podemos chamar de tentativas de permanências. Nessas tentativas aceita-se a quimera, a fantasia como moeda de troca para que se possa orbitar na vontade de plenificar-se e gestar uma identidade plena, essencial. Justamente, não podemos encarar como ilusão e/ou como paradoxo? Por mais que as fronteiras entre o real e a ficção sejam gasosas, o Eu faminto mergulha nas ofertas transitórias do mundo e da arte para, em seguida, retirar-se delas pleno. Entretanto, essa plenitude é cambiante e não dura mais que um espasmo e, tal qual a mulher do médico, ela é compelida a enxergar a cegueira da alteridade, a coexistir com a cegueira em toda a sua nudez. E, ensaiando uma cegueira que nos define, Saramago ousa afirmar que “Penso que não cegámos,

penso que estamos cegos. Cegos que veem, Cegos que, vendo, não veem” (SARAMAGO, 1995, p. 310).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *O ensaio como forma*. Sociologia. São Paulo: Ática, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BECK, Ulrich. *O que é Globalização? equívocos do globalismo: respostas à globalização*. Tradução de André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão; Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinaz Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Portugal: Brochura, 2001.
- LA BOËTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com Martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. *A crítica da razão cínica*. Tradução: Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.


Recebido em 28 de fevereiro de 2022

Aprovado em 12 de junho de 2022

Jean Paul D'Antony

Doutor em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Mestre em Literatura e Diversidade Cultural pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Professor adjunto da Universidade Federal de Sergipe.

Contato: [dantony@academico.ufs.br](mailto:dantony@academico.ufs.br)

 <https://orcid.org/0000-0002-2548-2988>

A *Revista Desassossego* utiliza a **Licença Creative Commons Attribution** que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial neste veículo – **Attribution-NonCommercial-NoDerivates 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)**, e reconhece que os Autores têm autorização prévia para assumirem contratos adicionais separadamente para distribuição não-exclusiva de versão dos seus trabalhos publicados, desde que fique explicitado o reconhecimento de sua autoria e a publicação inicial nesta revista.