unesp UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

MARIA JÚLIA PEREIRA

AS PERSONAGENS MYRIEL, ENJOLRAS, JEAN VALJEAN E JAVERT, EM *LES MISÉRABLES*, DE VICTOR HUGO: REAÇÕES À CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA LEGALISTA

ARARAQUARA – SP
2020

MARIA JÚLIA PEREIRA

AS PERSONAGENS MYRIEL, ENJOLRAS, JEAN VALJEAN E JAVERT, EM *LES MISÉRABLES*, DE VICTOR HUGO: REAÇÕES À CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA LEGALISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara – como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente

Bolsa: CNPq

ARARAQUARA – SP
2020

Pereira, Maria Júlia
As personagens Myriel, Enjolras, Jean Valjean e Javert, em Les Misérables, de Victor Hugo: reações à concepção de justiça legalista / Maria Júlia Pereira — 2020
194 f.

Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) — Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)
Orientador: Adalberto Luis Vicente

1. Hugo, Victor. 2. Justiça legalista. 3. Les Misérables. 4. Personagem. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MARIA JÚLIA PEREIRA

AS PERSONAGENS MYRIEL, ENJOLRAS, JEAN VALJEAN E JAVERT, EM *LES MISÉRABLES*, DE VICTOR HUGO: REAÇÕES À CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA LEGALISTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara – como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: História Literária e Crítica

Orientador: Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente

Bolsa: CNPq

Data da defesa: 20/05/2020

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (UNESP)

Membro Titular: **Prof. Dr. André Luiz Alselmi**
Centro Universitário Barão de Mauá (CBM)

Membro Titular: **Profa. Dra. Guacira Marcondes Machado Leite**
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (UNESP)

Suplentes: **Prof. Dr. Antônio Donizeti Pires**
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (UNESP)

Profa. Dra. Norma Domingos
Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP)

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Aos que têm fome e sede de justiça. Aos perseguidos em nome da justiça.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Adalberto Luis Vicente, por acreditar na realização desta pesquisa em Estudos Literários.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por possibilitar a realização deste trabalho por meio da concessão de fomento ao longo do mestrado.

Aos meus pais, à minha irmã e ao Lucas, por todo o apoio, inclusive contribuindo diretamente para o material consultado.

Às amigas Laís, Ana, Rose e ao amigo João, por me incentivarem e inspirarem a seguir o caminho das Letras.

À Valéria, amiga e professora com quem compartilho a paixão pelo francês e com quem muito aprendi e aprendo, pelos conselhos importantes para o resultado desta pesquisa.

Ao professor André Alselmi e à professora Guacira Marcondes Machado Leite, pelas sugestões que tanto contribuíram para o aprimoramento do texto.

À professora Regina Bastianini, pela revisão textual.

Aos colegas de pós-graduação e demais amigos e professores que, direta ou indiretamente, contribuíram para o presente estudo.

Justice. La Justice ! Oh ! cette idée entre toutes auguste et vénérable, ce suprême équilibre, cette droiture rattachée aux profondeurs, ce mystérieux scrupule puisé dans l'idéal, cette rectitude souveraine compliquée d'un tremblement devant l'énormité éternelle béante devant nous, cette chaste pudeur de l'impartialité inaccessible, cette pondération où entre l'impondérable, cette acception faite de tout, cette sublimation de la sagesse combinée avec la pitié, cet examen des actions humaines avec l'œil divin, cette bonté sévère, cette résultante lumineuse de la conscience universelle, cette abstraction de l'absolu se faisant réalité terrestre, cette vision du droit, cet éclair d'éternité apparu à l'homme, la Justice !

Victor Hugo (2002b, p. 546)

Great is Justice!
Justice is not settled by legislators and laws – it is in the soul;
It cannot be varied by statutes any more than love or pride or the attraction of gravity can,
It is immutable . . it does not depend on majorities . . . . majorities or what not come at last before the same passionless and exact tribunal.
For justice are the grand natural lawyers and perfect judges . . . . it is in their souls,
It is well assorted . . . . they have not studied for nothing . . . . the great includes the less,
They rule on the highest grounds . . . . they oversee all eras and states and administrations.
The perfect judge fears nothing . . . . he could go front to front before God,
Before the perfect judge all shall stand back . . . . life and death shall stand back
. . . . heaven and hell shall stand back.

Walt Whitman (2019, p. 208)

RESUMO

O distanciamento entre a justiça em sentido ético e a lei jurídica é fruto da racionalidade iluminista e engendrou o legalismo, notadamente no contexto francês da primeira metade do século XIX, consolidando socialmente a concepção de justiça legalista, isto é, a ideia da lei jurídica como lídima expressão do justo. Contudo, esse fetichismo legal torna-se questionável ao se constatar que a lei não somente contradiz o justo, como também engendra injustiças. Tal questão aparece nas obras política e literária de Victor Hugo por meio da querela entre o direito – expressão de uma ideia de justiça enquanto ideal – e a lei, expressão de uma sociedade iníqua e, assim, reprodutora de desigualdades. As consequências desse embate são denunciadas na obra hugoana nos discursos político e narrativo e, em *Les Misérables* (1862), é assinalado o *ananké* – necessidade ou fatalidade – das leis como uma imposição da vida em sociedade. Diante disso, considerando a importância das personagens na relação entre história e narrativa, o presente trabalho busca demonstrar como se dá, estrutural e tematicamente em tal obra, a reação à concepção de justiça legalista por meio da trajetória – construção, ação e transformação – das personagens Myriel, Enjolras, Jean Valjean e Javert. O bispo Myriel revela, por meio de suas ações, uma concepção de justiça fundamentada na equidade. As transformações na comunidade em que vive, assim como as da narrativa, resultam dessa concepção, na medida em que ele busca reparar as desigualdades locais. Nesse sentido, o tratamento fraternal e igualitário dado a Valjean desencadeia sua jornada por redenção. O jovem líder insurgente Enjolras, por sua vez, também almeja a reparação e transformação do mundo, mas pela via da Revolução que exprime a ruptura absoluta com a lei, negando a forma de governo e a ordem social vigentes. Seu sentimento de justiça, expresso em seu discurso e agir, tem fundamento na utopia revolucionária, no amor à pátria e na virtude política que visam à instauração de uma república justa, capaz de contemplar os desiguais. Jean Valjean é o protagonista que, condenado, injustiçado e vilanizado pelo poder judiciário, comete seu último crime por causa de um sentimento de vingança oriundo da injustiça. Ao ser transfigurado após o gesto de altruísmo do bispo, Jean Valjean busca se redimir, vivendo à margem da lei jurídica para reparar os desvalidos. Assim, suas ações engendram importantes transformações na narrativa, encadeando logicamente os acontecimentos do início ao fim do romance. Javert, por outro lado, é a personagem que antagoniza o herói: encarnação da ideologia legalista, o inspetor de polícia compreende a lei jurídica como única expressão do justo e obedece cegamente a seu dever para concretizar a punição legal devida ao antigo forçado. Contudo, ao ser salvo por aquele que perseguia, é confrontado por uma forma superior de justiça e compreende que a lei jurídica pode engendrar injustiças. O legalismo se mostra, portanto, insustentável e a ruptura de Javert com essa ideologia se encerra na autodestruição expressa pelo suicídio.

Palavras-chave: justiça legalista. *Les Misérables*. Personagem. Jean Valjean. Javert. Myriel. Enjolras.

RÉSUMÉ

La distance qui sépare la justice au sens éthique de la loi juridique est un fruit de la rationalité des Lumières et elle a engendré le légalisme, notamment dans le contexte français de la première moitié du XIX^{e} siècle, en consolidant socialement la conception de justice légaliste, c'est-à-dire, l'idée de la loi juridique comme expression légitime du juste. Cependant, ce fétichisme légal devient questionnable lorsqu'on constate que la loi non seulement contredit le juste, mais engendre également des injustices. Cette question apparaît dans les œuvres politique et littéraire de Victor Hugo à travers la querelle entre le droit – expression d'une idée de justice en tant qu'idéal – et la loi, expression d'une société inique et qui produit donc des inégalités. Les conséquences de ce conflit sont dénoncées dans l'œuvre hugolienne à travers les discours politique et narratif et, dans « Les Misérables » (1862), *l'ananké* – nécessité ou fatalité – des lois est signalé, au niveau thématique et structurel, en tant qu'imposition de la vie en société. Ainsi, en considérant l'importance des personnages dans le rapport entre l'histoire et le récit, ce travail cherche à démontrer la réaction à la conception de justice légaliste à travers la trajectoire – construction, action et transformation – des personnages Myriel, Enjolras, Jean Valjean et Javert. L'évêque Myriel révèle, par le biais de ses actions, une conception de justice basée sur l'équité. Les transformations de la communauté où il vit, aussi que celles du récit, résultent de cette conception, dans la mesure où il cherche à réparer les inégalités locales. Dans ce sens, le traitement fraternel et égalitaire accordé à Valjean déclenche son expédition pour rédemption. À son tour, le jeune chef insurgeant Enjolras vise également à réparer et à transformer le monde, mais à travers la Révolution qui exprime une rupture absolue avec la loi, en niant la forme de gouvernement et l'ordre social en vigueur. Son sentiment de justice, exprimé par son discours et ses actions, est basé sur l'utopie révolutionnaire, sur l'amour par la patrie et sur la vertu politique qui visent à l'instauration d'une république juste, capable de contempler les inégaux. Jean Valjean est le protagoniste qui, condamné, lésé et avili par le pouvoir judiciaire, commet son dernier crime à cause d'un sentiment de vengeance issu de l'injustice. Transfiguré après le geste d'altruisme de l'évêque, Jean Valjean cherche à rédimer en vivant comme un hors-la-loi pour réparer les démunis. Ainsi ses actions engendrent des transformations importantes dans le récit en enchaînant logiquement les événements du début à la fin du roman. En revanche, Javert est le personnage qui s'oppose au héros : incarnation de l'idéologie légaliste, l'inspecteur de police comprend la loi juridique comme la seule expression du juste et obéit aveuglément à son devoir pour concrétiser la punition légale due à l'ancien forçat. Cependant, lorsqu'il est sauvé par ce qu'il poursuivait, il est confronté par une forme de justice supérieure et il comprend que la loi peut engendrer l'injustice. Le légalisme n'est donc pas soutenable et la rupture de Javert avec cette idéologie se termine à travers l'autodestruction exprimée par le suicide.

Mots-clés : justice légaliste. Les Misérables. Personnage. Myriel. Enjolras. Jean Valjean. Javert.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **10**

CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA LEGALISTA E A JUSTIÇA NA OBRA HUGOANA **15**

1.1 A concepção de justiça legalista: a lei jurídica como o critério de justiça **15**

1.2 Justiça e legalismo em Victor Hugo: *Le Droit et la Loi* **27**

1.3 As marcas da injustiça em *Les Misérables*: *la misère* e *la damnation sociale* **45**

CAPÍTULO 2 – MYRIEL E ENJOLRAS: RUPTURA COM AS REGRAS **66**

2.1 *Un juste*: Monseigneur Bienvenu **66**

2.2 Myriel: o transformador transformado **80**

2.3 *L'amoureux de marbre de la Liberté*: Enjolras **95**

2.4 Discurso e ação de Enjolras: revolução como ruptura absoluta com as regras **106**

CAPÍTULO 3 – JEAN VALJEAN E JAVERT: DESOBEDIÊNCIA À LEI JURÍDICA **125**

3.1 Jean Valjean *damné*: infração da lei **125**

3.2 *Pour vivre j'ai volé un pain*: transformação e redenção de Jean Valjean **142**

3.3 *Le devoir implacable*: Javert como encarnação do legalismo **160**

3.4 Javert *déraillé*: ruptura com o legalismo **173**

CONSIDERAÇÕES FINAIS **185**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **188**

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA **194**

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de um estudo a partir do qual se buscou compreender como a questão da justiça é tratada e retratada em *Les Misérables* (1862), de Victor Hugo. Para tanto, foram analisadas as considerações sobre tal questão, nas obras literária e política do autor, sobretudo a partir do embate entre o direito, expressão transcendente da justiça, e a lei jurídica, retrato de uma sociedade desigual, que se organiza por meio de um sistema judiciário reprodutor de suas injustiças.

A obra hugoana tem forte apelo universal, não somente pelos temas nela retratados e por sua vastidão e variedade – poemas, peças de teatro, romances, epopeias, discursos políticos, textos historiográficos, ensaios filosóficos e críticos –, mas também pela estrutura que evoca a épica, o drama e a lírica por meio da construção de um discurso narrativo frequentemente composto de problemas sociopolíticos e socioeconômicos de uma época. Isso é especialmente notório em *Les Misérables*, visto que as trajetórias dos heróis Jean Valjean e Enjolras, assim como de todos os miseráveis do romance, são indissociáveis da injustiça derivada da condenação penal e social. A penalidade baseada na igualdade formal[1], apesar de significar historicamente uma conquista de caráter democrático e republicano, difundida notadamente a partir da Revolução francesa, implicou um sistema de justiça que engendra injustiças, reforçando a miséria e a proscrição social. Hugo denuncia a lei jurídica como mecanismo para a manutenção da desigualdade em uma sociedade burguesa emergente, que entende a lei como expressão legítima da justiça. Evidencia-se, assim, que o triunfo dos ideais revolucionários de liberdade e igualdade é meramente formal.

O autor ainda assinala, a partir das trajetórias do bispo Myriel e do inspetor de polícia Javert, o problema moral do dever de obediência à lei jurídica. Por um lado, o bispo busca reparar a injustiça sofrida por Valjean, compreendendo que cumprir a lei terrena significa contrariar o Evangelho (lei divina), pois o injustiçaria ainda mais. Por outro lado, o dever legal e moral de Javert coincidem: o ilegal, para ele, equivale ao injusto, e, portanto, ao imoral. Na condição de autoridade pública, encarna a lei jurídica, devendo-lhe obediência absoluta. Diante do altruísmo de Jean Valjean – perseguido que salva seu algoz – o inspetor é confrontado com uma justiça que transcende a lei dos homens. Uma evidência de que essa abordagem hugoana foi visionária é o fato de esse embate entre os limites do justo e do legal ter sido expressamente questionado, por juristas e filósofos, no pós-guerra, isto é, quase um século após a publicação

[1]Ou igualdade jurídica, princípio que visa ao tratamento igualitário de todos os cidadãos perante a lei (o Estado), opondo-se aos privilégios previstos legalmente, no Antigo Regime, em razão da origem aristocrata ou da posição clerical.

de *Les Misérables*, em razão da prática de crimes contra a humanidade por autoridades que afirmavam sistematicamente que seus atos de barbárie eram fruto do dever de obediência à lei jurídica.

O tema da justiça é frequentemente associado à obra e à vida de Victor Hugo por uma série de questões políticas, como a denúncia contra a pena de morte e a degeneração humana pela miséria. Há artigos sobre *Les Misérables* orientados especificamente para a análise da punição e do direito à liberdade[2]. Existem, igualmente, estudos que exploram mais diretamente esse embate entre lei e justiça[3] na obra hugoana. Nessa perspectiva, atualmente, conforme informado em 17 de dezembro de 2019, via e-mail, por Claude Millet, professora responsável pelo *Groupe Hugo* na Universidade Paris Diderot, está em andamento a livre docência da pesquisadora Myriam Roman, que investiga de forma ampla a justiça e a injustiça na obra do autor. Essa pesquisa em execução evidencia, possivelmente, a pertinência da proposta da presente dissertação. Além do mais, não há, até o momento, uma abordagem como a pretendida neste trabalho. Portanto, o tema em questão também se justifica por não haver investigações científicas nos termos aqui propostos, isto é, que versem a respeito das personagens Myriel, Enjolras, Jean Valjean e Javert como reações à concepção de justiça legalista[4], a partir dessa problemática da justiça e da lei jurídica assinalada por Victor Hugo.

Faz-se mister, diante disso, tratar da importância das personagens para a tessitura da narrativa. Sabe-se que "a personagem é um ser fictício": sob esse paradoxo acontece a criação literária. A leitura de um romance nos faz, inevitavelmente, associar a série de acontecimentos que compõem a história às personagens que os vivem. Isto é, a história existe por meio delas, visto que exprimem a perspectiva, os sentidos e valores decorrentes do romance. A verossimilhança depende da possibilidade de esses seres, criações imaginárias, transmitirem "a impressão da mais lídima verdade existencial". Desse modo, infere-se que a personagem é a concretização do próprio romance, manifestando certa relação entre vida e ficção (CANDIDO,

---

[2]Vale mencionar aqui duas referências:
LACERDA, Thiago Barbosa; MELO, Arquimedes Fernandes Monteiro de. Justiça, desigualdade e punição: a crise de legitimidade do sistema punitivo brasileiro sob a ótica de Victor Hugo em "Os Miseráveis". Justiça, poder e corrupção. v. 1, 2017, p. 10-25. **Anais**. Uberaba: V Colóquio Internacional de Direito e Literatura.
BOFF; Salete Oro. Neuro José ZAMAM, "Sentirás o gosto de liberdade": uma reflexão sobre o direito à liberdade na obra 'Os Miseráveis', International Science Place, vol. 11, n. 22, 2016, p. 67-85. (BAFF; ZAMAM, 2016)

[3]É o caso de dois artigos que versam sobre o tema e que foram importantes para o presente estudo:
GENGEMBRE, Gérard. Cette grande chose divine qu'on appelle la Justice ! : le droit, la loi et la justice dans Les Misérables, Histoire de la justice, vol. 23, n. 1, 2013, p. 141-152.
MILLET, Claude. Sentiment d'injustice et politique : Victor Hugo (avec un bref détour par Stendhal et Balzac). In: BRAS, G. (org). **De l'injustice**. Paris: Pont 9, 2019.

[4]A ideia da lei jurídica como lídima expressão da justiça é o que se denomina, neste trabalho, concepção de justiça legalista. Por meio dessa perspectiva é criada uma equivalência entre o legal e o justo, conforme será desenvolvido no subcapítulo 1.1.

2002, p. 51-52). Assim, a ficção se torna inegável a partir desse ser que confere concretude à camada imaginária, evidenciando a construção ficcional. Na narrativa, o narrador aparenta se diferenciar da personagem, podendo, assim, surgir "formas de discurso ambíguas", pensadas simultaneamente a partir da perspectiva da personagem e do narrador fictício (ROSENFELD, 2002, p. 21-22).

Ademais, a personagem romanesca apresenta uma natureza essencialmente formal: na dicotomia conceitual estabelecida por Genette (1972) entre história (conteúdo narrativo) e discurso que compõem a narrativa, as personagens pertencem ao plano da história e constituem um de seus pilares fundamentais (VIEIRA, 2008). Com efeito, em razão de tal natureza, há, no texto ficcional, sinais linguísticos que revelam como a narrativa – a épica ou o romance – estrutura-se de modo diverso do enunciado não ficcional. Dentre esses sinais estão usos de advérbios de tempo, verbos caracterizadores de processos psíquicos, discurso indireto livre, manutenção da terceira pessoa e outros. Ao serem organizados conjuntamente, os indícios linguísticos atuam de modo a possibilitar a coexistência da perspectiva das personagens – produtora de seus pensamentos – e do relato impessoal do narrador (ROSENFELD, 2002).

Considerando que o discurso ou texto narrativo se constitui por meio da história (GENETTE, 1972), busca-se, neste trabalho, abordar as relações entre o conteúdo e o texto narrativo na obra *Les Misérables* (1862), de Victor Hugo, a partir da trajetória de quatro personagens – ação e transformação que realizam na narrativa (TODOROV, 1980) – como reações a uma concepção de justiça legalista engendrada no período histórico relativo à história do romance: entre a queda de Napoleão I (1815) e a insurreição republicana de 1832. Nesse sentido, este estudo se organiza em três capítulos divididos em subcapítulos. Antes disso, no entanto, é preciso destacar que diante das várias edições da obra, em língua francesa e portuguesa, foi feita a opção pela edição mais completa e recente: a edição crítica da editora Gallimard, coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, publicada em maio de 2018 e organizada por Henri Scepi com a colaboração de Dominique Moncond'huy. Também foi consultada a edição crítica de 1985, publicada pela editora Robert Laffont, reimpressa em 2002 e organizada por Jacques Seebacher e Guy Rosa com a colaboração de pesquisadores participantes do grupo de estudos dedicado à obra hugoana (*Groupe Hugo*).

Assim, passa-se a uma breve apresentação do conteúdo de cada um dos três capítulos que formam esta dissertação.

No capítulo 1, são abordadas a concepção de justiça legalista e a questão da justiça na obra literária e política de Victor Hugo. Inicialmente se considera o aparecimento do Código de Napoleão, assim como a escola da exegese francesa – forte expressão do legalismo – visto

que ambos foram inspirados pelas "concepções filosófico-jurídicas do Iluminismo". Esses processos são frutos de uma cultura fundamentalmente racionalista, que se tornou realidade na França graças ao fato de as ideias iluministas converterem-se "em forças histórico-políticas, dando lugar à Revolução Francesa" (BOBBIO, 2006, p. 64-65). Desse modo, para os objetivos deste estudo, faz-se mister mencionar certas reflexões de filósofos e pensadores iluministas como Kant, Montesquieu e Saint-Just. Quanto ao pensamento kantiano, é fundamental assinalar que aqui não se trata de estabelecer uma relação direta entre o legalismo e a lei jurídica como critério de justiça estabelecido por Kant. Contudo, considerando a influência do iluminismo para a codificação e também para a escola exegética – movimentos que engendraram uma concepção de justiça atrelada à aplicação estrita da lei aos fatos – pretende-se tratar dessa ideia do dever de obediência à lei jurídica levada às últimas consequências como parte integrante do que se denomina, no presente trabalho, concepção de justiça legalista. Para Hugo, tal concepção é indissociável da questão social, sendo denunciada como expressão de uma sociedade iníqua, distante da verdadeira justiça (da equidade), e assinalada em *Les Misérables* como consolidadora da proscrição social e da miséria.

Portanto, considerando a abordagem sobre a justiça e a lei na obra de Hugo, além da denúncia da injustiça presente em *Les Misérables*, os demais capítulos deste trabalho, subdivididos em quatro subcapítulos cada, são dedicados especificamente à análise das personagens em questão. Assim, pretende-se evidenciar como a personagem Javert encarna o legalismo ao longo do romance, porém o rechaça no momento derradeiro de sua trajetória. Almeja-se, ainda, demonstrar como Jean Valjean, Enjolras e Myriel respondem a essa ideia de justiça que entende a lei jurídica como genuína expressão do justo para, então, evidenciar como essas quatro personagens são construídas como reações à concepção de justiça legalista, na medida em que esta engendra injustiças.

No capítulo 2, busca-se evidenciar como Myriel – o bispo – e Enjolras – líder da insurreição republicana retratada no romance – transformam, por meio de suas ações, a narrativa, na medida em que são agentes transformadores da comunidade em que estão inseridos. O agir de ambos é teleologicamente orientado pela busca por uma concepção de justiça social, pela ideia de justiça como equidade (igualdade), e, nesse sentido, reagem à concepção de justiça legalista ao romper com as regras expressas na tradição, nos usos e costumes, na lei jurídica e até mesmo na forma de governo. A equidade é capaz de restaurar o mundo pela prática do Evangelho, que torna todos iguais por meio do mandamento do amor cristão. Também é capaz de nutrir o amor ao povo (à causa republicana) e à utopia pela

instauração de uma nova ordem social, baseada em um governo justo, que afaste a proscrição e contemple igualmente todos os seus cidadãos, incluindo, portanto, os miseráveis.

Já no capítulo 3, pretende-se demonstrar como Jean Valjean e Javert, cujas trajetórias antagonizam-se praticamente do início ao fim do romance, convergem na reação à concepção de justiça legalista por meio da desobediência à lei jurídica. O protagonista Valjean é duplamente vitimado e injustiçado pela sociedade em razão da miséria que o leva ao furto famélico, assim como do sistema de justiça – síntese da lei jurídica – que somente lhe prescreve a condenação. Ao ser confrontado pelo agir virtuoso do bispo, assume a tarefa de redimir-se pela prática do bem, tornando-se também um justo. Javert, por outro lado, na condição de inspetor de polícia, encarna o legalismo em suas ações. Nesse sentido, orienta-se invariavelmente pelo dever de executar a lei, perseguindo o condenado Valjean. No entanto, ao ser salvo pelo ex-forçado quando este teve a oportunidade de matá-lo, surge o dever moral de contrariar a lei para ser justo. Assim, o inspetor se depara com a contradição que aterroriza sua consciência: a lei jurídica engendrando a injustiça. Diante desse conflito insolúvel, Javert executa seu inexorável destino por meio do suicídio: sua desintegração é a expressão da ruptura absoluta com o legalismo.

CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA LEGALISTA E A JUSTIÇA NA OBRA HUGOANA

Considerando que a dimensão espaço-temporal da narrativa em *Les Misérables* é historicamente determinada entre 1815 (queda do império napoleônico) e 1832 (insurreição republicana de cinco e seis de junho), no presente capítulo são desenvolvidos apontamentos sobre o legalismo nesse contexto socio-histórico francês pós-revolucionário a fim de se discutir o que se denomina, nesta pesquisa, concepção de justiça legalista engendrada em uma conjuntura iluminista, propícia às conquistas de direitos civis tais como a igualdade perante a lei. Apesar disso, a ideia da lei jurídica como expressão do justo, quando levada às últimas consequências, favoreceu um mecanismo de condenação social essencialmente injusto. As injustiças engendradas nesse contexto recaíram, sobretudo, nas camadas mais desfavorecidas da sociedade francesa, agravando a miséria e a proscrição social dela decorrente.

Busca-se ainda evidenciar como Victor Hugo aborda a questão da justiça em seus projetos político e estético a partir daquilo que compreende como o embate entre o direito – expressão do justo – e a lei – expressão da sociedade. Em *Le Droit et la Loi,* o autor assinala o distanciamento da lei jurídica em relação à justiça, pois, representando os anseios de uma sociedade iníqua, ela reproduz desigualdades. Além disso, o poeta-parlamentar denuncia, em outras manifestações políticas e na obra literária, as consequências nefastas desse embate, dentre elas a penalidade impositora de penas cruéis, como os trabalhos forçados e a morte.

Finalmente, enfatizando *Les Misérables*, obra objeto de estudo do presente trabalho, pretende-se assinalar como a miséria e a condenação social – indissociáveis entre si e relacionadas à lei jurídica que manifesta a organização sociopolítica – constituem, na narrativa, as marcas da injustiça fundamentais para o desenrolar dos acontecimentos, notadamente para as ações e transformações nas trajetórias das personagens pertencentes ao grupo dos miseráveis.

1.1 A concepção de justiça legalista: a lei jurídica como o critério de justiça

Para a compreensão de uma concepção de justiça derivada do Iluminismo, é fundamental observar que o projeto político iluminista está relacionado à filosofia da justiça política – que abrange o princípio da liberdade – e à busca por legitimação e limitação expressa dos poderes derivados de uma ordem do direito e do Estado. Esse "projeto político da modernidade" não se encerra no Iluminismo europeu, mas está intimamente ligado a ele e medeia tendências políticas modernas opostas, o anarquismo e o positivismo, apoiando-se principalmente na liberdade de ação (HÖFFE, 1991, p. 22-23). Dessa forma, o que Höffe (1991, p. 23) compreende como "filosofia kantiana do direito e do estado" é, assim como a ética

kantiana, um ponto de partida importante para a compreensão do que se denomina concepção de justiça legalista neste trabalho.

No contexto da filosofia crítica, existe a procura por uma metafísica compatível "com a ciência física de Galileu". A crítica procede da metafísica dos costumes, preocupação essencial do pensamento kantiano. Nessa perspectiva, "nenhuma teoria da moral, nenhuma ética até Kant procurou assentar-se em princípios *a priori*, por isso universais, garantidores da sua validade". Diante disso, a ética kantiana busca "princípios próprios para sua fundamentação", combatendo a ética empírica e eudemônica (aristotélica) por meio da razão, influência nítida do iluminismo, e do dever, que, entendido como "reverência à lei", é suficiente para dar validade à ação moral, ou seja, é o "dever pelo dever" que interessa à ética kantiana. Assim, razão e dever são os elementos centrais de tal ética e não se encontram no ser ou no objeto, mas sim no pensar e no sujeito (SALGADO, 1995, p. 144-146).

Para Kant, "todo ser dotado de razão tem capacidade moral e não necessita de nenhum código ditado pelos filósofos para conhecer a lei moral e decidir-se pelo bem ou pelo mal, cumprindo-a ou não". Dessa forma, a virtude está no interior de cada indivíduo e pode ser alcançada pela razão, o que Kant conclui graças à influência de Rousseau: os conceitos de *volonté générale* (vontade geral) e igualdade para todos levam ao reconhecimento da capacidade moral de qualquer pessoa, independentemente de seu contexto, de sua cultura, ou educação, já que, por serem racionais, são dotadas de uma vontade que não sofre alterações em razão do meio ou do grau de instrução (SALGADO, 1995, p. 149).

Joaquim Salgado (1995, p. 153) ainda assinala que o termo ética tem dois sentidos na filosofia kantiana. O primeiro, mais amplo, diz respeito à "ciência das leis da liberdade" ou "leis éticas", que se dividem em "morais e jurídicas". Em sentido estrito, "ética é a teoria das virtudes, e, como tal, diferencia-se do direito". Portanto, a ética em sentindo amplo contém o direito e a ética em sentido estrito, que, por sua vez, é entendida como moral ou leis morais.

No prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (2009, p. 16-17) afirma ser necessário desenvolver uma filosofia moral capaz de ressaltar a ideia comum do dever e das leis morais, evidenciando que uma lei com valor moral, fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta: o princípio da obrigação não é circunstancial, "mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura". "Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária" para analisar "a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão" e também para se estabelecer o fio condutor e exato julgamento dos costumes, "pois aquilo que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral", mas tem ainda que ser cumprido por dedicação à mesma

lei, para que a conformidade não seja incerta nem contingencial. Nesse sentido, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* é a procura pela "fixação do princípio supremo da moralidade".

Kant (2009, p. 22) entende a boa vontade, considerada em si mesma, como condição essencial para pautar o agir individual fundamentado na razão. Assim, afirma Joaquim Salgado (1995, p. 158-159) que a vontade constitui um dos elementos centrais na ética kantiana: o ato moral precisa nascer da vontade pura, que, desprovida de conteúdo e independente de motivos externos, é formal e autônoma (autolegisladora), pois legisla por e para si mesma, estando nela própria o motivo da ação moral. Dessa forma, a vontade é boa em si mesma quando não se submete aos sentidos, aos desejos passionais e a nenhum critério exterior, sendo determinada por meio do que a razão entende como bom, independentemente de qualquer inclinação. Isso significa que o indivíduo deve pautar seu agir a partir de sua razão, para que, assim, suas ações sejam corretas. Ou seja, a resposta para agir corretamente se funda na racionalidade do indivíduo, o que faz com que todos os seres racionais sejam capazes de chegar às mesmas leis morais, transformando a máxima individual em lei (moral) universal. Tal lei deve ser cumprida como um fim em si mesma e a vontade para cumpri-la deve ser desprovida de estímulos externos (cf. KANT, 2009, p. 33-34).

Nesse sentido, Kant (2009, p. 35-36) menciona como exemplo a questão da promessa que será descumprida: é impossível conceber o não cumprimento de uma promessa como um comportamento universal, pois, uma vez essa máxima "arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente". Além disso, o cumprimento da promessa deve ser feito por dever e não por medo ou receio de alguma consequência prejudicial, sob pena de haver submissão da vontade à inclinação ou a qualquer outro elemento que lhe é externo, o que a afastaria da autonomia e da universalidade. A ideia de dever sempre antecede toda a experiência e reside em "uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*". Assim, a lei moral vale igualmente para todos os indivíduos racionais de modo absoluto e necessário, independentemente de exceções ou contingências, pois é impossível respeitar sem restrições uma prescrição denominada universal que só valha nas condições "contingentes da humanidade" (KANT, 2009, p. 44). Destarte, a ética kantiana tem um caráter racionalista e universalista, pois está pautada na racionalidade dos indivíduos, que, independentemente das circunstâncias em que se encontrem ou do contexto socio-histórico no qual estão inseridos, são capazes de igualmente chegar ao mesmo postulado de obediência ao dever moral.

Além disso, as leis morais partem da vontade e só terão validade enquanto tal se consideradas como "leis da determinação da vontade de um ser racional em geral", com sua

origem fundada plenamente *a priori* na razão pura e também prática; pois não podem ser consideradas somente como empíricas, fundadas na experiência sensível (KANT, 2009, p. 44). Isto é, os conceitos morais fundamentam-se *a priori* na razão, não podendo advir de nenhum conhecimento empírico e contingente. É da própria razão que decorre a dignidade dos conceitos e das leis morais. Nessa perspectiva, somente um ser racional é dotado de vontade: ele é capaz de agir segundo leis e princípios estabelecidos. A vontade é a razão prática na medida em que, para derivar as ações das leis morais, a razão é essencial. Isso significa que "a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom" (KANT, 2009, p. 48-50).

O ser racional tem capacidade moral, pois nesse ser está pressuposta "a vontade pura", a denominada "boa vontade", aquela livre das inclinações, considerada como fim em si mesma e não no conteúdo da ação ou em outros fatores externos a ela. Assim sendo, "a boa vontade não é medida pelos seus efeitos"; ou seja, "o motivo estranho à razão não pode fundamentar a moralidade da ação, ainda que esse motivo seja o mais digno possível" (SALGADO, 1995, p. 158-159), o que significa que a bondade da ação não tem relação com seus efeitos: mesmo que uma ação gere más consequências, ela pode, moralmente, ser considerada uma boa ação. Dessa forma, a lei moral só faz sentido para os seres humanos em virtude de sua natureza racional. O fundamento de tal lei está exclusivamente na razão. No entanto, sua postulação e aplicação em relação a um "ser que não é somente racional, mas também sensível", faz com que ela se manifeste como um "dever ser" expresso por um "imperativo", o qual consiste em um mandamento da lei da razão, que, por sua vez, trata-se da "representação de um objetivo" qualquer e não apenas moral (SALGADO, 1995, p. 203-205).

Nesse sentido, é desenvolvida a ideia dos imperativos, os quais são expressos pelo verbo dever (*sollen*), e evidenciam "a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que, segundo a sua constituição subjetiva, não é por ela necessariamente determinada". Kant assevera que os imperativos são: hipotético, quando constitui a necessidade prática de uma ação que funciona como meio para se alcançar o que se deseja; e categórico, quando representa uma ação necessária por si mesma, "sem relação com qualquer outra finalidade", não limitada por nenhuma condição (KANT, 2009, p. 52).

Tendo em vista que o imperativo categórico não pode ser dado pela experiência, é fundamental buscá-lo totalmente *a priori*, pois só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei moral – no sentido de prescrição – prática. Além dessa lei, esse imperativo contém a máxima que determina a conformação a ela devida, sendo, dessa forma, postulado nos seguintes termos: "age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei

universal" (KANT, 2009, p. 62). Desse postulado geral derivam três formas de expressão do imperativo categórico: i) "a da equiparação da máxima à universalidade da lei da natureza", assentada na universalidade ou igualdade; ii) "a da consideração da pessoa como fim em si mesma", fundamentada na necessidade de se distribuir a liberdade igualmente entre todos os seres racionais; iii) "a da autonomia", que coloca a vontade como legisladora universal e "vincula toda ação humana à liberdade" (SALGADO, 1995, p. 218).

Diante disso, é possível inferir que a plenitude da ideia do substantivo dever (*Sollen*) aparece no imperativo categórico, pois ele não deriva da experiência, a qual só nos mostra "como as coisas são e não como devem ser". Tal imperativo consiste em "uma proposição prática *a priori,* isto é, princípio formal da razão pura prática, na medida em que se dirige a condições subjetivas, embora seja objetivo, necessário" e que exprime necessariamente o dever ser (SALGADO, 1995, p. 211-212). Portanto, para a ética kantiana, os conceitos morais fundamentam-se *a priori* na razão, não sendo possível desejar como lei moral aquilo que só funciona diante de particularidades, pois essa lei deve ser sempre suscetível à universalização, não podendo ser extraída de exemplos, visto que é impossível saber se eles servem de modelo para a moralidade antes de julgá-los segundo os princípios morais. Dessa ideia decorre que o imperativo categórico não advém da experiência; ou seja, é buscado apenas na razão, pois tem o caráter de uma lei moral – no sentido de prescrição – prática. Além da própria lei moral, esse imperativo contém a máxima que determina a conformação devida a ela.

Nessa perspectiva, Bobbio (1997, p. 53-54) assinala critérios explícitos e implícitos para distinção entre direito e moral na obra de Kant. Um desses critérios é o conteúdo da lei moral e da lei jurídica no que diz respeito à forma da obrigação, essencial para distinguir a legalidade da moralidade. Dessa maneira, é preciso destacar que a moralidade se faz presente quando a ação é cumprida somente pelo dever. Já a legalidade se dá quando a ação é conforme a lei, mas cumprida por inclinações ou interesses alheios à ideia de dever. Assim, "a legislação que faz de uma ação um dever, e também faz deste dever o motivo", é ética (em sentido estrito) ou moral. Por outro lado, "a legislação que não inclui o motivo do dever na lei", admitindo outro motivo qualquer, diferente do próprio dever, é jurídica e se trata de uma "legislação que constrange", que apresenta coerção, pois os deveres ou obrigações que ela produz são externos: não importa que se cumpra o dever puramente pelo dever como postula a lei moral, ele é cumprido sob pena de ser aplicada alguma sanção (KANT, 2010, p. 50-52). Isso equivale a dizer que a lei jurídica é "menos exigente" que a lei moral, pois ela apenas visa a "garantir a esfera da liberdade externa de todos os indivíduos igualmente", sem exigir que se cumpra o dever pelo dever (SALGADO,

1995, p. 222). Desse modo, é possível que tal lei atinja seu fim: estabelecer uma ordem jurídica fundamentada na razão e voltada para a garantia formal da liberdade.

Destarte, a legalidade de uma ação está no agir em conformidade com as leis jurídicas, enquanto a moralidade está no agir segundo os postulados das leis éticas em sentido estrito. O correto segundo as leis externas ou jurídicas é o justo, já o incorreto, é o injusto. Diante disso, no que diz respeito à lei jurídica, se o indivíduo realiza "em matéria de dever" mais do que essa o constrange a fazer, o que faz será meritório (*meritum*). Se ele atinge exatamente o que postula a lei, executará o que é devido (*debitum*); e, enfim, se realiza menos do que o exigido, sua ação será moralmente culpável (*demeritum*) (KANT, 2010, p. 45-47). Essa categorização do dever será importante, conforme será abordado no subcapítulo 3.4, para a análise da personagem Javert, na medida em que o dever moral e o jurídico do inspetor de polícia coincidem, visto que, na condição de agente executor de ordens judiciais, deve agir conforme a lei jurídica – prender Jean Valjean, ignorando o fato de esse condenado ter salvado sua vida – para que sua ação seja legal e moralmente aceitável.

Kant também conceitua, em *A metafísica dos costumes* (2010, p. 54-55), o direito como "a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade" e define o princípio universal do direito ao afirmar que toda ação será justa se apta a conviver com a liberdade de todos conforme uma lei universal. Diante disso, Norberto Bobbio (1997, p.71-72) assinala que o problema de Kant ao trazer tal definição é a questão da justiça, isto é, do critério que possibilite a distinção entre justo e injusto. É por meio de tal problema que, no pensamento kantiano, configura-se o "ideal do direito", ou seja, aquilo que ele deveria ser "para corresponder ao ideal de justiça", além do "critério para distinguir uma ação justa de uma ação injusta", e não aquele para distinguir simplesmente uma ação jurídica, conforme o direito, de uma não-jurídica, contrária ao direito. Em Kant, a justiça é concebida enquanto garantidora da liberdade, na medida em que ela estabelece limites para que possa coexistir a liberdade de todos os indivíduos, o que é "um dos fundamentos teóricos do Estado liberal". Tal concepção se opõe às concepções de Hobbes – justiça como ordem – e de Aristóteles – justiça como equidade.

Assim, é possível inferir que esse pensamento compreende a lei jurídica como fundamental para se estabelecer a garantia às liberdades individuais, e o critério de definição do justo e do injusto baseia-se, sobretudo, na adequação a essa lei. Posteriormente, essa ideia ecoará no legalismo: a lei jurídica ou positiva, compreendida no sentido de lei posta, deverá ser cumprida para que uma ação seja justa, pois o não cumprimento legal culmina em uma ação injusta. Nesse sentido, em *O que é o iluminismo?,* Kant (2000, p. 03) afirma que um cidadão

pode se manifestar livremente sobre a inconveniência e a injustiça de uma lei que lhe prescreve o pagamento de tributos, mas não pode, de modo algum, recusar-se a cumpri-la, sob pena de incorrer num ato injusto.

A dissociação estabelecida por Kant entre lei jurídica e moral é um elemento precursor fundamental do positivismo jurídico e do movimento de codificação, também estando relacionada ao legalismo exegético[5]. O movimento de codificação, por sua vez, é diretamente ligado ao surgimento do positivismo jurídico, resultado de um embate conduzido, no século XVIII, por um "movimento político-cultural francamente iluminista", segundo o qual o direito – entendido aqui na acepção kantiana de lei jurídica – seria expressão simultânea da autoridade e da razão, em virtude de sua validade ser determinada e garantida pelo Estado. Acreditava-se no "direito posto pelo Estado" não como "fruto de mera arbitrariedade", mas, ao contrário, como "a expressão da própria razão" (BOBBIO, 2006, p. 54).

Essa expressão racionalista culmina na crítica ao direito consuetudinário, baseado na tradição e nos costumes locais, que passa a ser visto como um legado medieval pernicioso, oposto aos princípios civilizatórios por expressar "o irracional ínsito em toda tradição". Assim, o projeto iluminista fundamenta uma nova necessidade do Estado no que diz respeito à legislação: trata-se da substituição do "acúmulo de normas consuetudinárias por um direito constituído por um conjunto sistemático de normas jurídicas deduzidas pela razão" e que se fazem valer por meio da lei. Dessa forma, a codificação evidencia "o desenvolvimento extremo do racionalismo", já que postula a exigência de um sistema de normas baseado na razão a ser imposto pelo Estado, tratando-se de um apelo não somente à racionalidade, mas também à autoridade estatal (BOBBIO, 2006, p. 54-55).

A nova concepção acerca da lei jurídica postulada por Kant a partir da cisão entre as normas éticas (morais) e jurídicas fez com que o direito assumisse um novo papel no Estado, afastando-se do denominado direito consuetudinário, fundamentado na tradição e que na França teve forte expressão no Antigo Regime. Bobbio (2006, p. 64-66) afirma que a positivação do direito e o movimento de codificação foram engendrados entre 1790 e 1800 e fortalecidos durante a Revolução Francesa. É importante destacar que, antes disso, em 4 de agosto de 1789, ante a pressão popular em razão da insatisfação camponesa com os senhores dos feudos (CLERE, 2005), iniciou-se, por meio de decretos, na Assembleia Nacional, a abolição dos Direitos Feudais e Senhoriais na França. A supressão desses direitos não foi apenas responsável por combater expressamente os privilégios da nobreza, mas também por marcar o início da

[5]Corrente do pensamento jurídico que concebe o texto da lei como parâmetro de todo o conhecimento jurídico, valorizando demasiadamente a exegese dos códigos.

oficialização de uma nova estrutura estatal. Tal abolição representa uma profunda ruptura com a ordem social do Antigo Regime, tendo em vista a alteração tributária, com a instituição do critério de igualdade fiscal – cobrança de impostos realizada de forma proporcional à renda e sem privilégios de classe aos pagadores – obrigando inclusive o clero ao pagamento de tributos, além da aprovação da desapropriação de feudos mediante o pagamento de indenização[6]. Essa última medida evidencia uma importante mudança na relação com a propriedade privada, que posteriormente passará a ser submetida a um novo tipo de aquisição para além da herança – a compra – e a ser reconhecida como um direito fundamental.

Os membros do Terceiro Estado (*Tiers État*) adquirem a condição de cidadãos por meio da garantia legal de proteção do indivíduo perante o Estado. Diante disso, é possível inferir que o projeto iluminista contribuiu para a concretização, na perspectiva formal, da igualdade. Isso se deu por meio da positivação da igualdade perante a lei (jurídica) e da liberdade – cujos limites são legalmente determinados – como direitos civis fundamentais e universais, o que significou, inclusive, uma das primeiras conquistas históricas no domínio dos direitos humanos. Nesse sentido, pouco após a abolição dos direitos Senhoriais na França, é promulgada, em 26 de agosto de 1789, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (DDHC). Essas contribuições foram fundamentais para a consolidação desses princípios filosófico-jurídicos, sobretudo da igualdade – formalmente proclamada como igualdade jurídica (art. 1º, da DDHC) – da liberdade – expressa no art. 1º da DDHC e no princípio da legalidade, sendo seus limites determinados pela própria lei (art. 4º, da DDHC) – e da submissão dos cidadãos e do próprio Estado à legislação, isto é, ao dever de cumprir a lei jurídica (art. 7º, da DDHC):

> Art. 1º. Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais somente podem ser fundamentadas no bem comum.
> [...]
> Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem somente tem como limites aqueles que asseguram aos outros Membros da Sociedade o gozo desses mesmos direitos. Tais limites apenas podem ser determinados pela Lei.
> [...]
> Art. 7º. Nenhum homem pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela Lei e segundo a forma por ela prescrita. Aqueles que executam, expedem ou fazem executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas todo cidadão convocado ou preso em virtude da Lei deve obedecer imediatamente: torna-se culpado pela resistência (tradução nossa[7]).

---

[6]A necessidade dessas mudanças é defendida na Assembleia Nacional, na noite de 04 de agosto de 1789, pelo Visconde de Noailles e pelo Duque d'Aiguillon. Os discursos encontram-se disponíveis em: http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/target-noailles-et-aiguillon-nuit-du-4-aout-1789

[7]***Art. 1er.****Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.*
[...]

A partir de então, no desenrolar da Revolução Francesa, a codificação "adquire consistência política" a partir da luta de juristas que, influenciados pelos ideais iluministas, defendem ser necessária a presença de um sistema legal simples e unificado, em oposição à multiplicidade de normas locais, territorialmente limitadas. Essa concepção jurídica determinante para a codificação, sob a influência do discurso de Rousseau sobre o retorno à natureza, entende que "a natureza profunda, a essência verdadeira da realidade", é simples, com leis unas e harmônicas; assim, o "verdadeiro direito, fundado na natureza, podia e devia ser simples e unitário". Destarte, "os juristas da Revolução Francesa se propuseram a eliminar o acúmulo de normas jurídicas produzidas pelo desenvolvimento histórico e a instaurar no seu lugar um direito fundado na natureza e adaptado às exigências universais humanas". Os juristas racionalistas afirmam a multiplicidade de leis como "fruto de corrupção", conforme atestado em diversos documentos da época revolucionária (BOBBIO, 2006, p. 65). Nessa perspectiva, nos apontamentos político-filosóficos de Saint-Just, consta a seguinte observação:

> As longas leis são calamidades públicas.
> A monarquia estava afogada nas leis; e visto que todas as paixões e as vontades dos senhores haviam se tornado leis, não existia mais entendimento.
> São necessárias poucas leis. Onde elas são muitas, o povo é escravo. A escravidão é a abnegação de sua vontade. Onde o homem obedece sem que o suponhamos bom, não há liberdade, nem pátria. Aquele que dá ao povo demasiadas leis é um tirano (SAINT-JUST, 1908, p. 503, tradução nossa[8]).

Nesse momento, surgem diversos documentos legislativos e projetos de lei favoráveis a uma "codificação breve, simples e unitária", e, já em 1791, aparece o princípio da codificação no fim do Título I da Constituição aprovada pela Assembleia constituinte de 5 de setembro: "Será feito um código de leis civis comuns a todo o reino". Tal princípio ganhará ainda maior alcance com a Constituição de 24 de junho de 1793, que dispõe em seu artigo 85: "O código de leis civis e criminais é uniforme para toda a república" (BOBBIO, 2006, p. 66). Apesar disso, somente em 1800, após declarar-se primeiro cônsul, Napoleão decide instalar uma comissão composta por juristas para elaborar um projeto definitivo de Código Civil, que se concretiza em

---

Art. 4.*La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi.*

[...]

Art. 7.*Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la Loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.*

[8]*Les longues lois sont des calamités publiques.*

La monarchie était noyée dans les lois ; et, comme toutes les passions et les volontés des maîtres étaient devenues des lois, on ne s'entendait plus. Il faut peu de lois. Là où il y en a tant, le peuple est esclave. L'esclavage est l'abnégation de sa volonté. Là où l'homme obéit, sans qu'on le suppose bon, il n'y a ni liberté ni patrie. Celui qui donne à un peuple trop de lois est un tyran.

1804 com o nome de *Code Civil des Français*, e, após a revisão de 1807, passa a ser denominado *Code Napoléon*. O código de Napoleão concretizou o direito comum na França por meio da instituição de um sistema legal uno e universal, ao qual, na perspectiva formal, todos estão igualmente submetidos (cf. BOBBIO, 2006, p. 71-72).

É interessante assinalar que os primeiros intérpretes do Código Napoleônico entendiam ser preciso "deduzir da própria lei a norma necessária para resolver qualquer controvérsia". Dessa interpretação surgiu a escola da exegese (*l'école de l'éxegèse*), acusada de "fetichismo" legal, em razão da postura que primava pela interpretação literal da lei jurídica – encarnada na França sobretudo pelo Código Napoleônico – para sua aplicação nos casos concretos. Além da codificação, outros quatro fatores são apontados como causas do legalismo exegético: o princípio da autoridade; a doutrina da separação dos três poderes; o princípio da certeza do direito; e a influência das tendências positivistas que pressionaram as Faculdades de Direito para que o ensino jurídico primasse pelo direito positivo, isto é, por aquele direito posto pelo Estado por meio das leis expressas no código, e não mais pelas normas consuetudinárias e pela tradição jurídica (BOBBIO, 2006, p. 78-79).

O princípio da autoridade postula o dever de respeitar "a vontade do legislador que pôs a norma jurídica": por meio do código tal vontade resta seguramente expressa, bastando aos operadores do direito ater-se às prescrições legais. Essa mentalidade demonstra-se de maneira paradigmática em um parecer do Tribunal de Apelação de Rouen (BOBBIO, 2006, p. 79). De fato, como destaca Saleilles (1904, p. 102), nesse parecer consta a observação de Savigny no sentido de não ser necessário ao aplicador da lei recorrer à jurisprudência ou às tradições jurídicas locais, pois a norma que consta no código é o bastante para dirimir qualquer conflito: "Infeliz da época em que, como no passado, buscar-se-á menos o que diz a lei e mais o que lhe fazem dizer! [...] Quando uma série de preconceitos coletados pelos compiladores, cegos ou servis, violentará a consciência dos juízes e sufocará a voz do legislador!".

O respeito pelo princípio da autoridade, por mais contraditório que pareça, também surgiu como uma garantia dos cidadãos perante o Estado, que também se submete à lei jurídica para aplicá-la. Segundo Bobbio (2006, p. 88-89), as normas jurídicas funcionam dentro de uma lógica própria, sendo determinantes para "a organização social", visto que são responsáveis por estabelecer, obrigatoriamente, os critérios e limites da licitude: o lícito e o ilícito. Diante disso, não só é pertinente como também necessário atribuir a alguém a tarefa de determinar "o que é justo e o que é injusto, de modo que sua decisão não possa ser colocada em discussão". Consequentemente, em decorrência desse pensamento, os juristas têm uma espécie de ponto de apoio na lógica legalista: este "alguém" "é precisamente o legislador". Assim, no legalismo

exegético – tradução do positivismo jurídico francês no século XIX – esse princípio se mostrou no respeito absoluto pela lei jurídica.

A doutrina da separação dos três poderes, por sua vez, é um importante fundamento da estrutura do Estado moderno. A partir dela, o juiz, na condição de parte do poder judiciário responsável pela aplicação das leis, era proibido de criar o direito por meio da interpretação, "caso contrário invadiria a esfera de competência do poder legislativo" (BOBBIO, 2006, p. 79). Com efeito, Montesquieu (1995, p. 112-113) assinala que quando um único magistrado ou um único colegiado de magistrados detém, simultaneamente, a potência legislativa e a executiva, a liberdade desaparece. A liberdade e o direito à vida restam ameaçados se o poder de julgar não se separa daquele de legislar, pois, se o juiz exerce o papel de legislador, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos será arbitrário. Ainda, se o poder de julgar não se separa do poder de executar, o juiz poderá ter a força de um opressor. Assim, tudo estaria perdido, se um mesmo sujeito, ou o mesmo grupo de pessoas exercesse esses três poderes: "o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes e as diferenças entre os particulares".

Diante disso, as fontes do direito são determinadas estritamente pela lei, o que expressa esse pensamento que converge com a cisão kantiana entre a ética em sentido estrito (a regra moral) e o direito (regra jurídica):

> Para o jurisconsulto, para o advogado, para o juiz existe um só direito, o direito positivo [...] que se define: *o conjunto das leis que o legislador promulgou* para regular as relações dos homens entre si [...] As leis naturais ou morais não são, com efeito, obrigatórias enquanto não forem sancionadas pela lei escrita [...] Ao legislador só cabe o direito de determinar, entre regras tão numerosas e, às vezes, tão controvertidas do direito natural, aquelas não são igualmente obrigatórias [...] *Dura lex, sed lex; um bom magistrado humilha sua razão diante da razão da lei:* pois ele é instituído para julgar segundo ela e não para julgá-la. Nada está acima da lei, e eludir suas disposições, sob o pretexto de que a equidade natural a contraria, nada mais é do que prevaricar. Em jurisprudência não há, não pode haver razão mais razoável, equidade mais equitativa do que a razão ou a equidade da lei (BONNECASE, p. 150, *apud* BOBBIO, 2006, p. 86, destaque do autor).

Por isso, os julgamentos devem ser precisamente limitados ao texto da lei, pois, caso estiverem submetidos ao arbítrio do julgador, viver-se-á em sociedade desconhecendo os compromissos e deveres nela contraídos (MONTESQUIEU, 1995, p. 113). Isso significa que a sentença, isto é, a decisão judicial, sobretudo a condenação, deve ser uma reprodução fiel daquilo que prescreve a legislação. Ao ater-se a esses limites legais, o juiz respeita o princípio da separação dos poderes e garante a segurança jurídica, isto é, a certeza do direito, de maneira que o cidadão conheça efetivamente se um comportamento é ou não conforme à lei (BOBBIO, 2006, p. 40). Essa "identificação do direito com a lei escrita" prescreve a total subordinação do aplicador da norma jurídica (o intérprete) aos artigos do código (BOBBIO, 2006, p. 88). A preocupação de trazer limites ao poder do julgador é afirmada em *De l'Esprit des lois*:

> Poderia acontecer de a lei, que é ao mesmo tempo clarividente e cega, fosse, em certos casos, excessivamente rigorosa. Todavia, conforme já assinalado, os juízes da nação são somente a boca que pronuncia as palavras da lei; seres inanimados que não podem moderar nem a força e nem o rigor (MONTESQUIEU, 1995, p. 116, tradução nossa[9]).

Essa imagem criada pelo autor – o juiz como boca da lei – caracteriza bem o propósito da segurança jurídica: trata-se de uma garantia conferida ao próprio cidadão contra eventuais arbitrariedades do Estado. Conhecendo a conduta exigida pela lei jurídica, é possível, em tese, não apenas obedecer-lhe propriamente, mas também assegurar os devidos direitos. Isso somente se torna viável se o jurista tem seu papel limitado à aplicação estrita da lei ao caso concreto. Essa ideia reforça a igualdade jurídica e representa mais uma conquista histórica do indivíduo frente ao poder do Estado, na medida em que esse não se encontra mais submetido à jurisdição arbitrária e particularizada praticada no direito consuetudinário. Isso significa que o contexto revolucionário francês de 1789, responsável pela queda do Antigo Regime, foi, na perspectiva jurídica, fundamental para a concretização do legalismo exegético, que, a princípio, consistiu em estabelecer limites ao poder soberano por meio de normas fixas com valor universal, e, destarte, impassíveis de alteração em razão dos caprichos dos governantes ou dos julgadores.

A codificação e a lei jurídica como fatores de limitação do poder do Estado, por meio da recusa das arbitrariedades, foram frutos do racionalismo iluminista e representaram a forte expressão do positivismo jurídico na França do século XIX. Todavia, essas ideias, levadas às suas últimas consequências, culminaram no legalismo exegético, que possibilitou um contexto sócio-histórico em que a lei jurídica fosse concebida como lídima expressão do justo, isto é, um contexto no qual foi engendrada a concepção de justiça legalista. Nesse sentido, a garantia da igualdade jurídica em relação ao indivíduo perante o Estado foi reduzida e até mesmo contrariada, pois o dever de obediência absoluta e inquestionável à lei por parte de seus aplicadores e de seus executores gerou uma incoerência em relação à proteção legal, culminando na reprodução de inúmeras injustiças pelo Estado.

O "fetichismo legal" concretizou-se como realidade na França do Império e da Restauração. A concepção de justiça legalista legitimou-se socialmente, significando uma baliza fundamental para dirimir não apenas os conflitos jurídicos civis, mas também as decisões penais. A máxima latina *dura lex, sed lex* (a lei é dura, mas é a lei) citada por Bonnecase, além de recorrente no ensino jurídico, tornou-se um adágio: o dever de obediência absoluta à lei

[9]*Il pourrait arriver que la loi, qui est en même temps clairvoyante et aveugle, serait, en de certains cas, trop rigoureuse. Mais les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que la bouche qui prononce les paroles de la loi ; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur.*

jurídica passou a compor o imaginário social como um ideal de justiça. A codificação e o legalismo, destarte, consolidaram-se como frutos do racionalismo iluminista.

Diante disso, considerando a proposta deste trabalho de evidenciar quatro personagens de *Les Misérables* como reações à concepção de justiça legalista, é importante destacar que o Romantismo surge como um movimento que se opõe ao Classicismo e ao Iluminismo (ROSENFELD; GUINSBURG, 1978, p. 251), na medida em que reage "ao mecanicismo abstrato da racionalidade iluminista" (COELHO, 2012a, p. 22). Victor Hugo foi uma referência fundamental do movimento romântico e atento às questões sociais e políticas de seu tempo, sobretudo da França. O autor transitou por diversos gêneros literários na condição de poeta, dramaturgo, romancista e parlamentar, criticando e denunciando, por meio de seus projetos político e estético, a perspectiva estritamente legalista, que reproduz injustiças por meio da lei jurídica. Hugo reconhece e discute a questão da justiça a partir da consciência humana e da sociedade, inclusive compreendendo a lei como reveladora das vicissitudes sociais, conforme é possível verificar em seu discurso *Le Droit et la Loi* (1875), em seus discursos contrários à pena de morte, e, ainda, nas obras *Le Dernier Jour d'un condamné* (1829), *Claude Gueux* (1834), *Les Misérables* (1862) e *Quatrevingt-treize* (1874).

Em *Les Misérables,* a crítica ao legalismo aparece em diversos momentos. Na cena do julgamento de Champmathieu, essa ideia é evidenciada por meio da descrição do poder judiciário como um órgão teatral e inerte, que, diante do apego às formalidades legais, torna-se incapaz de averiguar os fatos, e, assim, inapto a proferir qualquer decisão justa (HUGO, 2018, p. 265-277). Portanto, considerando a denúncia da injustiça presente na obra *Les Misérables*, faz-se mister abordar o embate entre o direito – expressão da justiça – e a lei, expressão da sociedade, na obra de Hugo, conforme exposto no próximo subcapítulo.

1.2 Justiça e legalismo em Victor Hugo: *Le Droit et la Loi*

Na França, a consolidação do gênero romanesco, com Balzac e Stendhal, ocorreu após a Revolução Francesa, quando a classe média alcançou prestígio social e literário. Tal gênero está intimamente ligado à situação literária e intelectual geral, o que é evidenciado, segundo Ian Watt (1990, p. 261), pela "estreita relação dos grandes realistas franceses com o Romantismo". A ênfase romântica na originalidade e no individualismo teve importante expressão literária no romance, sendo que muitos escritores românticos se mostraram contrários aos elementos da teoria crítica clássica e ao realismo de expressão cotidiana e imediata. Isso trouxe uma forte ruptura com o passado literário, que teve, na França, expressão dramática com a representação,

em 1830, da peça teatral *Hernani*, de Victor Hugo, quando os princípios clássicos foram fortemente questionados.

O Romantismo pode ser compreendido em diversas dimensões: uma escola, uma tendência, um estado de espírito, um fenômeno histórico ou um estilo. Todavia, ele revela também um evento histórico e sociocultural, que se apresentou como uma reação ao momento em que está inserido. Com efeito, Rosenfeld e Guinsburg (1978, p. 261) assinalam que o Romantismo consiste em um movimento de "oposição violenta ao Classicismo e à Ilustração, ou seja, àquele período do século XVIII que é tido, em geral, como o da preponderância de um forte racionalismo". A "cosmovisão racionalista" e a "estética neoclássica" que lhe diz respeito são recusadas. Assim, o individualismo iluminista e o romântico são muito distintos: a racionalidade iluminista não estima a singularidade, a particularidade, pois há uma tendência de valorizar no particular "somente aquilo que seja passível de universalização". Por outro lado, o pensamento romântico enfatiza o característico – este se torna a expressão artística do Romantismo – visto que há uma valorização da individualidade, isto é, daquilo que distingue um sujeito de outro ou uma nação de outra. Nesse contexto, os nacionalismos ganham espaço: as particularidades são inferidas como determinantes para a formação de um conjunto, seja um povo ou um país (ROSENFELD, GUINSBURG, 1978, p. 168-169).

Falbel (1978, p. 36) assinala que o Romantismo francês teve diversas fases políticas, o que dificulta o estabelecimento de características delimitadas. Os primeiros românticos eram saudosistas, reacionários e tinham fortes inclinações monárquicas, como é o caso de Chateaubriand, Lamartine e Victor Hugo em sua fase inicial, isto é, em suas primeiras publicações (*Odes et Ballades* (1822), *Han d'Islande* (1823), *Bug-Jargal* (1826)). Em 1830, com as insurreições contra a monarquia dos Bourbons, os revolucionários anseiam derrubar esse Romantismo reacionário disseminado nos círculos intelectuais da França. Posteriormente, em sua fase madura, Hugo identifica-se com os valores republicanos, democráticos e progressistas, inaugurando uma nova tendência no Romantismo político francês, na qual esses valores se sobressaem e possibilitam a qualificação histórica de tal tendência como pertencente ao século XIX. Assim, esse Romantismo político sustenta-se das raízes e dos ideais da Revolução Francesa, retomando questões relacionadas aos direitos conquistados e declarados em virtude daquele momento.

Como já mencionado, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, com seu teor universalista, foi fundamental para a afirmação da liberdade individual – compreendida nas liberdades de crença, imprensa e opinião – e da igualdade jurídica (perante a lei), inclusive fiscal, como direitos fundamentais. Isso possibilitou certa mobilidade social e favoreceu muito

a burguesia da época, que passou a ocupar os cargos públicos antes exclusivos para os membros do Segundo Estado, isto é, da nobreza. Até mesmo o direito à resistência contra eventual opressão advinda do governo é previsto na Declaração. Contudo, apesar de formalmente tais direitos se encontrarem assegurados, diante da realidade fática eles se mostravam frágeis, sobretudo a igualdade formal, conforme evidenciam "as discussões em torno da concessão de igualdade aos judeus, bem como as supressões das discriminações entre brancos e negros nas colônias francesas" (FALBEL, 1978, p. 34). Isso significa que a desigualdade predominava socialmente, representando um entrave para a concretização das conquistas mencionadas. Victor Hugo é um crítico dessa realidade, na medida em que a denuncia publicamente por meio de sua obra política e estética.

Nesse sentido, a posição do poeta-político no movimento romântico é notória. Carpeaux (2008, p. 1611) assinala que, na condição de poeta, dramaturgo, romancista e parlamentar, Hugo exerceu enorme influência não apenas na literatura francesa – o que levou Baudelaire a considerá-lo uma autoridade de sua época em matéria literária (AMARAL, 2004, p. 64) – mas também nas literaturas neolatinas. Apesar de o Romantismo francês ser muito distinto do anglo-germânico, a influência hugoana, ainda que em menor grau, também chegou a escritores germânicos e ingleses, como foi o caso do americano Walt Whitman. A notoriedade do autor está relacionada, dentre outras coisas, ao posicionamento, em sua fase madura, de cantar com destaque "a democracia", o povo e "o progresso" (CARPEAUX, 2008, p. 2051) – este último entendido não somente no sentido tecnológico, mas sobretudo no aspecto axiológico, isto é, no que diz respeito aos valores humanos pautados em ideais republicanos e democráticos, tais como a liberdade e a igualdade, aqui entendidas como princípios em sentido lato, ultrapassando os limites formais da lei.

De início, a pretensão reacionária do jovem Hugo era de "restaurar o trono e o altar" por meio da poesia. Assim, o poeta, em sua condição de profeta, cujo olhar "emerge do visível ao invisível", dedicava-se à "contemplação": à exploração do desconhecido por meio do poema que, por sua vez, terá o infinito como horizonte. Dessa forma, o primeiro momento de Hugo foi marcado por uma "poesia essencialmente religiosa" (MILLET, 1997, p. 324), conforme é possível inferir a partir do prefácio, de 1822, de *Odes et Ballades* (HUGO, 1964, p. 267): "Há duas intenções na publicação deste livro, a intenção literária e a política; mas, no pensamento do autor, a última é consequência da primeira, pois a história dos homens somente apresenta poesia julgada do alto das ideias monárquicas e das crenças religiosas". Nesse momento, Hugo também se lança como romancista, com a publicação de *Han d'Islande* (1823), obra em que compactua com o gênero frenético, "tendência da literatura fantástica", típico do Romantismo

doentio de Byron. A valorização do selvagem, da morbidez patológica e do exagero sintetiza-se no monstro protagonista (Han): criminoso misantropo, que tem como único companheiro um urso branco, vive isolado na floresta e "bebe, em um crânio, 'o sangue dos homens e a água dos mares'" (CAMARANI, 2003, p. 38-40).

No entanto, a partir de seu exílio durante todo o Segundo Império, Hugo tornou-se o responsável por inaugurar "a poesia moderna romântica como poesia da dúvida, da interrogação, do questionamento" (MILLET, 1997, p. 324-325), ou, ainda, da incerteza figurada no desconhecido: "Sabe-se se não é da claridade que sai / Do cérebro dos pensadores sagrados, cavando a sorte / A vida e o desconhecido, trabalhadores do abismo?" (HUGO, 1950, p. 432, tradução nossa[10]). Assim, emerge na poesia "o questionamento dos abismos: o abismo do eu que se soma ao da História, da Natureza e do Universo" (MILLET, 1997, p. 325), "Interrogo o abismo sendo eu mesmo precipício" (HUGO, 1950, p. 552, tradução nossa[11]). O "desconhecido" trabalhado pelo poeta-político na poesia tem uma importante dimensão moral (MILLET, 1997, p. 326), correspondendo à fatalidade (ou necessidade) humana explorada na prosa hugoana: aquilo que o autor denomina, no prefácio de *Les Travailleurs de la mer* (1866), o *ananké* do coração humano (HUGO, 1866, p. 5).

Victor Hugo (2002b, p. 544) assevera haver sido profundamente marcado, aos dezesseis anos, pelo suplício em praça pública de uma mulher sobre quem recaiu a condenação de furto doméstico. A acusada foi marcada a ferro. Na ocasião, o jovem Hugo, que passava com sua mãe pela praça, viu a cena e ouviu, horrorizado, o grito pungente da supliciada. Segundo o autor, essa ocasião em que a ladra se tornou mártir foi crucial para sua trajetória política e literária, visto que, daquele momento em diante, decidiu combater "as más ações da lei". Esse combate foi, com efeito, empreendido pelo autor em sua vida pública, tanto na condição de poeta, quanto na condição de político, e se relaciona com a justiça a partir do que ele compreende como o embate entre o direito e a lei, isto é, entre justiça e sociedade.

A questão da justiça na obra hugoana conecta-se a esse questionamento da consciência e à exploração do desconhecido. Esse desconhecido é expressão da transcendência, traduzida em uma ideia moral e divina, que o autor busca realizar em sua poética. Conforme assinala no prefácio de *Châtiments*, nada pode domar a consciência humana, pois ela emana do divino,

---

[10] *Sait-on si ce n'est pas de la clarté qui sort / Du cerveau des songeurs sacrés, creusant le sort / La vie et l'inconnu, travailleurs de l'abîme ?*
Todas as traduções do francês para o português são nossas. Para evitar o excesso de notas de rodapé, nelas constarão o original em francês apenas para as citações diretas com mais de três linhas e para as citações de versos (poesia).

[11] *J'interroge l'abîme étant moi-même gouffre.*

sendo o próprio pensamento de Deus (HUGO, 1967, p. 6). Tal questão se destaca não apenas em sua trajetória política, mas também na literária, sobretudo na prosa, e se relaciona às tendências de um Romantismo político e mais socialmente engajado: a democracia popular, a república, o progresso em acepção axiológica e a busca pela concretização dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Assim, com o intuito de compreender a abordagem da justiça na obra hugoana, este trabalho retoma as proposições de Hugo sobre o direito e a lei, suas manifestações pela liberdade e pela igualdade, além de seu posicionamento contrário às penas cruéis tais como a pena de morte e os trabalhos forçados. Diante disso, no prefácio de *Les Travailleurs de la mer*, o autor afirma:

> A religião, a sociedade e a natureza são as três lutas do homem. Essas três lutas são ao mesmo tempo suas três necessidades; é necessário que ele creia, por isso o templo; é necessário que ele crie, por isso a cidade, é preciso que ele viva, por isso a charrua e o navio. Mas essas três soluções contêm três guerras. A misteriosa dificuldade da vida sai de todas as três. O homem deve lidar com o obstáculo sob a forma de superstição, sob a forma de preconceito, e sob a forma de elemento. Um triplo *ananké*[12] pesa sobre nós: o *ananké* dos dogmas, o *ananké* das leis e o *ananké* das coisas. Em *Notre-Dame de Paris*, a autor denunciou o primeiro, em *Les Misérables*, assinalou o segundo; neste livro, indica o terceiro. A essas três fatalidades que envolvem o homem mistura-se a fatalidade interior, o *ananké* supremo, o coração humano (HUGO, 1866, p.5, tradução nossa[13], destaques do autor).

Nesse contexto, as "leis" são uma necessidade, algo imprescindível para a organização da sociedade, sendo compreendidas no sentido de regras prolatadas pela autoridade social, que é analisada segundo a tipologia herdada do século XVIII, englobando a representação política da divisão dos três poderes – legislativo, executivo e judiciário – na conformação da estrutura estatal. Em *Les Misérables*, há crítica e oposição ao modo pelo qual esses poderes funcionam na sociedade francesa em meados do século XIX. A deformação do direito em consequência da lei jurídica é denunciada no romance, visto que são retratadas as injustiças provenientes dessa querela entre ambos (GENGEMBRE, 2013, p.143). Isto é, na medida em que o direito é distorcido pela lei, a justiça também o é. Nesse sentido, a fatalidade das leis – entendidas em seu aspecto jurídico – pesa, sobretudo, na ação e nas personagens do romance, conforme é possível observar na condenação desproporcional de Jean Valjean devido ao furto de um pão e às tentativas de fuga, na acusação injusta de Champmathieu – indevidamente condenado por

[12] Palavra grega que significa fatalidade, necessidade, destino.

[13] *La religion, la société, la nature, telles sont les trois luttes de l'homme. Ces trois luttes sont en même temps ses trois besoins ; il faut qu'il croie, de là le temple ; il faut qu'il crée, de là la cité ; il faut qu'il vive, de là la charrue et le navire. Mais ces trois solutions contiennent trois guerres. La mystérieuse difficulté de la vie sort de toutes les trois. L'homme a affaire à l'obstacle sous la forme superstition, sous la forme préjugé, et sous la forme élément. Un triple ananké pèse sur nous, l'ananké des dogmes, l'ananké des lois, l'ananké des choses. Dans Notre-Dame de Paris, l'auteur a dénoncé le premier ; dans les Misérables, il a signalé le second ; dans ce livre, il indique le troisième. À ces trois fatalités qui enveloppent l'homme se mêle la fatalité intérieure, l'ananké suprême, le cœur humain.*

um julgamento intimidador – e também em Javert, auxiliar do poder judiciário e encarnação da lei jurídica em seu viés mais rígido (ACHER, 1985, p. 105).

Para Hugo (2002b, p. 65), a lei diz respeito ao possível, representa a sociedade e a coisa julgada; já o direito concerne ao justo, é a liberdade e a justiça. Dessa maneira, existe uma "querela do direito contra a lei" (*querelle du droit contre la loi*) evidenciada pelo antagonismo de ambos, que tende a decrescer graças ao progresso, e cessará quando houver a junção entre o ser (*être*) e o dever ser (*devoir être*), ou seja, quando a civilização alcançar seu apogeu, não havendo mais disputas nem parasitismos, em uma sociedade futura ideal em que as regras não serão produzidas pelos homens, mas sim constatadas como axiomas. Nesse momento as sociedades serão governadas por um "código honesto, direto e claro" (HUGO, 2002b, p. 66). A antítese conceitual (entre o direito e a lei) estabelecida pelo autor transforma-se "em uma polarização de séries de ideias associadas ou de 'forças' 'sobrepostas'" por meio da "integração das metáforas numa sintaxe da identificação (y aplicado a x ou x é y)". Nesse sentido, a sobreposição entre o direito e a vida é imediata, pois Hugo identifica-os como o mesmo fenômeno (MILLET, 2019, p. 274).

Kant estabelece identificação entre o direito e a lei jurídica, sendo a conformidade a tal lei o critério que estabelece o justo e o injusto, na medida em que garante formalmente a liberdade dos indivíduos. A concepção de justiça legalista identifica a lei jurídica como concretização do justo (do direito). Diferentemente, Victor Hugo opõe o direito à lei jurídica, produzida e posta pelos homens por meio do Estado, além de identificar entre ambos uma querela que sintetiza o embate entre justiça e sociedade. Para o autor, a França restaura "a noção verdadeira" das coisas e "restabelece o direito na lei". Restabelecer o direito na lei é uma tarefa inacabada, utópica – que sempre vislumbra um futuro harmonioso – pela qual é preciso lutar: a "luta laboriosa" está no ato de acreditar nesse futuro, aguardando-o (HUGO, 2002b, p. 66). A sobreposição entre a vida e o direito é de tal forma exata que, segundo Hugo (2002b, p. 66) é possível observar em cada criatura que a quantidade de direito é conforme à quantidade de vida e "nisso residem todas as questões que se conectam a essa noção, o Direito[14]".

O direito e a lei são duas forças de cujo acordo emerge a ordem e de cujo antagonismo nascem as catástrofes. Desse embate tempestuoso, surgem ora luzes, ora trevas. O direito "comanda do alto das verdades", move-se no justo, transcende, é divino, é a liberdade, imutável e sereno. A lei, por sua vez, "replica do fundo das realidades", move-se no possível, é terrestre, é a sociedade, variável e passional. Essas duas potências estão relacionadas, mas em

[14]Na passagem em questão, o autor optou pelo uso da maiúscula (*Droit*).

desarmonia, o que é explicado por Hugo (2002b, p. 67) por meio da seguinte comparação: "a lei decorre do direito assim como o rio decorre da fonte, aceitando todas as torções e impurezas das margens". E, ainda:

> A inviolabilidade da vida humana, a liberdade, a paz, nada insolúvel, nada irrevogável, nada irreparável, eis o direito.
> O cadafalso, o gládio e o cetro, a guerra, todas as variedades de jugo, desde o casamento sem divórcio na família até o estado de sítio na cidade, eis a lei.
> O direito: ir e vir, comprar, vender, trocar.
> A lei: alfândega, outorga, fronteira.
> O direito: instrução gratuita e obrigatória, sem invasão na consciência do homem, embrionária na criança, isto é, a instrução laica.
> A lei: os *ignorantins*[15].
> O direito: a crença livre.
> A lei: as religiões do Estado.
> O sufrágio universal, o júri universal, eis o direito; o sufrágio restrito, o júri ordenado, eis a lei.
> A coisa julgada é a lei; a justiça é o direito.
> Mensurem o intervalo.
> A lei tem a subida, a mobilidade e o poder de invasão da água, frequentemente agitada; mas o direito é insubmersível.
> Para que tudo seja salvo, basta que o direito permaneça na superfície em uma consciência.
> Não se dissipa Deus.
> A persistência do direito contra a obstinação da lei; toda a agitação social vem daí (HUGO, 2002b, p. 67-68, tradução nossa[16]).

Destarte, na perspectiva de Hugo (2002b, p. 68), a ideia do direito é indissociável da consciência. Ele afirma ter orientado a própria experiência na vida pública por meio da máxima *Pro jure contra legem* (em favor do direito contra a lei), e, como evidência disso, cita dois momentos: quando pleiteou a liberdade (o direito) – ao glorificar, em 1841, na Academia

---

[15]Pode referir-se ao religioso da ordem de Saint-Jean-de-Dieu (que porta esse nome por humildade), ao religioso que ensina nas escolas da Doutrina Cristã (nomeado de forma depreciativa), ou, ainda, pode ter emprego pejorativo, relativo àquele que é ignorante e pretensioso (Disponível em: http://www.cnrtl.fr/definition/ignorantin Acesso em 25 jan. 2019). Possivelmente, nessa passagem, Hugo faz referência à segunda definição, usando *ignorantin* em oposição ao ensino laico mencionado logo antes e relacionado ao direito.

[16]*L'inviolabilité de la vie humaine, la liberté, la paix, rien d'indissoluble, rien d'irrévocable, rien d'irréparable ; tel est le droit.*
L'échafaud, le glaive et le sceptre, la guerre, toutes les variétés de joug, depuis le mariage sans le divorce dans la famille jusqu'à l'état de siège dans la cite, telle est la loi.
Le droit : aller et venir, acheter, vendre, échanger.
La loi : douane, octroi, frontière.
Le droit : l'instruction gratuite et obligatoire, sans empiètement sur la conscience de l'homme, embryonnaire dans l'enfant, c'est-à-dire, l'instruction laïque.
La loi : les ignorantins.
Le droit : la croyance libre.
La loi : les religions d'État.
Le suffrage universel, le jury universel, c'est le droit ; le suffrage restreint, le jury trié, c'est la loi.
La chose jugée, c'est la loi ; la justice, c'est le droit.
Mesurez l'intervalle.
La loi a la crue, la mobilité, l'envahissement et l'anarchie de l'eau, souvent trouble ; mais le droit est insubmersible.
Pour que tout soit sauvé, il suffit que le droit surnage dans une conscience.
On n'engloutit pas Dieu.
La persistance du droit contre l'obstination de la loi ; toute l'agitation sociale vient de là.

francesa, a resistência contra o Império – e quando elevou sua voz contra a proscrição causada por um decreto, em 1847, ao demandar, na câmara dos pares, o direito da família Bonaparte, banida da França, de retornar à pátria. Assim, o autor assevera ter obedecido à própria consciência, que, na sua condição de legislador, impôs-lhe, em meio ao confronto permanente entre a lei jurídica (produzida pelos homens) e o direito (a justiça que transforma os homens), o dever de optar pelo justo.

Em *Les Misérables,* no Capítulo I (*Bien coupé*), do Livro Primeiro (*Quelques pages d'Histoire*), do Tomo IV (*L'idylle rue Plumet et l'épopée rue Saint-Denis*), o narrador apresenta uma digressão a respeito dos eventos que antecederam a revolução de julho de 1832. Nessa digressão há uma crítica à Restauração, ao despotismo esclarecido que compreendia os direitos conquistados por meio da Revolução Francesa como meras concessões. Aqui, por meio da proposição direito e fato, aparece essa questão que será posteriormente desenvolvida por Hugo em *Le Droit et la Loi*: a revolução de julho é o triunfo do direito sobre o fato. Disso vem a exasperação e a brandura da revolução de 1830. "O direito que triunfa não tem nenhuma necessidade de ser violento". Nessa passagem, o direito é também definido como "o justo e o verdadeiro", sendo estabelecida uma equivalência entre ele, a justiça e a verdade (HUGO, 2018, p. 804-805). Dessa forma, ao orientar o enredo por esse eixo, o autor infere "o direito como um valor supremo, a verdade". A lei não pode alcançar essa pureza, pois representa a sociedade, e, então, suas desigualdades e falhas, tanto que "é reverenciada pelos homens que a estabelecem, sem admitir sua natureza contingencial, relativa, limitada", e, principalmente, sem admitir as injustiças profundas que ela produz (GENGEMBRE, 2013, p. 144).

Essa identificação do direito com o divino, em oposição ao terrestre, com o justo, com a consciência e com a liberdade, confere um aspecto transcendental à justiça: consiste em um ideal pelo qual se deve lutar, uma espécie de utopia, uma busca que ultrapassa os limites da experiência sensível, assim como a limitação dos fatos estabelecida pela lei jurídica, e que está diretamente relacionada à concepção de progresso de natureza axiológica. Hugo (2018, p. 804) define, desse modo, a Revolução como todas as formas de progresso. Nessa perspectiva, a insurreição será retratada em *Les Misérables* como uma ruptura necessária das regras, visto que consiste em um sinônimo de revolução e justifica-se por meio do dever moral imposto pela consciência, pelo senso de justiça sinônimo de *droit*.

Com efeito, a palavra insurreição aparece sessenta e seis vezes no singular e quatro vezes no plural em *Les Misérables*. Em dois terços das vezes, a palavra é empregada no sentido da ação; e em um terço aparece como referência aos movimentos de insurreição (PARENT, 2013, p. 131). Na obra, o movimento de junho de 1832 é compreendido como uma insurreição.

É importante ainda notar que o narrador distingue cuidadosamente insurreição de motim, e assevera que o motim é equivocado, já que provém de "um fato material", enquanto a insurreição – na condição de fenômeno essencialmente moral – é legítima, sendo guiada pela "justiça", pela "sabedoria", pela "razão", pelo "direito" e também pelo ideal, pela utopia. Ainda que a princípio a insurreição seja motim, ordinariamente ela termina em revolução. Assim, "nos Estados democráticos, os únicos fundados na justiça", pode acontecer que uma fração usurpe o poder. Diante disso, a reivindicação do que é de direito pode levar à tomada de armas, fundamentando o próprio ato de insurgir. "Em todas as questões que dizem respeito à soberania coletiva, a guerra do todo contra a fração é insurreição, o ataque da fração contra o todo é motim" (HUGO, 2018, p. 1026-1031).

Victor Hugo (2002b, p. 73) assevera ter sido, em sua infância, profundamente marcado pelas palavras "Criança, lembra-te disto: antes de tudo, a liberdade", ditas por seu padrinho Victor Fanneau de Lahorie, aliado da República que se tornou general no Primeiro Império e, em 1801, após ser implicado na conspiração de Moreau contra Bonaparte, tornou-se proscrito. Lahorie era amigo do pai do autor, recebendo abrigo e proteção na casa da família. Anos depois, o ex-general foi fusilado em Grenelle, acusado de traição. O padrinho é mencionado como inspiração para empreender, durante toda sua vida pública, a luta pela liberdade, o que teve forte eco na sua trajetória política e literária. De fato, na tribuna, por meio de seus discursos, Hugo posiciona-se pela liberdade individual, religiosa, de expressão, de imprensa, pelo direito das crianças, pela educação infantil, pelo Estado laico, pela reforma do código para garantir o direito à vida (abolição da pena de morte) e pela educação como meio para redução da criminalidade (HUGO, 2002b, p. 78). Essas questões aparecem em sua prosa por meio de um retrato histórico e crítico da Revolução Francesa em *Quatrevingt-treize* (1874), pela denúncia da miséria e da condenação legal como injustiças sociais em *Les Misérables* (1862), por meio da defesa da liberdade e da inviolabilidade da vida evidenciando a crueldade da pena capital em *Claude Gueux* (1834) e em *Le Dernier Jour d'un condamné* (1829).

É importante ainda destacar que a justiça em Hugo também se relaciona à igualdade. O ponto de partida do autor é a liberdade, por ele considerada a mais nobre expressão do direito. Todavia esse discurso é indissociável do discurso pela equidade segundo postula os princípios republicanos:

> A fórmula republicana soube admiravelmente o que dizia e fazia; a gradação do axioma social é irrepreensível. Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Nada a adicionar, nada a retirar. Essas são as três marchas da escadaria suprema [...]
> Somos irmãos pela vida, iguais pelo nascimento e pela morte, livres pela alma.
> Retirem a alma e não há mais liberdade.

> O materialismo é auxiliar do despotismo (HUGO, 2002b, p. 68, tradução nossa[17]).

A luta pela liberdade e pela justiça insere-se de modo amplo na obra literária de Hugo, pois, segundo Albouy (1967, p. 1389), o autor, na condição de poeta, tem "o sentimento da vida das palavras" em conformidade com sua convicção democrática, sendo a língua francesa "o mais poderoso agente do progresso", pois era da tribuna da França que as palavras e a revolução se propagavam:

> Paris[18] [...] faz sua língua ser falada na boca do universo, e essa língua torna-se o Verbo; constrói em todos os espíritos a ideia de progresso; os dogmas libertadores que forja para as gerações espadas de cabeceira, e é com a alma de seus pensadores e poetas que são feitos todos os heróis de todos os povos desde 1789; isso não a impede de fazer molecagem; e esse gênio enorme que se chama Paris transfigura o mundo com sua luz [...] (HUGO, 2018, p. 580, tradução nossa[19]).

O poeta afirma o Verbo como "força sagrada", que, vindo de Deus, fez surgir "a criação dos seres", e, vindo da dimensão humana, faria surgir "a sociedade dos povos". A palavra assume, então, um papel fundamental na obra hugoana, já que é "o instrumento e o signo da 'supremacia'". Esse "sentimento imediato do poeta e sua fé republicana na potência da tribuna" vão ao encontro da antiga tradição de atribuir às palavras um "poder sobre as coisas" ou uma "verdade objetiva". Isso significa que elas não serão "meros signos convencionais", pois estão ligadas "à natureza do objeto que designam". O poeta, na condição de mestre da palavra, tem a tarefa de construir o progresso da humanidade e pode fazê-lo ainda melhor do que o político, pois "são as ideias que conduzem os homens e estas se confundem com a palavra". Assim, Hugo também exprime, na luta política pela república, o poeta "convencido de que a arma da linguagem não é inferior a nenhuma outra" (ALBOUY, 1967, p. 1390), pois ela é bastante para que ele exerça eficazmente seu papel em prol do progresso humano, sendo a origem da revolução e a encarnando em sua essência:

> Graças a ti, progresso santo, a Revolução
> Vibra hoje no ar, na voz, no livro.
> Na palavra palpitante o leitor a sente viva.
> Ela grita, ela canta, ela ri.
> Sua língua está desatada assim como seu espírito.

---

[17]*La formule républicaine a su admirablement ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait ; la gradation de l'axiome social est irréprochable. Liberté, Égalité, Fraternité. Rien à ajouter, rien à retrancher. Ces sont les trois marches du perron suprême [...]*
Nous sommes frères par la vie, égaux par la naissance et par la mort, libres par l'âme.
Ôtez l'âme, plus de liberté.
Le matérialisme est auxiliaire du despotisme.

[18]É importante observar que o autor se refere à cidade de Paris usando artigo definido masculino e pronomes masculinos: *le Paris*; *ce Paris*; *il* (HUGO, 2018, p. 579-580).

[19]*Paris [...] il fait parler sa langue à la bouche universelle, et cette langue devient le Verbe ; il construit dans tous les esprits l'idée de progrès ; les dogmes libérateurs qu'il forge sont pour les générations des épées de chevet, et c'est avec l'âme de ses penseurs et de ses poètes que sont faits depuis 1789 tous les héros de tous les peuples ; cela ne l'empêche pas de gaminer ; et ce génie énorme qu'on appelle Paris, tout en transfigurant le monde par sa lumière [...]*

> Ela está no Romance, falando baixinho às mulheres.
> Ela abre agora dois olhos onde estão duas chamas,
> Um sobre o cidadão, o outro sobre o pensador.
> Ela toma pela mão a Liberdade, sua irmã,
> E a faz entrar em todo homem por todos os poros.
> […]
> Ela é a prosa, o sentimento,
> Lanterna na rua, estrela no firmamento.
> Ela entra nas profundezas da linguagem insondável;
> Ela sopra na arte, porta-voz formidável;
> E é Deus quem o quer, após ter enchido
> De seus orgulhos o povo – apaga a velha ruga
> Das frontes – e levantado a multidão degradada
> E ser feita direito, ela se faz ideia!
> (HUGO, 1967, p. 499-500, tradução nossa[20]).

Com efeito, a tribuna é para Hugo (2002b, p. 80) um lugar sonoro e misterioso, onde se sente a emanação do desconhecido, onde o espírito do povo envolve o espírito do orador, "onde a cólera dos irritados cresce", "onde a injustiça dos injustos infiltra-se nos presentes": a palavra pode passar da convicção serena à revolta inesperada. Foi da dimensão moral do desconhecido que o poeta-político tomou publicamente a palavra de ordem pela justiça:

> Quanto a mim, não cederei, e o que escrevi em todos os meus livros, o que atestei por todos os meus atos, o que disse a todos os auditórios, à tribuna dos pares, ao cemitério dos proscritos, à Assembleia Nacional da França, assim como à janela lapidada da praça das Barricadas de Bruxelas, eu o atestarei e o escreverei e o direi sem cessar: é preciso se amar, se amar, se amar! Os felizes devem ter por infelicidade os infelizes; o egoísmo social é um começo de sepulcro; queremos viver, misturemos nosso coração, e sejamos o imenso gênero humano [...] Ajudemos, protejamos, socorramos, confessemos a falha pública e reparemo-la. Todo aquele que sofre acusa, todo aquele que chora individualmente sangra na sociedade, ninguém está totalmente só, todas as fibras vivas tremulam juntas e se confundem, os pequenos devem ser sagrados para

[20] *Grâce à toi progrès saint, la Révolution*
Vibre aujourd'hui dans l'air, dans la voix, dans le livre.
Dans le mot palpitant le lecteur la sent vivre.
Elle crie, elle chante, elle enseigne, elle rit.
Sa langue est déliée ainsi que son esprit.
Elle est dans le Roman, parlant tout bas aux femmes.
Elle ouvre maintenant deux yeux où sont deux flammes,
L'un sur le citoyen, l'autre sur le penseur.
Elle prend par la main la Liberté, sa sœur,
Et la fait dans tout homme entrer par tous les pores.
[…]
Elle est la prose, elle est le verbe, elle est le drame ;
Elle est l'expression, elle est le sentiment,
Lanterne dans la rue, étoile au firmament.
Elle entre aux profondeurs du langage insondable ;
Elle souffle dans l'art, porte-voix formidable ;
Et, c'est Dieu qui le veut, après avoir rempli
De ses fiertés le peuple, efface le vieux pli
Des fronts, et relevé la foule dégradée
Et s'être faite droit, elle se fait idée !

> os grandes, e é do direito de todos os frágeis que se constitui o dever de todos os fortes. Tenho dito (HUGO, 2002b, p. 86-87, tradução nossa[21])

O sentimento de justiça enquanto reparação é evocado nessa ideia de tornar o direito dos frágeis o dever dos fortes. *Les faibles* são aqueles fragilizados socialmente, desfavorecidos por causa da ignorância e da miséria. Conforme Hugo (2018, p. 3) assinala no prefácio de *Les Misérables* e no discurso da personagem Enjolras, essa fragilidade decorre, sobretudo, da lei jurídica, da ordem social, que, reproduzindo os anseios de uma sociedade iníqua, reforçam suas desigualdades, engendrando as injustiças que recaem notadamente sobre os frágeis, duplamente condenados por essa sociedade que os relega à miséria e à penalidade. Isso também é evidenciado em *Quatrevingt-Treize* pela personagem do mendigo que salva a vida do Marquês de Lantenac, quando este é perseguido pelos republicanos, e o questiona: "o que é a lei? O que é estar fora da lei?" Aqui é assinalada a identificação entre o aristocrata e o indigente, ambos proscritos em razão da lei:

> O Marquês considerou aquele homem.
> De qual lado estais, portanto? Perguntou. Sois republicano? Sois realista?
> – Sou um pobre.
> – Nem realista, nem republicano?
> – Acredito que não.
> – Sois a favor do rei ou contra ele?
> – Não tenho tempo para isso.
> – O que pensais do que se passa?
> – Não tenho de quê viver.
> – Todavia vindes a meu socorro.
> – Vi que o senhor estava fora da lei. O que é que é isto, a lei? Podemos, então, estar fora. Não compreendo. Quanto a mim, estou dentro da lei? Estou fora? Não sei de nada. Morrer de fome é estar dentro da lei?
> – Desde quando morríeis de fome?
> – Desde toda minha vida.
> [...]
> – Sem dúvida. Eis-nos irmãos, monsenhor. Eu peço pão, o senhor pede vida. Somos dois mendigos (HUGO, 2001, p. 143, tradução nossa[22]).

---

[21] *Quant à moi, je ne me laisserai pas, et ce que j'ai écrit dans tous mes livres, ce que j'ai attesté par tous mes actes, ce que j'ai dit à tous les auditoires, à la tribune des pairs comme dans le cimetière des proscrits, à l'Assemblée nationale de France comme à la fenêtre lapidée de la place des Barricades de Bruxelles, je l'attesterai, je l'écrirai et je le dirai sans cesse : il faut s'aimer, s'aimer, s'aimer ! Les heureux doivent avoir pour malheur les malheureux ; l'égoïsme social est un commencement de sépulcre ; voulons-nous vivre, mêlons nos cœur, et soyons l'immense genre humain [...] Aidons, protégeons, secourons, avouons la faute publique et réparons-la Tout ce qui souffre accuse, tout ce qui pleure dans l'individu saigne dans la société, personne n'est tout seul, toutes les fibres vivantes tressaillant ensemble et se confondent, les petits doivent être sacrés aux grands, et c'est du droit de tous les faibles que se compose le devoir de tous les forts. J'ai dit.*

[22] *Le Marquis considérait cet homme.*
De quel côté êtes-vous donc ? demanda le marquis ; êtesvous républicain? êtes-vous royaliste?
– Je suis un pauvre.
– Ni royaliste, ni républicain ?
– Je ne crois pas.
– Êtes-vous pour ou contre le roi ?
– Je n'ai pas le temps de ça.
– Qu'est-ce que vous pensez de ce qui se passe ?
– Je n'ai pas de quoi vivre.

A proscrição social atinge igualmente o protagonista condenado em *Le Dernier Jour d'un condamné*, o acusado em *Claude Gueux*, Jean Valjean, Fantine, Gavroche, os Thénardier, père Mabeuf e os amigos do ABC (*Amis de l'ABC – abaissé*[23]), em *Les Misérables,* cujas trajetórias são marcadas pela miséria, pela marginalização e pela perseguição penal. Nessa perspectiva, é empreendida a luta hugoana contra as penas cruéis, sobretudo a capital. Em 15 de setembro de 1848, em sessão para a reforma do artigo 5º do projeto da Constituição, foi apresentada a proposta de abolição da pena de morte, o que levou Hugo (2002b, p. 180) a discursar reafirmando aquilo que ele caracteriza como uma "convicção profunda e antiga": a inviolabilidade da vida humana. Além do mais, para o autor, é inconcebível que a mesma Assembleia que declarou a inviolabilidade de domicílio não reconheça a inviolabilidade da vida, pois, se uma constituição não representa um avanço civilizatório, reduz-se a nada. A pena capital é a "marca eterna" e pungente da barbárie e a diminuição da penalidade significa "um grande e sério progresso". Ele ainda assinala que decidir "o direito de vida e morte" de outrem é algo impassível de deliberação humana:

> Senhores, há três coisas que são de Deus e não pertencem ao homem: o irrevogável, o irreparável, o indissolúvel. Ai do homem se ele as introduz em suas leis! (*Movimento*). Cedo ou tarde elas farão a sociedade dobrar-se a seus pés; elas perturbam o equilíbrio necessário das leis e dos costumes; elas retiram da justiça humana suas proporções; e, então, senhores, reflitam, acontece isto: a lei aterroriza a consciência.
> [...]
> Voto a abolição pura, simples e definitiva da pena de morte (HUGO, 2002b, p. 181, tradução nossa[24]).

O irreparável, o irrevogável e o insolúvel conectam-se ao divino, e, portanto, ao desconhecido. Não pertencer à dimensão humana é não ser passível de abordagem pela lei

---

– Pourtant vous venez à mon secours.
– J'ai vu que vous étiez hors la loi. Qu'est-ce que c'est que cela, la loi ? On peut donc être dehors. Je ne comprends pas. Quant à moi, suis-je dans la loi ? suis-je hors la loi ? Je n'en sais rien. Mourir de faim, est-ce être dans la loi ?
– Depuis quand mourez-vous de faim ?
– Depuis toute ma vie.
[...]
– Sans doute. Nous voilà frère, monseigneur. Je demande du pain, vous demandez la vie. Nous sommes deux mendiants.

[23]As letras ABC pronunciadas seguidamente soam, em francês, exatamente como a palavra *abaissé*, que pode ser entendida como rebaixado, diminuído, e, em sentido antigo, como o estado de quem perdeu a dignidade (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 1). Conforme assinala Moncond'huy (2018, p. 1616), *ABC* coincide com o "velho ABCD", o qual Hugo foi "acusado" de devastar: *Je me borne à ceci : je suis ce monstre énorme*, /J*e suis le démagogue horrible et débordé,/ Et le dévastateur du vieil A B C D ;* (HUGO, 1967, p. 495).

[24]*Messieurs, il y a trois choses qui sont à Dieu et qui n'appartiennent pas à l'homme : l'irrévocable, l'irréparable, l'indissoluble. Malheur à l'homme s'il les introduit dans ses lois ! (Mouvement.) Tôt ou tard elles font plier la société sous leurs poids ; elles dérangent l'équilibre nécessaire des lois et des mœurs ; elles ôtes à la justice humaine ses proportions ; et alors il arrive ceci, réfléchissez-y, messieurs, que la loi épouvante la conscience.*
[...]
Je vote l'abolition pure, simple et definitive de la peine de mort.

jurídica, isto é, a lei, ao causar espanto à consciência, aterroriza o direito, e, portanto, o justo. Essa preocupação com a justiça no que diz respeito à pena de morte resta evidenciada em outras três ocasiões nas quais o autor se pronunciou: na audiência do processo de *L'Événement*[25], na questão dos condenados de Charleroi[26] e na resposta à carta do Senhor Bost, que fora enviada a Victor Hugo como um pedido de auxílio aos republicanos de Genebra quando da tentativa de abolição da pena capital por meio da revisão constitucional.

Ao dirigir a palavra aos jurados no processo mencionado, Hugo (2002b, p. 312) afirma que combaterá, com todos os esforços possíveis como escritor e com todos os atos e votos possíveis como legislador, a pena de morte. Nesse pronunciamento, a lei que institui a pena irrevogável, irreparável e insolúvel é denominada funesta, cruel e considerada produtora de terríveis efeitos. Ela consiste na expressão não somente da injustiça, mas da desumanização. Ser proibido de criticar seus efeitos sob o pretexto de faltar-lhe com o respeito significa ser culpável perante a justiça. Nessa perspectiva, faltar com o respeito devido à lei jurídica não é mais grave do que faltar com a lei da consciência (HUGO, 2002b, p. 312-313). Assim, Hugo opõe claramente a lei jurídica – denominada justiça dos homens, "transitória e falível" – e o direito, designado como a "justiça eterna":

> Eles faltaram com o respeito à lei, à lei local e momentânea? É possível que sim; foi o que o Sr. advogado geral disse, eu o desconheço; mas o que sei é que eles foram os ecos religiosos da lei das leis, da consciência universal! Eles ofenderam a justiça, a justiça de seu tempo, transitória e falível? Eu não faço ideia; mas o que sei é que eles proclamaram a justiça eterna (HUGO, 2002b, p. 314, tradução nossa[27]).

Na carta enviada aos republicanos genebrinos, é retomada a questão pelo viés do direito e da lei e por meio da imagem de Cristo condenado à morte, retratando a injustiça engendrada pela pena irreparável:

> Quando, então, a lei ajustar-se-á ao direito? Quando, então, a justiça humana terá como medida a divina? Quando, então, aqueles que leem a Bíblia compreenderão a vida salva de Caim? Quando, então, aqueles que leem o Evangelho compreenderão o cadafalso de Cristo? Quando, então, daremos ouvidos à grande voz viva que grita do fundo do desconhecido: não mate de forma alguma! [...] Repúblicas de escravos,

---

[25]Charles Hugo, um dos filhos de Victor Hugo e um dos responsáveis pelo jornal *L'Événement*, criticou a pena de morte em uma matéria na qual contou horrorizado a execução de um caçador de Nièvre que ofereceu forte resistência a seus executores, os quais precisaram de ajuda para levá-lo à força ao cadafalso, causando alarde e comoção. Assim, instaurou-se um processo contra Charles, acusado de "faltar com o respeito à lei" (HUGO, 2002, p. 309).

[26]Certos versos dirigidos ao rei da Bélgica para pedir o perdão de nove condenados à morte de Charleroi foram atribuídos a Victor Hugo por vários jornais belgas. O autor envia uma carta esclarecendo que os versos não lhe pertenciam e agradecendo ao autor anônimo. Essa carta foi publicada em jornais ingleses e belgas (HUGO, 2002, p. 529). Sete dos nove condenados foram salvos (HUGO, 2002, p. 543).

[27]*Manquaient-ils de respect à la loi, à la loi locale et momentanée ? c'est possible ; M. l'avocat general le dit, je l'ignore ; mais ce que j'ai sais, c'est qu'ils étaient les réligieux échos de la loi des lois, de la conscience universelle ! Offensaient-ils la justice, la justice de leur temps, la justice transitoire et faillible ? je n'en sais rien ; mais ce que je sais, c'est qu'ils proclamaient la justice éternelle.*

> monarquias de soldados, sociedades de carrascos; por toda parte a força, em nenhuma parte o direito.
> [...] a pena de morte, composta de justiça suficiente[28] para satisfazer a multidão e de iniquidade suficiente para assustar o pensador (HUGO, 2002b, p. 542, tradução nossa[29]).

Hugo assevera as razões pelas quais tal pena não pode ser parte daquilo que é justo. Para isso, ele reforça a concepção de justiça atrelada à consciência, ao direito, ao desconhecido (ao divino), e à retidão (à equidade):

> Pronuncia-se esta palavra: Justiça. Justiça! Oh! Esta ideia, entre todas augusta e venerável, este equilíbrio supremo, esta integridade ligada às profundezas, este misterioso escrúpulo retirado do ideal, esta soberana retidão complicada por um tremor ante a eterna enormidade escancarada que se abre diante de nós, esta casta modéstia de imparcialidade inacessível, esta ponderação em que adentra o imponderável, esta apreensão feita de tudo, esta sublimação da sabedoria combinada com a piedade, este exame das ações humanas com o olho divino, esta bondade severa, este resultado luminoso da consciência universal, esta abstração do absoluto tornando-se uma realidade terrena, esta visão do direito, este lampejo da eternidade aparecido ao homem, a Justiça! (HUGO, 2002b, p. 546, tradução nossa[30]).

A pena de morte é denunciada como uma incoerência nessa sociedade que se afirma cristã e desaprova o assassinato por meio da punição com a própria morte. O carrasco consiste no assassino oficial, legal, que mata em nome de todos. Como o assassinato cometido por um indivíduo é reprovável, mas aquele atribuído à coletividade não? Se uma sociedade odeia esse ato, como é possível justificar a morte daquele que o pratica? (HUGO, 2002b, p. 545). São demonstradas as trágicas consequências do cadafalso e do suplício: a pena de morte é injusta e inútil. Ao apresentar esses questionamentos e conclusões, o autor elenca diversos argumentos contrários à pena capital, seguidos de exemplos de injustiças derivadas de sua prática, como o caso do pai condenado que deixou duas crianças órfãs. (HUGO, 2002b, p. 547). Assim, por meio do exemplo, é valorizada a singularidade de cada caso, em oposição à tendência universalizante da lei jurídica. Isto é, por meio da particularidade dos casos, é assinalada a injustiça engendrada pela lei.

---

[28] A "justiça suficiente" para a multidão é o mero cumprimento da lei jurídica.

[29] *Quand donc la loi s'ajustera-t-elle au droit ? quand donc la justice humaine prendra-t-elle mesure sur la justice divine ? quand donc ceux qui lisent la Bible comprendront-ils la vie sauve de Caïn ? quand donc ceux qui lisent l'Évangile comprendront-ils le gibet du Christ ? quand donc prêtera-t-on l'oreille à la grande voix vivante qui, du fond de l'inconnu crie : Ne tue point ! [...] Républiques à esclaves, monarchies à soldats, societés à bourreaux ; partout la force, nulle part le droit.*
[...] la peine de mort, composé d'assez de justice pour satisfaire la foule et d'assez d'iniquité pour épouvanter le penseur.

[30] *On prononce ce mot : Justice. La Justice ! Oh ! cette idée entre toutes auguste et vénérable, ce suprême équilibre, cette droiture rattaché aux profondeurs, ce mystérieux scrupule puisé dans l'idéal, cette rectitude souveraine compliquée d'un tremblement devant l'énormité éternelle béante devant nous, cette chaste pudeur de l'impartialité inaccessible, cette pondération où entre l'impondérable, cette acception faite de tout, cette sublimation de la sagesse combinée avec la pitié, cet examen des actions humaines avec l' œil divin cette bonté sévère, cette résultante lumineuse de la conscience universelle, cette abstraction de l'absolu se faisant réalité terrestre, cette vision du droit, cet éclair d'éternité apparu à l'homme, la Justice !*

Nessa perspectiva, a partir de um *fait divers,* fato escandaloso ou surpreendente considerado de menor relevância no meio jornalístico, Hugo produz *Claude Gueux*, uma "composição em díptico que fala ao coração e ao espírito", uma obra na qual se associam harmonicamente o discurso crítico sobre a sociedade e a narrativa literária (DOUCEY, 2005, p. 13), e que foi enviada, quando de sua publicação em 1834, a cada um dos deputados franceses. As especificidades que circundam o caso de Claude – um pobre operário desempregado que, durante o inverno, furta para alimentar sua companheira e seu filho – chamam a atenção do leitor logo nas primeiras páginas da obra: "o furto resultou em três dias de pão e fogo para a mulher e para a criança e cinco anos de prisão para o homem" (HUGO, 2005, p. 17). A narrativa se constrói a partir da prisão de Claude: são narrados desde seus dias de martírio na penitenciária de Clairvaux em razão das provocações e humilhações causadas pelo diretor do ateliê – funcionário da prisão responsável por verificar o trabalho dos prisioneiros e que será assassinado por Claude – até sua condenação e execução.

O prisioneiro premedita e comete o crime na própria prisão. Logo em seguida tenta o suicídio, porém, apesar de gravemente ferido, sobrevive, sendo socorrido para ser condenado à morte. Esse extremo anseio social pela execução da pena de morte, chegando à incongruência de socorrê-lo para matá-lo, é criticado pelo narrador: Claude estava cercado por médicos que curavam seus ferimentos e juízes que arranjavam seu cadafalso (HUGO, 2005, p. 41). Em seguida, o prisioneiro é levado ao júri e seu julgamento sintetiza a marca da injustiça que sofre: o procurador do rei afirma que o assassinato fora cometido sem provocação, nada é mencionado sobre o furto famélico que acarretou a prisão, não são previstas pela lei as circunstâncias atenuantes e o próprio presidente do tribunal redige um relatório – ironizado pelo narrador como "imparcial e luminoso" – que resulta nesta conclusão: "uma vida vil. Um monstro, com efeito. Claude Gueux começara por viver em concubinato com uma prostituta, depois roubara, depois matara. E tudo isso era verdade" (HUGO, 2005, p. 45).

As palavras de Claude Gueux dirigidas aos jurados – profundamente impressionados com o sobrenome do acusado[31] – consistem em um apelo à consciência que vai ao encontro do apelo de Hugo aos deputados franceses, que aparece nas últimas páginas da narrativa. Compara-se, assim, as palavras da personagem e do parlamentar:

> Apesar de tudo, vede. Sou um ladrão e um assassino; roubei e matei. Mas por que roubei? Por que matei? Dirigi essas duas questões a vós mesmos, senhores jurados (HUGO 2005, p. 46).
> [...]
> Desmontai a escada velha e defeituosa do crime e das penas e a refazei. Refazei sua penalidade, seus códigos, suas prisões, seus juízes. [...]

[31]*Gueux:* palavra francesa que pode significar "mendigo" ou se referir a alguém desprezível.

> Senhores, cortam-se muitas cabeças por ano na França. Já que fazeis economias, fazei esta.
> Já que estais em verve de supressões, suprimi o carrasco. Com o soldo de vossos oitenta carrascos, pagaríeis seiscentos professores (HUGO, 2005, p. 55, tradução nossa[32]).

Esse apelo à consciência, aqui caracterizado pelo imperativo "vede", "dirigi", volta-se à justiça: ao dever do júri de praticar o ato justo e ao dever dos legisladores de adequar a lei ao justo. Claude busca fazer com que esses jurados valorem as circunstâncias do caso em que se envolveu para que, assim, compreendam a injustiça engendrada pela lei jurídica. Apesar disso, o júri – um dos mais importantes representantes sociais na corte de julgamento – acata o legalismo automaticamente. Em nome da lei, esses "juízes", e, destarte, toda a sociedade, tornam-se cegos para a realidade de Claude, isto é, são incapazes de inferir humanamente sua situação, e, assim, faltando com o dever à justiça (à consciência), proferem a mais injusta das penas para o acusado. Portanto, recai sobre ele a pena capital, insolúvel e irreparável, visto que o relega ao abandono, ao abismo insondável: "uma execução capital é a mão da sociedade que segura um homem em cima de um precipício, abre-se e o solta" (HUGO, 2002b, p. 547).

O narrador, ao demandar a substituição dos carrascos pelos professores, questiona a lei jurídica em seu aspecto mais grave: a penalidade, contra a qual se opõe "uma boa educação ao povo", meio para combater o crime e a miséria dele decorrente, conforme se assevera aos legisladores: "essa cabeça do homem do povo, cultivem-na, adubem-na, reguem-na, fecundem-na, esclareçam-na, moralizem-na, utilizem-na e não precisarão cortá-la" (HUGO, 2005, p. 56-57). Nessa perspectiva, em *Le Dernier Jour d'un condamné* – narrativa autodiegética (GENETTE, p. 244, 1972) em que o condenado, na condição de narrador e personagem (protagonista), narra, em suas últimas quatro horas de vida, a agonia infligida pela condenação à morte – o apelo à justiça configura-se logo no primeiro capítulo, quando o narrador, reconhecendo sua própria consciência em desespero ante a pena que está prestes a receber, dirige-se à consciência do narratário por meio da locução substantiva que sintetiza a sentença que lhe será dada: Condenado à morte! (*Condamné à mort!*). A ausência de nome próprio que o caracterize ao longo da narrativa é suprida por tal locução e indica, simultaneamente, o

---

[32] *Voici, pourtant. Je suis un voleur et un assassin ; j'ai volé et tué. Mais pourquoi ai-je volé ? pourquoi ai-je tué ? Posez-vous ces deux questions, messieurs les jurés.*
[...]
Démontez-moi cette vieille échelle boiteuse des crimes et des peines, et refaites-la. Refaites votre pénalité, refaites vos codes, refaites vos prisons, refaites vos juges. [...]
Messieurs, il se coupe trop de têtes par an en France. Puisque vous êtes en train de faire des économies, faites-en là-dessus.
Puisque vous êtes en verve de suppressions, supprimez le bourreau. Avec la solde de vos quatre-vingts bourreaux, vous payerez six cents maîtres d'école.

processo de desumanização e apagamento desse sujeito, além da universalidade de sua condição. A princípio, o narrador evidencia a condenação à pena capital como um atentado contra a liberdade em sentido físico e metafísico:

> Eu podia pensar no que quisesse, eu era livre. Agora sou cativo. Meu corpo está atrás das grades de uma cela, meu espírito está preso a uma ideia. Horrível, sangrenta e implacável ideia! Não tenho nada além de um pensamento, uma convicção, uma certeza: condenado à morte!
> Não importa o que eu faça, ele está sempre lá, esse pensamento infernal, como um espectro de chumbo [...] sacudindo-me com suas mãos de gelo quando quero virar a cabeça ou fechar os olhos.
> [...] parece-me que uma voz já sussurrou em meu ouvido:
> – Condenado à morte! (HUGO, 2006, p. 15-16, tradução nossa[33]).

Posteriormente, a perturbação causada por esse espectro intensifica-se mediante a constatação da indiferença na corte de julgamento: os "bons burgueses" que compunham o júri não demonstravam nenhum sentimento, nenhuma alteração em seus rostos ou em suas posturas, nada que revelasse a consciência de pessoas "que acabavam de pronunciar uma sentença de morte" (HUGO, 2006, p. 19). Nesse sentido, estarrecido ante a condição a qual fora relegado, o narrador reconhece seu apagamento físico e moral operado pela sentença de morte. Porém, por um breve instante, em uma atitude utópica, acredita na concretização da justiça ao afirmar que o diário de seus sofrimentos pode não salvá-lo, todavia, continuar essa história inacabada, mas tão completa quanto possível de sua agonia, talvez seja futuramente útil para salvar outros (HUGO, 2006, p. 26). Em seguida, o condenado é novamente tomado pela desesperança: "que importa? Quando minha cabeça tiver sido cortada, no que me concerne que outras sejam cortadas?" (HUGO, 2006, p. 27).

Dessa forma, são reunidas as questões social, moral, religiosa e filosófica em torno da pena irreparável (HUGO, 2002b, p. 547). *Le Dernier Jour d'un condamné* consiste no "grito do condenado que vê a morte aproximar-se" e também no apelo de Victor Hugo, que sempre combateu a pena capital, assinalando-a como o mais notório símbolo da barbárie. É justamente por meio desse romance pungente, e, portanto, de seu projeto estético, que o autor melhor transmite o horror à pena cruel e a oposição ao modo de funcionamento dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Assim, configura-se a unidade entre o poeta e o político: a palavra é a ferramenta mais eficaz para a mudança dessa realidade marcada pela injustiça, pois, ao ser

---

[33]*Je pouvais penser à ce que je voulais, j'étais libre. Maintenant je suis captif. Mon corps est aux fers dans un cachot, mon esprit est en prison dans une idée. Une horrible, une sanglante, une implacable idée ! Je n'ai plus qu'une pensée, qu'une conviction, qu'une certitude : condamné à mort !*
Quoi que je fasse, elle est toujours là, cette pensée infernale, comme un spectre de plomb [...] me secouant de ses deux mains de glace quand je veux détourner la tête ou fermer les yeux.
[...] il me semble que déjà une voix a murmuré à mon oreille : — Condamné à mort !

propagada por meio da tribuna, ela pode reverberar no futuro, operando as mudanças necessárias para a concretização do progresso ético (SZAC, 2006).

Com efeito, Hugo efetua o que Lucáks (2000, p. 85) denomina "ética da subjetividade criadora", que funciona como "princípio unificador" do romance, conferindo unidade aos elementos heterogêneos e descontínuos que o compõem. A reflexão e a concepção ética do autor apresentam-se na história ("no conteúdo") e referem-se "ao destino que cabe ao ideal na vida". É possível inferir, assim, que a utopia e o ideal orientam as ações das personagens nos romances: Claude Gueux, ao matar o carcereiro que o fazia sofrer; o condenado à morte, ao denunciar sua agonia; Myriel, ao distribuir os rendimentos da paróquia aos pobres; Jean Valjean, ao fugir para salvar Cosette e dar-lhe uma vida digna, e Enjolras, ao incitar a insurreição, almejam uma realidade melhor, justa, e confiam em suas ações para cumprir com tal propósito. A utopia as fundamenta e abrange a justiça.

Portanto, a questão da justiça é importante para a obra hugoana e se apresenta em conflito com a lei jurídica por meio daquilo que o autor denomina "querela entre o direito e a lei". Tal questão também está fundamentalmente atrelada ao metafísico, ao denominado "desconhecido" (*l'inconnu*) – esse aspecto axiológico que envolve a consciência humana, além de princípios como a liberdade e a igualdade. Conforme mencionado, diversos romances de Victor Hugo voltam-se à questão da justiça por meio de uma denúncia de cunho sociopolítico e moral. Nessa perspectiva, em *Les Misérables*, a iniquidade – que tem como símbolo a miséria – e a condenação social, isto é, a penalidade e a proscrição impostas pela lei, estão diretamente relacionadas e são denunciadas como marcas da injustiça.

1.3 As marcas da injustiça em *Les Misérables*: *la misère* e *la damnation sociale*

O romance histórico é assim conhecido por seu conteúdo historiográfico. A expressão mais bem acabada desse tipo de romance se deu por volta de 1814 – quando do fim das guerras napoleônicas – com Walter Scott. É a partir da obra de Scott que aparece o "elemento especificamente histórico" fundamental: "a particularidade dos homens ativos" oriunda da singularidade histórica de seu tempo. Todo esse movimento deriva de uma mudança, a partir do Iluminismo, da própria concepção de História (LUCÁKS, 2011, p. 33). Essa mudança compreende os cenários político, ideológico e socioeconômico, além da consumação das revoluções burguesas, e engendrou, na França, a consolidação de fato de um Estado nacional, e, consequentemente, de um sentimento de "patriotismo revolucionário" que implicou a produção de uma série de obras literárias importantes (LUCÁKS, 2011, p. 37). Desse modo, após a Revolução Francesa e seus desdobramentos – as guerras revolucionárias, a ascensão e a

queda de Bonaparte – a História passa a ser entendida como experiência das massas em escala europeia (LUCÁKS, 2011, p. 37-38) e até mesmo universal. A própria existência humana passa a ser apreendida "como algo historicamente condicionado" e a História deixa de ser algo meramente pertencente a indivíduos isolados para se tornar fator determinante da vida cotidiana coletiva (LUCÁKS, 2011, p. 40).

As diversas convulsões sociais na França, inclusive a insurreição de caráter republicano retratada em *Les Misérables*, impactam diretamente na vida do povo, o qual passa a perceber a relação de tais convulsões com a queda do Antigo Regime engendrada pela Revolução Francesa. Esse retrato da insurreição como revolução, enaltecendo a democracia e a república, é elemento de destaque na narrativa, especialmente por meio da descrição e da ação dos *Amis de l'ABC* (*abaissé*), sociedade clandestina organizada para fazer oposição ao regime monárquico, composta pelos operários que sofriam para ganhar três soldos por dia de trabalho e também pelos estudantes que, a despeito de sua origem burguesa ou aristocrata, eram partidários da causa do povo: "*L'abaissé* era o povo" (HUGO, 2018, p. 632). Segundo a concepção de Hugo, o comprometimento dessa sociedade é o de "reinscrever o dever político da nação no direito, fio do progresso histórico" (MONCOND´HUY, 2018, p. 1616).

Victor Hugo é criticado devido ao distanciamento de sua prosa, no romance histórico, em relação a Walter Scott. No entanto, apesar de prevalecer em seus romances históricos uma espécie de "subjetivismo moralizador" típico do Romantismo, o autor vai além, "política e socialmente, das finalidades reacionárias de seus contemporâneos românticos" (LUCÁKS, 2011, p.101). E produziu, em sua maturidade, dois grandes romances históricos tardios na vertente da literatura humanista de protesto, *Les Misérables* e *Quatrevingt-treize* (1793), nos quais a História é abordada pela perspectiva do "espírito humanista contestador". Em *Les Misérables*, o povo é autenticamente retratado e, apesar da abordagem "estilizada e romântica", ganha sentido diferente do fornecido "por qualquer outra obra de autor romântico (inclusive do jovem Hugo)" (LUCÁKS, 2011, p. 313).

No que diz respeito a essa literatura, Carpeaux (1978, p. 164) assinala que, após 1830, surgiu na França um Romantismo mais socialmente engajado, contrário aos poderes estabelecidos e defensor dos marginalizados. Essa oposição romântica teve duas descobertas importantes: o feminismo, ainda que em defesa do direito das mulheres de uma única classe e visando, sobretudo, à liberdade de escolha nos relacionamentos; e o proletariado, que não encontrou propriamente um espaço para a defesa de seus direitos nesses romances românticos voltados à denúncia da questão social, mas apenas à exposição de sua miséria. *Les Misérables*, de 1862, "foi o último romance desse tipo", o que o torna, para efeito de mera classificação,

efetivamente socio-histórico. Tal obra é frequentemente caracterizada como um romance-epopeia carregado de certo "radicalismo populista" de forte ressonância entre os franceses, enquanto seu autor é o "poeta da democracia republicana" (CARPEAUX, 2008, 1621-1622).

Com efeito, aparece no romance o apelo popular por essa forma de governo: o retrato do povo construído ao longo da narrativa apresenta acepção singular – o povo francês, composto de seus cidadãos, *les abaissés* – e universal, isto é, os povos que são cidadãos do mundo, conforme a inscrição feita pelo operário Feuilly logo antes do início da insurreição de junho de 1832 – "Vivam os povos!" – e que, segundo o narrador, ainda podia ser lida naquele muro em 1848[34] (HUGO, p. 1146, 2018). Além disso, a presença de heróis dignos de representar tais cidadãos no combate republicano – na revolução – evidencia o caráter democrático dessa luta utópica e humanista, fundamentada na busca de uma sociedade fraterna e justa por ser capaz de promover a equidade. O combate às mais diversas formas de injustiça fundamenta a ação das personagens no romance socio-histórico e engendra o desenrolar da narrativa, que, partindo de uma perspectiva histórica crítica à sociedade, esboça as mazelas que marcaram a França do século XIX – sobretudo a miséria e a condenação social – assim como uma das possíveis reações a esse quadro sociopolítico: a insurreição republicana de 5 e 6 de junho de 1832.

Contudo, é fundamental destacar que essas categorias – romance histórico ou social – são genéricas, incapazes de abranger a complexidade da obra e passíveis de produzir leituras demasiadamente restritas. *Les Misérables* transcende os limites de uma época, pois além de evocá-la em sua problemática sociopolítica, engloba a problemática do "gênero humano", a questão metafísica – o problema moral e também aquilo que ultrapassa a experiência sensível – isto é, aquilo que Hugo denomina a consciência, "a alma". O século XIX configura-se no embate entre "o apetite de progresso e o instinto de regredir", entre as pulsões de um individualismo doentio e as insurreições que desenham "o rosto radiante do povo". Assim, o romance desenvolve-se a partir do problema da justiça no que concerne à penalidade – como é revelado no caso Champmathieu – e também no que diz respeito à questão da miséria, ocorrendo, nesse sentido, uma dramática união da trajetória dos protagonistas, independentemente de suas origens, motivações e destinos. (SCEPI, 2018, p. XII).

Em 1845, Hugo iniciou a obra *Les Misères*, cujo protagonista era o forçado Jean Tréjean. O romance foi abandonado em 1848, em razão da revolução. Posteriormente, em 1851, o autor foi exilado. É no exílio, em 1860, que o livro das misérias é retomado, fazendo surgir, em 1862,

[34]Henri Scepi (2018, p. 1659) assevera que esse gesto de Feuilly estabelece um diálogo entre as insurreições de 1832 e 1848, evidenciando a perspectiva histórica adotada por Hugo quando da produção de *Les Misérables.*

o romance *Les Misérables.* Nesse meio tempo, é iniciada e suspensa a épica *La Fin de Satan,* com temática sobre castigo e redenção, cujos fragmentos são publicados após a morte de Hugo, em 1886 (ROSA, 2002, p. I). Nesse sentido, é importante destacar que a trajetória de Jean Valjean se encontra com a do bispo Myriel, efetuando, na narrativa, uma transformação fundamental no que concerne à personagem do condenado, na medida em que, por meio de suas ações altruístas, o religioso converte o antigo forçado e lhe atribui o propósito de redimir-se. Além disso, o romance é organizado em partes, livros – que aqui têm a acepção clássica, "vinculada, originalmente, aos tratados de Retórica, Filosofia, História, Matemática e Ciências" – e capítulos. Essa estrutura remete à Bíblia "em que os livros que nomeiam as Escrituras preservam a mesma denominação para facilitar o agrupamento de textos reunidos no Antigo e Novo Testamento". Essa ordenação das partes, dos livros e capítulos da obra favorece a linearidade narrativa e a leitura pontual de seus acontecimentos (CHAUVIN, 2014, p. 21-22).

Victor Hugo encarava a totalidade de sua obra como uma epopeia (MILLET, 1997, p. 342). *Les Misérables* pode ser compreendido como romance segundo o que os românticos alemães atribuíam ao gênero, isto é, no sentido de “uma forma totalizante, realização da poesia moderna”. Com efeito, o texto é composto por uma amplidão volumétrica, intelectual e afetiva que se coaduna com uma “visão totalizante da história da humanidade”: é possível pensar no romance como uma epopeia da consciência humana, que coloca em questão o “embate épico entre a fatalidade e a liberdade”, e, assim, o combate contra aqueles que creem que os miseráveis estão predestinados a viver na miséria (SCEPI, 2018). Dessa forma, esse romance que denuncia a injustiça social a partir do símbolo máximo da desigualdade – o miserável – é marcado pela presença de muitos gêneros literários extra-romanescos, inclusive a lírica (ROSA, 2002, p. VI). É o que se pode observar no capítulo *L’onde et l’ombre*, profundidade conferida à trajetória de Jean Valjean por meio de uma digressão: nessa suspensão narrativa intensamente marcada pela prosa poética, é construída a analogia entre o afogado abandonado pela tripulação do navio da qual fazia parte e o miserável marginalizado pela sociedade. Assim, essa tripulação é análoga àqueles que, na vida social, excluem os que não se adequam. Além disso, a miséria é metaforicamente associada ao mar hostil, que afoga o sujeito à deriva: “O mar é a imensa miséria”. O autor assinala o apagamento do miserável não somente em seu aspecto físico (a morte), mas também metafísico – moral e espiritual: “A alma, à deriva nesse abismo, pode tornar-se um cadáver. Quem a ressuscitará?” (HUGO, 2018, p. 99).

Desse modo, a miséria como efeito da injustiça social é uma preocupação presente na obra de Victor Hugo: aparece primeiramente no projeto político do autor, conforme seu discurso proferido na Assembleia Legislativa francesa em 9 de julho de 1849, quando os parlamentares

se encontravam reunidos para votar pela aprovação de uma lei para a previdência e assistência social. Na ocasião, na condição de parlamentar da esquerda, Hugo (2002b, p. 204) constrói um discurso que pleiteia a erradicação da miséria por meio da alteração da legislação. Novamente a lei mostra-se como óbice à concretização da justiça, sendo sua alteração necessária:

> Faz-se mister aproveitar o silêncio imposto às paixões anárquicas para dar a palavra aos interesses populares. (*Sensação*). É necessário aproveitar a ordem reconquistada para elevar o trabalho, para criar a previdência social sobre uma vasta escala; para substituir a esmola degradante (*contestações à direita*) pela assistência que fortifica; para fundar, por todas as partes, e sob todas as formas, os estabelecimentos de toda natureza que assegurem os miseráveis e encorajem os trabalhadores [...] (HUGO, 2002b, p. 202, tradução nossa[35]).

O principal argumento contrário à previdência e à assistência social era uma suposta ameaça de ascensão de políticas públicas alinhadas ao socialismo. Hugo assevera que não há questão mais ameaçadora do que a miséria, e, ainda, que acredita ser plenamente possível destruí-la: "vejam bem, senhores, eu não digo diminuir, atenuar, limitar ou circunscrever, eu digo destruir [...] Destruir a miséria! Sim, é possível. Os legisladores e governantes devem pensar nisso incessantemente" (HUGO, 2002b, p. 204). Reforçando sua argumentação, o autor apresenta perguntas retóricas, para, em seguida, citar exemplos de vidas ceifadas pela indigência que toma conta do país:

> A miséria, senhores, abordo aqui o ponto fulcral da questão, vós quereis saber onde a miséria está? Quereis saber até onde ela pode ir, até onde ela vai, não digo na Irlanda, não digo na idade média, digo em Paris, na França, no tempo em que vivemos? Vós quereis fatos? (HUGO, 2002b, p. 204, tradução nossa[36]).

O orador busca evidenciar na assembleia a realidade fática[37], confrontando os parlamentares ao assinalar a presença, nos subúrbios parisienses, de ruas, casas e taperas onde viviam famílias inteiras misturadas, sem leitos, não tendo por vestimenta senão alguns trapos infectos e apodrecidos com os quais tentavam sobreviver ao frio do inverno. Assim, são descritos dois casos[38] que exemplificam o alcance da miséria: o de um homem letrado morto por inanição, conforme constatado pela autópsia que revelou que ele não se alimentava há mais

---

[35]*Il faut profiter du silence imposé aux passions anarchiques pour donner la parole aux intérêts populaires. (Sensation.) Il faut profiter de l'ordre reconquis pour relever le travail, pour créer sur une vaste échelle la prévoyance sociale ; pour substituer à l'aumône qui dégrade (Dénégations à droite) l'assistance qui fortifie ; pour fonder de toutes parts, et sous toutes les formes, des établissements de toute nature qui rassurent le malheureux et qui encouragent le travailleurs [...]*

[36]La misère, messieurs, j'aborde ici le vif de la question, voulez-vous savoir où elle en est, la misère ? Voulez-vous savoir jusqu'où elle peut aller, jusqu'où elle va, je ne dis pas en Irlande, je ne dis pas au moyen âge, je dis en France, je dis à Paris, et au temps où nous vivons ? Voulez-vous de faits ?

[37]Michèle Fizaine (2002, p. 1100) afirma que os membros da assembleia ficaram espantados com a descrição de Hugo. No ano seguinte ao desse discurso, o autor resolveu visitar o subúrbio de Lille, causando ainda mais furor entre os parlamentares. O poema *Joyeuse vie*, de *Châtiments,* III, 9, evoca a situação de indigência presenciada nessa visita.

[38]Os exemplos trazidos por Hugo são encontrados nos *fait divers* dos jornais da época, isto é, não eram raros e nem frutos de "exageros devidos ao sentimentalismo literário" (FIZAINE, 2002, p. 1100).

de seis dias; e o de uma mãe com seus quatro filhos procurando por comida nas ruínas das valas comuns de Montfaucon.

Após os exemplos, Hugo (2002b, p. 205) convoca os presentes a votarem pela instituição da lei pela assistência e previdência para erradicar a pobreza extrema, fazendo um apelo para que aquela assembleia chegasse a um consenso quanto ao que denomina "objetivo sublime" – o objetivo de abolir a miséria. O autor afirma dirigir-se não somente à generosidade dos presentes, mas especialmente ao dever político daquela assembleia legislativa, responsável por zelar pela paz pública, pelas instituições, por um governo que aja dentro dos limites legais e pela sociedade. Ainda segundo o poeta, tal assembleia foi bem sucedida nessa responsabilidade, todavia:

> Vós não fizestes nada, eu insisto sobre este ponto, enquanto a ordem material estabelecida não tiver por base a ordem moral consolidada! (*Muito bem! muito bem – adesão viva e unânime*.) Vós não fizestes nada, enquanto houver abaixo de vós uma parte do povo que se desespera! Vós não fizestes nada, enquanto aqueles que se encontram no auge da idade e que trabalham podem estar sem pão! Enquanto aqueles que são idosos e trabalharam podem estar sem abrigo! Enquanto a usura devora nossos campos, enquanto morre-se de fome em nossas Cidades! (*Movimento prolongado*), enquanto não há leis fraternas, leis evangélicas que vêm de todas as partes em socorro às pobres famílias honestas [...]
> Vós não fizestes nada enquanto o espírito de revolução tiver como auxiliar o sofrimento público!
> [...] Senhores, a anarquia abre os abismos, mas é a miséria que os aprofunda. (*É verdade, é verdade!*). Vós fizestes leis contra a anarquia, fazei agora leis contra a miséria! (HUGO, 2002b, p. 205-206, tradução nossa[39], destaques do editor).

No que diz respeito à linguagem usada pelo autor, faz-se mister destacar como se constrói a argumentação. Destarte, analisando as distinções de Perelman (2003, p. 30-38) entre persuadir e convencer, assim como suas considerações sobre a natureza do auditório ao qual se dirige o orador, notadamente sobre o "auditório universal", é possível abordar as particularidades do discurso político de Hugo para, posteriormente, evidenciar a transposição desse discurso em seu projeto estético, especificamente em *Les Misérables*, por meio das palavras que Combeferre profere nas barricadas, conforme será evidenciado mais adiante.

A argumentação persuasiva "pretende valer para um auditório particular", enquanto a convincente "deveria obter a adesão de todo ser racional". Há uma linha tênue entre essas duas

---

[39] *Vous n'avez rien fait, j'insiste sur ce point, tant que l'ordre matériel raffermi n'a point pour base l'ordre moral consolidé ! (*Très-bien ! très-bien – Vive et unanime adhésion*.) Vous n'avez rien fait tant qu'il y a au-dessous de vous une partie du peuple qui désespère ! Vous n'avez rien fait, tant que ceux qui sont dans la force de l'âge et qui travaillent peuvent être sans pain ! tant que ceux qui sont vieux et qui ont travaillé peuvent être sans asile ! tant que l'usure devore nos campagnes, tant qu'on meurt de faim dans nos Villes (*Mouvement prolongé*), tant qu'il n'y a pas des lois fraternelles, des lois évangéliques qui viennent de toutes parts en aide aux pauvres familles honnêtes [...] Vous n'avez rien fait tant que l'esprit de révolution a pour auxiliaire la souffrance publique ! [...] [...] Messieurs, c'est l'anarchie qui ouvre les âbimes, mais c'est la misère qui les creuse. (*C'est vrai ! c'est vrai !*) Vous avez fait des lois contre l'anarchie, faites maintenant des lois contre la misère !*

ideias, e definir o tipo de argumentação depende daquilo que o orador apreende como "encarnação da razão". Essa pretensão de universalidade ligada ao convencimento é complexa, pois o orador está necessariamente submetido "à prova dos fatos", assim como "ao juízo de seus leitores". De qualquer forma, trata-se de uma tentativa de orientar-se apropriadamente a esse auditório para convencê-lo. Em virtude dessa distinção, é frequente a associação "de um lado entre persuasão e ação, de outro entre convicção e inteligência" (PERELMAN, 2003, p. 29-30). O "acordo do auditório universal" busca a aceitação unânime de um argumento. Essa universalidade e unanimidade são imaginadas pelo orador, isto é, "aqueles que não participam dele podem, por razões legítimas, não ser levados em consideração": tal acordo é uma questão de direito e não de fato, exercendo o auditório universal um importante papel enquanto norma para uma argumentação objetiva. A argumentação que lhe é dirigida, por sua vez, "deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais ou históricas" (PERELMAN, 2003, p. 34-35).

Nessa perspectiva, considerando que Hugo se dirige a uma assembleia parlamentar – auditório, que, segundo Perelman (2003, p. 34) é heterogêneo e "deve reagrupar-se como um todo para a tomada de uma decisão" – buscando a aprovação da lei pela assistência e pela previdência social, é interessante notar como a argumentação do autor se constrói, simultaneamente, para convencer e persuadir tal assembleia, que é compreendida pelo poeta-político como um auditório universal, visto que ele apresenta fundamentos atemporais e universais para justificar a necessidade da vigência da mencionada lei. Dentre esses fundamentos dirigidos à consciência estão: "a dignidade humana", "a soberania popular", "a igualdade", "a fraternidade", "o instinto do verdadeiro e do justo que reside no povo", e até mesmo o "código cristão da previdência e assistência pública" – "as realidades do Evangelho" (HUGO, 2002b, p. 202-203). Por outro lado, o orador também busca a empatia dos parlamentares, procura persuadi-los para que se solidarizem com a situação dos miseráveis. Assim, emprega exemplos para remeter, em sua argumentação, aos fatos – noticiados nos jornais da época – que assinalam a degradação e a morte daqueles que vivem sob a condição de indigentes. Contudo, apesar da contingência típica do exemplo, esses fatos específicos do contexto socio-histórico francês também são trazidos à tribuna para convencimento: trata-se de uma maneira de apresentar a realidade e evidenciar a miséria por meio da manipulação da "prova lógica", que, segundo Perelman (2003, p. 36), seria a retórica mais eficaz para um auditório universal.

Ainda no que diz respeito à persuasão, Hugo serve-se da alusão – figura pela qual "o orador cria ou confirma comunhão com o auditório" (PERELMAN, 2003, p. 201) – ao dever político da assembleia mencionando seus feitos para a manutenção da "sociedade harmônica", das "instituições", da "paz pública" e da própria "civilização" (HUGO, 2002b, p. 205). Assim, reforça um sentimento de afetividade e de pertencimento cultural a uma comunidade que zela por esses princípios. Em seguida, pode-se observar, no trecho destacado, o emprego de repetição – "figura que tem por efeito tornar presente na consciência o objeto do discurso", aumentando o "sentimento de presença" (PERELMAN, 2003, p. 197) – da expressão "Vós não fizestes nada, eu insisto sobre este ponto, enquanto", seguida da amplificação por enumeração, que também provoca o efeito de presença, mencionando a ordem material e moral, o povo em desespero, o desamparo dos idosos, a fome, o desabrigo e a ausência de leis justas para socorrer os necessitados. Por fim, o orador faz uso da afirmação "fizestes leis contra a anarquia", acompanhada da oração que se inicia com o imperativo – "fazei agora leis contra a miséria!" – para concretizar o apelo à aprovação de uma lei que, conforme seu entendimento, coaduna-se com o critério de justiça, isto é, com o dever da consciência – no nível individual – e com o dever político – no nível coletivo.

Henri Scepi (2018, p. XIV) assinala a presença de uma importante coerência de princípio das obras narrativas publicadas por Hugo antes de sua maturidade como romancista, entre 1829 e 1834: *Le Dernier Jour d'un condamné* (1829) *Claude Gueux* (1834) e mesmo *Notre-Dame de Paris* (1831). A espera do condenado à morte em *Le Dernier Jour d'un condamné* assemelha-se à de Quasimodo em *Notre Dame de Paris*, a despeito da distância temporal que os separa, visto que ambos se encontram aprisionados não apenas pelos muros que os cercam, os de uma penitenciária ou os da catedral, mas sobretudo em razão de uma espécie de "anátema coletivo" que os priva completamente do domínio de seus atos e até mesmo de seus pensamentos, sufocando-os sob o fardo de uma fatalidade implacável. O aprisionamento físico e metafísico e a exclusão – consequências da miséria – também compõem o fardo carregado pelos miseráveis:

> Esses "pobres seres", confidencia Hugo, "o moinho da ordem social encontra-os e os esmaga". Esse encontro traumático subscreve uma situação de fato e agrava o exercício de um *fatum,* força sombria que não é outra coisa senão este princípio de morte agindo no coração das sociedades iníquas, nas quais uma parte prospera com as falhas mantidas pelo todo: divisões, estigmas, exclusões. O termo *Ananké* corre silenciosamente sob a pena de Hugo no breve prefácio de *Les Misérables* [...] O infortúnio não provém dessa complicação de uma "fatalidade humana"? Não há dúvidas que os romances dos anos 1830 – tanto quanto os poemas, que não deixam de ecoar tais preocupações – empenham-se em delimitar, para esclarecê-las e lhes compreender, os processos de assujeitamento que apoiam "a condenação social" – com efeito, tal como um reforço institucional. Hugo insiste nesse aspecto: é em razão "das leis e dos costumes" que esses condenados sofrem a violência que a ordem social

> lhes impõe, arrastando-os para a inexorável espiral da queda (SCEPI, 2018, p. XV, tradução nossa[40]).

Essas narrativas evidenciam aquilo que se pode denominar "a filosofia social" hugoana e "formam o *templum* onde se projeta a marca angustiada da humanidade". São capazes de pôr em questão "as facetas difratadas de um mesmo prisma antropológico e político". Isto é, esses romances revelam o homem não em sua abstração filosófica e moralista, mas em sua concretude de sujeito submetido à lei, aos dogmas, à injustiça institucional e entregue, simultaneamente, à condenação e à indiferença pública, "condenado, enfim, pelo rigor impiedoso da máquina jurídica à pena capital". Assim, nos anos seguintes à publicação das obras mencionadas, Hugo volta ainda mais sua atenção para as questões humanitárias e "se interessa pelo modo por meio do qual as sociedades modernas favorecem a eclosão da miséria, fazendo nascer, de um mesmo gesto, por assim dizer, a culpa e a expiação, o crime e o castigo" (SCEPI, 2018, p. XIV).

De fato, em 1862, nessa perspectiva de um tratamento romanesco às questões humanitárias, a temática da miséria e da condenação social consolida-se no projeto estético de Victor Hugo com a publicação de *Les Misérables*, obra em que a pobreza extrema aparece como fruto de uma sociedade absolutamente iníqua, reprodutora de desigualdades, e, portanto, de injustiças. *Les Misérables* trata da sociedade pelo viés da denúncia da questão social, expondo as terríveis condições de vida do povo francês (*les abaissés*) na primeira metade do século XIX. É importante destacar que, conforme já mencionado, Hugo (1866, p. 5) compreende a sociedade simultaneamente como uma luta e uma necessidade humana, fruto do que ele denomina *ananké* das leis, isto é, a fatal necessidade de leis jurídicas para a organização social. A miséria material que assola essa sociedade engendra a miséria moral. Aquilo que o autor denomina "questões populares" – posteriormente designadas como questões sociais – ocupam-no, animam-no e são por ele atestadas na Câmara dos pares, de onde, em 1845, surgiu o gérmen que culminaria no romance em questão (MONCOND'HUY; SCEPI, 2018, p. LXIII). Dessa maneira, no prefácio da obra, Hugo afirma "a dimensão filosófica, a intenção social e a vocação humanitária de seu livro" (MONCOND'HUY, 2018, p. 1548), assinalando a miséria (*misère*) e a condenação social (*damnation sociale*) como fatores indissociáveis:

---

[40]*Ces « pauvres êtres », confie Hugo, « la meule de l'ordre sociale les rencontre et les broie ». Ce heurt traumatique entérine une situation de fait et aggrave l'exercice d'un* fatum*, puissance sombre qui n'est autre que ce principe de mort agissant au cœur des sociétés inégalitaires, dont une partie prospère des faillites entretenues du tout : divisions, stigmatisations, exclusions. Le terme d'*Ananké *court en silence sous la plume de Hugo dans la courte préface des Misérables [...] Le malheur ne vient-il pas de cette complication d'une « fatalité humaine » ? Nul doute que les romans des années 1830 – autant d'ailleurs que les poèmes, qui ne manquent pas de renvoyer l'écho de telles préoccupations – ne s'emploient à cerner, pour les éclairer et les comprendre, les processus d'asservissement qui viennent à l'appui – tel un renfort institutionnel, en effet – de la « damnation sociale ». Hugo y insiste : c'est par « le fait des lois et des mœurs » que ces damnés subissent la violence que l'ordre sociale leur impose et qui les entraîne dans l'inéluctable spirale de la chute.*

> Enquanto existir, pelo fato das leis e dos costumes, uma condenação social criando artificialmente, em plena civilização, infernos, e complicando por meio de uma fatalidade humana o destino que é divino; enquanto os três problemas do século, a degradação do homem pelo proletariado, a decadência da mulher pela fome, a atrofia da criança pela noite não forem resolvidos; enquanto, em certas regiões, a asfixia social for possível; em outros termos, e de um ponto de vista ainda mais amplo, enquanto houver sobre a terra ignorância e miséria, livros da natureza deste poderão não ser inúteis (HUGO, 2018, p. 3, tradução nossa[41]).

Assim, a espiral da queda de cada sujeito pertencente aos *abaissés* é engendrada por esses fatores – sendo a penalidade a mais bem delineada expressão "das leis e dos costumes". Isto é, a indigência e a proscrição são as marcas da injustiça na trajetória de cada personagem que integra a massa dos miseráveis. Com efeito, a ação e a transformação – dois princípios da narrativa segundo Todorov (1980, p. 65) – são encadeadas na sucessão dos acontecimentos a partir de uma relação causal com a miséria e com a condenação social, evidenciando as mazelas de uma sociedade iníqua. Destarte, nessa narrativa, Hugo constrói, no plano do conteúdo, a miséria social e individual sobre "a miséria da história", apresentando "a mais formidável 'reparação' romanesca" a partir da reunião de detritos e escórias da sociedade francesa de meados do século XIX. No plano da forma, por sua vez, a obra envolve e transgride, em sua estrutura, diversos gêneros romanescos: é um romance popular de aventuras, que se organiza por meio de certo "agradável desprezo pela verossimilhança", conforme é possível observar nos encontros inesperados entre diversas personagens, especialmente entre Javert e Jean Valjean, com armadilhas, evasões, e, sobretudo, com a força misteriosa de um destino (*ananké*) que evoca a complexidade da vida. Desse modo, o autor remete aos romances de folhetins, contudo, "longe de ater-se aos processos folhetinescos, ele os subverte associando-os a uma visão estranhamente realista" (ROSA, 2002, p. II-III).

Les Misérables apresenta várias personagens de forma dispersa, "contrariando a regra da concentração romanesca, mas, sem dúvidas, conformando-se aos acasos da vida". Nessa perspectiva, nenhum olhar retém mais aqueles que se perdem no anonimato. De um lado, há "os miseráveis que saem da sociedade e do romance retornando às trevas exteriores" (ROSA, 2002, p. III), de modo que não se sabe o que se tornaram: as costureiras amigas de Fantine, os irmãozinhos de Gavroche, Montparnasse, Azelma, Toussaint, assim como a irmã viúva e os sete sobrinhos famintos de Jean Valjean, são todos apresentados na história para ser, em

[41] *Tant qu'il existera, par le fait des lois et des mœurs, une damnation sociale créant artificiellement, en pleine civilisation, des enfers, et compliquant d'une fatalité humaine la destinée qui est divine ; tant que les trois problèmes du siècle, la dégradation de l'homme par le prolétariat, la déchéance de la femme par la faim, l'atrophie de l'enfant par la nuit, ne seront pas résolus ; tant que, dans de certaines régions, l'asphyxie sociale sera possible ; en d'autres termes, et à un point de vue plus étendu encore, tant qu'il y aura sur la terre ignorance et misère, des livres de la nature de celui-ci pourront ne pas être inutiles.*

seguida, apagados. Por outro lado, há os burgueses que "saem do romance para entrar na sociedade": "Tholomyès, Listolier, Fameuil e Blachevelle, que retornam para suas províncias, famílias, identidades de notáveis e para a nulidade dos abastados" (ROSA, 2002, p. III). Igualmente ocorre com Jean Valjean – enquanto não revelada sua identidade criminosa – ao tornar-se o respeitado burguês que será eleito prefeito de Montreuil-sur-Mer graças ao investimento do dinheiro oriundo da prataria do bispo na indústria de vidrilhos, o que lhe possibilitou uma considerável renda. É também dessa renda que provém o dote de Cosette, garantindo futuramente a ela e ao marido Marius respeito e espaço na sociedade parisiense.

Enquanto o romance, como em Balzac, por exemplo, caracteriza-se principalmente "pelo círculo traçado em torno do universo a ser colocado em cena", *Les Misérables* segue o caminho inverso, pois tem como objeto, sobretudo, "aqueles que não existem, designando a massa inidentificável dos excluídos" e que somente são reconhecidos pela sociedade na condição de marginalizados, fora-da-lei, pertencentes à periferia, ao crime e às galés. Ao serem negados pelo "olhar oficial", isto é, pelas instituições sociais, os miseráveis somente são admitidos fora dessa sociedade. Esse escandaloso banimento, além de indissociável da condenação social, é alvo de denúncia no romance: é como se o narrador buscasse elucidá-lo na consciência, para, assim, findá-lo na esfera dos fatos (ROSA, 2002, p. II). Por isso ele questiona os limites do estado civil e anseia por reparar as exclusões: os irmãos abandonados de Gavroche não têm identidade definida e sequer são diferenciados por M. Gillenormand quando este assume a paternidade deles, pois estão absolutamente afastados de qualquer ato de inscrição social: filiação, nascimento, endereço, estado, notoriedade. Jean Valjean não tem outro passaporte senão o amarelo[42]: aquele que atesta sua condição de proscrito, isto é, sua interdição na sociedade.

Os miseráveis não possuem sobrenome, nem origem, e, mesmo o herói, que a princípio seria denominado Jean Tréjean (*très Jean*), tem, de certo modo, o patronímico negado pela presença do mais comum dos nomes, isto é, o homônimo confere-lhe indefinição dupla, em seu nome e sobrenome (ROSA, 2002, p. VII), designando-o como alguém sem relevância social, pertencente aos *abaissés*. Diante disso, Jean Valjean somente torna-se socialmente relevante por meio da falsidade ideológica, seja como o burguês M. Madeleine, que se torna o respeitável prefeito de Montreuil-sur-Mer, seja como o pai de Cosette e guarda nacional Ultime Fauchelevant. O caso de Champmathieu também revela como a condenação social o relega à miséria: ao ter sua identidade confundida com a do fugitivo Valjean, o pobre homem – que

[42]Ao serem libertados após o cumprimento da pena, os antigos forçados recebiam um documento – cuja folha de papel era de cor amarelada – que os identificava como ex-prisioneiros.

tinha um trabalho, uma origem e até uma família – torna-se um mero desconhecido para a corte do tribunal e todo o processo se encaminha para sua danação, fazendo dele um miserável. Assim, ao tentar se defender, diz perante a corte:

> Eu me chamo Champmathieu. Sois bem espertos de me dizer onde nasci. Eu o ignoro. Nem todo mundo tem casa para chegar ao mundo. Isso seria cômodo demais. Acredito que meu pai e minha mãe eram andarilhos. Não sei nada além disso. Quando criança, chamavam-me Pequeno, agora me chamam de Velho. Eis meus nomes de Batismo (HUGO, 2018, p. 274, tradução nossa[43]).

Segundo Guy Rosa (2002, p. VIII), Charles-François-Bienvenu Myriel, que apresenta origem aristocrática reconhecida, além da condição socialmente privilegiada de bispo, também pertence aos miseráveis de tal modo que é "rebatizado pelos pobres da região". Esses, ao escolherem *Monseigneur Bienvenu* para o bispo, acabam por adotá-lo: o novo batismo é uma forma de "adoção" que marca a relação de Myriel com os desfavorecidos da região de Digne.

Por outro lado, não há batismo – senão a água que cai do céu – e nem sobrenome para Fantine – "essa pobre *enfantine* decapitada" (ROSA, 2002, p. VII). No ápice de sua decadência, prostitui-se em frente ao café dos oficiais. Ao atacar um rentista desocupado que a importunava – inclusive agredindo-a fisicamente – é presa pelo inspetor Javert. Todavia, o ocioso que deu causa à situação não é sequer detido. Quando o prefeito Sr. Madeleine ordena ao inspetor para deixá-la livre, este afirma que ela insultou um burguês, algo absolutamente reprovável sob a perspectiva legal (HUGO, 2018, p. 190). Fantine sucumbe à miséria por causa da condenação social: quando o capataz da fábrica em que trabalhava descobre que ela, sem o estado civil de casada, tem uma filha, simplesmente a demite sob o pretexto de tratar-se de uma mulher desonrada. O narrador confronta, assim, o narratário no capítulo *Christus nos liberavit*, ao afirmar que a história de Fantine é da sociedade que compra uma escrava para a miséria: "Uma alma por um pedaço de pão. A miséria oferece, a sociedade aceita" (HUGO, 2018, p. 188). Dessa forma, tal trajetória, profundamente marcada pela injustiça, reforça a indissociabilidade entre miséria e condenação social.

Igualmente, a origem do antagonista Javert é incerta. Descrito como o filho de uma cartomante e de um forçado, que, "ao crescer, pensou estar à margem da sociedade e se desesperou com a possibilidade de jamais fazer parte dela". Toda sua rigidez, retidão e probidade eram fomentadas por um terrível ódio "contra esta raça de boêmios da qual ele fazia parte". Conseguiu entrar para a polícia e foi promovido, aos quarenta anos, a inspetor (HUGO,

[43]*Je m'appelle Champmathieu. Vous êtes bien malins de me dire où je suis né. Moi, je l'ignore. Tout le monde n'a pas des maisons pour y venir au monde. Ce serait trop commode. Je crois que mon père et ma mère étaient des gens qui allaient sur les routes. Je ne sais pas d'ailleurs. Quand j'étais enfant, on m'appelait Petit, maintenant, on m'appelle Vieux. Voilà mes noms de baptême.*

2018, p. 171-172). O desespero de Javert para se integrar socialmente torna-se a razão do exercício de sua função e também de sua própria existência. Ao assumir o papel de executor das leis, ele exerce a força e a violência – prescritas por essa mesma sociedade que o despreza – contra os marginalizados. Dando vazão a seu ódio na execução impecável de seu dever, o inspetor espera distinguir-se dos demais miseráveis perseguindo-os, e, assim, desvencilhar-se de sua origem e exclusão. Com efeito, Javert é comparado a um predador: "os camponeses asturianos acreditam que em toda ninhada de lobo há um cachorro que é morto pela mãe, caso contrário cresceria e devoraria os demais filhotes. Deem uma face humana a este cachorro filho de uma loba, e este será Javert" (HUGO, 2018, p. 171). Assim, na ânsia de destacar-se, esse predador caça seus iguais, aqueles com os quais partilha uma origem comum: a mesma ninhada, a mesma classe de *abaissés*.

Contudo, sua ação e transformação ao longo do romance reforçam sua indelével condição de miserável: seu caráter é construído com base em seu respeito cego à lei, razão pela qual acossa e condena moralmente Jean Valjean, a despeito de todas as circunstâncias que o levaram ao crime. Apesar disso, Javert tem sua vida salva pelo criminoso que perseguia, o que o leva a deixar de prendê-lo, não cumprindo seu dever legal, isto é, seu dever perante a sociedade – gesto inconcebível para a consciência do inspetor. Assim, em um acesso de alienação mental, suicida-se (HUGO, 2018, p. 1292). Sua morte por afogamento é brevemente anunciada, sem menção a nenhum patronímico, na edição de 15 de junho de 1832 do jornal Moniteur, em que se afirma que o corpo do agente de polícia Javert fora encontrado sob um barco na *Pont au Change* (HUGO, 2018, p. 1403). O breve anúncio de morte no jornal revela a ausência do reconhecimento social esperado: relegado ao esquecimento, Javert tem essa condição de miserável reafirmada.

Os *amis de l'ABC*, mesmo os oriundos de famílias abastadas como Enjolras e Combeferre, igualmente não apresentam sobrenome – com exceção do poeta Jean Prouvaire, que, apesar do patronímico, tem o mais comum dos nomes. Isso assinala, desde o aparecimento do grupo na narrativa, seu pertencimento aos miseráveis, o que resta evidente quando os jovens combatentes optam por morrer nas barricadas da insurreição, sacrificando-se por um futuro digno para o povo, isto é, morrendo pela causa dos *abaissés,* dos *misérables* (ROSA, 2002, p. VIII). A insurgência contra a forma de governo e a ordem social é também um marco da oposição do grupo à miséria: é nas barricadas, durante a trégua da troca de tiros entre a guarda real e os insurgentes, que o estudante de medicina Combeferre – na tentativa de convencer e persuadir os rebeldes que tinham família a deixarem o local – narra o mais chocante episódio presenciado em seu internato, a autópsia de uma criança órfã que morreu de fome:

> Meus amigos, há um futuro, vós não estareis nesse futuro, mas vossas famílias estarão. E quanto sofrimento! Vede, uma linda criança com bochechas que se assemelham a uma maçã, que balbucia, galreia, tagarela, que sentimos o frescor sob seu beijo, sabeis o que lhe acontece quando é abandonada? Eu vi um, pequenino, deste tamanhinho. Seu pai estava morto. Alguns pobres o recolheram por caridade, mas eles sequer tinham pão para si mesmos. A criança sempre estava com fome. Era inverno. Ela não chorava. Era possível vê-la ir para perto da lareira onde nunca havia fogo e cujo tubo, vós sabeis, estava tampado com terra amarela. A criança arrancava com seus pequenos dedos um pouco dessa terra e a comia. Ela tinha a respiração rouca, o rosto lívido, as pernas fracas, o abdômen inchado. Não dizia nada. Se lhe falavam, não respondia. Estava morta. Foi levada para morrer no hospital Necker, onde a vi. Eu era interno nesse hospital. Agora, se há pais entre vós, pais que têm por felicidade passear no domingo segurando, em suas mãos robustas, as pequenas mãos de seus filhos: que cada um desses pais imaginem que esse filho é o seu. Esse pobre menino, eu me lembro, parece que o vejo, quando ele estava nu sobre a mesa de anatomia, suas costelas destacavam-se sob sua pele como as covas sob a grama de um cemitério. Foi encontrada uma espécie de lama em seu estômago. Ele tinha cinza nos dentes. Vamos, coloquemos as mãos na consciência e nos aconselhemos com nosso coração. As estatísticas constatam que a mortalidade das crianças abandonadas é de cinquenta e cinco por cento (HUGO, 2018, p. 1153, tradução nossa[44]).

É interessante destacar que esse trecho guarda semelhanças com o já mencionado discurso de Hugo contra a miséria. Assim como o poeta-político, Combeferre visa, simultaneamente, persuadir e convencer seu auditório. Com efeito, a argumentação do insurgente é marcada por elementos passionais e racionais. O discurso evoca, a princípio, o sofrimento das crianças órfãs, sendo descrita a imagem da criança a partir de uma amplificação por enumeração que reforça o efeito de presença e realismo: "uma linda criança com bochechas que se assemelham a uma maçã, que balbucia, galreia, tagarela, que sentimos o frescor sob seu beijo". Tal efeito é ainda mais pontual quanto ao menino faminto: "tinha a respiração rouca, o rosto lívido, as pernas fracas, o abdômen inchado". A comparação das costelas destacadas sob sua pele com as tumbas aparentes no chão de um cemitério concretiza, por meio de certo lirismo chocante, a imagem da morte – cruel condenação social imposta aos miseráveis. Além disso, o predomínio das orações coordenadas confere pausas entrecortadas que chamam a atenção do auditório, assim como do narratário, para cada ideia proferida pelo orador.

---

[44] *Mes amis, il y a un lendemain, vous n'y serez pas à ce lendemain, mais vos familles y seront. Et que de souffrances ! Tenez, un joli enfant bien portant qui a des joues comme une pomme, qui babille, qui jacasse, qui jabote, qui rit, qu'on sent frais sous le baiser, savez-vous ce que cela devient quand c'est abandonné ? J'en ai vu un, tout petit, haut comme cela. Son père était mort. De pauvres gens l'avaient recueilli par charité, mais ils n'avaient pas de pain pour eux-mêmes. L'enfant avait toujours faim. C'était l'hiver. Il ne pleurait pas. On le voyait aller près du poêle où il n'y avait jamais de feu et dont le tuyau, vous savez, était mastiqué avec de la terre jaune. L'enfant détachait avec ses petits doigts un peu de cette terre et la mangeait. Il avait la respiration rauque, la face livide, les jambes molles, le ventre gros. Il ne disait rien. On lui parlait, il ne répondait pas. Il est mort. On l'a apporté mourir à l'hospice Necker, où je l'ai vu. J'étais interne à cet hospice-là. Maintenant, s'il y a des pères parmi vous, des pères qui ont pour bonheur de se promener le dimanche en tenant dans leur bonne main robuste la petite main de leur enfant, que chacun de ces pères se figure que cet enfant-là est le sien. Ce pauvre môme, je me le rappelle, il me semble que je le vois, quand il a été nu sur la table d'anatomie, ses côtes faisaient saillie sous sa peau comme les fosses sous l'herbe d'un cimetière. On lui a trouvé une espèce de boue dans l'estomac. Il avait de la cendre dans les dents. Allons, tâtons-nous en conscience et prenons conseil de notre cœur. Les statistiques constatent que la mortalité des enfants abandonnés est de cinquante-cinq pour cent.*

Por outro lado, a argumentação de Combeferre também visa ao convencimento, manejando a racionalidade a seu favor. O caso do menino que morreu por inanição ultrapassa o caráter contingencial do exemplo: trata-se da descrição de um relatório de autópsia, isto é, da veracidade atribuída a um relato de natureza objetiva e científica. Além do mais, a objetividade estatística reforça a argumentação em seu aspecto racional. Dessa forma, esse discurso desvela e reafirma o apagamento físico e metafísico dos miseráveis, que é marcado, respectivamente, pela morte e pelo abandono. Nessa perspectiva, Chantal Brières (2005, p. 1-3) assevera que, em *Les Misérables*, a mortalidade, assim como a criminalidade, confronta o narratário ao longo da narrativa. A morte, consequência nefasta da miséria, recai impiedosamente sobre os desfavorecidos: a estatística constata que morrem cinquenta e cinco por cento das crianças abandonadas. Dentre os sobreviventes, há o pequeno Gavroche: o filho das ruas de Paris, o *gamin* vestido de trapos, "sem abrigo, sem fogo, sem pão, nem amor", porém livre na medida em que essa cidade que o rechaça também lhe oferece alguma liberdade no espaço que lhe é destinado: a rua. Apesar de ser filho do casal Thénardier, Gavroche não tinha um lar, tratava-se de uma criança que inspirava compaixão, visto que, apesar de ter pai e mãe, era órfão (HUGO, 2018, p. 582).

A miséria também vitima um homem letrado: Sr. Mabeuf, personagem que assinala no projeto estético de Hugo o que o autor asseverou em seu discurso político anteriormente mencionado. Amigo do coronel Pontmercy (pai de Marius), o ancião Mabeuf tinha duas paixões: as plantas e os livros. A falência do botânico e livreiro inicia-se em 1830, quando a Revolução de julho agrava a crise de sua livraria. A amizade com o coronel bonapartista era decorrente da paixão de ambos pela botânica, visto que todas as opiniões políticas lhe eram indiferentes: o narrador ironiza que a única opinião política de Mabeuf era seu amor pelas plantas e pelos livros. Não era monarquista, bonapartista, republicano e nem anarquista (HUGO, 2018, p. 671-673). Ao longo da narrativa, o ancião endivida-se cada vez mais, e, para subsistir, vende, a valor muito abaixo do custo de mercado, os raros espécimes de seu jardim, e, posteriormente, os valiosos exemplares de sua biblioteca. O desenrolar dos acontecimentos ligados a esse quadro de falência contribui para evidenciar a decadência do ancião, assim como a miséria agravada pela indiferença da sociedade em relação ao idoso:

> Sr. Mabeuf nunca acendia a lareira em seu quarto e se deitava no final do dia para não queimar vela. Parecia que ele não tinha vizinhos: evitavam-no quando saia, ele percebia. A miséria de uma criança interessa a uma mãe, a de um rapaz interessa a uma moça, a de um velho não interessa a ninguém. É, dentre todas as misérias, a mais fria.
> [...]
> Sr. Mabeuf saía com um livro e retornava com uma moeda. Como os livreiros dos sebos percebiam sua necessidade de vender, ofereciam-lhe vinte soldos naquilo que

> ele tinha pago vinte francos, e, às vezes, desses mesmos livreiros. Volume a volume, toda sua biblioteca desfazia-se. Ele se dizia em certos momentos: mas tenho oitenta anos, como se tivesse, no fundo, alguma esperança de chegar ao fim de seus dias antes do fim de seus livros. Sua tristeza era crescente (HUGO, p. 2018, 1020, tradução nossa[45]).

Desse modo, Mabeuf torna-se parte dos miseráveis, o que é corroborado na narrativa pela cena do encontro da Sociedade de horticultura, assim como pela de sua morte. O botânico era reconhecido em Paris, fazendo parte da mencionada Sociedade, cujos membros tinham ciência da situação financeira calamitosa que o acometia. O ministro da agricultura, tomando conhecimento do fato, com o intuito de mobilizar-se para ajudá-lo, convidou-o para um importante jantar. Contudo, ao chegar ao local, seus trajes simples causaram espanto nos presentes – inclusive no próprio ministro – que dele mantiveram distância durante toda a reunião. Ao fim do evento, o pobre homem retorna desolado para casa (HUGO, 2018, p. 1022-1023). A decadência e a exclusão causadas pela pobreza consolidam-se cada vez mais, até o limite: a morte. Assim, apesar de indiferente às questões políticas, Mabeuf morre lutando contra a guarda real nas barricadas da insurreição de 1832. Após vender seu último exemplar, decide juntar-se aos insurgentes, ignorando o alerta de Courfeyrac, que o reconhecera em meio à multidão:

> – Senhor Mabeuf, voltai para casa.
> – Por quê?
> – Vai haver tumulto.
> – Está bem.
> – Golpes de sabre, tiros de fuzil, senhor Mabeuf.
> – Está bem.
> – Tiros de canhão.
> – Está bem. Aonde vós ides?
> – Vamos derrubar o governo por terra.
> – Está bem.
> E se pôs a segui-los. Desde então, não dissera uma só palavra. Seu passo tornara-se firme de repente, os operários ofereceram-lhe o braço, ele recusara fazendo um gesto com a cabeça. Avançava quase na primeira fileira da coluna, tendo, ao mesmo tempo, o movimento de um homem que marcha e o rosto de um homem que dorme.
> – Que senhor impetuoso! Murmuravam os estudantes (HUGO, 2018, p. 1053-1054, tradução nossa[46]).

---

[45]*M. Mabeuf ne faisait jamais de feu dans sa chambre et se couchait avec le jour pour ne pas brûler de chandelle. Il semblait qu'il n'eût plus de voisins, on l'évitait quand il sortait, il s'en apercevait. La misère d'un enfant intéresse une mère, la misère d'un jeune homme intéresse une jeune fille, la misère d'un vieillard n'intéresse personne. C'est de toutes les détresses la plus froid.*
[...]
M. Mabeuf sortait avec un livre et rentrait avec une pièce d'argent. Comme les libraires brocanteurs le voyaient forcé de vendre, ils lui rachetaient vingt sous ce qu'il avait payé vingt francs, quelquefois aux mêmes libraires. Volume à volume, toute la bibliothèque y passait. Il disait par moments : J'ai pourtant quatre-vingts ans, comme s'il avait je ne sais quelle arrière-espérance d'arriver à la fin de ses jours avant d'arriver à la fin de ses livres. Sa tristesse croissait.

[46]*Monsieur Mabeuf, rentrez chez vous.*
– Pourquoi ?
– Il va y avoir du tapage.

Em determinado momento da luta, Enjolras propõe aos combatentes colocar a bandeira vermelha no topo da barricada. Esse gesto arriscado exigia coragem e agilidade. Mabeuf candidata-se imediatamente ao ato, e, sem dizer uma só palavra, toma a bandeira das mãos de Enjolras e começa a escalada para colocá-la no local almejado. Ao redor, os estudantes e operários murmuram, baixando seus chapéus: "é o votante! O convencional! O representante do povo!" (HUGO, 2018, p. 1103), acreditando que se tratava de um regicida de 1793:

> [...] seus cabelos brancos, sua face decrépita, sua grande fronte calva e enrugada, seus olhos fundos, sua boca espantada e entreaberta, seu velho braço levando a bandeira vermelha, surgiam da sombra e cresciam na claridade sangrenta da tocha, e acreditava-se ver o espectro de 93 sair da terra, com a bandeira do terror nas mãos.
> [...]
> No meio desse silêncio, o velho homem balançou a bandeira vermelha e gritou:
> – Viva a revolução! Viva a república! Fraternidade! Igualdade! E a morte! (HUGO, 2018, p. 1103-1104, tradução nossa[47]).

Em seguida, o livreiro é fuzilado. Courfeyrac, para não desentusiasmar os insurgentes, diz somente a Enjolras que o conhecia, não se tratava de um regicida, mas sim de *père Mabeuf*, e que não compreendia o que o levou a tal atitude (HUGO, 2018, p. 1105). Bakhtin (2003, p. 165) assevera que o caráter da personagem romântica "é dotado de arbítrio e iniciativa axiológica", o que atribui certa concretude à busca que essa personagem perpetra ao longo da narrativa, assim como determina sua ação. Mabeuf era pacífico, esquivado de qualquer posicionamento político. Todavia, ao se encontrar completamente assolado pela miséria e excluído de todos os círculos sociais – os vizinhos e até mesmo o grupo de botânica do qual era parte passam a desprezá-lo –, decide morrer gritando "viva a república" em meio aos insurgentes. Assim, a miséria transforma tal personagem a ponto de descaracterizá-la: a imagem trazida pelo narrador – do espectro de 93 saindo da terra – é capaz de, simultaneamente, evocar o momento mais sombrio da Revolução Francesa (o terror) e prenunciar a morte não somente

---

– C'est bon.
– Des coups de sabre, des coups de fusil, monsieur Mabeuf.
– C'est bon.
– Des coups de canon.
– C'est bon. Où allez-vous, vous autres ?
– Nous allons flanquer le gouvernement par terre.
– C'est bon.
Et il s'était mis à les suivre. Depuis ce moment-là, il n'avait pas prononcé une parole. Son pas était devenu ferme tout à coup, des ouvriers lui avaient offert le bras, il avait refusé d'un signe de tête. Il s'avançait presque au premier rang de la colonne, ayant tout à la fois le mouvement d'un homme qui marche et le visage d'un homme qui dort.
« Quel bonhomme enragé ! » murmuraient les étudiants.
[47][...] ses cheveux blancs, sa face décrépite, son grand front chauve et ridé, ses yeux caves, sa bouche étonnée et ouverte, son vieux bras levant la bannière rouge, surgissaient de l'ombre et grandissaient dans la clarté sanglante de la torche, et l'on croyait voir le spectre de 93 sortir de terre, le drapeau de la terreur à la main.
[...]
Au milieu de ce silence le vieillard agita le drapeau rouge et cria:
« Vive la révolution ! vive la république ! fraternité ! égalité ! et la mort ! »

de Mabeuf, mas de todos os insurgentes, pois, compondo a massa dos *abaissés,* pouco importam suas origens e vidas – são aniquilados.

Diante disso, é evidente que a miséria e a condenação social, marcas da injustiça indissociáveis em *Les Misérables*, determinam, nesse processo de marginalização e apagamento, a trajetória das personagens pertencentes à massa dos *abaissés*. Tais marcas compõem o espaço romanesco, que, nos romances oitocentistas, é usualmente dotado de certa funcionalidade, remetendo à realidade material a partir do princípio de que há uma relação direta e íntima entre esta e os sujeitos que dela fazem parte. Isto é, o espaço traduz sentimentos das personagens, relacionando-se harmônica ou desarmonicamente com elas (SEIDL, 1974, p. 122). Edwin Muir (1970, p. 36) assevera: enquanto no romance dramático prevalecem valores individuais, no de personagem sobressaem valores sociais, tendo o espaço maior relevância do que o tempo. Tais "tipos de romance" não se opõem nem se complementam: trata-se de duas perspectivas possíveis sobre a construção romanesca, "no Tempo, de modo pessoal e no Espaço, socialmente". Considerando a relevância da sociedade em *Les Misérables*, assim como a importância que o narrador confere ao ambiente urbano, sobretudo à cidade de Paris – *Ecce Paris, ecce homo*[48] (HUGO, p. 576-577) –, é fundamental destacar que, frequentemente, os espaços destinados às personagens pertencentes à massa dos miseráveis são a rua e a prisão.

Nesse sentido, Fantine é retirada da rua por Javert para ser encaminhada à cadeia. O *bas-fond* é uma das formas de miséria que se concretiza como produto do individualismo, esse demônio que aos poucos se esboça na ideia de "cada um por si" (HUGO, 2018, p. 702), e dele fazem parte os miseráveis criminosos Babet, Gueulemer, Claquesous e Montparnasse que aterrorizam qualquer espaço que ocupam: as ruas, as praças e os becos enquanto livres, e, quando detidos, a prisão. Gavroche, por sua vez, é apresentado pelo narrador como o filho das ruas de Paris: o *gamin* – essa redução do *gueux,* o pequeno vagabundo (BARRÈRE, 1949, p. 342) – é a expressão da própria cidade, assim como esta se torna a expressão do mundo (HUGO, 2018, 577). O moleque sempre se encontra nos arredores do Boulevard du Temple, raramente se dirige à casa dos pais para visitá-los, é visto com desconfiança pelos comerciantes (HUGO, p. 583, 2018) e conhece muitíssimo bem Paris, movimentando-se facilmente por suas vias: é o único capaz de entrar e sair das barricadas sem ser percebido pela guarda real que interditava as ruas nos arredores de Saint-Denis[49] (HUGO, 2018, p. 1115). Igualmente mal vistos, os

[48]Capítulo X, do Livro I, da Terceira parte. *Ecce homo:* expressão presente no Evangelho, usada por Pilatos para apresentar Cristo à multidão que o condenaria. Segundo Annette e Guy Rosa (2002, p. 1193), o uso de tal expressão assimila Paris, simultaneamente, a Cristo e à humanidade.
[49]Capítulo VII, do Livro Décimo Terceiro, da Quarta Parte: *Gavroche profond calculateur des distances.*

irmãozinhos abandonados que pedem esmola na barbearia são imediatamente postos na rua e começam a chorar; Gavroche os acolhe e os leva para dormir naquilo que chama de sua casa: o interior do elefante de madeira e gesso da época napoleônica que se encontrava em ruínas na Praça da Bastilha (HUGO, 2018, p. 929-930). Esse espaço-monumento que abriga três crianças desamparadas é resgatado e ressignificado "pela graça de um moleque-fada", que o transforma em um "monumento sonhador e sublime da miséria" (ROSA, 2002, p. IX).

Após se separarem de Gavroche em razão da insurreição, os dois irmãos perdidos – "parte da estatísica das 'Crianças abandonadas' que a polícia constata, recolhe e perde nas ruas de Paris" – vão até o Jardim de Luxemburgo. Esse jardim, "solitário e despovoado" em plena primavera, é descrito como um lugar bucólico, onde as leis da natureza se mostram em absoluta harmonia: "os galhos das árvores pareciam querer se entrelaçar" sob os raios de luz, os mais diversos pássaros cantavam e sobrevoavam os canteiros e árvores em busca de alimento, os lírios e cravos exalavam seus perfumes, "a criação estava na mesa, era hora, [...] Deus servia a refeição universal [...] nenhum animal tinha o estômago vazio" (HUGO, 2018, p. 1185). Apesar disso, os limites estabelecidos no jardim eram regidos pelas leis humanas, expressão da condenação social, que o tornava proibido aos dois irmãos: "os pequenos pobres não entram nos jardins públicos: todavia, é preciso pensar que, como crianças, eles têm direito às flores". No entanto, em virtude da confusão provocada na cidade pela insurreição, eles acabam conseguindo transpor as grades e adentrar o local: "os inspetores, comovidos pela ansiedade pública e mais ocupados do lado de fora do que do lado de dentro, não mais vigiavam o jardim, e não viram os dois delinquentes" (HUGO, 2018, p. 1186). Assustados e famintos, os irmãos esconderam-se em uma sombra próxima ao tanque dos cisnes e "o menor deles repetia, de tempo em tempo, a meia voz: 'estou com fome'" (HUGO, 2018, p. 1189). Neste momento, aproximam-se do tanque um burguês e seu filho que tinha um grande brioche nas mãos. O pai aconselha a criança:

> – O sábio vive contente com pouco. Veja-me, meu filho. Não gosto de ostentação. Nunca me veem com roupas carregadas de ouro e pedrarias; deixo esse falso brilho às almas mal organizadas.
> Aqui, os gritos profundos que vinham dos arredores dos mercados públicos ecoavam com um redobrar de sino e rumor.
> – O que é isso? Perguntou o filho.
> O pai respondeu:
> – São saturnais.
> De repente, ele notou os dois pequenos esfarrapados imóveis atrás da casinha verde dos cisnes.
> – Veja o começo, disse ele.
> E após um silêncio acrescentou:

– A anarquia entra neste jardim (HUGO, 2018, p. 1190-1191, tradução nossa[50]).

Em seguida, o filho começa a chorar por não ter mais fome, dizendo que o brioche o entediava. O pai, então, sugere dá-lo aos cisnes: "Seja humano. É preciso ter piedade dos animais", e, tomando-o das mãos do menino, jogou-o no tanque. Assim que pai e filho se afastam, o primogênito faminto inclina-se rapidamente em direção a água, e, por pouco, consegue salvar o alimento antes que os cisnes o devorassem: "o pão estava molhado; mas eles tinham fome e sede. O mais velho dividiu-o em duas partes, uma maior e outra menor, pegou a menor para si e deu a outra ao irmãozinho" (HUGO, 2018, p. 1192). Nessa cena a figura do burguês é ironizada por meio de sua indiferença em relação à miséria, demonstrando o processo de desumanização exercido pela proscrição social. Além disso, revela a desarmonia, estabelecida por tal proscrição, entre o espaço público e os miseráveis. Proibir as crianças pobres de adentrar esse local é, na perspectiva da ordem social sintetizada nas palavras do burguês, barrar a anarquia. Por outro lado, a interdição do espaço bucólico é a lei tornando inacessível o "direito das crianças às flores", isto é, impossibilitando-as de apreciar a primavera, de usufruir do paraíso aqui regido pela natureza. A elas permanecem destinados o espaço público hostil da rua e a delinquência.

Destarte, a narrativa em *Les Misérables* é construída a partir das trajetórias dos proscritos, o que é evidenciado pelo título substantivo-adjetivo que nomeia e caracteriza aqueles que a compõem, assim como pela estrutura da obra, dividida em partes, livros e capítulos que possibilitam localizar com precisão o percurso das personagens miseráveis; além das digressões que ora conferem veracidade histórica ao relato do narrador, ora confrontam o narratário com questões éticas, evocando a consciência humana. A miséria e a proscrição (ou condenação) social são injustiças que engendram o desenrolar dos acontecimentos, sendo amparadas pelos costumes e pela lei jurídica, isto é, respaldadas pela sociedade francesa da época. Portanto, compreendendo a oposição assinalada por Hugo entre a lei e justiça, assim como a trajetória das personagens identificadas com os miseráveis, suas ações e transformações, este trabalho

[50]– *Le sage vit content de peu. Regarde-moi, mon fils. Je n'aime pas le faste. Jamais on ne me voit avec des habits chamarrés d'or et de pierreries ; je laisse ce faux éclat aux âmes mal organisées.*
Ici les cris profonds qui venaient du côté des halles éclatèrent avec un redoublement de cloche et de rumeur.
– Qu'est-ce que c'est que cela ? demanda l'enfant.
Le père répondit :
– Ce sont des saturnales.
Tout à coup, il aperçut les deux petits déguenillés, immobiles derrière la maisonnette verte des cygnes.
– Voilà le commencement, dit-il.
Et après un silence il ajouta :
– L'anarchie entre dans ce jardin.

busca demonstrar, nos capítulos seguintes, como Myriel, Enjolras, Jean Valjean e Javert, configuram-se como reações – em nível individual e coletivo – à concepção de justiça legalista.

CAPÍTULO 2 – MYRIEL E ENJOLRAS: RUPTURA COM AS REGRAS[51]

No romance, o bispo e o líder revolucionário são importantes agentes transformadores das comunidades em que se inserem, assim como da própria narrativa. Suas ações operam transformações de impacto fundamentalmente coletivo, em uma busca por justiça social originária de uma concepção de justiça como equidade (igualdade). A despeito da posição social que ocupam, ambas as personagens se dedicam à causa dos proscritos, integrando, por escolha,

[51]A palavra "regras" compreende, neste trabalho, os usos e costumes (a tradição), e, sobretudo, a lei jurídica: elementos que perfazem uma ordem social e são determinantes para o *status quo*.

o espaço dos miseráveis. Com efeito, Myriel (Monsenhor Bienvenu) somente usa seu poder como bispo de Digne – superior da hierarquia monástica da região – para concretizar o Evangelho por meio da devoção aos pobres. Enjolras, por sua vez, apesar da condição de rico herdeiro, decide liderar os insurgentes republicanos e morre nas barricadas pela causa revolucionária dos *abaissés.*

Desse modo, neste capítulo, busca-se evidenciar como as personagens em questão encarnam uma reação à concepção de justiça legalista por meio de uma ética balizada na justiça como virtude fundamental da alteridade. Nesse sentido, o despojamento e o sacrifício por amor ao próximo são parâmetros para a ação de Monsenhor Bienvenu e de Enjolras. A ruptura com as regras se justifica em razão da correção moral estabelecida pela equidade, que para o bispo pode reparar a vida terrena, e para o líder revolucionário não apenas tem função reparadora, como também pode inaugurar uma nova forma de governo que contemple todos igualmente. Portanto, o anseio pela transformação passa necessariamente pela ruptura com a lei, com a tradição, com os usos e costumes, expressando-se na máxima cristã de amor ao próximo que rege o agir virtuoso de Myriel, assim como na utopia revolucionária, defendida por Enjolras, da qual emerge a virtude política e o amor à pátria e ao povo.

2.1 *Un juste*: Monseigneur Bienvenu

M. Myriel é o capítulo I, do primeiro livro, *Un juste*, da Primeira Parte, *Fantine,* de *Les Misérables*. Moncond'huy (2018, p. 1549) assinala que, segundo a tradição bíblica, o justo é aquele que tem fé em Deus e caminha a seu lado[52], como Noé e Abraão. Igualmente, há menção ao justo nas bem-aventuranças do sermão da montanha – "bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados" (BÍBLIA, Mateus, 5,6). Assim, além da estrutura da obra – subdividida em partes, livros e capítulos – guardar certa semelhança com a estrutura bíblica, seu primeiro livro dialoga com o Gênesis, o primeiro livro da Bíblia, e com o Evangelho Segundo São Mateus – o primeiro evangelho, conforme a ordem do texto bíblico. A abertura do romance com a apresentação e descrição da personagem *Monseigneur* Bienvenu converge com o projeto inicial de Victor Hugo de estabelecer um prefácio para a Primeira Parte expondo a religiosidade contida na narrativa:

> O livro que vamos ler é um livro religioso.
> Religioso? De qual ponto de vista?

[52]"Noé era homem justo, íntegro entre o povo da sua época; ele andava com Deus" (BÍBLIA, Gênesis, 6,9). "Abrão creu no Senhor, e isso lhe foi creditado como justiça" (BÍBLIA, Gênesis, 15,6). Aqui o adjetivo "justo" e o substantivo "justiça" fazem referência à justiça relacionada ao divino e à consciência, e que, portanto, está dissociada da lei jurídica. Uma evidência disso é a versão em inglês da Bíblia, na qual tais termos aparecem, respectivamente, como *righteous* e *righteousness*, expressando o sentido de virtuoso (moralmente bom) e de virtude (característica moral de bondade).

> Em certo ponto de vista ideal, mas absoluto; indefinido, mas inabalável.
> [...] não há mal algum que um estudo deste gênero, que tem a humanidade por objeto, seja precedido de uma espécie de meditação preliminar em comum com o leitor.
> O autor deste livro, ele o afirma aqui a partir do direito da liberdade de consciência, é estranho a todas as religiões atualmente reinantes; e, ao mesmo tempo, combatendo inteiramente seus abusos, duvidando totalmente de seu lado humano, que é como o inverso de seu lado divino, ele admite e respeita todas elas.
> [...]
> A partir disso, neste livro [...] as poucas silhuetas religiosas que o atravessam são sérias. Um bispo nele aparece e lhe lança uma sombra venerável […] (HUGO, 2018, p. 1423, tradução nossa[53]).

Tal prefácio não foi utilizado na versão final da obra. No entanto, é importante o destaque do livro como religioso – com efeito, além da temática religiosa ligada à redenção, a intertextualidade bíblica percorre o romance – e também a reverência à personagem do bispo, com menção a essa "sombra venerável" por ele lançada justamente sobre a trajetória do protagonista Jean Valjean, dando início à busca do ex-forçado por remição. Assim é iniciada a narrativa: "Em 1815, M. Charles-François-Bienvenu Myriel era bispo de Digne. Tratava-se de um senhor de aproximadamente setenta e cinco anos; ocupava a sede de Digne desde 1806". Era pertencente à aristocracia francesa, "filho de um conselheiro do parlamento de Aix, nobreza de toga", e, apesar de casado, "dado ao mundo e às galanterias". Com a queda do antigo regime e a perseguição aos aristocratas, refugiou-se com a esposa na Itália, onde ela faleceu pouco tempo depois. Não deixou filhos. Ao retornar à França, havia se tornado padre. Foi cura de Brignolles de 1804 a 1806, quando, na época da coroação do imperador, por obra do acaso, encontrou-se com Napoleão, que, vendo o cura olhá-lo com curiosidade pergunta: "quem é este velho homem que me olha?" Ao que este responde: "Vossa Excelência vê um velho homem, e eu vejo um grande homem. Ambos podemos aproveitar". Pouco tempo depois, o sacerdote foi nomeado bispo por intervenção do imperador (HUGO, 2018, p. 5-6).

Myriel vivia com sua irmã – Senhorita Baptistine – e com uma criada, Senhora Magloire (HUGO, 2018, p. 9). Após chegar a Digne, uma das primeiras medidas tomadas pelo novo bispo foi trocar a ampla habitação episcopal que lhe era destinada pelo pequeno hospital onde mal se instalavam os doentes. Após conhecer a casa que comportava os enfermos, o bispo decide

---

[53] *Le livre qu'on va lire est un livre religieux.*
Religieux ? à quel point de vue ?
À un certain point de vue idéal, mais absolu ; indéfini, mais inébranlable.
[...] il n'est point mal qu'une étude de ce genre, qui a l'humanité pour objet, soit précédée d'une espèce de méditation préalable en commun avec le lecteur.
L'auteur de ce livre, il le dit ici du droit de la liberté de conscience, est étranger à toutes réligions actuellement régnantes ; et, en même temps, tout en combattant leurs abus, tout en redoutant leur côté humain, qui est comme l'envers de leur côté divin, il les admet toutes et les respecte toutes.
[...]
De là, dans ce livre [...] les quelques silhouettes religieuses qui le traversent sont graves. Un évêque y apparaît et y jette une ombre vénérable […]

convidar o diretor do hospital para visitá-lo. Quando da visita, é travado o seguinte diálogo, seguido da mudança de Myriel para sua nova residência:

> – [...] quantos doentes há no momento?
> – Vinte e seis, Monsenhor.
> – É o que eu havia contado, disse o bispo.
> [...]
> O bispo guardou silêncio por um momento, depois se dirigiu bruscamente ao diretor do hospital:
> – Senhor, disse-lhe, quantos leitos pensa que caberiam somente nesta sala?
> – Na sala de jantar do Monsenhor! Exclamou o diretor estupefato.
> O bispo percorreu a sala com o olhar e parecia ali fazer com os olhos medidas e cálculos.
> – Caberiam vinte leitos! disse, como se falasse consigo mesmo; depois, elevando o tom de voz: – Vede bem, senhor diretor. Há evidentemente um erro. Vocês são vinte e seis pessoas em cinco ou seis pequenos quartos. Aqui nós somos três e temos lugar para sessenta. Há um erro, eu digo. Vós tereis minha casa e eu terei a vossa. Entregai-me minha habitação. Aqui é a vossa.
> No dia seguinte, os vinte e seis pobres enfermos instalaram-se no palácio do bispo, que se mudara para o hospital (HUGO, 2018, p. 8-9, tradução nossa[54]).

Myriel não era herdeiro nem tinha bens, visto que sua família fora arruinada durante a Revolução. Sua única renda era aquela proveniente do Estado, que lhe fornecia, anualmente, quinze mil francos pelo bispado. Sua irmã recebia uma renda vitalícia anual de quinhentos francos. A principal razão para seu rebatismo pelo povo da região, que passa a chamá-lo de Monsenhor Bienvenu[55], era a divisão de seus rendimentos entre a paróquia e os pobres, aquilo que se estabeleceu como "nota para regulamentar as despesas de minha casa". O bispo dividia sua renda entre o pequeno seminário; a congregação missionária; os lazaristas de Montdidier; o seminário das missões estrangeiras em Paris; a Congregação do Espírito Santo; os estabelecimentos religiosos da Terra Santa; as sociedades de caridade maternal, dedicando uma quantia maior à de Arles; as obras para melhoria das prisões e para socorro e libertação dos presos; os pais de família prisioneiros por dívida; os pobres mestres da diocese; o celeiro reserva dos Alpes; a congregação das mulheres de Digne, de Manosque e de Sisteron para ensino gratuito de meninas indigentes e os pobres da região. Após essa distribuição, restavam somente

---

[54] *– [...] combien en ce moment avez-vous de malades ?*
– Vingt-six, monseigneur.
– C'est ce que j'avais compté, dit l'évêque.
[...]
L'évêque garda un moment le silence, puis il se tourna brusquement vers le directeur de l'hôpital :
– Monsieur, dit-il, combien pensez-vous qu'il tiendrait de lits rien que dans cette salle ?
– La salle à manger de monseigneur ! s'écria le directeur stupéfait.
L'évêque parcourait la salle du regard et semblait y faire avec les yeux des mesures et des calculs.
– Il y tiendrait bien vingt lits ! dit-il, comme se parlant à lui-même ; puis élevant la voix : – Tenez, monsieur le directeur de l'hôpital, je vais vous dire. Il y a évidemment une erreur. Vous êtes vingt-six personnes dans cinq ou six petites chambres. Nous sommes trois ici, et nous avons place pour soixante. Il y a erreur, je vous dis. Vous avez mon logis, et j'ai le vôtre. Rendez-moi ma maison. C'est ici chez vous.
Le lendemain, les vingt-six pauvres étaient installés dans le palais de l'évêque et l'évêque était à l'hôpital

[55] Bem-vindo.

mil francos para Myriel. Junto com a renda da irmã, totalizavam-se mil e quinhentos francos para as despesas pessoais e do lar (HUGO, 2018, p. 9-10). O bispo ainda exigia do Estado três mil francos, em tese para arcar com as despesas de transporte, que eram religiosamente destinados às crianças abandonadas, aos órfãos, às caridades maternais e ao hospital (HUGO, 2018, p. 11).

Annete e Guy Rosa (2002, p. 1169) assinalam que essa distribuição dos recursos é uma espécie de dízimo às avessas, isto é, Myriel conserva para si cerca de dez por cento de sua renda e doa todo o restante, o que configura uma espécie de infração à regra dizimeira a ponto de invertê-la: "pago meu dízimo", é o que ele afirmava ao doar todas as manhãs metade do leite proveniente das duas vacas que possuía para os doentes do hospital. E, quando alguns párocos juntavam dinheiro para a construção de um novo altar, o bispo o doava aos pobres, afirmando como o mais belo altar a alma de um miserável consolado que agradece a Deus (HUGO, 2018, p. 24). Desse modo, pouco tempo após assumir o bispado, Myriel "tornou-se o tesoureiro de todas as benfeitorias e o provedor de todas as misérias. Somas consideráveis passavam por suas mãos; mas nada fazia com que ele mudasse seu estilo de vida". Pelo contrário, "como há sempre mais miséria embaixo do que fraternidade em cima, tudo era doado, por assim dizer, antes de ser recebido; era como água em terra seca; mal havia recebido o dinheiro e não o tinha nunca. Então, despojava-se" (HUGO, 2018, p. 12). Monsenhor Bienvenu sempre visitava as cidades da região montado em seu pequeno asno[56]. Ao chegar a Senez, uma antiga cidade episcopal, o prefeito e os burgueses escandalizam-se com sua humilde montaria: "Senhor prefeito, disse o bispo, e senhores burgueses, eu percebo que os escandalizo; creem ser muito orgulhoso da parte de um pobre padre montar a mesma montaria de Jesus Cristo. Eu o fiz por necessidade, asseguro-lhes, e não por vaidade" (HUGO, 2018, p. 13).

Em suas andanças pela região, o bispo sempre aconselhava as famílias locais: era indulgente e gentil, mais conversava do que pregava, falava com seriedade, convincente e persuasivo, por meio de exemplos e parábolas, criando, com poucas frases, muitas imagens. Sua eloquência é equiparada à de Cristo pelo narrador (HUGO, 2018, p. 14). Moncond'huy (2018, p. 1551) assevera que essa fala calorosa e imagética do religioso evoca aquilo que Pascal denomina a "verdadeira eloquência", uma espécie de retórica que busca a transmissão da verdade. Dessa forma, nas aldeias ávidas pelos ganhos da colheita, ele mencionava o exemplo de Embrun, onde, quando um pai adoecia e sua família não podia ajudá-lo na colheita, os homens, as mulheres e crianças da vila iam até seu campo para realizá-la, deixando grãos e

[56]À maneira de Cristo, "encarnando a mais alta humilhação e a mais pura bondade", o asno é a "montaria ideal" para um pastor tão pouco eclesiástico como Monsenhor Bienvenu (MONCOND'HUY, 2018, p. 1551).

palha em seu celeiro. Já nos cantões em que se havia gosto pelo processo judicial e onde os fazendeiros arruinavam-se com papel timbrado, ele mencionava os camponeses do vale de Queyras:

> São três mil almas. Meu Deus! É como uma pequena república. Não se conhece nem o juiz nem o escrivão. O prefeito faz tudo. Reparte os impostos, taxa cada um com consciência, julga as querelas gratuitamente, realiza a partilha dos patrimônios sem honorários; e é obedecido, porque é um homem justo no meio de homens simples (HUGO, 2018, p. 13, tradução nossa[57]).

É possível inferir, assim, que as ações do bispo – como a mudança deliberada do lugar que lhe era destinado e a renúncia a qualquer suntuosidade decorrente do prestígio de sua condição clerical – também configuram uma inversão: o religioso não só experimenta a empatia, como também ocupa o espaço dos enfermos, concretizando, por meio do altruísmo, a máxima cristã de amor ao próximo (BÍBLIA, Mateus, 22,39). Destarte, sua personagem configura-se na narrativa como agente transformador: suas ações são fundamentais para desencadeá-la, operando transformações. A partir desse agir, consolida-se tanto aquilo que Genette (1972, p. 26-27) denomina narrativa (*récit*) – o significante, o que em literatura constitui um enunciado, discurso ou texto narrativo – quanto o que classifica como história – "o significado ou conteúdo narrativo", que existe por meio da narrativa, assim como esta existe em função da história. Isto é, as ações do bispo desenvolvem certos acontecimentos na narrativa, tendo uma importante função estrutural ao reforçar a épica e o drama no romance, na medida em que a partir delas a jornada de Jean Valjean como herói se inicia, assim como seus embates dramáticos e sua busca por redenção, que impactarão na trajetória de outras personagens, definindo o curso da história do romance.

Nesse sentido, Todorov (1980, p. 62) assevera que a descrição de um estado não é o bastante para se concretizar uma narrativa, sendo necessário "o desenvolvimento de uma ação, isto é, a mudança, a diferença", que será responsável por constituir "um novo elo da narrativa". Assim, não há apenas relação de causalidade entre as sucessivas ações que a compõem, visto que são também marcadas pela relação de transformação (TODOROV, 1980, p. 64). No capítulo I (*M. Myriel*), é descrita e apresentada a primeira personagem do romance. Logo no capítulo seguinte (*Monsieur Myriel devient Monseigneur Bienvenu*), suas ações são responsáveis, simultaneamente, por desencadear a narrativa e concretizar as primeiras transformações na comunidade em que se insere, tornando-a, consequentemente, receptiva para

---

[57]*Ils sont là trois mille âmes. Mon Dieu ! c'est comme une petite république. On n'y connaît ni le juge, ni l'huissier. Le maire fait tout. Il répartit l'impôt, taxe chacun en conscience, juge les querelles gratis, partage les patrimoines sans honoraires, rend des sentences sans frais ; et on lui obéit, parce que c'est un homme juste parmi des hommes simples.*

os pobres da região. Considerando que o verbo "tornar-se" (*devenir*) é de ligação (*attributif*), atribuindo à personagem do bispo uma nova característica, é possível inferi-lo como um indício formal – assinalado no texto narrativo, especificamente no título do capítulo – da mudança, isto é, da relação de transformação que permeia as ações de Myriel. Da mesma maneira, as significativas mudanças na paróquia de Digne durante seu bispado desenlaçam a história.

No capítulo IV (*Les œuvres semblables aux paroles*), é demonstrada a coerência entre o discurso e a ação de Monsenhor Bienvenu, cuja eloquência e cujo conhecimento das línguas provençais faziam com que atingisse "os mais diversos espíritos": "sabia dizer as coisas mais grandiosas nas línguas mais vulgares. Falando todas as línguas, entrava em todas as almas", Além disso, tratava igualmente as gentes do mundo e os homens do povo (HUGO, 2018, p. 16). Um de seus sermões na catedral denuncia um problema de saúde pública como consequência da lei jurídica:

> – Meus caros irmãos, meus bons amigos, há na França mil trezentas e vinte casas de camponeses que têm somente três aberturas, mil oitocentos e dezessete que têm duas aberturas, a porta e uma janela, e enfim trezentos e quarenta e seis mil cabanas que têm apenas uma abertura, a porta. E isso, por causa de uma coisa que chamamos imposto de portas e janelas. Coloquem pobres famílias, velhas mulheres, criancinhas nessas habitações e vejam as febres e doenças. Infelizmente! Deus dá o ar aos homens, a lei vende-lho. Não acuso a lei, mas bendigo Deus [...] (HUGO, 2018, p. 15-16, tradução nossa[58]).

Não acusar a lei que cobra tributo sobre portas e janelas, porém bendizer a Deus, apontando o mal por ela causado, é a maneira pela qual Myriel realiza o evangelho: "dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (BÍBLIA, Mateus 22,21). À maneira de Jesus diante dos fariseus, o bispo não questiona em seu sermão se o imposto é ou não devido, mas evidencia que aquilo que não pertence à dimensão terrestre não é passível de regulação humana. A regra dos homens pesa impiedosamente sobre os desfavorecidos, engendrando a iniquidade, e, assim, injustiças. Essa perspectiva crítica em relação à lei é acompanhada do discurso contrário às regras. Dessa forma, diferentemente de Javert, o bispo não condenava nada nem ninguém precipitadamente, "sem tomar conhecimento das circunstâncias" e sempre dizia: "vejamos o caminho por onde o erro passou" (HUGO, 2018, p. 14):

> Professava bem alto, sem o franzir de sobrancelhas dos virtuosos ferozes, uma doutrina que se podia resumir mais ou menos da seguinte maneira:
> "O homem tem sobre si a carne que é ao mesmo tempo seu fardo e sua tentação. Ele a arrasta e a ela cede.

[58]*« Mes très chers frères, mes bons amis, il y a en France treize cent vingt mille maisons de paysans qui n'ont que trois ouvertures, dix-huit cent dix-sept mille qui ont deux ouvertures, la porte et une fenêtre, et enfin trois cent quarante-six mille cabanes qui n'ont qu'une ouverture, la porte. Et cela, à cause d'une chose qu'on appelle l'impôt des portes et fenêtres. Mettez-moi de pauvres familles, des vieilles femmes, des petits enfants, dans ces logis-là, et voyez les fièvres et les maladies. Hélas ! Dieu donne l'air aux hommes, la loi le leur vend. Je n'accuse pas la loi, mais je bénis Dieu. »*

> Ele deve vigiá-la, contê-la, reprimi-la, e somente obedecê-la em último caso. Nessa obediência, pode ainda existir culpa; mas a culpa, nesta circunstância, é venial. Trata-se de uma queda, mas uma queda de joelhos, que pode terminar em oração.
> Ser um santo é a exceção; ser justo é a regra. Errem, falhem, pequem, mas sejam justos.
> O mínimo de pecado possível é a lei do homem. Nenhum pecado é o sonho do anjo. Tudo o que é terrestre está submetido ao pecado. O pecado é uma gravitação."
> (HUGO, 2018, p. 16-17, tradução nossa[59]).

Esse trecho, que expressa a perspectiva religiosa da personagem, não era previsto no primeiro projeto da obra (*Les Misères*), tendo sido posteriormente adicionado por Hugo durante o exílio. O relativismo contido nessas palavras contribui para "humanizar o bispo Bienvenu, que encarna a condição do justo – e não a do santo – assim como atesta o próprio título do livro" (MONCOND'HUY, 2018, p. 1551). Com efeito, a flexibilidade da doutrina de Myriel é assinalada pelo uso de somente dois imperativos: "deve" vigiar, conter e reprimir a carne e "sejam" justos, e pela presença de seis constatações: a carne é fardo e tentação; a culpa venial como queda pode acabar em oração; a regra é ser justo e não santo; é preciso ter como meta possível o mínimo de pecado; e ter como ideal nenhum pecado; o pecado marca tudo que é terrestre – é uma forma de atração (*gravitation*) pelas questões terrenas. Isto é, paradoxalmente, trata-se de uma doutrina pouco formalista, desapegada das regras de caráter absoluto e que tem como máxima moral a ideia de ser justo, e não necessariamente imaculado.

Monsenhor Bienvenu desconfiava dos julgamentos precipitados engendrados pela cólera e pela indignação públicas: "vejam as hipocrisias ferozes que se apressam para protestar e se esconder". Era condescendente "com as mulheres e os pobres, sobre quem pesa o peso da sociedade humana[60]. Ele dizia: 'os erros das mulheres, das crianças, dos servos, dos fracos, dos indigentes e dos ignorantes são culpa dos maridos, dos pais, dos mestres, dos fortes, dos ricos e dos instruídos'". E ainda: "aos que ignoram, ensinem-lhes o máximo de coisas que puderem; a sociedade é culpada por não oferecer a instrução gratuita: ela responde pela noite que produz". Myriel tinha "essa maneira estranha e peculiar de julgar as coisas", e, aqui, o narrador destaca, dirigindo-se ao narratário: "suspeito que tenha tirado isso do Evangelho" (HUGO, 2018, p. 17), em uma possível alusão à resposta de Cristo aos fariseus que duvidavam de seus ensinamentos

---

[59]*Il professait assez haut, et sans le froncement de sourcil des vertueux féroces, une doctrine qu'on pourrait résumer à peu près ainsi :*
« L'homme a sur lui la chair qui est tout à la fois son fardeau et sa tentation. Il la traîne et lui cède.
« Il doit la surveiller, la contenir, la réprimer, et ne lui obéir qu'à la dernière extrémité. Dans cette obéissance-là, il peut encore y avoir de la faute ; mais la faute, ainsi faite, est vénielle. C'est une chute, mais une chute sur les genoux, qui peut s'achever en prière.
« Être un saint, c'est l'exception ; être un juste, c'est la règle. Errez, défaillez, péchez, mais soyez des justes.
« Le moins de péché possible, c'est la loi de l'homme. Pas de péché du tout est le rêve de l'ange. Tout ce qui est terrestre est soumis au péché. Le péché est une gravitation. »

[60]Na concepção hugoana, esse peso é o da lei jurídica, da condenação social e da miséria, conforme discutido nos itens 1.2 e 1.3 deste trabalho.

e testemunho: “vós julgais segundo a aparência; eu não julgo ninguém. E se julgo, meu julgamento é conforme a verdade, porque não estou sozinho, mas comigo está o Pai que me enviou” (BÍBLIA, João, 8, 15-16).

Em seguida, são apresentadas duas ocasiões em que o bispo confronta a lei jurídica. A primeira delas dizia respeito ao processo no qual um miserável era acusado de fabricar moedas falsas para assegurar a subsistência de sua família. O crime era, na época, punido com pena de morte. A princípio, havia provas somente contra a esposa, que negava a participação de seu companheiro. Diante disso, o procurador do rei teve a ideia de plantar a história de uma suposta infidelidade do amado, criando fragmentos de cartas para “confirmar” as suspeitas. A esposa, enciumada, confirmou a participação do marido, e, assim, ambos foram processados pelo crime. Na cidade todos elogiavam a astúcia do promotor, que fizera “a justiça sair da vingança”. O bispo, escutando tudo até então em silêncio, perguntou: “Onde serão julgados esse homem e essa mulher?” Ao que lhe responderam: “No Tribunal do Júri”. E então, retomou: “E onde será julgado o senhor procurador do rei?” (HUGO, 2018, p. 17-18). Aqui é retomada a dicotomia entre a lei e a justiça: o júri é o destino dos criminosos segundo a lei jurídica. Contudo, o destino do procurador que forjou a confissão é insondável: não havendo resposta imediata, a pergunta do bispo ecoa na consciência dos presentes, assim como na do narratário.

A segunda ocasião foi a “trágica aventura” do condenado à morte por assassinato, processo que muito ocupou a cidade de Digne. Tratava-se de um infeliz que trabalhara como escrivão público e também como palhaço nas feiras. Na véspera de sua execução, o capelão da prisão adoeceu. Era preciso uma prece para o momento derradeiro. O cura, ao ser procurado, recusou-se a comparecer, afirmando que lá não era seu lugar. Essa negativa chegou ao bispo, que afirmou: “O senhor cura tem razão. Não é o lugar dele, mas o meu”. Assim, encaminhou-se até a prisão, foi à cela do preso, pegou-lhe pela mão e lhe dirigiu a palavra. Passou o dia e a noite em jejum, acordado e rezando pela alma do condenado. “Foi pai, irmão, amigo, bispo somente para abençoar”. O pobre homem, “que iria morrer desesperado”, tremia diante do “abalo profundo” que era sua condenação: só podia enxergar trevas no “abismo da morte” que se abria diante de si. “O bispo fê-lo enxergar uma luz”. No dia seguinte, Myriel o acompanhou até o cadafalso, abraçou-o, e, no momento em que a lâmina iria cair, disse-lhe: “Aquele que o homem mata, Deus ressuscita; aquele que os irmãos perseguem reencontra o Pai. Reze, creia, entre na vida! O Pai aí está”. Ao fim da execução, estava abatido. O povo admirou-se de seus gestos, mas, nos salões, diziam que seu comportamento não passava de “afetação” (HUGO, 2018, p. 18-19). Novamente, Bienvenu ocupa o espaço dos proscritos, afirmando-o como o seu próprio lugar: a cela da prisão e o cadafalso, sempre ao lado do condenado. Ao ocupar tal

espaço, o bispo também assume diferentes papéis (pai, irmão, amigo), oferece redenção ao desesperado e faz de si mesmo um proscrito, tornando-se incompreendido aos olhos da sociedade burguesa encarnada pelos salões. As referências à ressurreição, ao reencontro com Deus e à vida não somente se referem à trajetória de Cristo, o proscrito do Novo Testamento, como também estabelecem uma comparação por meio da qual a condição do condenado é equiparada à de Jesus.

Nessa perspectiva, após a execução, o narrador confronta o narratário com a crueldade da pena capital por meio das metáforas a respeito da guilhotina e do cadafalso. "A guilhotina é a concreção da lei", "ela não é neutra" e nunca permite a neutralidade. Assim, "todas as questões sociais alinham, em torno dessa lâmina, suas interrogações" (HUGO, 2018, p. 19-20). Estabelece-se, assim, uma aproximação entre a lei e a violência. Não sendo neutra, a guilhotina, encarnação da pena capital (e da lei jurídica), exige, na história da narrativa, posicionamento por parte do narrador, da personagem e do narratário, impelido a refletir e se posicionar. O cadafalso, por sua vez, não é simplesmente uma "obra de carpintaria", "uma mecânica inerte feita de madeira, cordas e ferro". Trata-se, antes, de "um cúmplice do carrasco", que "devora; come carne e bebe sangue"; "uma espécie de monstro fabricado pelo juiz e pelo carpinteiro", "um espectro que parece viver uma vida espantosa, feita de toda a morte que provocou" (HUGO, 2018, p. 20). A justaposição entre o cadafalso e o monstro não apenas demonstra o posicionamento contrário do narrador a tudo que ele representa – opor-se à pena de morte é opor-se à lei jurídica que a determina –, assim como concretiza uma argumentação que busca persuadir o narratário por meio do impacto da metáfora e também do paradoxo: esse monstro vive uma vida feita de morte, que assevera sua existência massacrante.

Em seguida, o narrador assinala que a execução deixou profundas impressões no bispo, tornando-o abatido e mais pensativo do que o habitual:

> A serenidade quase violenta do momento fúnebre havia desaparecido; o fantasma da justiça social o obcecava. Ele, que costumeiramente pensava em suas ações com uma satisfação tão radiante, parecia se censurar. Em certos momentos falava consigo mesmo e murmurava à meia voz monólogos lúgubres. Eis aqui um que sua irmã escutou e memorizou: "Não acreditava que isso fosse tão monstruoso. É um erro absorver-se na lei divina a ponto de não mais se dar conta da lei humana. A morte somente pertence a Deus. Com que direito os homens tocam essa coisa desconhecida?" (HUGO, 2018, p. 20, tradução nossa[61]).

[61] *La sérénité presque violente du moment funèbre avait disparu ; le fantôme de la justice sociale l'obsédait. Lui qui d'ordinaire revenait de toutes ses actions avec une satisfaction si rayonnante, il semblait qu'il se fît un reproche. Par moments, il se parlait à lui-même, et bégayait à demi-voix des monologues lugubres. En voici un que sa soeur entendit un soir et recueillit : « Je ne croyais pas que cela fût si monstrueux. C'est un tort de s'absorber dans la loi divine au point de ne plus s'apercevoir de la loi humaine. La mort n'appartient qu'à Dieu. De quel droit les hommes touchent-ils à cette chose inconnue ? »*

Nesse pensamento do bispo, a pena de morte – um dos combates mais presentes nos projetos político e estético de Victor Hugo – encontra "um ponto de cristalização eficaz e demonstrativo" (MONCOND'HUY, 2018, p. 1552). Com efeito, a reflexão da personagem, obcecada pelo espectro da justiça social, coincide com a argumentação do discurso pela abolição da pena irreparável, no qual Hugo (2002b, p. 181) afirma que "a lei aterroriza a consciência". Tocar o desconhecido significa ultrapassar os limites axiológicos – desrespeito à transcendência, ao direito pertencente não aos homens, mas a Deus – e concretizar a injustiça. Assim, Monsenhor Bienvenu posiciona-se pela consciência: contrário à justiça dos homens, a favor da verdadeira justiça que transcende.

Conforme é possível inferir por suas ações, a personagem encarna um bispo muito evangélico e pouco episcopal[62], o que vai ao encontro da "revivescência do ideal religioso" operada pelos românticos mediante a recusa do apego às regras religiosas estritas, da autoridade e da hierarquia, por meio da valorização de uma "religiosidade preponderantemente sentimental e intuitiva", que dispensa "o formalismo dos ritos" e se desenrola notadamente na "intimidade da consciência" (SILVA, 1976, p. 487). Evidência disso está no capítulo VII (*Cravatte*), quando Bienvenu, na ocasião em que se locomovia para pregar em Chastelar e arredores, foi advertido pelo prefeito da presença de um grupo de ladrões liderados por Cravatte, "um ousado miserável[63]", cujo bando aterrorizava a região montanhosa, chegando a saquear a Catedral de Embrun e levando todos os objetos de valor da sacristia. Contrariando o alerta, Bienvenu seguiu viagem sem escolta, acompanhado apenas de uma criança como guia. Antes de partir, dirigiu-se ao prefeito:

> Há, nessa montanha, replicou o bispo, uma humilde e pequena comuna deste tamanho, que não vejo há três anos. São meus bons amigos. Doces e honestos pastores. Possuem uma cabra a cada trinta que guardam. Fazem belíssimos cordões de lã de diversas cores e tocam árias da montanha com suas pequenas flautas de seis furos. Precisam que lhes falem de tempos em tempos do bom Deus. O que diriam de um bispo que tem medo? O que diriam se eu não fosse?
> – Mas, monsenhor, e os batedores?
> – Bem, disse o bispo, penso nisso. Tendes razão. Posso encontrá-los. Também devem precisar que lhes falem do bom Deus.
> – Monsenhor! Mas é uma quadrilha! Uma trupe de lobos!
> – Senhor prefeito, talvez seja precisamente dessa trupe que Jesus me faz pastor. Quem conhece os caminhos da Providência?
> [...]
> – Monsenhor, não vades, em nome do céu! Vós expondes vossa própria vida.

[62]A propósito, Moncond'huy (2018, p. 1551) assevera que, quando da publicação do romance, diversos jornais católicos assinalaram Myriel como "inverossimilhante", ao que Hugo replicou que se tratava de uma personagem "puramente imaginária" e até mesmo "impossível", se não fosse a existência de "Charles Borromé, François de Sales Belsunce e Las Casas".

[63]Primeira ocorrência da palavra "miserável" na narrativa após o título, inaugurando uma série da qual Valjean será "a condensação exemplar" (MONCOND'HUY, 2018, p. 1553).

> – Senhor prefeito, disse o bispo, não se trata decidamente disso? Não estou neste mundo para guardar minha vida, mas para guardar as almas (HUGO, 2018, p. 28-30, tradução nossa[64]).

Nesse diálogo, a imagem do religioso é esboçada a partir da figura do pastor: são os pastores de cabras da montanha que precisam da palavra de Deus, e Bienvenu esclarece ao prefeito que aquele que pastoreia não pode se furtar de seu dever por causa do medo. A tarefa assumida para si como pastor é a de guardar as almas. Mais do que isso, o bispo se compreende na condição específica de um pastor de lobos – estes, possivelmente, precisam ainda mais da palavra de Deus –, distanciando-se do formalismo dos ritos, da tradição do pastor de ovelhas e se aproximando mais uma vez dos proscritos, dos condenados, tomando para si a missão de transformá-los e salvá-los ao apresentar-lhes o "bom Deus", aquele que é encarnação da misericórdia e que partilha com os miseráveis "esse anonimato que resulta da multiplicidade de nomes" (ROSA, 2002, p. 1170), conforme Myriel assinala em suas anotações:

> Ó, vós que sois!
> O Eclesiastes vos nomeia Todo-poderoso, os Macabeus vos nomeiam Criador, a Epístola aos Efésios vos nomeia Liberdade, Baruque vos nomeia Imensidão, os Salmos vos nomeia Sabedoria e Verdade, João vos nomeia Luz, os Reis vos nomeiam Senhor, o Êxodo vos chama de Providência, o Levítico, de Santidade, Esdra, de Justiça, a criação vos nomeia Deus, o homem dá-vos o nome de Pai; mas Salomão vos nomeia Misericórdia, e este é o mais belo dentre todos os vossos nomes (HUGO, 2018, p. 23, tradução nossa[65]).

Quando de seu retorno a Digne, o bispo decidiu cantar pontificialmente o *Te Deum*. Todavia, em razão do furto mencionado, não havia os ornamentos episcopais necessários para cumprir com as formalidades exigidas para a celebração por um bispo, mas somente alguns poucos ornamentos da sacristia da aldeia. A despeito disso, Bienvenu opta por cantar o *Te Deum*

---

[64]*– Il y a là, dans la montagne, reprit l'évêque, une humble petite commune grande comme ça, que je n'ai pas vue depuis trois ans. Ce sont mes bons amis. De doux et honnêtes bergers. Ils possèdent une chèvre sur trente qu'ils gardent. Ils font de fort jolis cordons de laine de diverses couleurs, et ils jouent des airs de montagne sur de petites flûtes à six trous. Ils ont besoin qu'on leur parle de temps en temps du bon Dieu. Que diraient-ils d'un évêque qui a peur ? Que diraient-ils si je n'y allais pas ?*
– Mais, monseigneur, les brigands ?
– Tiens, dit l'évêque, j'y songe. Vous avez raison. Je puis les rencontrer. Eux aussi doivent avoir besoin qu'on leur parle du bon Dieu.
– Monseigneur ! mais c'est une bande ! c'est un troupeau de loups !
– Monsieur le maire, c'est peut-être précisément de ce troupeau que Jésus me fait le pasteur. Qui sait les voies de la Providence ?
[...]
– Monseigneur, n'y allez pas, au nom du ciel ! vous exposez votre vie.
– Monsieur le maire, dit l'évêque, n'est-ce décidément que cela ? Je ne suis pas en ce monde pour garder ma vie, mais pour garder les âmes.

[65]*« Ô vous qui êtes !*
« L'Ecclésiaste vous nomme Toute-Puissance, les Macchabées vous nomment Créateur, l'Épître aux Éphésiens vous nomme Liberté, Baruch vous nomme Immensité, les Psaumes vous nomment Sagesse et Vérité, Jean vous nomme Lumière, les Rois vous nomment Seigneur, l'Exode vous appelle Providence, le Lévitique Sainteté, Esdras Justice, la création vous nomme Dieu, l'homme vous nomme Père ; mais Salomon vous nomme Miséricorde, et c'est là le plus beau de tous vos noms. »

com os poucos recursos existentes (HUGO, 2018, p. 30), contrariando a solenidade da liturgia. Nesse meio tempo, dois cavaleiros deixaram no presbitério uma caixa com o bilhete "Cravatte a Mons. Bienvenu", na qual estavam os ornamentos furtados, inclusive as vestimentas e a mitra ornada de diamantes. Myriel retorna para casa, conta o que se passou à irmã e afirma: "Jamais temamos os ladrões e os assassinos. São perigos externos, pequenos. Os preconceitos, eis os ladrões; os vícios, eis os assassinos. Os grandes perigos estão dentro de nós. Que importa o que ameaça nossa cabeça ou bolsa! Pensemos no que ameaça nossa alma". Em seguida, o narrador afirma que o "tesouro" da Catedral de Embrun, composto de "coisas bem tentadoras" "para roubar em proveito dos miseráveis", foi devidamente destinado, segundo consta em uma nota do bispo a respeito: "a questão é saber se deve retornar à catedral ou ao hospital" (HUGO, 2018, p. 31). A partilha dos bens com os miseráveis é decidir pela equidade (igualdade): trata-se da decisão de um justo.

Dessa maneira, a trajetória de Bienvenu está alinhada com a ruptura das regras, aqui compreendidas como os formalismos e a tradição decorrentes dos costumes, assim como a lei jurídica. Com efeito, o cura Myriel é tornado bispo por meio da interferência de Napoleão, exemplo de figura histórica que foge às regras, pois, conforme Hobsbawn (2007, p. 82-83) assinala, aqueles conhecidos por um impacto decisivo no passado tinham começado como reis (Alexandre, o grande) ou patrícios (Julio César). Contudo, Napoleão rompe com essa tradição, visto que se tratava de um "homem comum", sem linhagem aristocrata, de baixa patente militar, que galgou carreira no exército por mérito e conseguiu articular-se politicamente o bastante para se fazer coroar imperador. Esse sujeito "racionalista, iluminado e discípulo de Rousseau" tornou-se "o homem romântico do século XIX", capaz de aliar certas conquistas da revolução com a estabilidade política. A transformação do cura em bispo pelo imperador é o primeiro indício de um percurso religioso atípico, que rompe com a solenidade dos costumes, assim como suas ações: a recusa do espaço episcopal que lhe era destinado; a prática do dízimo às avessas; a denúncia do imposto injusto; a ampliação do perdão e da doutrina cristã; a defesa da erradicação da miséria e da ignorância e o julgamento dos fatos segundo o Evangelho. As ações do bispo rompem, inclusive, com a lei jurídica: o desvio dos recursos de seu transporte para doar aos pobres e a proximidade com os miseráveis e condenados (criminosos) – alvos da proscrição social – transformam-no, ele próprio, em um proscrito.

Desse modo, as transformações provocadas pelas ações da personagem Bienvenu são, sobretudo, de negação, responsáveis por "mudar um termo em seu contraditório" (TODOROV, 1980, p. 65). Com efeito, o bispo busca essa mudança da comunidade em que se insere por meio da recusa do *status quo*, da permanência de uma ordem social expressa pelas regras – a lei

jurídica e os costumes (a tradição) – que reforçam e até engendram desigualdades. Assim, o agir de Myriel tem a justiça como critério: ser "um justo" é a principal característica do bispo e denomina o Livro I, da Primeira Parte de *Les Misérables*, no qual é apresentada a personagem. A justiça que norteia esse agir está para além dos limites da moral individual, alcançando um patamar ético coletivo: trata-se da concepção aristotélica de justiça como equidade.

Para Aristóteles, "todas as virtudes éticas são formas de justiça" (COELHO, 2017, p. 4), podendo esta ser compreendida como a "disposição de caráter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, o fundamento das ações justas" (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, Livro V, I, 1129a10-11). Em *Ética a Nicômaco,* ao investigar os usos dessa palavra em grego, o autor chega à ideia de que se trata da virtude suprema, "a mais completa das excelências", pois quem a possuir pode usá-la "não apenas só *para* si, mas também *com* outrem": "a justiça, efetivamente, envolve uma relação com outrem" (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, Livro V, III, 1129b31-1130a5). O autor também assinala que a tradição tende a definir a justiça como obediência à lei, sendo injusto o transgressor da lei. No entanto, não se trata de compreender a lei como critério do justo. Na perspectiva aristotélica, a justiça não é meramente assimilada à legalidade, visto que Aristóteles é crítico à lei em diversas passagens de *Ética a Nicômaco*, além de, na *Política*, dedicar-se à investigação do melhor regime político a partir da elaboração da melhor lei. Desse modo, é preciso compreender essa acepção de justiça na tradição que associa o justo ao respeito à lei, partindo do princípio de que a ética e a justiça relacionam-se com a lei na medida em que o justo e o injusto são apurados a partir da ordem política vigente (COELHO, 2012b, p. 46-47).

Aristóteles não identifica, dessa forma, o justo com a mera obediência à lei jurídica. Pelo contrário, a justiça como equidade se opõe à concepção de justiça legalista. Nesse sentido, "o injusto é iníquo e a injustiça iniquidade", sendo o meio termo entre seus extremos a igualdade, e, portanto, a justiça (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, Livro V, III, 1131a10-20). "A justiça e a equidade são, pois, o mesmo. E, embora ambas sejam qualidades sérias, a equidade é a mais poderosa", pois ela é justa não no sentido de ser conforme a lei, "mas na medida em que tem uma função retificadora da justiça legal", fundamentada em razão da existência de particularidades não contempladas pela lei jurídica, visto que esta tem pretensão universal. Isto é, se há casos que contrariam a universalidade legal, é necessário retificar esse defeito da lei por meio da equidade. Nessa perspectiva, a equidade é "uma qualidade melhor do que aquele tipo de justiça sujeita ao erro" (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, Livro V, X, 1137b10-35). Além disso, identifica-se com os conceitos matemáticos de proporção e igualdade e se trata de uma disposição do caráter com fundamento político, visto que orienta o agir para

a alteridade, e, consequentemente, para a comunidade (o bem comum). O equitativo, então, "será suficientemente modesto ao ponto de ficar com uma parte menor do que lhe seria devido" (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, Livro V, X, 1139a1). Portanto, a equidade é um instrumento para a justa medida, para garantir a concreção do justo. A lei jurídica, ao incidir com pretensão universal sobre todos os casos, está sujeita a reproduzir injustiças na medida em que desvaloriza as particularidades que acometem cada um desses casos.

Assim, Bienvenu, ao negar o estado das coisas – os costumes e a lei que compõem a ordem social – por meio de seu agir, denunciando o defeito da lei jurídica, aproximando-se dos condenados e nunca julgando nada nem ninguém sem conhecer as circunstâncias, tem suas ações orientadas pela justiça como equidade. O caráter equitativo da personagem reside nessa busca pela correção das regras dos homens. Aqui, tal correção tem um importante sentido político na história da narrativa, fundamentando as transformações operadas na comunidade, assim como o desenrolar dos acontecimentos, (sobretudo a partir do encontro com Jean Valjean). Não se trata de opor-se às regras, mas de retificá-las. A retificação da lei é a proposta da equidade e opera mudanças. Tal proposta integra o agir do bispo, sendo pautada na máxima cristã de amor ao próximo – visto que a relação com o outro é indispensável na concretização da equidade, e, portanto, da justiça. Com efeito, a doutrina de Myriel é assinalada pelo narrador como genuína expressão dos ensinamentos cristãos, sobretudo por meio da dedicação à alteridade: o narrador assinala que ele sempre tomava o caminho do Evangelho. Não se caracterizava como profeta ou mago, era uma alma simples e dedicada ao amor. Por isso, repetia com frequência: "Amai-vos uns aos outros" e não desejava nada além, pois nisso se resumia "sua doutrina". Essa personagem, que extraía piedade da mina da "miséria universal" (HUGO, 2018, p. 60-61), compreendia a dor alheia como ocasião para a bondade, para manifestação da virtude, e, portanto, da justiça. Por isso ser justo é a regra: "errem, pequem, falhem, mas sejam justos" (HUGO, 2018, p. 16), conforme assinalado anteriormente naquilo que o narrador denomina "as anotações do bispo".

A retificação das regras pela equidade perseguida por Bienvenu também converge com as palavras proferidas por Cristo no sermão da montanha: "Não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para abolir, mas para levá-los à perfeição" (BÍBLIA, Mateus, 5, 17). Além disso, Myriel, em sua busca por justiça, visa à concretização da igualdade por meio da redução das desigualdades. Tornar-se "o tesoureiro das benfeitorias" (HUGO, 2018) e o provedor dos miseráveis significa adotar a justa medida a despeito de uma sociedade que desvaloriza a alteridade e reforça injustiças, encontrando a proporção, e, então, a igualdade, que também se faz presente no tratamento que o bispo reserva aos proscritos, aos condenados pela lei jurídica:

ele os trata como iguais, fazendo de si mesmo um proscrito aos olhos dessa sociedade iníqua. Nessa perspectiva, o comportamento equitativo de Bienvenu também se traduz na distribuição dos recursos que lhe são destinados, optando, inclusive, por ter muito menos do que poderia.

Destarte, sendo "um justo", o bispo encarna a maior das virtudes – a justiça como equidade – e reage à concepção de justiça legalista, na medida em que suas ações engendram a ruptura com as regras, a qual, por sua vez, possibilita as transformações ao redor de Bienvenu, sejam do espaço (Digne e região) ou de outras personagens (Valjean), fundamentais para a sucessão dos acontecimentos na narrativa. Portanto, a partir da postura de um agente transformador da comunidade em que está inserido e da relação com a alteridade, com a diferença, Myriel torna-se igualmente passível de transformação, conforme será tratado no subcapítulo a seguir.

2.2 Myriel: o transformador transformado

Um justo e um transformador: a personagem Bienvenu apresenta um percurso assinalado pela convergência de seu caráter e agir. Por isso, para ele, "as dificuldades da fé jamais se resolviam com hipocrisia" (HUGO, 2018, p. 56). Desse modo, o narrador afirma: "do ponto de vista da ortodoxia não temos nada para sondar quanto ao Mons. Bispo de Digne. Diante de tal alma, o humor que sentimos é respeito. A consciência do justo deve ser creditada pela palavra" (HUGO, 2018, p. 56). Com efeito, é a palavra (*parole*) que confere crédito às ações e ao caráter de Bienvenu. O narrador evidencia na narrativa que não somente as notas e reflexões – "o que ele pensava", "o que ele acreditava" (HUGO, 2018, p. 56-61) – deixadas pelo bispo são fundamentais para a construção de sua trajetória, mas, sobretudo, os testemunhos daqueles que com ele conviveram – o povo da região, a irmã Baptistine, a criada Magloire, assim como as autoridades, os burgueses e aristocratas que o desaprovavam – experimentando as transformações que efetuou. Nesse sentido, no capítulo IX (*Le frère raconté par la sœur*), do Livro I, da Primeira Parte, é introduzida uma importante característica do bispo para o desenrolar dos acontecimentos do capítulo seguinte: Baptistine, em uma carta à Viscondessa de Boischevron, sua amiga de infância, ao mencionar uma antiga família aristocrata, afirma que seu irmão "sabe tudo" e "tem lembranças", "pois sempre foi muito bom realista" (*royaliste*) (HUGO, 2018, p. 37).

Conforme mencionado, o bispo perdera sua família e seus bens, tendo que se exilar na Itália, em razão da Revolução Francesa. Apesar de não assumir expressamente posicionamento político por nenhuma forma de governo em questão na época (realista, bonapartista ou republicano) (HUGO, 2018, p. 50), sua origem aristocrata tornava-o ligado à monarquia, e,

considerando que os nobres foram sistematicamente perseguidos – inclusive ele próprio – e muitos foram assassinados, Myriel nutria certa repulsa por tudo o que fosse relacionado ao período revolucionário. Igualmente, a fé que professava impunha à sua consciência oposição ao ateísmo, ao ceticismo científico e à laicidade estatal, legados da revolução. Assim, no capítulo X (*L'évêque en présence d'une lumière inconnue*), Monsenhor Bienvenu encontra-se com o convencional[66] G., essa luz desconhecida capaz de esclarecê-lo. Tal capítulo foi adicionado à obra durante o exílio de Hugo, em 1860. O autor previra adicionar no livro sobre Bienvenu "'um velho convencional não regicida, porém explicando o regicida', com o objetivo de 'mudar o posicionamento político do bispo'" (MONCOND'HUY, 2018, p. 1555). Justamente por não ter votado pela morte do rei, o convencional livrou-se do exílio[67] e pôde ficar na França. Em Digne, falavam dele com uma espécie de horror:

> Um convencional, imaginam uma coisa dessas? Isso existia no tempo em que nos tratávamos por "tu" e dizíamos: cidadãos. Esse homem era próximo de um monstro. Não votara pela morte do rei, mas quase. Era um quase-regicida. Fora terrível. Como, com o retorno dos príncipes legítimos, não fora submetido a uma corte prevotal[68]? Não lhe cortamos a cabeça, se desejam, é preciso clemência, que seja; mas um bom banimento por toda a vida. Um exemplo, enfim! Etc., etc. Além do mais, era um ateu, como toda essa gente. Fofocas dos gansos sobre o abutre.
> Seria G., de fato, um abutre? Sim, se julgarmos pelo que havia de arredio em sua solidão (HUGO, 2018, p. 38-39, tradução nossa[69]).

A imagem dos gansos e do abutre gera um contraste importante entre luz e sombra para apresentar a perspectiva do "pequeno mundo de Digne" em relação ao convencional, fazendo-o um proscrito: trata-se de um sujeito terrível, a imagem do abutre figura uma presença sombria na região. Com efeito, o espaço habitado por G. ficava distante "de todas as vilas, de todos os caminhos", no meio de uma "sinuosidade perdida em uma vala selvagem. Diziam que ali existia uma espécie de campo, um buraco, uma toca". Além disso, não havia vizinhos nem passantes. Desde que se mudara, "o caminho que ali conduzia desaparecera sob o mato. Falava-se desse lugar como da casa do carrasco", os limites do local eram marcados por um conjunto de árvores

---

[66]O termo "Convenção" designa uma assembleia extraordinária para estabelecer ou modificar a Constituição de um Estado. Na França, denomina-se "A Convenção" (*La Convention*) essa assembleia que ocorreu entre 1792 e 1795 (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 305), consolidando o fim do antigo regime e da sociedade de ordens. Seus membros ficaram conhecidos como "convencionais", e a maioria votou pela execução de Luís XVI em 1793.

[67]Em janeiro de 1816 foi editada uma lei segundo a qual os regicidas poderiam ser exilados (MONCOND'HUY, 2018, p. 1555).

[68]Uma corte prevotal era, no Antigo Regime, composta pelos magistrados do rei, conhecidos como *prévôts*.

[69]*Un conventionnel, vous figurez-vous cela ? Cela existait du temps qu'on se tutoyait et qu'on disait : citoyen. Cet homme était à peu près un monstre. Il n'avait pas voté la mort du roi, mais presque. C'était un quasi-régicide. Il avait été terrible. Comment, au retour des princes légitimes, n'avait-on pas traduit cet homme-là devant une cour prévôtale ? On ne lui eût pas coupé la tête, si vous voulez, il faut de la clémence, soit ; mais un bon bannissement à vie. Un exemple enfin ! etc., etc. C'était un athée d'ailleurs, comme tous ces gens-là. – Commérages des oies sur le vautour.*
Était-ce du reste un vautour que G. ? Oui, si l'on en jugeait parce qu'il y avait de farouche dans sa solitude.

que o cercavam. Quando olhava ao longe, na direção do vale, o bispo dizia: “lá existe uma alma solitária”. E pensava consigo mesmo: “devo-lhe minha visita”. Contudo, essa ideia, após certa reflexão parecia-lhe “estranha e impossível, quase repugnante. Pois, no fundo, ele partilhava da opinião geral”. O convencional inspirava-lhe “este sentimento que é como a fronteira do ódio e exprime tão bem a palavra afastamento”. “Todavia, a sarna do cordeiro deveria fazer o pastor recuar? Não. Mas que cordeiro!”. Bienvenu, perplexo, caminhava rumo ao vale, mas sempre retornava (HUGO, 2018, p. 39):

> Um dia, enfim, espalhou-se pela cidade o boato que certo jovem pastor que servia o convencional G. em sua toca viera procurar um médico; que o velho celerado morria, que a paralisia o ganhava, e que ele não passaria daquela noite. “Graças a Deus”, diziam alguns.
> O bispo pegou seu cajado, pôs seu sobretudo, por causa de sua batina surrada, como dissemos, e também por causa do vento da noite que não tardaria a soprar, e partiu.
> O sol declinava e quase tocava o horizonte quando o bispo chegou ao lugar excomungado. Reconheceu com certo batimento cardíaco que estava perto do covil. Saltou uma fossa, transpassou uma sebe, levantou uma cerca, adentrou um jardim abandonado, avançou alguns passos audaciosamente, e, de repente, no fundo do terreno baldio, atrás de uma relva alta, percebeu a caverna.
> Era uma cabana bem baixa, indigente, pequena e limpa, com uma parreira pregada na faixada.
> Diante da porta, em uma velha cadeira com rodas, poltrona camponesa, havia um homem de cabelos brancos que sorria ao sol.
> Próximo ao velho sentado estava, em pé, um menino, o pastorzinho. Ele estendia ao ancião uma tigela de leite.
> Enquanto o bispo olhava, o ancião elevou a voz: “Obrigado”, disse ele, “não preciso de mais nada”. E seu sorriso deixou o sol para pousar sobre a criança (HUGO, 2018 p. 39-40, tradução nossa[70]).

Nota-se que a descrição do local em que vive o quase-regicida é construída a partir de uma série de características expressas por adjetivos: isolado (pela mata); “selvagem”; “excomungado”, assim como por substantivos: “vale”; “campo”; “buraco”; “toca”; “covil” e “caverna”; e evocam o espaço próprio de um animal feroz, cuja presença provoca espanto, repulsa e distância. Com efeito, o sentimento de afastamento compartilhado pela população local e experimentado pelo bispo em relação a G. exprime-se pelo modo como se referem a ele:

---

[70] *Un jour enfin le bruit se répandit dans la ville qu’une façon de jeune pâtre qui servait le conventionnel G. dans sa bauge était venu chercher un médecin ; que le vieux scélérat se mourait, que la paralysie le gagnait, et qu’il ne passerait pas la nuit. – Dieu merci ! ajoutaient quelques-uns.*
L’évêque prit son bâton, mit son pardessus à cause de sa soutane un peu trop usée, comme nous l’avons dit, et aussi à cause du vent du soir qui ne devait pas tarder à souffler, et partit.
Le soleil déclinait et touchait presque à l’horizon, quand l’évêque arriva à l’endroit excommunié. Il reconnut avec un certain battement de coeur qu’il était près de la tanière. Il enjamba un fossé, franchit une haie, leva un échalier, entra dans un courtil délabré, fit quelques pas assez hardiment, et tout à coup, au fond de la friche, derrière une haute broussaille, il aperçut la caverne.
C’était une cabane toute basse, indigente, petite et propre, avec une treille clouée à la façade.
Devant la porte, dans une vieille chaise à roulettes, fauteuil du paysan, il y avait un homme en cheveux blancs qui souriait au soleil.
Près du vieillard assis se tenait debout un jeune garçon, le petit pâtre. Il tendait au vieillard une jatte de lait.
Pendant que l’évêque regardait, le vieillard éleva sa voix :
« Merci, dit-il, je n’ai plus besoin de rien. » Et son sourire quitta le soleil pour s’arrêter sur l’enfant.

é conhecido e tratado como “o convencional” ou “o quase-regicida”. A supressão do nome na narrativa pelo uso da inicial e a escolha de tais adjetivos para mencioná-lo evidenciam o desinteresse de aproximação de quem quer que fosse, reforçando a condição de marginalizado. Nesse sentido, Barrère (1949, p. 346) assevera que, no drama e no romance, Hugo apresenta certa predileção para os nomes iniciados pela letra G e mais ou menos associados a palavras populares que indicam rebaixamento e desprezo social, sobretudo aos possíveis significados de *gueux*. Em *Les Misérables*, Gavroche e Grantaire encarnam tais significados: o mendigo e o vagabundo – ambos condenados socialmente. Por sua vez, o convencional tem apenas sua inicial assinalada: o mesmo “G.” de *gueux*, que, com a ausência de patromínico, revela, no discurso narrativo, sua condição de proscrito, isto é, seu pertencimento aos miseráveis. Igualmente, a imagem do cordeiro sarnento reforça o sentimento de repulsa do próprio bispo, que, apesar de aceitar sem temor a tarefa de ser um “pastor de lobos”, conforme afirmou ao prefeito no episódio de Cravatte, ficava receoso ante a presença do convencional – essa encarnação do animal enfermo diante do qual todo o rebanho se torna suscetível à contaminação.

Contudo, o temor e a repulsa da parte de Bienvenu desfazem-se pouco a pouco na medida em que ele toma conhecimento da pessoa do convencional G., de sua vida e de seus princípios. Isso se dá, na narrativa, sobretudo por meio do diálogo que travam. Entretanto, a própria descrição mencionada é um indício do desmantelamento dessas impressões. Ao chegar ao local excomungado, enfrentando o medo que o acometia, o bispo atravessa todos os obstáculos, para, enfim, notar a “caverna” no fundo do terreno. Após esse efeito de suspense provocado pela enumeração de tais obstáculos, no parágrafo seguinte, a descrição da cena vista por Myriel opera um rompimento com suas expectativas: ele vê uma humilde cabana limpa, e, diante da porta, um idoso sorrindo ao sol e um menino, o “pastorzinho”, oferecendo ao ancião uma tigela de leite. Ironicamente, o cordeiro enfermo era guardado pelo mais improvável pastor: uma criança que o velava no momento derradeiro.

Quando avistou o Monsenhor, G. surpreendeu-se: durante todos os seus anos no local, era a primeira vez que alguém o visitava. Apesar de não ter sido exilado pela lei, o afastamento da população significava o exílio pelos costumes. Bienvenu apresentou-se, o convencional estendeu-lhe a mão, todavia, o bispo não a apertou, limitando-se a afirmar: “estou contente de ver que me enganaram. Certamente vós não pareceis doente”; ao que G. replicou, tratando o bispo por senhor (*Monsieur*): “vou me curar. E, após uma pausa, acrescentou: “morrerei em três horas”. Então, disse ao pastorzinho: “vá te deitar. Passaste a outra noite em claro. Deves

estar cansado" (HUGO, 2018, p. 40-41). Apesar da fragilidade do quase-regicida, a aversão nutrida por Myriel persistia:

> O bispo não se comovera como parece que poderia fazê-lo. Não acreditava sentir Deus nesta forma de morrer. Digamos tudo, pois as pequenas contradições dos grandes corações querem ser indicadas como o resto; ele, que, ocasionalmente ria tão de bom grado quando era tratado como Sua Grandeza, estava de certa forma chocado por não ser chamado de monsenhor e se sentia quase tentado a replicar: cidadão. Veio-lhe uma veleidade de familiaridade rude, tão comum nos médicos e padres, mas que não lhe era habitual. Esse homem, afinal de contas, esse convencional, esse representante do povo, fora um poderoso da terra; pela primeira vez em sua vida, talvez, o bispo sentiu-se em estado de severidade.
> O convencional, todavia, considerava-o com uma cordialidade modesta, na qual se podia distinguir a humildade que convém quando se está tão próximo de virar pó.
> O bispo, por sua vez, apesar de ordinariamente resguardar-se da curiosidade, a qual considerava contígua à ofensa, não podia deixar de examinar o convencional com uma atenção que, não tendo como fonte a simpatia, seria provavelmente reprovável para sua consciência face a qualquer outro homem. Um convencional causava-lhe mais ou menos a impressão de estar fora da lei, mesmo fora da lei da caridade. (HUGO, 2018, p. 41, tradução nossa[71]).

Essa contradição do comportamento de Myriel, que a princípio não consegue "ver Deus nessa forma de morrer" de G., converge com o que Pierre Albouy (1968, p. 453-454) compreende como a influência da tradição judaico-cristã na obra de Hugo. Em *Les Rayons et l'ombre* (1840)*, Les Châtimens* (1853) e *La Légende des siècles* (1859) tal influência é notória, também sendo abordada a presença de Deus a partir de uma perspectiva metafísica. Grande leitor da Bíblia, o poeta integra a mitologia dessa tradição em sua obra, assinalando um Deus que é "aquele dos Profetas", simultaneamente o "Jeová justiceiro e o Pai misericordioso que anunciava Jesus". Em seu pensar e agir, o bispo tende ao Deus benevolente do Evangelho. Diante da figura do convencional, contudo, Bienvenu torna-se "severo", aproximando-se do Deus representado no Antigo Testamento – o "justiceiro", aquele que censura e pune os desobedientes – e isso ocorre de tal forma que o bispo recusa a cordialidade de G., reservando-lhe certa curiosidade antipática que se traduz em um gesto de censura: o convencional – sendo ateu e encarnando os ideais revolucionários anticlericais – está fora de toda e qualquer regra,

---

[71]*L'évêque n'était pas ému comme il semble qu'il aurait pu l'être. Il ne croyait pas sentir Dieu dans cette façon de mourir. Disons tout, car les petites contradictions des grands coeurs veulent être indiquées comme le reste, lui qui, dans l'occasion, riait si volontiers de Sa Grandeur, il était quelque peu choqué de ne pas être appelé monseigneur, et il était presque tenté de répliquer : citoyen. Il lui vint une velléité de familiarité bourrue, assez ordinaire aux médecins et aux prêtres, mais qui ne lui était pas habituelle, à lui. Cet homme, après tout, ce conventionnel, ce représentant du peuple, avait été un puissant de la terre ; pour la première fois de sa vie peut-être, l'évêque se sentit en humeur de sévérité.*
Le conventionnel cependant le considérait avec une cordialité modeste, où l'on eût pu démêler l'humilité qui sied quand on est si près de sa mise en poussière.
L'évêque, de son côté, quoiqu'il se gardât ordinairement de la curiosité, laquelle, selon lui, était contiguë à l'offense, ne pouvait s'empêcher d'examiner le conventionnel avec une attention qui, n'ayant pas sa source dans la sympathie, lui eût été probablement reprochée par sa conscience vis-à-vis de tout autre homme. Un conventionnel lui faisait un peu l'effet d'être hors la loi, même hors la loi de charité.

da lei moral assim como da "lei da caridade"; sua condição é de tal forma reprovável, que parece, a princípio, impassível de compaixão.

Entretanto, a antipatia aparentemente indissolúvel de Bienvenu em relação a G. desfaz-se ao longo da conversa travada, que aqui se apresenta, inicialmente, sob a forma de um confronto de ideias, princípios e ideais. Tal confronto se dá pela divergência que, de início, parece evidente entre as figuras do bispo e do convencional: a princípio, as diferenças em questão são inconciliáveis. Porém, no desenrolar do diálogo, e, sobretudo, no fim desse capítulo, essas ideias, esses princípios e ideais revelam-se, surpreendentemente, em convergência:

> O bispo sentou-se em uma pedra que ali estava. O exórdio foi *ex abrupto*.
> – Eu o felicito, disse ele em um tom que repreende. Ainda não votaste pela morte do rei.
> O convencional não pareceu notar o subentendido amaro escondido nessa palavra: ainda. Ele respondeu. Todo sorriso desaparecera de seu rosto:
> – Não me felicite demais, senhor; votei pelo fim do tirano.
> Era o tom austero em presença do tom severo.
> – O que quer dizer? Retornou o bispo.
> – Quero dizer que o homem tem um tirano, a ignorância. Votei pelo fim desse tirano. Esse tirano engendrou a realeza que é a autoridade tomada no falso, enquanto a ciência é a autoridade tomada no verdadeiro. O homem deve ser governado somente pela ciência.
> – E pela consciência, acrescentou o bispo.
> – É a mesma coisa. A consciência é a quantidade de ciência que temos em nós.
> Mons. Bienvenu escutava, um tanto surpreso, essa linguagem tão nova para ele.
> O convencional prosseguiu:
> – Quanto a Luís XVI, eu disse não. Não me considero no direito de matar um homem; mas sinto em mim o dever de exterminar o mal. Votei pelo fim do tirano. Isto é, pelo fim da prostituição para a mulher, pelo fim da escravidão para o homem, pelo fim da noite para a criança. Votando pela república, votei por isso. Votei pela fraternidade, pela concórdia, pela aurora! Ajudei na queda dos preconceitos e erros. Os desmoronamentos dos erros e preconceitos gera a luz. Fizemos cair o velho mundo – nós – e o velho mundo, vaso de misérias, derramando-se sobre o gênero humano, tornou-se uma urna de alegria.
> – Alegria conturbada, disse o bispo.
> – Poderia dizer alegria perturbada, e, hoje, após este fatal retorno do passado que se denomina 1814, alegria desaparecida. Infelizmente, a obra ficou incompleta, concordo; demolimos o Antigo Regime nos fatos, mas não pudemos suprimi-lo inteiramente nas ideias. Destruir os abusos não é suficiente; é preciso modificar os costumes. O moinho já não existe mais, mas o vento ainda sim.
> – Vós demolistes. Demolir pode ser útil; mas desconfio de uma demolição composta de cólera.
> – O direito tem sua cólera, senhor bispo; e a cólera do direito é um elemento do progresso. Não importa o que digam a respeito dela, a Revolução Francesa é o passo mais poderoso do gênero humano depois de Cristo. Incompleto, que seja; mas sublime. Ela destacou todas as incógnitas sociais, abrandou os espíritos; acalmou, apaziguou, esclareceu; fez escoar sobre a terra enchentes de civilização. Foi boa. A Revolução francesa é a sagração da humanidade. (HUGO, 2018, p. 42-43, tradução nossa[72]).

[72] *Une pierre était là. L'évêque s'y assit. L'exorde fut ex abrupto.*
« Je vous félicite, dit-il du ton dont on réprimande. Vous n'avez toujours pas voté la mort du roi. »

Hugo usa a expressão latina *ex abrupto*, comumente utilizada no meio jurídico e compreendida como "de súbito", "sem preparação" para caracterizar o exórdio – parte introdutória do discurso – de Myriel. Com efeito, o bispo assume brusca e impulsivamente um tom hostil, expressão de seus preconceitos sedimentados contra tudo o que se relacionasse à revolução que vitimou sua família. Todavia, o termo jurídico escolhido pelo narrador para qualificar o exórdio – referência à estrutura do discurso – também evoca o que Aristóteles (Retórica, Livro I, 1358b) denomina "gênero judicial", e, com ele, a ideia de acusação, visto que o tom adotado por Bienvenu para se dirigir a G. é, sobretudo, acusatório. Na retórica do gênero judicial o ouvinte é o juiz, que versa a respeito do passado, "pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende", e o juízo se faz necessário para investigar o justo e o injusto, pois esse é o fim de tal gênero (ARISTÓTELES, Retórica, Livro I, 1358b). A acusação do bispo, no entanto, não pesa especificamente contra a pessoa do convencional, mas contra aquilo que ele representa – a Revolução Francesa.

Nesse sentido, o capítulo em questão tem uma preocupação historiográfica de apresentar perspectivas conflitantes correntes naquele momento em relação à revolução para submetê-la a certo juízo, produzindo o julgamento do acontecimento histórico. No texto narrativo, isso aparece sob a forma do diálogo, que logo se revela como um embate entre a acusação e a defesa

---

Le conventionnel ne parut pas remarquer le sous-entendu amer caché dans ce mot : toujours. Il répondit. Tout sourire avait disparu de sa face.
« Ne me félicitez pas trop, monsieur ; j'ai voté la fin du tyran. »
C'était l'accent austère en présence de l'accent sévère.
« Que voulez-vous dire ? reprit l'évêque.
– Je veux dire que l'homme a un tyran, l'ignorance. J'ai voté la fin de ce tyran-là. Ce tyran-là a engendré la royauté qui est l'autorité prise dans le faux, tandis que la science est l'autorité prise dans le vrai. L'homme ne doit être gouverné que par la science.
– Et la conscience, ajouta l'évêque.
– C'est la même chose. La conscience, c'est la quantité de science innée que nous avons en nous. »
Monseigneur Bienvenu écoutait, un peu étonné, ce langage très nouveau pour lui. Le conventionnel poursuivit :
– Quant à Louis XVI, j'ai dit non. Je ne me crois pas le droit de tuer un homme ; mais je me sens le devoir d'exterminer le mal. J'ai voté la fin du tyran. C'est-à-dire la fin de la prostitution pour la femme, la fin de l'esclavage pour l'homme, la fin de la nuit pour l'enfant. En votant la république, j'ai voté cela. J'ai voté la fraternité, la concorde, l'aurore ! J'ai aidé à la chute des préjugés et des erreurs. Les écroulements des erreurs et des préjugés font de la lumière. Nous avons fait tomber le vieux monde, nous autres, et le vieux monde, vase des misères, en se renversant sur le genre humain, est devenu une urne de joie.
– Joie mêlée, dit l'évêque.
– Vous pourriez dire joie troublée, et aujourd'hui, après ce fatal retour du passé qu'on nomme 1814, joie disparue. Hélas, l'oeuvre a été incomplète, j'en conviens ; nous avons démoli l'ancien régime dans les faits, nous n'avons pu entièrement le supprimer dans les idées. Détruire les abus, cela ne suffit pas ; il faut modifier les moeurs. Le moulin n'y est plus, le vent y est encore.
– Vous avez démoli. Démolir peut être utile ; mais je me défie d'une démolition compliquée de colère.
– Le droit a sa colère, monsieur l'évêque, et la colère du droit est un élément du progrès. N'importe, et quoi qu'on en dise, la révolution française est le plus puissant pas du genre humain depuis l'avènement du Christ. Incomplète, soit ; mais sublime. Elle a dégagé toutes les inconnues sociales. Elle a adouci les esprits ; elle a calmé, apaisé, éclairé ; elle a fait couler sur la terre des flots de civilisation. Elle a été bonne. La révolution française, c'est le sacre de l'humanité.

de tal acontecimento a partir dos atos revolucionários e de suas consequências. De fato, por meio da negação – "ainda não votou pela morte do rei" –, Myriel acusa o gesto revolucionário de condenar Luís XVI à morte. Considerando que a influência bíblica em toda a obra hugoana, sobretudo a da tradição cristã em *Les Misérables*, "impõe a crença em um Deus que intervém na História" (ALBOUY, 1968, p. 454), esse juízo figura-se como a consciência e a personagem do juiz – ouvinte e julgador da retórica de gênero judicial – é Deus, na concepção cristã, ou essa entidade superior desconhecida segundo a percepção deísta. De fato, Albouy (1968, p. 453) assinala que o pensamento religioso de Hugo deriva de uma tradição mística e universal, mas relaciona-se, sobretudo, à tradição deísta filosófica do século XVIII, ao pensamento de Voltaire. O deísmo filosófico vai ao encontro de uma "teologia progressista", afastando Deus do alcance humano. Além disso, segundo Jacques Roos (1958, p. 16-17) os elementos místicos em Hugo estão diretamente ligados à racionalidade, sendo "adquiridos no plano intelectual e sob o controle da razão".

Assim, o julgamento da revolução tem Deus como julgador e se dá sob a análise dos atos passados ressignificados como fatos históricos. É a partir do confronto de ideias que se constroem acusação e defesa. O discurso do convencional, que dialoga com o prefácio do romance, assim como com o discurso de Enjolras, defende a revolução – encarnada pela república como forma de governo – como meio para o combate da escravidão, prostituição e ignorância e para a concretização da "fraternidade", "concórdia", "aurora" e da "queda dos preconceitos e dos erros". Para G., demolir o Antigo Regime significa romper com a tradição absolutista de abusos. Bienvenu ataca essa demolição colérica e o quase-regicida replica: "o direito tem sua cólera", resposta que retoma a associação hugoana entre *droit* e *justice*, mencionada no subcapítulo 1.2 deste trabalho, que identifica o direito com o justo. Essa identificação torna a ira revolucionária um elemento do progresso axiológico, o *ananké* da Revolução Francesa, que, a despeito de seus males, segundo o convencional, pacificou, esclareceu e consagrou a humanidade, tendo, historicamente, importância equivalente à presença de Cristo. Tal importância se expressa na universalidade dos princípios revolucionários, os quais reverberarão no futuro. Moncond'huy (2018, p. 1555) assevera, nesse sentido, que a fala do convencional "condensa o credo hugoano que irradia a ideia de uma 'República universal' tal como é exposta no poema *Lux*". Efetivamente, para o poeta, o ideal republicano resplandecerá: No alto dos céus um ponto cintila. / Olhai, ele cresce ele brilha / Ele aproxima, enorme e escarlate. / Ó, República universal, / Tu és apenas centelha, / Amanhã serás

o sol! (HUGO, 1967, p. 217, tradução nossa[73]). A luz é um componente assinalado no espaço da cena descrita: é sob a claridade do sol e sorrindo para o sol que G. é avistado por Myriel. É também no momento do pôr do sol que o convencional expira. O título do capítulo menciona uma luz até então desconhecida para Bienvenu, que será traduzida nos ideais da revolução, em uma ética de valorização da fraternidade que, ironicamente, aproxima-se da ética cristã de amor ao próximo. O contato com essa "luz" opera profundas transformações no bispo.

G., ao construir a defesa dos atos revolucionários justificando-os, encarna a Revolução Francesa e a anuncia como a sagração da humanidade. Por outro lado, Bienvenu contrargumenta, asseverando que 1793 fora "inexorável", fazendo referência ao período revolucionário da barbárie, do terrorismo de Estado por meio da perseguição inescrupulosa dos opositores do governo e acrescenta: "o juiz fala em nome da justiça; o padre em nome da piedade, que não é senão uma justiça mais elevada" (HUGO, 2018, p. 43) e menciona Luís XVII[74]. Por sua vez, o convencional menciona o exemplo do irmão de Cartouche[75] e se refere às crianças do povo, relegadas ao sofrimento e ao esquecimento. Notando que Bienvenu estava incomodado, G. afirma: "Ah, padre, o senhor não ama as cruezas da verdade. Cristo as amava. Ele pegava uma vara e limpava o templo. [...] Quando dizia: *Sinite parvulus,* não fazia distinção entre as crianças". Em voz baixa, o bispo admite: "é verdade" (HUGO, 2018, p. 44).

> – Insisto – continuou o convencional G. – o senhor mencionou Luís XVII. Entendamo-nos. Choramos por todos os inocentes, todos os mártires e todas as crianças, por aqueles que estão por baixo assim como pelos que estão por cima? Pois bem, eu lhe disse, é preciso ir além de 1793, e é necessário começar nossas lágrimas antes de Luís XVII. Chorarei pelas crianças dos reis com o senhor, desde que o senhor chore comigo pelos pequenos do povo.
> – Choro por todos, disse o bispo.
> – Igualmente! Exclamou G. – e se a balança deve pender, que seja para o lado do povo. Ele sofre há mais tempo.
> [...]
> "Digamos ainda algumas palavras, gostaria muito. Tirando a revolução que, tomada em seu conjunto, é uma imensa afirmação humana, 93, infelizmente, é uma réplica. O senhor a acha inexorável, mas e toda a monarquia? [...] Senhor, entenda bem isto: a Revolução Francesa teve suas razões. Sua cólera será absolvida pelo futuro. Seu resultado é o mundo melhor. Dos golpes mais terríveis surge uma espécie de conforto para o gênero humano" [...]

[73]*Au fond des cieux un point scintille.*
Regardez, il grandit, il brille,
Il approche, enorme et vermeil.
O République universelle,
Tu n'est encor que l'étincelle,
Demain tu seras le soleil !

[74]Filho de Luís XVI, à época da revolução era o próximo rei na linha sucessória do trono francês. Foi preso e torturado pelos jacobinos na Torre do Templo. Morreu em 1795, aos dez anos de idade.

[75]Cartouche (1693-1721) ficou famoso por seus crimes em Paris. Em 1722, seu irmão mais novo, Louison, foi condenado, sem provas, por cumplicidade a castigo físico e às galés. Todavia, não sobreviveu à primeira pena, morrendo aos quinze anos de idade (MONCOND'HUY, 2018, p. 1555).

> Sim, as brutalidades do progresso chamam-se revoluções (HUGO, 2018, p. 44-47, tradução nossa[76]).

Bienvenu afirma a piedade – expressão da máxima cristã de amor ao próximo – como uma forma mais elevada de justiça[77]. O convencional, por sua vez, vai além, propondo-a com base num critério de igualdade: chorar igualmente por todos os mártires. A imagem da balança que somente deve pender se for "para o lado do povo", que "sofre há mais tempo", sintetiza a ideia da justiça como equidade contida na revolução. Nessa perspectiva, a equiparação desse advento com a presença de Cristo ganha novo sentido a partir de uma característica comum a ambos os eventos históricos: a proposta de uma ética corretiva, capaz de engendrar um espaço justo. Para isso, a correção das regras – leis, tradição, usos e costumes – que regem o espaço comum, é fundamental e se realiza por meio da equidade. Myriel, na condição de transformador da comunidade em que se insere, percebe, por meio das ideias mediadas pelo diálogo, que aquele em relação ao qual nutria diferenças inconciliáveis tinha uma busca semelhante a sua própria.

Em seguida, o narrador afirma que G., sem perceber, derrubou "as travas interiores do bispo" (HUGO, 2018, p. 47), e, com isso, todas as suas acusações contra a revolução. No entanto, ainda persistia a maior aversão de Bienvenu, o ateísmo, último argumento de sua acusação: o ateu não pode senão "conduzir mal" a humanidade, "o progresso deve crer em Deus. O bem não pode ter servidor ímpio". Diante disso, rola uma lágrima pelo rosto do convencional, que, com "o olhar perdido nas profundezas", exclama: "ó ideal! Só você existe". O bispo experimenta uma comoção inefável, G. aponta para o céu e diz: "O infinito existe. Lá está. Se o infinito não tivesse um eu, o eu seria seu limite; ele não seria infinito; em outras palavras, não existiria. Ora, ele existe. Portanto há um eu. Esse eu do infinito é Deus". Passando

---

[76]*J'insiste, continua le conventionnel G. Vous m'avez nommé Louis XVII. Entendons-nous. Pleurons-nous sur tous les innocents, sur tous les martyrs, sur tous les enfants, sur ceux d'en bas comme sur ceux d'en haut ? J'en suis. Mais alors, je vous l'ai dit, il faut remonter plus haut que 93, et c'est avant Louis XVII qu'il faut commencer nos larmes. Je pleurerai sur les enfants des rois avec vous, pourvu que vous pleuriez avec moi sur les petits du peuple.*
– Je pleure sur tous, dit l'évêque.
– Également ! s'écria G., et si la balance doit pencher, que ce soit du côté du peuple. Il y a plus longtemps qu'il souffre.
[...]
« Disons encore quelques mots çà et là, je veux bien. Em dehors de la Révolution qui, prise dans son ensemble, est une immense affirmation humaine, 93, hélas ! est une réplique. Vous la trouvez inéxorable, mais toute la monarchie, monsieur ? [...] Monsieur, retenez bien Ceci : la Révolution française a eu ses raisons. Sa colère sera absoute par l'avenir. Son résultat, c'est le monde meilleur. De ses coups les plus terribles, il sort une caresse pour le genre humain [...] »
– Oui, les brutalités du progrès s'appellent révolutions.

[77]A oposição entre o justo como critério de adequação à lei e à justiça em aspecto moral e transcendente, revelada na ação de Myriel, e estabelece mais um diálogo com o texto bíblico – "Mais ainda: tudo eu considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele eu perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo e ser achado nele, não tendo a justiça da Lei, mas a justiça que vem de Deus, apoiada na fé" (BÍBLIA, Filipenses, 3,8-10).

da “frieza” a “extrema comoção”, Myriel, que “viera como padre”, isto é, para converter, toma a mão do convencional e lhe diz: “esta hora é a de Deus. O senhor não acharia uma pena se tivéssemos nos encontrado em vão?” (HUGO, 2018, p. 47-48). Entretanto, surpreendentemente, o bispo acaba convertido, pois, ante a consciência do convencional, admite nele a presença da graça divina, e, assim, pede-lhe bênção:

> Senhor bispo, [...] passei minha vida na meditação, no estudo e na contemplação. Tinha sessenta anos quando meu país me chamou e me ordenou a tomar parte em seus negócios. Obedeci. Havia abusos, eu os combati; havia tirania, eu as destruí; havia direitos e princípios, eu os proclamei e professei. O território foi invadido, eu o defendi; a França estava ameaçada, ofereci meu peito. Não era rico; sou pobre. [...] Socorri os oprimidos, ofereci alívio aos sofredores. Rasguei a toalha do altar, é verdade; mas foi para fazer curativo nas feridas da pátria. Sempre defendi o avanço do gênero humano em direção à luz, e resisti algumas vezes ao progresso impiedoso. [...] Após tudo isso, fui cassado, rastreado, perseguido, denegrido, maculado, conspurcado, amaldiçoado e proscrito. Já há alguns anos, com meus cabelos brancos, sinto que muitas pessoas acreditam ter o direito de me desprezar, tenho para a pobre massa de ignorantes o rosto do condenado, e aceito, não odiando ninguém, o isolamento do ódio. Agora, tenho oitenta e seis anos; vou morrer. O que o senhor vem me pedir?
> – Vossa bênção, disse o bispo. E ajoelhou-se.
> Quando levantou a cabeça, o rosto do convencional tornara-se augusto. Acabava de expirar.
> O bispo retornou pra casa profundamente absorvido em não se sabe quais pensamentos. Passou toda a noite em oração. No dia seguinte, alguns bravos curiosos tentaram lhe falar do convencional G.; ele se limitava a mostrar o céu. A partir de então, redobrou a ternura e a fraternidade para com os pequenos e sofredores.
> Toda alusão a esse “velho celerado G.” fazia-o cair em uma preocupação singular. Ninguém poderia dizer que a passagem daquele espírito diante do seu e o reflexo daquela grande consciência sobre a sua não fossem para algo além de sua aproximação da perfeição (HUGO, 2018, p. 48-49, tradução nossa[78]).

Na defesa que realiza, G. representa – e, portanto, encarna – a revolução em sua vertente mais virtuosa, equilibrada e justa: apesar de acreditar que 1793 não macula os propósitos e as

---

[78]– *Monsieur l’évêque, [...] j’ai passé ma vie dans la méditation, l’étude et la contemplation. J’avais soixante ans quand mon pays m’a appelé, et m’a ordonné de me mêler de ses affaires. J’ai obéi. Il y avait des abus, je les ai combattus ; il y avait des tyrannies, je les ai détruites ; il y avait des droits et des principes, je les ai proclamés et confessés. Le territoire était envahi, je l’ai défendu ; la France était menacée j’ai offert ma poitrine. Je n’étais pas riche ; je suis pauvre. [...]J’ai secouru les opprimés, j’ai soulagé les souffrants. J’ai déchiré la nappe de l’autel, c’est vrai ; mais c’était pour panser les blessures de la patrie. J’ai toujours soutenu la marche en avant du genre humain vers la lumière, et j’ai résisté quelquefois au progrès sans pitié [...] Après quoi j’ai été chassé, traqué, poursuivi, persécuté, noirci, raillé, conspué, maudit, proscrit. Depuis bien des années déjà, avec mes cheveux blancs, je sens que beaucoup de gens se croient sur moi le droit de mépris, j’ai pour la pauvre foule ignorante visage de damné, et j’accepte, ne haïssant personne, l’isolement de la haine. Maintenant, j’ai quatre-vingt-six ans ; je vais mourir. Qu’est-ce que vous venez me demander ?*
– Votre bénédiction, dit l’évêque.
Et il s’agenouilla.
Quand l’évêque releva la tête, la face du conventionnel était devenue auguste. Il venait d’expirer.
L’évêque rentra chez lui profondément absorbé dans on ne sait quelles pensées. Il passa toute la nuit en prière. Le lendemain, quelques braves curieux essayèrent de lui parler du conventionnel G. ; il se borna à montrer le ciel. À partir de ce moment, il redoubla de tendresse et de fraternité pour les petits et les souffrants.
Toute allusion à ce « vieux scélérat de G. » le faisait tomber dans une préoccupation singulière. Personne ne pourrait dire que le passage de cet esprit devant le sien et le reflet de cette grande conscience sur la sienne ne fût pas pour quelque chose dans son approche de la perfection.

conquistas da Revolução Francesa, reconhece o terror como uma réplica violenta e lamentável. Nesse sentido, por meio da enumeração, pormenoriza os seus atos de sacrifício demandados pela revolução, assim como sua condição de condenado pelo "isolamento do ódio", punição imposta por esse mesmo povo que ele defendeu. Assim, configura-se o proscrito injustiçado, que questiona Deus: "Ó, proscrito! Homens de provação / [...] Muitas vezes, quando vós me ouvistes / Vários me disseram: / [...] O que quer dizer essa inclemência? / Quê! O justo recebe o castigo! / A virtude se espanta e começa / A olhar Deus fixamente". Porém resigna-se diante do desconhecido: "Deus se esconde e nos escapa. / [...] Nós não compreendemos suas vias" (HUGO, 1967, p. 218-219, tradução nossa[79]). O bispo, que a princípio estava ali para acusar a revolução e converter o convencional, identifica as exigências, os sacrifícios e anseios da profissão de fé revolucionária em sua própria. Reconhecendo a mesma presença de Deus nas supostas diferenças entre os ideais cristãos e revolucionários, é transformado ao entrar em comunhão com o convencional: "seu encontro, que se pode quase chamar de conjunção com o convencional G., deixou-lhe uma espécie de estupefação que o tornou ainda mais gentil" (HUGO, 2018 p. 49). Esse tipo de encontro repetir-se-á com outro proscrito – Jean Valjean – cuja transformação imposta pelo bispo será fundamental para o desenrolar de todos os demais acontecimentos da narrativa.

Desse modo, o senso de justiça de Bienvenu manifesta-se com a chegada de Jean Valjean em Digne – o bispo é o único a recebê-lo e tratá-lo dignamente. Após buscar abrigo em diversos lugares da cidade, Valjean depara-se com a rejeição absoluta. A única identidade que tem é o passaporte amarelo, aquele que atesta a condenação e sua eterna condição de proscrito, que garante sua exclusão da sociedade. Diante disso, exausto e faminto, atravessa a Praça da Catedral, aponta, hostilmente, o punho para a igreja e se deita sobre um banco de pedra. Uma senhora que passava, não o reconhecendo como antigo forçado e pensando que se tratasse de um antigo soldado indigente, aconselha-o a bater na porta da casinha baixa ao lado do bispado: "*Frappez-y*" (HUGO, 2018, p. 72-73). Segundo Moncond'huy (2018, p. 1559), aqui se trata de um eco discreto da passagem do Evangelho de Mateus que diz respeito ao poder da oração:

---

[79]*O proscrit ! hommes de l'épreuve*
[...]
Bien des fois, quand vous m'entendîtes
Plusieurs m'ont dit :
[...] Que veut dire cette inclémence ?
Quoi ! le juste a le châtiment !
La vertu s'étonne et commence
À regarder Dieu fixement.
Dieu se dérobe et nous échappe.
[...]
Nous ne comprenons pas ses voies.

"pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto" (BÍBLIA, Mateus, 7, 7). Assim, Jean Valjean, desesperado, bate na porta do bispo, que se abre enquanto uma voz vinda de dentro da casa o convida a entrar. Já no interior do imóvel, o antigo forçado apresenta-se, mostra seu passaporte amarelo e o dinheiro que ganhou ao longo de dezenove anos de trabalhos forçados, dizendo que pode pagar pela estadia. Diante de tudo isso, Myriel, antes de dirigir a palavra ao recém-chegado, pede para Magloire colocar mais um prato na mesa. Estupefato,Valjean pergunta se o anfitrião de fato o receberá, pois viera das galés, e, em razão dessa marca indelével, era rechaçado de todos os lugares. Ainda antes de se dirigir ao ex-prisioneiro, o bispo pede para Magloire preparar o quarto de visitas. E, finalmente, virando-se em direção a ele, diz: "Senhor, sentai-vos e vos aquecei. Vamos cear em um instante, e vossa cama será arrumada enquanto ceais" (HUGO, 2018, p. 77-78).

O tratamento humanizado e até formal recebido por Jean Valjean, tratado por "senhor" (*monsieur*) e *vous* pelo bispo, ilumina-o: o tom de lamento e resignação desaparece para dar lugar a um estado de surpresa que se aproxima do devaneio: "*senhor* a um forçado é um copo d'água a um náufrago da *Medusa*. A ignomínia tem sede de consideração" (HUGO, 2018, p. 79). O ex-forçado pergunta a Bienvenu se ele é um aubergista, ao que o bispo responde, omitindo sua posição hierárquica oficial: "sou um padre que mora aqui". A omissão demonstra que o bispo encarna, com suas práticas, o padre humilde. Colocar-se na escala mais baixa da hierarquia é uma forma de renúncia da vaidade, mas, sobretudo, de aproximação dos miseráveis, sendo fundamental, nesse encontro, para a manutenção da igualdade entre ele e Jean Valjean. Logo em seguida, isso é confirmado quando este narra uma missa celebrada nas galés pelo Monsenhor da Majore, assinalando-o como um sujeito absolutamente estranho aos prisioneiros: "não o víamos bem. Ele falou, mas estava tão distante, não o escutávamos. Eis um bispo" (HUGO, 2018, p. 79).

O antigo forçado repete incessantemente o quão bom é o padre por tê-lo recebido sem nenhum desprezo, apesar de conhecer a verdade a seu respeito. E, então,

> O bispo, sentado próximo a ele, tocou-lhe gentilmente a mão. – Vós poderíeis não me dizer quem é. Aqui não é minha casa, mas a casa de Jesus Cristo. Esta porta não pergunta a quem entra se tem um nome, mas sim se há uma dor. Vós sofreis; tem fome e sede; seja bem-vindo. E não me agradeça, não me diga que o recebo em minha casa. Ninguém está em casa com exceção daquele que precisa de um asilo. Digo isto a vós que passais: aqui está mais em casa do que eu próprio. Tudo que aqui está é para vós. Para que preciso saber vosso nome? Além disso, antes de me dizer, eu já sabia que tínheis um.
> O homem arregalou os olhos, espantado.
> – Verdade? Sabíeis como me chamo?
> – Sim – respondeu o bispo – chama-vos meu irmão.

(HUGO, 2018, p. 80, tradução nossa[80]).

O imperativo que convida: "seja bem-vindo"; a hipérbole que assinala o autêntico despojamento do bispo: "tudo aqui é para o senhor"; assim como a fraternidade cristã sintetizada nas palavras "meu irmão", em consonância com o gesto da recepção, reforçam o tratamento de igualdade conferido a Jean Valjean. Em momento algum pergunta a origem ou o crime do antigo prisioneiro. Esforça-se, de fato, para fazê-lo sentir-se um igual.

Com a presença de visita na casa, era costume usar os talheres de prata, que ornavam com dois castiçais. Após o jantar, Magloire guardou os talheres. Myriel, por sua vez, pegou os castiçais, e, dando um deles a Valjean, levou-o até o quarto de hóspedes, desejou boa noite e o abençoou antes de sair. Em seguida, a casa ficou em silêncio, todos dormiam. Durante a madrugada, o antigo forçado desperta (capítulo X "*L'homme réveillé",* do Livro II, da Primeira Parte): despertar próprio de uma consciência perturbada pelas injustiças que sofrera. Havia notado o armário próximo à cabeceira da cama do bispo onde a criada guardara os talheres de prata, e, sentindo-se lesado – pois, durante dezenove anos de trabalhos forçados, ganhara metade do que valiam tais talheres – decide furtá-los. Levanta-se, entra no quarto de Bienvenu, e o avista dormindo "o sono dos justos", impertubável mesmo diante da presença de um criminoso em sua casa: "a alma dos justos durante o sono contempla um céu misterioso". "Um reflexo desse céu estava sobre o bispo". "Tratava-se, ao mesmo tempo, de uma transparência iluminada, pois esse céu estava dentro dele. Era sua consciência" (HUGO, 2018, p. 104). Aqui o texto narrativo assinala essa associação hugoana entre a justiça e a consciência – ser justo pertence ao horizonte da ética, do agir, sendo as ações de Bienvenu responsáveis por engendrar essa consciência que ecoa retidão.

Desse modo, no dia seguinte, constatado o furto da prataria, no instante em que Bienvenu, sua irmã e Magloire almoçavam, três oficiais de polícia bateram à porta trazendo consigo Jean Valjean. O oficial que chefiava o grupo dirigiu-se ao Monsenhor, mas, antes que dissesse qualquer coisa, Bienvenu aproximou-se o mais rapidamente que pôde, exclamando estar feliz em rever Valjean, pois este se esquecera de pegar os dois castiçais de prata que haviam sido doados juntamente com os talheres. O oficial então perguntou se podia deixar livre

[80]*L'évêque, assis près de lui, lui toucha doucement la main. « Vous pouviez ne pas me dire qui vous étiez. Ce n'est pas ici ma maison, c'est la maison de Jésus-Christ. Cette porte ne demande pas à celui qui entre s'il a un nom, mais s'il a une douleur. Vous souffrez ; vous avez faim et soif ; soyez le bienvenu. Et ne me remerciez pas, ne me dites pas que je vous reçois chez moi. Personne n'est ici chez soi, excepté celui qui a besoin d'un asile. Je vous le dis à vous qui passez, vous êtes ici chez vous plus que moi-même. Tout ce qui est ici est à vous. Qu'ai-je besoin de savoir votre nom ? D'ailleurs, avant que vous me le disiez, vous en avez un que je savais. »*
L'homme ouvrit des yeux étonnés.
« Vrai ? vous saviez comment je m'appelle ?
– Oui, répondit l'évêque, vous vous appelez mon frère.

aquele homem, ao que o bispo respondeu afirmativamente. Assim, os guardas o deixam livre, Bienvenu entrega os dois castiçais de prata e o condenado os recebe estupefato:

> – Agora, disse o bispo, ide em paz. – A propósito, quando retornar, meu amigo, não é necessário passar pelo jardim. Pode sempre entrar e sair pela porta da frente. Ela fica fechada somente no trinco dia e noite.
> Depois, virando-se em direção aos oficiais:
> – Senhores, podeis vos retirar.
> Os guardas se afastaram.
> Jean Valjean estava como quem vai desmaiar.
> O bispo aproximou-se dele e lhe disse em voz baixa:
> – Não vos esqueceis, nunca vos esqueceis de que me prometestes empregar este dinheiro para se tornar um homem honesto.
> Jean Valjean, que não tinha nenhuma lembrança de ter prometido algo, ficou sem ação. O bispo apoiou-se nessas palavras pronunciando-as. Então retomou solenemente:
> – Jean Valjean, meu irmão, não pertenceis mais ao mal, mas ao bem. É vossa alma que compro. Tiro-a dos pensamentos obscuros e do espírito de perdição e a entrego a Deus (HUGO, 2018, p. 110, tradução nossa[81]).

Destaca-se nesse trecho o uso de três imperativos, empregados pelo bispo, que marcam o início da conversão de Jean Valjean. O primeiro deles – "***Allez** en paix*" – evoca o rito da bênção final e demonstra o anseio de Bienvenu de oferecer alívio à consciência perturbada do antigo forçado. O segundo – "*Messieurs, **vous pouvez** vous retirer*" – dirige-se aos guardas e culmina na saída destes do local, evidenciando a suspensão da execução da lei jurídica naquele espaço: Bienvenu compreende que a injustiça engendrou o agir de Jean Valjean. Essa lei prescreve ao ex-prisioneiro mais do que a condenação, prescreve-lhe a *damnation,* isto é, a condenação eterna, da alma. Cumprir a prescrição legal e fazê-lo voltar à prisão somente o injustiçaria ainda mais. O ex-forçado é perseguido não por uma questão efetivamente justa, mas sim em nome de uma justiça que tem a lei jurídica como critério moral. Assim, a ação do bispo de acobertar o novo crime de Valjean fundamenta-se na piedade – uma forma de justiça superior – e ecoa a oitava bem-aventurança: "bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus" (BÍBLIA, Mateus, 5, 10). Dessa forma, o bispo, que rompera com

---

[81]*« Maintenant, dit l'évêque, allez en paix. – À propos, quand vous reviendrez, mon ami, il est inutile de passer par le jardin. Vous pourrez toujours entrer et sortir par la porte de la rue. Elle n'est fermée qu'au loquet jour et nuit. »*
Puis se tournant vers la gendarmerie :
« Messieurs, vous pouvez vous retirer. »
Les gendarmes s'éloignèrent.
Jean Valjean était comme un homme qui va s'évanouir.
L'évêque s'approcha de lui, et lui dit à voix basse :
« N'oubliez pas, n'oubliez jamais que vous m'avez promis d'employer cet argent à devenir honnête homme. »
Jean Valjean, qui n'avait aucun souvenir d'avoir rien promis, resta interdit. L'évêque avait appuyé sur ces paroles en les prononçant. Il reprit avec une sorte de solennité :
« Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien. C'est votre âme que je vous achète ; je la retire aux pensées noires et à l'esprit de perdition, et je la donne à Dieu. »

as regras da tradição diante do proscrito convencional G., rompe com a regra legal diante do proscrito Jean Valjean, oferecendo-lhe a salvação contida no terceiro imperativo: "***N'oubliez pas, n'oubliez jamais*** *que vous m'avez promis d'employer cet argent à devenir honnête homme*", que, com a fórmula da promessa, impõe ao ex-prisioneiro o dever de tornar-se justo.

Com efeito, o eco de justiça proveniente da consciência do religioso confronta a consciência do antigo forçado, perturbada pela injustiça sofrida. Desse confronto, emerge uma transformação manifestada pela conversão de Jean Valjean, mudança fundamental que inicia efetivamente na narrativa a trajetória do protagonista em busca de redenção: nesse devaneio em razão do assombro diante da misericórdia, o ex-forçado pondera sobre si mesmo e seu agir diante do bispo. Assim, a presença do condenado em sua consciência "diminuía e se apagava", pois essa luz emanada pelo justo revela a figura do forçado como mera sombra – "por certo momento ele não era nada além de uma sombra. De repente desapareceu. Somente o bispo restou" e "preenchia toda a alma desse miserável com um clarão magnífico" (HUGO, 2018, p. 117). A partir disso, Jean Valjean vislumbra um novo horizonte para seu agir e a identidade do forçado será destruída, dando lugar às outras identidades assumidas pelo herói com o intuito de se redimir.

Portanto, a personagem de Monsenhor Bienvenu encarna uma reação à concepção de justiça legalista por meio de uma ética que propõe a virtude, o despojamento (e até o sacrifício) por amor ao próximo, além da ruptura das regras por meio da correção moral estabelecida pela equidade. Essa ética visa à transformação da comunidade, isto é, à mudança em nível coletivo. Surpreendentemente, o agir do virtuoso bispo vai ao encontro das ações do virtuoso revolucionário Enjolras. O jovem líder das barricadas tem essa mesma proposta de sacrifício, porém a máxima cristã de amor ao próximo é reformulada no quadro dos ideais revolucionários, convertendo-se na virtude política, no amor à pátria e ao povo. Para a concretização desses ideais transformadores da ordem social, é fundamental a ruptura com a lei, com a tradição, com os usos e costumes, alterando a ordem social, para, assim, também concretizar uma transformação em nível coletivo.

2.3 *L'amoureux de marbre de la Liberté*: Enjolras

No capítulo I (*Un groupe qui a failli devenir historique*), do Livro IV (*Les Amis de L'ABC*), da Terceira Parte (*Marius*), aparece a personagem Enjolras, líder do grupo "Amigos do ABC". O narrador inicia o capítulo com uma digressão de cunho historiográfico para apresentar o cenário sociopolítico da França – e especialmente da Paris – de 1828, que culminará na insurreição republicana de junho de 1832 retratada no romance. O momento era

propício a certo "*frisson* revolucionário" na cidade. São mencionadas reações à restauração de 1814 e mudanças nos posicionamentos políticos: os defensores da monarquia identificavam-se com as ideias liberais e os liberais tornavam-se democratas. Assim, emergiram grupos intelectuais defensores do direito enquanto ideal: "apaixonavam-se pelo absoluto, entreviam realizações infinitas. Nada como o dogma para gerar o sonho. E nada como o sonho para engendrar o futuro. Utopia hoje, carne e osso amanhã" (HUGO, 2018, p. 631). O grupo *Les Amis de l'ABC* – cujas causas de luta eram a "educação das crianças" e a "reparação dos homens" – é inspirado nessas associações que ameaçavam "a ordem estabelecida" e se declaravam amigas do povo, *les abaissés.* Essa sociedade secreta que "quase parecia uma quadrilha, se as quadrilhas produzissem heróis", era composta de poucos membros que se reuniam em dois locais de Paris: uma taverna chamada Corinthe, "contígua aos operários", e no Café Musain, "contíguo aos estudantes" (HUGO, 2018, p. 632). O local proletário é escolhido para a barricada que se formará na Rua Saint-Denis, em frente à taverna. Esse espaço é onde se manifesta a utopia e também de onde emerge o ápice da trajetória dos heróis, marcada pela fatalidade das leis: razão pela qual são massacrados pelo governo monárquico.

Os participantes do grupo eram, em sua maioria, estudantes simpáticos às questões operárias: Enjolras, Combeferre, Jean Prouvaire, Feuilly, Courfeyrac, Bahorel, Lesgle ou Laigle, Joly e Grantaire eram os "nomes principais". O narrador assevera que esses jovens "pertencem, em certa medida, à história". O emprego da palavra "*histoire*" provoca certa ambiguidade: simultaneamente assinala a importância dos revolucionários para a história da narrativa e para a História. O narrador também adverte sobre a necessidade de "dirigir um raio de luz sobre essas jovens cabeças, antes que o leitor as veja afundar-se na sombra de uma aventura trágica" (HUGO, 2018, 632-633): enquanto a aventura evoca a épica, o prenúncio da tragédia evoca o drama, mais uma evidência da presença de diversos gêneros literários em *Les Misérables*.

Dessa forma, no capítulo que abre o Livro IV, é descrita, por meio da digressão histórica, a movimentação coletiva que engendra a insurreição republicana de 1832. A personagem Enjolras insere-se na narrativa a partir da anunciação de seu trágico percurso na condição de líder dos amigos do povo e inspirador da revolução. Isto é, nessa condição, o fim de sua trajetória coincide com o da comunidade histórica na qual se insere: torna-se vítima de um assassinato político. Segundo Alcmeno Bastos (2007, p. 12) esse é um traço característico dos romances classificados como históricos, isto é, o curso das personagens principais está irrecorrivelmente vinculado "ao destino da comunidade histórica de que fazem parte".

Essa comunhão entre os destinos de tal comunidade e do protagonista ou de um grupo de personagens principais revela que a reverberação do acontecimento histórico "vai além da trajetória individual e/ ou familiar da personagem". Com efeito, a sorte de Enjolras e do grupo por ele liderado coincide com a dos insurgentes de 5 e 6 de junho de 1832, massacrados pela guarda real. Igualmente, reconhecer-se-á a "historicidade de um elemento ficcionalmente representado" quando houver "um recorte distintivo" deste para a narrativa, ou seja, não se trata do fato histórico representado como algo meramente incidental, mas sim como fundamental para a caracterização do romance. No texto narrativo, assegura-se a historicidade por meio da "marca registrada", isto é, indícios próprios dos registros documentais (BASTOS 2007, p. 86-87). Nesse sentido, destaca-se que Victor Hugo, em *Les Misérables*, além de identificar-se frequentemente com o narrador, utiliza recursos da pesquisa historiográfica que conferem um efeito de veracidade histórica. Isso é notório nos capítulos do Livro Primeiro (*Waterloo*), da Segunda Parte (Cosette):

> No passado (1861), em uma bela manhã de maio, um passante, aquele que conta esta história, chegava de Nivelles e se dirigia em direção a Hulpe. Ia a pé. Seguia, entre duas fileiras de árvores, um pavimento comprido ondulando sobre as colinas que apareciam uma após a outra, fazendo subir e descer a estrada, como ondas enormes. Percebeu, a oeste, o sino de ardósia de Braine-l'Alleud que tem a forma de um vaso virado. Acabava de deixar um bosque em local elevado, e, no ângulo de uma travessa, ao lado de um patíbulo carcomido com a inscrição: **Antiga barreira nº4**, uma taverna tendo sobre sua faixada este escrito: **Aos quatro ventos**. **Échabeau**, **café particular**.
> [...]
> O passante curvou-se e considerou na pedra à esquerda, abaixo do pé direito da porta, uma escavação circular bem grande que se parecia com a alvéola de uma esfera. Nesse momento, os batentes afastaram-se e uma camponesa saiu.
> Ela viu o passante e percebeu o que ele olhava.
> – Foi uma bala de canhão francesa que fez isso – ela disse. E acrescentou:
> – O que podeis ver lá, mais acima, na porta, perto de um prego, é o buraco de bala de uma grande espingarda. A bala não atravessou a madeira.
> – Como se chama este local? – Perguntou o passante.
> –Hougomont, disse a camponesa.
> O passante endireitou-se. Deu alguns passos e foi olhar abaixo das sebes. Percebeu no horizonte, através das árvores, uma espécie de pequeno monte e sobre ele algo que, de longe, assemelhava-se a um leão.
> Estava no campo de batalha de Waterloo (HUGO, 2018, p. 301-302, tradução nossa[82], destaque do autor).

[82]*L'an dernier (1861), par une belle matinée de mai, un passant, celui qui raconte cette histoire, arrivait de Nivelles et se dirigeait vers La Hulpe. Il allait à pied. Il suivait, entre deux rangées d'arbres, une large chaussée pavée ondulant sur des collines qui viennent l'une après l'autre, soulèvent la route et la laissent retomber, et font là comme des vagues énormes. Il avait dépassé Lillois et Bois-Seigneur-Isaac. Il apercevait, à l'ouest, le clocher d'ardoise de Braine-l'Alleud qui a la forme d'un vase renversé. Il venait de laisser derrière lui un bois sur une hauteur, et, à l'angle d'un chemin de traverse, à côté d'une espèce de potence vermoulue portant l'inscription :* ***Ancienne barrière n° 4****, un cabaret ayant sur sa façade cet écriteau :* ***Au quatre vents****.* ***Échabeau****,* ***café de particulier****.*
[...]
Le passant se courba et considéra dans la pierre à gauche, au bas du pied-droit de la porte, une assez large excavation circulaire ressemblant à l'alvéole d'une sphère. En ce moment les battants s'écartèrent et une paysanne sortit.

Assim, o narrador assinala sua presença no local onde se deu a batalha de Waterloo, demonstrando uma espécie de trabalho de campo, uma apurada investigação histórica para a pretendida reconstituição dos fatos, corroborada, inclusive, pelo testemunho da camponesa que ali se encontra. As estratégicas movimentações militares da batalha são descritas, assim como os horrores da guerra. Ao longo dos dezenove capítulos que compõem tal Livro, o narrador infere Waterloo como o evento histórico que marca o fim de 1789 e o aparente triunfo da contrarrevolução, sobretudo ao se considerar a restauração monárquica. Aparente porque os ideais liberais revolucionários não deixaram de ecoar na França, engendrando as insurreições antimonárquicas de 1830, 1832 e 1848 (HUGO, 2018, p. 348-350). Após descrever detalhadamente, por meio da suspensão da narrativa (digressão), o campo durante e depois da batalha, o narrador a retoma no último capítulo do Livro mencionado (XIX – *Le champ de bataille la nuit*), para abordar o encontro de duas personagens: Thénardier e Pontmercy, pai de Marius. No entanto, toda a digressão é fundamental não apenas como pretexto desse encontro, mas também para conferir veracidade histórica e encadear os fatos necessários para a insurreição de 1832, cujos protagonistas na História são os estudantes e operários, encarnados na história da narrativa pelo povo e por seus representantes *les amis de l'ABC*, sobretudo por Enjolras na condição de líder que incita a revolução.

A ancoragem histórica, em razão de sua precisão, "é um dos melhores auxiliares da construção de personagens" nos romances históricos, remetendo-as "para um passado temporal sentido como histórico devido ao hiato criado entre o presente do autor e o tempo diegético da narrativa, hiato que prepara o leitor para uma dupla sensação de verossimilhança e de alteridade dos ambientes e das mentalidades" (VIEIRA, 2008, p. 260). Em *Les Misérables,* essa ancoragem é "crônica": "pautada por datas calendarizáveis" (VIEIRA, 2008, p. 263), o que é evidenciado no Livro X (*Le 5 juin 1832*), da Quarta Parte (*L'Idylle Rue Plumet et l'Épopée Rue Saint-Denis*). Composto de cinco capítulos digressivos, em tal livro, o narrador contextualiza historicamente as causas da insurreição republicana de 1832, iniciando, no Livro XI (*L'atome fraternise avec l'ouragan*), a narração do conflito com a atuação dos *amis de l'ABC* e dos

---

Elle vit le passant et aperçut ce qu'il regardait.
« C'est un boulet français qui a fait ça », lui dit-elle.
Et elle ajouta :
« Ce que vous voyez là, plus haut, dans la porte, près d'un clou, c'est le trou d'un gros biscayen. Le biscayen n'a pas traversé le bois.
– Comment s'appelle cet endroit-ci ? demanda le passant.
– Hougomont », dit la paysanne.
Le passant se redressa. Il fit quelques pas et s'en alla regarder au-dessus des haies. Il aperçut à l'horizon à travers les arbres une espèce de monticule et sur ce monticule quelque chose qui, de loin, ressemblait à un lion.
Il était dans le champ de bataille de Waterloo.

demais insurgentes liderados por Enjolras. Assim, tal personagem é constituída a partir daquilo que Candido (2002, p. 70-71) denomina "transposição de um modelo que o escritor reconstitui indiretamente" por meio de documentos ou testemunhos, típico de romances históricos. Enjolras é inspirado no modelo do jovem estudante universitário parisiense da década de 1830, que, envolvido com os grupos de oposição ao governo monárquico, organizava, junto aos operários e a outros opositores populares, movimentos de insurreição que culminavam nas barricadas.

Além disso, o líder revolucionário é construído na narrativa por meio de certas antíteses: "jovem charmoso, capaz de ser terrível"; dotado de uma beleza angelical comparável à de Antínoo, porém "feroz"; "já homem, ainda parecia criança"; seus "lindos olhos azuis" lançavam um "olhar supreendente e temível" que "mostrava o abismo" a quem ousasse flertar com ele (HUGO, 2018, p. 633-634). Segundo Vieira (2008, p. 192), "a adjetivação antitética enfatiza aspectos contraditórios da personagem que, quando incompatíveis, contribuem para a sua ambiguidade". Com efeito, Enjolras encarna a ideia de revolução em toda sua complexidade, inclusive a ambiguidade entre os ideais e o agir revolucionários, a incompatibilidade entre o discurso pela fraternidade e a ação geradora da guerra civil presentes na insurgência. Além disso, tal adjetivação provoca um contraste que destaca Enjolras dos demais membros do grupo, o que, juntamente com a condição de líder que lhe é atribuída, configura um importante indício de seu protagonismo nos movimentos da insurreição retratada no romance.

O narrador ainda assevera que "a reverberação pensativa" do olhar de Enjolras parecia provir de uma "existência precedente" que atravessara "o apocalipse revolucionário". Tinha um olhar profundo e a "fronte alta", características que evocam o intenso exercício do pensamento e da razão: "muita fronte em um rosto é como muito céu em um horizonte". A comparação alude à reminiscência revolucionária que associa o céu à liberdade, estabelecendo um elo entre pensamento e liberdade que remete ao livre pensar – direito declarado por meio da Revolução Francesa (art. 11, da DDHC) e defendido por Enjolras no discurso e na ação. Além disso, a personagem apresentava uma "natureza pontifical e guerreira", era o "soldado da democracia", e, se ao lado de Combeferre – que o "completava e retificava" – tivesse chegado à História, seria conhecido como "o justo" e aquele como o "sábio" (HUGO, 2018, P. 633-634). Enjolras era "padre do ideal", *officiant* e *militant* (HUGO, 2018, p. 633), adjetivos que contêm significados atrelados à religiosidade: *officiant* refere-se ao religioso que celebra os ritos (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 976). *Militant,* por sua vez, além do uso político como sinônimo de ativista, pode referir-se, em teologia, aos prosélitos: o militante religioso, o

partidário de uma crença, convertido que busca novos adeptos (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 904 e 1156).

A construção de tal personagem ocorre, dessa forma, no discurso narrativo, por meio da adjetivação de cunho religioso, fazendo da revolução uma espécie de profissão de fé do jovem líder e de seus seguidores. A analogia entre o gesto de professar os ideais revolucionários e a crença religiosa ocorre, na narrativa, primeiramente no diálogo entre o bispo e o convencional, e, posteriormente, na construção do líder dos insurgentes, sendo reforçada quando Marius, após participar de uma reunião do grupo, sente sua crença no Império Napoleônico – herança paterna – abalada pela retórica republicana: "Cidadão – disse-lhe Enjolras – minha mãe é a República". Assim, tal analogia é evidenciada no texto narrativo: "Marius tornou-se sombrio. Mal acabara de tornar-se adepto de uma fé; precisaria então rejeitá-la? Afirmou a si mesmo que não. Declarou para si que não queria duvidar, apesar disso, começava a duvidar" (HUGO, 2018, p. 659).

A devoção de Enjolras é característica de um padre e sua paixão é típica do amante, porém ambas são voltadas à causa política. A caracterização mística ocorre, em nível fonológico, no próprio nome da personagem: Enjolras / ɑ̃ʒɔlʁa / contém foneticamente a palavra *ange* / ɑ̃ʒ /. O elemento religioso e a idolatria do Amor e da amada são reiterados por uma espécie de voto de castidade:

> [...] ele tinha uma juventude excessiva [...]. Já homem, parecia ainda criança. Seus vinte e dois anos pareciam dezessete. Era sério, parecia não saber que havia sobre a terra um ser chamado mulher. Tinha somente uma paixão, o direito, e um pensamento, destruir o obstáculo. Sobre o monte Aventin, teria sido Graco; na Convenção, teria sido Saint-Just. Dificilmente via as rosas, ignorava a primavera, não escutava cantarem os pássaros; [...] Era severo nas alegrias. Diante de tudo que não fosse a República, baixava os olhos castamente. Era o amante de mármore da Liberdade. Sua palavra era asperamente inspirada e tinha uma vibração de hino. Tinha aberturas de asas inesperadas (HUGO, 2018, p. 633, tradução nossa[83]).

A castidade contrastante com a juventude excessiva reitera o caráter virtuoso da personagem e de sua devoção à causa. A palavra com tom de hino é aquela que glorifica a causa revolucionária, pois o hino – assim como o discurso de bênção e os macarismos – é uma expressão literária do louvor (RICŒUR, 2010, p. 16-17). Além do mais, o direito como paixão de Enjolras figura a idolatria à justiça transcendente, isto é, não relacionada à lei jurídica, visto

[83] *[...] il avait une jeunesse excessive [...]. Déjà homme, il semblait encore enfant. Ses vingt-deux ans en paraissaient dix-sept. Il était grave, il ne semblait pas savoir qu'il y eût sur la terre un être appelé la femme. Il n'avait qu'une passion, le droit, qu'une pensée, renverser l'obstacle. Sur le mont Aventin, il eût été Gracchus ; dans la Convention, il eût été Saint-Just. Il voyait à peine les roses, il ignorait le printemps, il n'entendait pas chanter les oiseaux ; [...] Devant tout ce qui n'était pas la République, il baissait chastement les yeux. C'était l'amoureux de marbre de la Liberté. Sa parole était âprement inspirée et avait un frémissement d'hymne. Il avait des ouvertures d'ailes inattendues.*

que é sinônimo dessa justiça na concepção hugoana. Diferentemente de Bienvenu, apreciador da primavera, que dedicava atenção e cuidado a seu pequeno jardim (HUGO, 2018, p. 21), o jovem insurgente, na condição de "padre do ideal", desprezava tudo aquilo que não fosse emanação direta da profissão de fé revolucionária. Disso decorre a postura severa em relação aos prazeres. Efetivamente, a paixão da personagem pela justiça a faz almejar a República e notadamente a Liberdade, encarnando o amante apaixonado desse ideal, por meio da ruptura das regras. Enquanto para o bispo tal ruptura manifesta-se na correção moral das regras pela equidade (caminho para o justo), para o insurgente ela se manifesta de forma total e absoluta na correção do mundo, sendo levada às últimas consequências: à ruptura com a ordem social e com a forma de governo.

Nesse sentido, faz-se mister assinalar que, assim como o amante abordado por Barthes (2003, p. XVII) em *Fragmentos de um discurso amoroso* – o qual é fundamentalmente ligado à linguagem, na medida em que diante do objeto amado fala de si –, em *Les Misérables,* Victor Hugo "dedica seu discurso a um povo que sai de seu imaginário e que encontra justificação na e por meio da linguagem". Dessa forma, são projetados na obra *"*os fragmentos de uma espécie de carta aberta cujo destinatário é o povo, tanto na condição de miserável, como na de insurgente"; e o leitor é o "analista" ao qual Hugo se dirige "para alcançar seu verdadeiro alocutário". Com efeito, o povo protagoniza os problemas sociais e políticos integrantes do romance. A partir dessa ideia, é possível compreender o fascínio de Hugo pela insurreição republicana – acontecimento histórico escolhido para engendrar o cenário das barricadas revolucionárias onde morrem os jovens heróis do romance, o que caracteriza uma "resposta política ao suicídio sentimental do Werther de Goethe" (PARENT, 2013, p. 08).

O caráter de Enjolras na condição de líder revolucionário, então, torna-se indissociável da virtude política como virtude moral, que se expressa na ação de insurgir-se pelo povo por meio da luta nas barricadas. Nessa perspectiva, faz-se mister mencionar que, segundo Montesquieu (1995, p. 32-45), em um governo republicano democrático, denominado "Estado popular" (*État populaire*), onde aqueles que executam as leis também estão a elas submetidos, é fundamental a presença da virtude política – definida como uma espécie de virtude moral que demanda a renúncia de si mesmo, a preferência contínua ao interesse público em detrimento do particular – para evitar a corrupção e a perdição desse Estado. A partir disso, o amor à pátria e a submissão igual de todos os cidadãos à legislação tornam-se mandamentos para a existência desse Estado. Sob a perspectiva da virtude política, a insurreição se apresenta como meio legítimo quando necessária para servir à pátria. Nesse sentido, Montesquieu (1995, p. 91) cita a insurreição de Creta como exemplo histórico e evidencia como esse processo representa uma

demanda legal dos cidadãos frente ao governo que os rege. Conforme já mencionado, em *Les Misérables*, a palavra insurreição adquire importante valor axiológico, na medida em que é apresentada pelo narrador como sinônimo de revolução: trata-se de um processo de reivindicação de direito e de luta contra a tirania e pela soberania popular (HUGO, 2018, p. 1026).

A condição de amante aproxima Enjolras de Werther. Considerando o Romantismo como o movimento que inaugurou a "tradição da ruptura" por meio da rebelião contra a razão e da valorização do "corpo, de suas paixões e suas visões", isto é, do "erotismo, sonho, inspiração" (PAZ, 1984, p. 133); e tendo em vista que as personagens Enjolras e Werther pertencem a romances inseridos na tradição romântica, destaca-se que ambas são tomadas pelo sonho – que se revela na utopia em Enjolras e na imaginação em Werther (GOETHE 2001, p. 78) – e afirmam a liberdade por uma única via possível: a morte, ou mais especificamente naquilo que Barthes (2003, p. 322) compreende como um desejo de suicídio que acomete o amante repentinamente. Contudo, enquanto a morte de Werther é engendrada pelo suicídio em um ato de egoísmo, a morte dos revolucionários configura um ato de sacrifício. Sacrificar-se pelo povo e seu futuro em nome do ideal é a mais elevada expressão do Amor idolatrado por Enjolras em seu discurso (HUGO, 2018), conforme será abordado adiante. Dessa forma, tomado pela utopia, o amante insurgente realiza o que Barthes (2003, p.129) denomina economia do dispêndio, dispondo (abrindo mão) não apenas de seus bens, mas também de sua própria vida. Com efeito, apesar de "filho único e rico", Enjolras abandona sua origem, herança e seu patronímico: ao lutar em favor dos *abaissés,* morrendo pelo futuro do povo, opta por integrar a estatística dos miseráveis, o que o descaracteriza socialmente.

No capítulo XIV (*Où on lira le nom de la maîtresse d'Enjolras*), durante o desenrolar da luta nas barricadas, a pátria é apresentada como amante do revolucionário. Laigle diz a Courfeyrac que admira o líder e sua "temeridade impassível": "nós todos temos mais ou menos amantes que nos tornam loucos, isto é, bravos [...] todos os nossos heroísmos vêm de nossas mulheres [...] E, bem, Enjolras não tem mulher. Ele não está apaixonado, mas encontra uma forma de ser intrépido" (HUGO, 2018, p. 1180). Nesse momento, Enjolras não os escutava, mas "quem passasse perto dele o teria escutado murmurar a meia-voz: *Patria*[84]" (HUGO, 2018, p. 1180). Desse modo, a paixão e a existência da amante de Enjolras são afirmadas, nas palavras de Bossuet, pela negativa da experiência sensível – "*Enjolras n'a pas de femme. Il n'est pas amoureux*" –, isto é, não ama algo ou alguém concretamente apreensível em sua singularidade,

[84]A palavra é citada em latim.

mas sim o ideal, o absoluto, a pátria que encarna o povo (a coletividade); e isso se expressa nesse murmurar (*Patria*) que revela seu pensamento. Assim, o lugar onde se inscreve o nome da *maîtresse* são os próprios lábios do amante marmóreo, assinalando o caráter transcendente desse amor, fundamento de sua utopia e audácia, ou seja, de seu agir. "Enjolras devota-se ao sacerdócio exclusivo da pátria", do mesmo modo que Jean Valjean consagra-se a Cosette (MONCOND'HUY, 2018, p. 1662), e, pode-se dizer, assim como Javert dedica-se ao cumprimento da lei, e o bispo, aos pobres.

Ante a impossibilidade de vencer a guarda real, a única saída para os insurgentes será, nesse sentido, a morte, pois a "a ação revolucionária" é "análoga à ação tal como é encarnada pela literatura: passagem do nada ao tudo, afirmação do absoluto como acontecimento e de cada acontecimento como absoluto", exigindo, para se concretizar, a ideia de "pureza" e "certeza de que tudo o que faz vale completamente" (BLANCHOT, 1997, p. 306-307). Assim, a liberdade torna-se a "meta única", o "Último Ato", sendo apenas possível escolher entre ela e "o nada", aquilo que se sintetiza em "liberdade ou morte". Baseado nisso, aparece, na Revolução Francesa, o Terror (1793) (BLANCHOT, 1997, p. 307), que, segundo Octavio Paz (1984, p. 133), é o evento que "desgarra" o próprio Romantismo. É a partir do Terror que a morte torna-se um direito pelo qual o sujeito se afirma cidadão, equivalendo "ao trabalho da liberdade nos homens livres". Por isso, "a virtude de Robespierre, o rigor de Saint-Just são apenas suas existências já suprimidas, a presença antecipada de suas mortes, a decisão de deixar a liberdade afirmar-se completamente neles e negar, por seu caráter universal, a própria realidade de suas vidas". Ambos encarnam historicamente o Terror: "pensam e decidem com a morte sobre seus ombros", e, assim, o pensar e o agir tornam-se implacáveis (BLANCHOT, 1997, p. 308). Em *Les Misérables*, Enjolras é comparado a Robespierre e a Saint-Just (HUGO, 2018, p. 633-634) e, apesar de haver, ao longo de sua trajetória, amenizado certos posicionamentos por influência da moderação política do amigo Combeferre, era inflexível diante da ação que exigia a violência e a ferocidade revolucionárias, visto que pertencia a esta "escola épica e terrível que se resume nesta palavra: noventa e três" (HUGO, 2018, p. 1157).

É possível, diante disso, inferir que, humanamente, a existência de Enjolras é suprimida, na medida em que ele "nunca é distraído pela carne". Sua assexualidade monástica é reforçada pela imagem do mármore: não contente em fazê-lo casto, o narrador o torna estátua, desassociando-o do tato humano. O amor materno e romântico que acomete Enjolras é essencialmente alegórico: a mãe é a República, a amante, por sua vez, a Pátria (VANDAMME, 2015, p. 6-7). Da mesma forma, o caráter severo e as ações da personagem revelam uma escolha que abole a dimensão humana de sua experiência: nunca vivenciou o amor romântico como

fizeram seus amigos, e os únicos dois beijos que deu na vida foram na mão e na testa do cadáver de Mabeuf, morto nas barricadas (HUGO, 2018, p. 1215). A devoção hiperbólica – análoga à religiosidade monástica – à causa política, os adjetivos de cunho religioso, a justeza, o nome e a beleza que o aproximam de um anjo (*angéliquement beau*), a utopia e o sacrifício pelo ideal – traduzidos na morte que oferece a seus companheiros e que dá a si mesmo em nome do futuro – tornam Enjolras sobre-humano. Isso se evidencia na comparação com Apolo (*Apollon*) (HUGO, 2018, p. 1217) e na imortalidade das ideias defendidas na luta revolucionária: "Ele virá, cidadãos, o dia em que tudo será concórdia, harmonia, luz e é para que ele venha que vamos morrer" (HUGO, 2018, p. 1088). E, ainda: "Os sofrimentos trazem aqui sua agonia, as ideias sua imortalidade. Essa agonia e essa imortalidade vão misturar-se e compor nossa morte. Irmãos, quem aqui morre, morre no raiar do futuro, e entramos em uma tumba inteiramente penetrada pela aurora" (HUGO, 2018, p. 1160). Atestando a imortalidade das ideias pelas quais morre, Enjolras, à maneira de Gauvain em *Quatrevingt-Treize*, simultaneamente aceita e desdenha a morte:

> Desde que Enjolras cruzou os braços, aceitando o fim, o ensurdecimento da luta cessou na sala, e este caos apaziguou-se subitamente em uma espécie de solenidade sepulcral. Parecia que a majestuosidade ameaçadora de Enjolras desarmado e imóvel pesou sobre esse tumulto, e que, com nada além da autoridade de seu olhar tranquilo, esse jovem homem, que não tinha um ferimento, soberbo, sangrento, charmoso, indiferente como um invulnerável, obrigou esta horda sinistra a matá-lo com respeito. Sua beleza, naquele momento aumentada por seu orgulho, era um resplandecer, e, como se ele não pudesse estar mais cansado do que ferido, após as assustadoras vinte e quatro horas que acabavam de passar, ele estava escarlate e rosado. Era dele, talvez, que falava o testemunho que dizia mais tarde, ante o conselho de guerra: "Havia um insurgente que ouvi dizer chamar-se Apolo". Um guarda nacional que via Enjolras abaixou sua arma dizendo: "Parece-me que vou fuzilar uma flor" (HUGO, 2018, p. 1217, tradução nossa[85]).

> Gauvain ainda tinha em seu rosto esta alegria pensativa que o havia iluminado no momento em que dissera a Cimourdain: "penso no futuro". Nada era inefável e sublime como esse sorriso continuado.
> Chegando ao lugar triste, seu primeiro olhar foi para o alto da torre. Ele desdenhava a guilhotina.
> [...]
> Gauvain chegou ao pé do cadafalso. Subiu. [...]
> Ele se parecia com uma visão. Jamais parecera tão belo. Sua cabeleira castanha esvoaçava ao vento; não cortaram seus cabelos então. Seu colo branco lembrava uma mulher, e seu olho heróico e soberano lembrava um arcanjo. Estava sobre o cadafalso, sonhador. Aquele lugar era também um cume. Gauvain ali estava de pé, soberbo e

[85] *Dès qu'Enjolras eut croisé les bras, acceptant la fin, l'assourdissement de la lutte cessa dans la salle, et ce chaos s'apaisa subitement dans une sorte de solennité sépulcrale. Il semblait que la majesté menaçante d'Enjolras désarmé et immobile pesât sur ce tumulte, et que, rien que par l'autorité de son regard tranquille, ce jeune homme, qui seul n'avait pas une blessure, superbe, sanglant, charmant, indifférent comme un invulnérable, contraignît cette cohue sinistre à le tuer avec respect. Sa beauté, en ce moment-là augmentée de sa fierté, était un resplendissement, et, comme s'il ne pouvait pas plus être fatigué que blessé, après les effrayantes vingt-quatre heures qui venaient de s'écouler, il était vermeil et rose. C'était de lui peut-être que parlait le témoin qui disait plus tard devant le conseil de guerre : « Il y avait un insurgé que j'ai entendu nommer Apollon. » Un garde national qui visait Enjolras abaissa son arme en disant : « Il me semble que je vais fusiller une fleur. »*

> tranquilo. O sol, envolvendo-o, colocava-o como em uma glória (HUGO, 2001, p. 518-519, tradução nossa[86]).

A antinomia entre o direito e a lei, entre a utopia e o real, é uma questão debatida entre Cimourdain e Gauvain em *Quatrevingt-Treize* (LEULLIOT, 2001, p. 14) e também discutida em *Les Misérables* a partir dos discursos de Enjolras. Esse embate da antinomia apresenta-se na palavra e na ação de tal personagem e fundamenta seu discurso pela ruptura com as regras por meio da transcendência própria ao justo e ao utópico, conforme Hugo defende em *Actes et Paroles*. As últimas palavras de Cirmourdain antes do suicídio, não utilizadas por Hugo na versão final de *Quatrevingt-treize*, são: "Há duas coisas, a lei e a justiça. Ambas devem ser obedecidas. A morte de Gauvain obedece à lei, a minha, à justiça" (LEUILLIOT, 2001, p. 41). Com efeito, da mesma maneira que a morte de Gauvain – que aceita morrer por aplicação da pena determinada por um decreto terrorista – a morte de Enjolras deve-se à lei jurídica: essa regra limitada, incapaz de dar conta da complexidade do absoluto pelo qual luta o insurgente, determina sua aniquilação, sendo obedecida pelos soldados da guarda real. O líder revolucionário combate a lei ao lutar contra a ordem imposta, encarnando, assim, uma reação à concepção de justiça legalista. É a obediência – dos outros – a essa lei que o massacra. Apesar disso, é diante da morte que o insurgente vive seu momento de glória, pois, paradoxalmente, encontra-se mais vivo do que nunca; isso se expressa na descrição de sua beleza resplandecente, da energia inesgotável mesmo após vinte e quatro horas de combate, do orgulho diante de seus carrascos, do comportamento próprio de um "invulnerável".

Diante disso, Leuilliot (2001, p. 42) assinala que, nesse momento, a personagem representa o próprio futuro. Efetivamente, Enjolras encarna a utopia e o ideal, e, vencendo a morte ao desdenhá-la, imortaliza-se como o absoluto. Destarte, a imagem da tumba penetrada pela aurora realiza-se no sacrifício de Enjolras, visto que sua morte, assim como a dos demais insurgentes, não significa o triunfo do real sobre a utopia, nem da lei sobre a justiça: ao sacrificar-se pelo ideal que ama, o amante marmóreo concretiza sua única forma de participar do futuro de "harmonia" e "concórdia", deixando um legado de luta e vida que ecoará para além de sua existência suprimida e engendrará esse amanhã.

---

[86]*Gauvain était encore sur le visage cette joie pensive qui l'avait illuminé au moment où il avait dit à Cimourdain : Je pense à l'avenir. Rien n'était ineffable et sublime comme ce sourire continué.*
En arrivant sur le lieu triste, son premier regard fut pour le haut de la tour. Il dédaigna la guillotine.
[...]
Gauvain arriva au pied de l'échafaud. Il y monta. [...]
Il ressemblait à une vision. Jamais il n'avait apparu plus beau. Sa chevelure brune flottait au vent ; on ne coupait pas les cheveux alors. Son cou blanc faisait songer à une femme, et son œil héroïque et souverain faisait songer à un archange. Il était sur l'échafaud, rêveur. Ce lieu-là aussi est un sommet. Gauvain y était debout, superbe et tranquille. Le soleil, l'enveloppant, le mettait comme dans une gloire.

Portanto, considerando que a ação de Enjolras visa à transformação política da comunidade em que está inserido, no subcapítulo seguinte buscar-se-á demonstrar como se configura a reação à justiça legalista na medida em que o agir da personagem se baseia não somente na virtude de seu caráter, mas também na abolição das injustiças a partir de um discurso que defende a ruptura com as regras e se mostra fundamentalmente marcado pela utopia, pela glorificação do amor e dos ideais da causa política.

2.4 Discurso e ação de Enjolras: revolução como ruptura absoluta com as regras

Enjolras norteava o grupo *Les amis de l'ABC*, cuja causa era a República, em oposição à monarquia vigente e ao saudosismo napoleônico-imperialista. A primeira transformação realizada pelo insurgente é a de Marius Pontmercy: órfão que teve uma educação aristocrata, segundo as crenças do avô materno. O coronel Pontmercy, pai de Marius, lutou no exército napoleônico e ganhou, por mérito de batalha, o título de barão. Ao descobrir a identidade de seu pai, até então omitida pelo avô, Marius estuda a História da França imperial, tornando-se, à maneira do coronel e em honra a sua memória, um defensor do império. Isso ocasiona uma discussão com o avô, levando o jovem a ser expulso de casa. Assim, ao partir sem rumo, encontra-se com dois membros do grupo mencionado: Laigle, cujo nome, na verdade, é Bossuet, e Courfeyrac; ambos levam-no às reuniões presididas por Enjolras (HUGO, 2018). Em uma dessas reuniões, Marius, percebendo a oposição a Bonaparte, sobretudo de Enjolras, defende o imperador por meio de um panegírico exaltado que menciona todos os feitos "sublimes" de Napoleão e termina com uma afirmação seguida de pergunta retórica: "conquistar o mundo duas vezes, pela conquista e pelo deslumbramento, isso é sublime; e o que há de maior?". Todavia, a resposta inesperada de Combeferre – "ser livre" – gera um efeito de ruptura com a expectativa do orador, que baixou a cabeça constrangido por não encontrar meios para rebater tais palavras. A sala esvaziou-se e somente Enjolras e Marius nela permaneceram, escutando Combeferre cantar ao longe um eco da curta resposta dada:

> Se César tivesse me dado
> A glória e a guerra
> E que me fosse preciso deixar
> O amor de minha mãe,
> Eu diria ao grande César: /
> Pegue de volta teu cetro e tua carruagem
> Amo mais minha mãe, ó guê!
> Amo mais minha mãe[87]" (HUGO, 2018, p. 657, tradução nossa[88]).

[87]Segundo Moncond'huy (2018, p. 1619), trata-se de uma paródia da canção de Alceste em *Le Misanthrope* (*acte I, sc. II*).
[88]*Si César m'avait donné*
La gloire et la guerre,

Marius, atônito, “repetiu quase maquinalmente: minha mãe?” E, então, as palavras que Enjolras lhe dirige evidenciam que o grupo luta pelo ideal republicano, maior do que a glória e a guerra oferecidas pelo imperador: “minha mãe é a República” (*ma mère, c’est la République*) (HUGO, 2018, p. 657-658). Os efeitos desse episódio, em que se inicia a transformação política de Marius, surgem, na narrativa, quando ele comparece nas barricadas em socorro aos amigos (Livro XIII *Marius entre dans l’ombre*, da Quarta Parte), sendo-lhe atribuída, por Enjolras, parte da liderança na luta.

Nesse sentido, Enjolras apresenta-se, na narrativa, como um transformador. De fato, a personagem marmórea é quase impassível de transformações, porém, transforma, política e historicamente, a comunidade em que se insere. Tais transformações se dão a partir do gesto de amor expresso na devoção à causa republicana, e, principalmente, a partir de um discurso pela ruptura com as regras relacionado ao amor, mediado pela justiça e fundamento da utopia, cujo primeiro indício no texto narrativo dá-se, conforme já assinalado, por meio das alegorias que afirmam a República como mãe e a Pátria como amante, referindo-se, respectivamente, ao amor materno e romântico. Todavia, faz-se mister tratar da relação entre Enjolras e Grantaire – encarnação do ceticismo, inverso da utopia (HUGO, 2018, p. 1087) – para a abordagem de tal discurso. Após descrever os membros do grupo *Les amis de l’ABC,* o narrador menciona que “entre todos esses corações apaixonados e espíritos convencidos, havia um cético. Como ele se encontrava ali? Por justaposição”. Seu nome era Grantaire, “privava-se de crer no que quer que fosse”, tendo como axioma a certeza de seu copo cheio. “Jogador, libertino, frequentemente bêbado”, conhecedor dos locais de farra em Paris, “esse cético tinha um fanatismo”: Enjolras (HUGO, 2018, p. 641-642).

> Grantaire admirava, amava e venerava Enjolras. A quem se apegava esse descrente anárquico nesta falange de espíritos absolutos? Ao mais absoluto. De qual maneira Enjolras o subjugava? Pelas ideias? Não. Pelo caráter. Fenômeno frequentemente observado. Um cético que adere a um crente, isso é simples como a lei das cores complementares. O que nos falta nos atrai. [...]
> Grantaire, em quem a dúvida se espalhava, amava ver a fé planar em Enjolras. Ele precisava de Enjolras. Sem se dar conta claramente e sem que pensasse em explicar-se a si mesmo, esta natureza casta, sã, reta, direita, dura, cândida, encantava-o. Admirava, por instinto, seu contrário. Suas ideias maleáveis, flexíveis, deslocadas, doentes, disformes, prendiam-se a Enjolras como a uma espinha dorsal.
> Seu eixo moral apoiava-se nessa firmeza. Grantaire, perto de Enjolras, tornava-se alguém. Ele próprio se compunha de dois elementos aparentemente incompatíveis. Era irônico e cordial. Sua indiferença amava. Seu espírito vivia sem crença, mas seu coração não podia viver sem amizade. Contradição profunda; pois uma afeição é uma

---

Et qu’il me fallût quitter
L’amour de ma mère,
Je dirais au grand César :
Reprends ton sceptre et ton char,
J’aime mieux ma mère, ô gué !
J’aime mieux ma mère.

> convicção. Sua natureza era assim. Há homens que parecem ter nascido para ser o verso, o inverso e o reverso. Eles são Pólux, Pátroclo, Nisus, Eudâmidas, Heféstio, Pechmeja. Somente vivem sob a condição de estarem apoiados em alguém; seu nome é uma continuação, e somente se escreve precedido pela conjução *e*; sua existência não lhe é própria; ela é o outro lado de um destino que não é o seu. Grantaire era um desses homens. Era o inverso de Enjolras.
> É quase possível dizer que as afinidades começam nas letras do alfabeto. Na ordem alfabética, O e P são inseparáveis. Podeis, segundo vossa vontade, pronunciar O e P ou Orestes e Pílade.
> Grantaire, verdadeiro satélite de Enjolras, habitava esse círculo de jovens; ali vivia; somente ali se sentia satisfeito; ele os seguia por toda parte. Sua alegria era ver o ir e vir dessas silhuetas em meio aos vapores do vinho. Era tolerado por seu bom humor.
> Enjolras, crente, desdenhava esse cético, e, sóbrio, esse bêbado. Cedia-lhe um pouco de piedade altiva. Grantaire era um Pílade não aceito. Sempre maltratado por Enjolras, duramente repelido, rejeitado e retornando, dizia de Enjolras: "que belo mármore!" (HUGO, 2018, p. 642-643, tradução nossa[89]).

A personagem Grantaire é assinalada em sua construção como o sujeito cuja existência não é própria: subjugado pelo caráter virtuoso – e não pelas ideias – de Enjolras, torna-se inteiramente dependente do crente revolucionário, de forma que, em sua descrição de cético, o nome de Enjolras é repetido doze vezes. Assim, a antítese entre as duas personagens termina no oxímoro – "contradição profunda" – que expressa o caráter de Grantaire: um cético convicto, visto que uma afeição é uma convicção. Efetivamente, o amor por seu contrário, sentimento traduzido nos verbos "admirava, amava e venerava", une-o ao mais absoluto dos espíritos do grupo: Enjolras é razão de sua existência. Dessa forma, a trajetória desse "Pílade mal aceito" torna-se indissociável da afeição por seu inverso. Isso se evidencia por meio da enumeração, que evoca o afeto, de personagens e pessoas relacionadas à mitologia e à História da Antiguidade, seja fraterno, como Pollux e Castor, ou romântico (homossexual, segundo "o

---

[89]*Grantaire admirait, aimait et vénérait Enjolras. À qui se ralliait ce douteur anarchique dans cette phalange d'esprits absolus ? Au plus absolu. De quelle façon Enjolras le subjuguait-il ? Par les idées ? Non. Par le caractère. Phénomène souvent observé. Un sceptique qui adhère à un croyant, cela est simple comme la loi des couleurs complémentaires. Ce qui nous manque nous attire. [...]*
Grantaire, en qui rampait le doute, aimait à voir dans Enjolras la foi planer. Il avait besoin d'Enjolras. Sans qu'il s'en rendît clairement compte et sans qu'il songeât à se l'expliquer à lui-même, cette nature chaste, saine, ferme, droite, dure, candide, le charmait. Il admirait, d'instinct, son contraire. Ses idées molles, fléchissantes, disloquées, malades, difformes, se rattachaient à Enjolras comme à une épine dorsale. Son rachis moral s'appuyait à cette fermeté. Grantaire, près d'Enjolras, redevenait quelqu'un. Il était lui-même d'ailleurs composé de deux éléments en apparence incompatibles. Il était ironique et cordial. Son indifférence aimait. Son esprit se passait de croyance et son cœur ne pouvait se passer d'amitié. Contradiction profonde ; car une affection est une conviction. Sa nature était ainsi. Il y a des hommes qui semblent nés pour être le verso, l'envers, le revers. Ils sont Pollux, Patrocle, Nisus, Eudamidas, Éphestion, Pechméja. Ils ne vivent qu'à la condition d'être adossés à un autre ; leur nom est une suite, et ne s'écrit que précédé de la conjonction et ; leur existence ne leur est pas propre ; elle est l'autre côté d'une destinée qui n'est pas la leur. Grantaire était un de ces hommes. Il était l'envers d'Enjolras.
On pourrait presque dire que les affinités commencent aux lettres de l'alphabet. Dans la série, O et P sont inséparables. Vous pouvez, à votre gré, prononcer O et P, ou Oreste et Pylade.
Grantaire, vrai satellite d'Enjolras, habitait ce cercle de jeunes gens ; il y vivait ; il ne se plaisait que là ; il les suivait partout. Sa joie était de voir aller et venir ces silhouettes dans les fumées du vin. On le tolérait pour sa bonne humeur.
Enjolras, croyant, dédaignait ce sceptique, et, sobre, cet ivrogne. Il lui accordait un peu de pitié hautaine. Grantaire était un Pylade point accepté. Toujours rudoyé par Enjolras, repoussé durement, rejeté et revenant, il disait d'Enjolras : Quel beau marbre !

modelo social grego"), como Pátroclo e Aquiles, Heféstio e Alexandre (VANDAMME, 2015, p. 8). A despeito do ceticismo de seu caráter, Grantaire ama Enjolras, que, por sua vez, despreza-o. Esse desdém é expresso no discurso narrativo por meio da antítese: *croyant* / *sceptique*, *sobre* / *ivre*, e intensificado pela aliteração (em destaque) da consoante "r", cujo fonema /ʁ/, em destaque a seguir, apresenta um valor semântico que exprime essa movimentação de Grantaire na condição de "verdadeiro satélite de Enjolras", "repelido", mas "retornando": "*Toujours rudoyé par Enjolras, repoussé durement, rejeté et revenant, il disait d'Enjolras : Quel beau marbre !*" (HUGO, 2018, p. 643, destaque nosso).

Igualmente, no capítulo VI (*Enjolras et ses lieutenants*), do Livro I (*Quelques pages d'Histoire*), da Quarta Parte, Enjolras dividiu as tarefas do grupo, encarregando cada um dos membros a incitar os civis – sobretudo os operários – à insurreição em diferentes bairros da cidade. Feita essa divisão, o líder revolucionário mostrou-se preocupado, pois ainda faltava alguém para ir à *barrière du Maine*, onde havia pintores, marmoreiros e escultores que pareciam politicamente desentusiasmados e passavam seu tempo com jogo de dominós, conforme comentou com Combeferre. Grantaire, ao escutar tal comentário, apresentou-se útil ao amigo:

> Enjolras permaneceu um momento absorvido em suas reflexões, depois retomou:
> [...] Ser-me-ia necessário alguém para ir ao canal do Maine. Não tenho ninguém.
> – E eu, disse Grantaire, estou aqui.
> – Tu?
> – Eu.
> – Tu, doutrinar republicanos! Tu, aquecer, em nome dos princípios, corações frios!
> – Por que não?
> – Podes ser bom para alguma coisa?
> – Mas tenho a vaga ambição, disse Grantaire.
> – Não acreditas em nada.
> – Acredito em ti.
> – Grantaire, queres me fazer um favor?
> – Tudo. Encerar tuas botas.
> – Bem, então não te envolva com nossos negócios. Aproveita teu absinto.
> – És um ingrato, Enjolras.
> – Serias homem para ir ao canal do Maine! Serias capaz!
> [...]
> – O que diria a eles?
> – Eu lhes falaria de Robespierre, ora. De Danton. De princípios.
> – Tu!
> – Eu. Mas não me fazem justiça. Quando me envolvo, sou terrível. [...]
> – Sê sério, disse Enjolras.
> – Sou feroz, respondeu-lhe Grantaire.
> Enjolras pensou por alguns segundos e fez o gesto de um homem que tomou sua posição.
> – Grantaire, disse seriamente, consinto em te testar. Irás ao canal do Maine.
> Grantaire estava alojado em um quarto vizinho do café Musain. Saiu e retornou cinco minutos depois. Fora em casa para colocar um colete à moda de Robespierre.
> – Vermelho, disse ao entrar, e olhando fixamente para Enjolras.
> Depois, com um tapa enérgico, apoiou sobre seu peito os dois cordões escarlates do colete.
> E, aproximando-se de Enjolras, disse-lhe ao pé de ouvido:
> – Fica tranquilo.

> Colocou seu chapéu resolutamente e partiu (HUGO, 2018, p. 833-835, tradução nossa[90]).

Considerando que o narrador assinala a convicção como uma forma de afeição, a réplica "acredito em ti" às palavras "não acreditas em nada" de Enjolras, que reafirma o desdém pelo ceticismo, é a forma pela qual Grantaire declara seu sentimento de amor. Apesar de não cumprir com o que prometera ao amigo, visto que, ao chegar ao local designado, juntou-se aos jogadores de dominó, sendo flagrado pelo líder insurgente, o cético, tomado pela embriaguez, dobra-se à utopia do crente sóbrio, o que é demonstrado na morte que Grantaire partilha com Enjolras. Com efeito, em *Les Misérables*, o poder do amor relaciona-se essencialmente à mutação, demonstrando-se no aforismo do capítulo IV (*Un cœur sous une pierre*) do livro V, da Quarta Parte (POPOVIC, 2013, p. 152-153): "Amar. Uma sombria transfiguração estrelada é misturada a esse suplício. Há êxtase na agonia" (HUGO, 2018, p. 911). Isso se evidencia igualmente na definição hiperbólica que se encontra nesse mesmo capítulo: "a redução do universo a um único ser, a dilatação de um único ser até Deus, eis o amor" (HUGO, 2018, p. 907). Esse poder de mutação do amor apresenta-se, na narrativa, sobretudo por meio da história entre Marius e

---

[90]*Enjolras resta un moment comme absorbé dans ses réflexions, puis reprit :*
[...] Il me faudrait quelqu'un pour la barrière du Maine. Je n'ai plus personne.
– Et moi, dit Grantaire, je suis là.
– Toi ?
– Moi.
– Toi, endoctriner des républicains ! toi, réchauffer, au nom des principes, des coeurs refroidis !
– Pourquoi pas ?
– Est-ce que tu peux être bon à quelque chose ?
– Mais j'en ai la vague ambition, dit Grantaire.
– Tu ne crois à rien.
– Je crois à toi.
– Grantaire, veux-tu me rendre un service ?
– Tous. Cirer tes bottes.
– Eh bien, ne te mêle pas de nos affaires. Cuve ton absinthe.
– Tu es un ingrat, Enjolras.
– Tu serais homme à aller barrière du Maine ! tu en serais capable !
[...]
– Qu'est-ce que tu leur diras ?
– Je leur parlerai de Robespierre, pardi. De Danton. Des principes.
– Toi !
– Moi. Mais on ne me rend pas justice. Quand je m'y mets, je suis terrible. [...]
– Sois sérieux, dit Enjolras.
– Je suis farouche, répondit Grantaire.
Enjolras pensa quelques secondes, et fit le geste d'un homme qui prend son parti.
– Grantaire, dit-il gravement, je consens à t'essayer. Tu iras barrière du Maine.
Grantaire logeait dans un garni tout voisin du café Musain. Il sortit, et revint cinq minutes après. Il était allé chez lui mettre un gilet à la Robespierre.
– Rouge, dit-il en entrant, et en regardant fixement Enjolras.
Puis, d'un plat de main énergique, il appuya sur sa poitrine les deux pointes écarlates du gilet.
Et, s'approchant d'Enjolras, il lui dit à l'oreille :
– Sois tranquille.
Il enfonça son chapeau résolument et partit.

Cosette, completamente transformados em razão desse sentimento. Contudo, Pierre Popovic (2018, p. 153) assevera que a transfiguração pelo amor também aparece, da forma "mais atípica" possível, no gesto final de Grantaire. Quando os insurgentes começaram a organizar a barricada contígua à taverna Corinthe, Grantaire ali já se encontrava completamente embriagado de vinho, chope e absinto, zombando de todos. Enjolras o escutou, "levantou seu belo rosto austero" e ordenou que ele desfrutasse de seu vinho fora dali: "não desonre a barricada". Grantaire, por sua vez, "olhou para Enjolras com uma inexprimível ternura e lhe disse" (HUGO, 2018, p. 1072-1073):

> – Deixa-me dormir aqui[91].
> – Vai dormir em outro lugar, gritou Enjolras.
> Mas Grantaire, ainda fixando sobre ele seus olhos ternos e turvos, respondeu:
> – Deixa-me dormir aqui, até que aqui eu morra.
> Enjolras considerou-o com um olhar desdenhoso:
> – Grantaire, tu és incapaz de crer, pensar, querer, viver e morrer.
> Grantaire replicou com uma voz grave:
> – Tu verás (HUGO, 2018, p. 1073, tradução nossa[92]).

A reafirmação do amor de Grantaire aparece na ternura com a qual se dirige a Enjolras e também na promessa – que será cumprida – de morrer ali. Tal promessa evoca o trágico destino dos revolucionários, partilhado por Grantaire em razão do afeto nutrido pelo líder insurgente. Nesse sentido, quando a barricada é tomada pela guarda real, Grantaire ainda dormia sobre a mesa: "o horrendo filtro absinto-cerveja-álcool jogara-o em letargia", à primeira vista era impossível distingui-lo dos cadáveres que o rodeavam, concretizava, assim, "a velha metáfora: bêbado-morto". Enjolras, que entrara na taverna quando a barricada se desfez, encontrava-se cercado por doze artilheiros que lhe apontavam fuzis. O bêbado despertou não com o barulho, mas com o silêncio da batalha (HUGO, 2018, p. 1217), e, não tendo sido até então notado pelos oficiais que voltavam toda sua atenção ao jovem chefe da barricada, exclamou:

> – Viva a República! Estou aqui.
> Grantaire levantara-se.

---

[91]Moncond'huy (2018, p. 1652) assinala que, à margem do manuscrito original, antes de "*Laisse-moi dormir ici*", Hugo acrescenta à fala de Grantaire: *"Tu sais que je crois à toi*". Contudo, na primeira versão publicada na Bélgica, em 1862, tal oração não aparece, sendo assim mantido na edição crítica de 2018, utilizada neste trabalho. Apesar disso, destaca-se essa possibilidade de Grantaire repetir seu amor por Enjolras, enfatizando a declaração anterior, que já expressara sua única crença e afeição.

[92] *– Laisse-moi dormir ici.*
– Va dormir ailleurs, cria Enjolras.
Mais Grantaire, fixant toujours sur lui ses yeux tendres et troubles, répondit :
– Laisse-moi y dormir – jusqu'à ce que j'y meure.
Enjolras le considéra d'un oeil dédaigneux :
– Grantaire, tu es incapable de croire, de penser, de vouloir, de vivre, et de mourir.
Grantaire répliqua d'une voix grave :
– Tu verras.

> O imenso lampejo de todo o combate que ele havia perdido, e do qual não participara, apareceu no olhar resplandecente do bêbado transfigurado.
> Ele repetiu: Viva a República! Atravessou a sala com um passo firme, e foi se colocar diante dos fuzis, de pé, próximo a Enjolras.
> – Executai dois com um único tiro, disse ele.
> E, virando-se para Enjolras com doçura, disse-lhe:
> – Permite-me?
> Enjolras apertou-lhe a mão sorrindo.
> Esse sorisso ainda não havia acabado quando a detonação ocorreu.
> Enjolras, atravessado por oito tiros, permaneceu encostado no muro como se as balas ali o tivessem pregado. Somente pendeu a cabeça.
> Grantaire, fuzilado, desabou sobre seus pés (HUGO, 2018, p. 1218, tradução nossa[93]).

Nessa cena, o poder de transfiguração do amor sintetiza-se na transformação de Grantaire – "bêbado transfigurado" – que, a despeito do ceticismo que o acompanhou até ali, age em razão de sua única crença, afirmando aquilo que o narratário poderia esperar dos lábios de Enjolras – "Viva a República!" – de forma a cumprir a promessa que fizera. Grantaire não só se mostra capaz de morrer, mas de fazê-lo em comunhão com o amigo, "Permite-me?". Essa transfiguração o dignifica, engrandece-o, pois o aproxima do ideal. Por outro lado, humaniza Enjolras, isto é, identifica-o com a carne (o corpo, a matéria), o que se traduz em dois gestos: no sorriso e no aperto de mão do anjo marmóreo. Ainda, Enjolras em pé, como se estivesse "pregado" à parede pelas balas evoca o sacrifício por meio da referência ao martírio de Cristo (BÍBLIA, Lucas, 23, 33-34). Essa imagem também se compõe por Grantaire que, fuzilado, cai morto aos pés do crente revolucionário, expressando, assim, o ceticismo que se rende finalmente à utopia, ao ideal encarnado pelo líder insurgente: à semelhança de São Dimas (BÍBLIA, Lucas, 23, 39-43), Grantaire se converte no momento derradeiro. Desse modo, a potência de transfiguração do amor revela-se em Enjolras em dois sentidos: na nutrição desse sentimento pela causa política e na afeição que inspira em todas as personagens que com ele se relacionam, isto é, não apenas nos revolucionários que o seguem, mas também no cético que o circunda.

---

[93] *« Vive la République ! J'en suis. »*
Grantaire s'était levé.
L'immense lueur de tout le combat qu'il avait manqué, et dont il n'avait pas été, apparut dans le regard éclatant de l'ivrogne transfiguré.
Il répéta : Vive la République ! traversa la salle d'un pas ferme, et alla se placer devant les fusils debout près d'Enjolras.
« Faites-en deux d'un coup », dit-il.
Et, se tournant vers Enjolras avec douceur, il lui dit :
« Permets-tu ? »
Enjolras lui serra la main en souriant.
Ce sourire n'était pas achevé que la détonation éclata.
Enjolras, traversé de huit coups de feu, resta adossé au mur comme si les balles l'y eussent cloué. Seulement il pencha la tête.
Grantaire, foudroyé, s'abattit à ses pieds.

Nessa perspectiva, é importante assinalar que a ideia do amor em Hugo tem natureza universal, identifica-se com a solidariedade e se justifica na unidade do gênero humano. Aquele que "toma consciência da grande lei da solidariedade que une todos os seres vê as fronteiras entre o eu e o não eu se apagarem e sabe que seu próximo é ele próprio". Esse amor-piedade, que demanda sacrifício, é uma das faces do amor na concepção hugoana, conforme é possível notar especialmente nas *Contemplations* e na *Légende des siècles.* Em *Les Misérables,* o amor-piedade é, evidentemente, encarnado pela personagem do bispo (ROOS, 1958, p. 88-90). Enjolras, de certa forma, encarna um viés desse amor pelo próximo, distinto da piedade e relacionado ao futuro, visto que o sentimento de amor do amante de mármore se fundamenta na utopia figurada em um amanhã de harmonia e que contemple os *abaissés*. Entretanto, tal utopia embasa o discurso pela ruptura das regras, que, por sua vez, justifica a violência da causa revolucionária. Isso se evidencia no momento da insurreição em que o insurgente Cabuc – que posteriormente o narrador revela tratar-se de Claquesous disfarçado – assassina um civil (um porteiro), que não lhe deu passagem para entrar em certo prédio. Tal violência, injustificável na perspectiva revolucionária, é imediata e severamente punida por Enjolras:

> E com um movimento soberano, o frágil rapaz de vinte anos dobrou como um junco o carregador forte e robusto e o ajoelhou na lama. Cabuc tentou resistir, mas parecia ter sido pego por um punho sobre-humano.
> Pálido, o pescoço nu, os cabelos esparsos, Enjolras, com seu rosto de mulher, tinha, nesse momento, algo da Têmis antiga. Suas narinas infladas, seus olhos baixos davam a seu implacável perfil grego esta expressão de cólera e castidade que, do ponto de vista do mundo antigo, convinham à justiça.
> Toda a barricada correu, depois todos se colocaram, a distância, em círculo, sentindo que era impossível pronunciar qualquer palavra diante da coisa que iriam ver.
> Cabuc, vencido, não mais tentava debater-se e tremia com todos os seus membros.
> Enjolras o soltou e pegou o próprio relógio.
> – Recolha-te, disse. Reza ou pensa. Tens um minuto.
> – Piedade, murmurou o assassino; depois abaixou a cabeça e balbuciou alguns juramentos inarticulados.
> Enjolras não tirou os olhos do relógio; deixou passar o minuto, depois colocou o relógio em seu bolso. Feito isso, pegou Cabuc pelos cabelos, que se dobrava contra seus joelhos gritando e apoiou contra a orelha dele o cano da pistola. Muitos destes homens intrépidos, que haviam tão tranquilamente entrado na mais temerária das aventuras, viraram a cabeça.
> Escutou-se uma explosão, o assassino caiu sobre o pavimento com a fronte no chão, Enjolras recompôs-se e lançou ao seu redor de si um olhar convencido e severo (HUGO, 2018, p. 1087, tradução nossa[94]).

[94]*Et d'un mouvement souverain le frêle jeune homme de vingt ans plia comme un roseau le crocheteur trapu et robuste et l'agenouilla dans la boue. Le Cabuc essaya de résister, mais il semblait qu'il eût été saisi par un poing surhumain.*
Pâle, le col nu, les cheveux épars, Enjolras, avec son visage de femme, avait en ce moment je ne sais quoi de la Thémis antique. Ses narines gonflées, ses yeux baissés donnaient à son implacable profil grec cette expression de colère et cette expression de chasteté qui, au point de vue de l'ancien monde, conviennent à la justice.
Toute la barricade était accourue, puis tous s'étaient rangés en cercle à distance, sentant qu'il était impossible de prononcer une parole devant la chose qu'ils allaient voir.

Novamente são destacadas características sobre-humanas da personagem: sua força – "punho sobre-humano" – contrastante com a delicada aparência – "seu rosto de mulher" – que compõem a imagem de Têmis, deusa grega da Justiça, da Lei e da Equidade (MONCOND'HUY, 2018, p. 1655), à qual o revolucionário é equiparado por meio da comparação: "tinha, nesse momento, algo da Têmis antiga". Enjolras posiciona-se como juiz e condena Cabuc à morte, pena irreparável. Assim, à semelhança de Têmis, porta a balança e a espada, esta última expressa na violência intrínseca à ação revolucionária. Com efeito, Paul Ricœur (2010, p. 25) assinala que a tomada de decisões é parte fundamental do exercício da justiça, e, quando o julgador opta pela condenação, também concretiza "a marca de força", mostrando ser "portador da espada". Da mesma forma, Enjolras assinala o juízo – os atos de reparar e punir – da revolução logo antes do assassinato de Cabuc, ao confrontar Javert. O inspetor, disfarçado de insurgente, infiltrou a barricada como espião a serviço do Estado, porém foi notado e denunciado por Gavroche. Ao ser questionado, confessou a espionagem. Enjolras, então, disse-lhe que seria "fuzilado dois minutos antes de a barricada ser tomada" – e não imediatamente – porque estavam economizando pólvora. Javert sugere que o matem a facadas, ao que o líder revolucionário replica: "somos juízes e não assassinos" (HUGO, 2018, p. 1084). Dessa maneira, o amor pelo próximo traduz-se na ação de Enjolras não pela misericórdia (ou compaixão) como em Myriel, mas na punição e na reparação revolucionárias, que se justificam por meio do discurso utópico, isto é, pelo futuro coletivo, momento e lugar, quando e onde "o gênero humano amará". Assim, após eliminar o assassino Cabuc, o líder revolucionário, na condição de juiz da insurreição, fundamenta sua decisão:

> Enjolras ficou pensativo. Não se sabe que trevas grandiosas se espalhavam lentamente sobre sua temível serenidade. De repente ele elevou a voz. Fez-se silêncio.
> – Cidadãos, disse Enjolras, o que este homem fez é espantoso e o que fiz é horrível. Ele matou, razão pela qual eu o matei. Eu tive que fazê-lo, pois a insurreição deve ter sua disciplina. O assassinato é mais ainda um crime aqui do que fora; estamos sob o olhar da revolução, somos os padres da república, somos as hóstias do dever, e não se pode permitir que caluniemos nosso combate. Portanto, julguei e condenei à morte este homem. Quanto a mim, obrigado a fazer o que fiz, mas o abominando, eu me julguei também e vós vereis em breve a que me condenei.
> Aqueles que escutavam estremeciam.
> – Partilharemos tua sorte, gritou Combeferre.

Le Cabuc, vaincu, n'essayait plus de se débattre et tremblait de tous ses membres. Enjolras le lâcha et tira sa montre.
« Recueille-toi, dit-il. Prie ou pense. Tu as une minute.
– Grâce », murmura le meurtrier ; puis il baissa la tête et balbutia quelques jurements inarticulés.
Enjolras ne quitta pas la montre des yeux ; il laissa passer la minute, puis il remit la montre dans son gousset. Cela fait, il prit par les cheveux Le Cabuc qui se pelotonnait contre ses genoux en hurlant et lui appuya sur l'oreille le canon de son pistolet. Beaucoup de ces hommes intrépides, qui étaient si tranquillement entrés dans la plus effrayante des aventures, détournèrent la tête.
On entendit l'explosion, l'assassin tomba sur le pavé le front en avant, et Enjolras se redressa et promena autour de lui son regard convaincu et sévère.

> – Que seja, retomou Enjolras. Ainda uma palavra. Executando este homem, obedeci à necessidade; mas a necessidade é um monstro do velho mundo; a necessidade chama-se Fatalidade. Ora, a lei do progresso é que os monstros desapareçam diante dos anjos, e que a fatalidade se esvaneça diante da fraternidade. É um mau momento para pronunciar a palavra amor. Não importa, eu a pronuncio e a glorifico. Amor, tens o futuro. Morte, sirvo-me de ti, mas te odeio. Cidadãos, não haverá no futuro nem trevas, nem relâmpagos, nem ignorância feroz, nem talião sangrento. Como não haverá mais Satã, não haverá mais Miguel. No futuro, ninguém matará, a terra resplandecerá, o gênero humano amará. Ele virá, cidadãos, este dia em que tudo será concórdia, harmonia, luz, alegria e vida, ele virá. E é para que ele venha que vamos morrer.
>
> Enjolras calou-se. Seus lábios de virgem se fecharam novamente; e permaneceu algum tempo em pé no local onde havia derramado o sangue, em uma imobilidade de mármore. Seu olhar fixo fazia com que falassem baixo ao seu redor (HUGO, 2018, p. 1088, tradução nossa[95]).

O discurso de Enjolras é marcado pela coesão. A sentença que proferiu é fundamentada em razão da gravidade da decisão: diante do assassinato, condena aquele que matou à pena irreparável, que produz o mesmo resultado da ação assassina. Isto é, Enjolras retoma o ato de Cabuc e sua decisão de condená-lo à morte estabelecendo uma relação de equivalência que evoca uma justiça punitiva: "o que este homem fez, o que eu fiz". Após afirmar "ele matou", introduz a consequência lógica de seu ato por meio do advérbio "é porque" (*c'est pourquoi*) – que destaca a causa, o crime de Cabuc – acompanhado da oração "eu o matei". Em seguida, pela conjunção explicativa "pois" (*car*), mostra-se obrigado a executar o assassino em virtude da disciplina revolucionária: aqui a insurreição tem suas próprias regras (leis) que delimitam o agir. Explicando que o assassinato é mais grave nas barricadas, isto é, no espaço da insurgência, da luta pela supressão da injustiça no futuro, do que fora delas, Enjolras conclui – "portanto" (*donc*) – pela necessidade definida por meio da metáfora do monstro e equiparada à Fatalidade (*ananké*) de seu agir: não lhe resta outra opção, senão condenar Cabuc, gesto pelo qual também

---

[95] *Enjolras était demeuré pensif. On ne sait quelles ténèbres grandioses se répandaient lentement sur sa redoutable sérénité. Tout à coup il éleva la voix. On fit silence.*
« Citoyens, dit Enjolras, ce que cet homme a fait est effroyable et ce que j'ai fait est horrible. Il a tué, c'est pourquoi je l'ai tué. J'ai dû le faire, car l'insurrection doit avoir sa discipline. L'assassinat est encore plus un crime ici qu'ailleurs ; nous sommes sous le regard de la révolution, nous sommes les prêtres de la république, nous sommes les hosties du devoir, et il ne faut pas qu'on puisse calomnier notre combat. J'ai donc jugé et condamné à mort cet homme. Quant à moi, contraint de faire ce que j'ai fait, mais l'abhorrant, je me suis jugé aussi et vous verrez tout à l'heure à quoi je me suis condamné. »
Ceux qui écoutaient tressaillirent.
« Nous partagerons ton sort, cria Combeferre.
– Soit, reprit Enjolras. Encore un mot. En exécutant cet homme, j'ai obéi à la nécessité ; mais la nécessité est un monstre du vieux monde ; la nécessité s'appelle Fatalité. Or, la loi du progrès, c'est que les monstres disparaissent devant les anges, et que la fatalité s'évanouisse devant la fraternité. C'est un mauvais moment pour prononcer le mot amour. N'importe, je le prononce, et je le glorifie. Amour, tu as l'avenir. Mort, je me sers de toi, mais je te hais. Citoyens, il n'y aura dans l'avenir ni ténèbres, ni coups de foudre, ni ignorance féroce, ni talion sanglant. Comme il n'y aura plus de Satan, il n'y aura plus de Michel. Dans l'avenir personne ne tuera personne, la terre rayonnera, le genre humain aimera. Il viendra, citoyens, ce jour où tout sera concorde, harmonie, lumière, joie et vie, il viendra. Et c'est pour qu'il vienne que nous allons mourir. »
Enjolras se tut. Ses lèvres de vierge se refermèrent ; et il resta quelque temps debout à l'endroit où il avait versé le sang, dans une immobilité de marbre. Son oeil fixe faisait qu'on parlait bas autour de lui.

condena a si mesmo e aos que lidera, tornando-se parte desse *ananké* da insurreição. A Fatalidade presente na ação coesa do grupo se consolida na descrição da postura estática de Enjolras, por meio da qual ele é comparado a uma estátua: inflexível, com o "olhar fixo" e uma imobilidade de mármore diante do sangue derramado. Nesse sentido, o discurso do líder revolucionário será interrompido por Combeferre quando este fala pelos insurgentes, destacando o trágico destino como algo comum a todos os presentes nas barricadas. Paradoxalmente, tal interrupção reforça a coesão do discurso de Enjolras, pois assinala a unidade do grupo de insurgentes concretizada em razão da utopia, esse elo que os reúne nas barricadas.

Paul Ricœur (2015, p. 18) assevera que a ideia central da utopia é o "lugar nenhum", aludido no nível semântico da palavra, assim como nas "descrições de Thomas Morus". Essa "extraterritorialidade" estabelecida pelo não-lugar provoca um estranhamento na esfera da realidade: a partir dela, nada mais é estabelecido, "o campo dos possíveis se abre amplamente para além do existente" e possibilita o desenvolvimento de novas perspectivas e alternativas para uma realidade radicalmente diferente. Assim, são permitidas variações imaginárias no que diz respeito às mais diversas questões, tais como "a sociedade, o poder, o governo". (RICŒUR, 2015, p. 19-20) Contudo, é igualmente possível que a afirmação desse "lugar nenhum" imaginário se torne um pretexto para o subterfúgio, uma forma de "escapar às contradições do uso do poder e do exercício da autoridade em uma dada situação. Em tais condutas de fuga, a utopia obedece a uma lógica de tudo ou nada" (RICŒUR, 2015, p. 20). Diante disso, as barricadas – espaço forjado pelos revolucionários e somente a eles destinado no romance – concretizam o não-lugar, ao encarnar estruturalmente essa extraterritorialidade, visto que isola e protege os combatentes até sua derrocada. A utopia aparece nas palavras de Enjolras a partir da expressão "ora", que, em razão de seu valor expletivo, chama a atenção dos ouvintes para "a lei do progresso" – expondo uma questão ética – que rege a insurreição, exigindo que "os monstros desapareçam diante dos anjos" e que a fraternidade triunfe sobre a necessidade. Esse não-lugar é regido por essa lei axiológica que transcende e desafia o legalismo da ordem social vigente.

Partindo, nesse sentido, da perspectiva de Karl Mannheim, Paul Ricœur (2015, p. 321) ainda assinala que a utopia é circunstancialmente transcendente, aspecto que a torna "fundamentalmente realizável", isto é, não se trata de mero sonho, mas de uma possibilidade real que "abala a ordem estabelecida". Destarte, é em virtude do pensamento utópico expresso no ideal revolucionário que Enjolras evoca o sacrifício, a devoção à causa e seus ouvintes por meio dos vocativos "Morte", "Amor" e "Cidadãos", respectivamente. O gesto de sacrificar-se

cumpre o destino imposto pela fatalidade: dela irrompe a necessidade de servir-se da morte. A devoção à causa e o autossacrifício emergem do amor, que será glorificado – é a ele que pertence o futuro. Os cidadãos são a quem Enjolras justifica suas decisões e seus atos, mas também a quem apresenta o fundamento da luta republicana: o devir, que, sintetizado pelo substantivo *avenir*, encarna o pensamento utópico.

Além disso, é importante destacar como o ato de glorificar o amor é indissociável da utopia nas palavras de Enjolras. Um dos traços que caracterizam a "estranheza" ou "bizarria" do discurso amoroso é o louvor, evidente na poesia bíblica, sendo que nele o sujeito "regozija-se à vista do seu objeto reinando acima de todos os outros objetos de seu cuidado". Assim, ao evocar e glorificar o amor, o insurgente produz um discurso amoroso que contém tal traço e que se configura como elemento constituidor do "lugar nenhum". Para compreender o louvor nesse discurso, é preciso abordar brevemente a análise proposta por Paul Ricœur (2010, p. 17) da glorificação do amor por São Paulo em 1 Coríntios 13, realizada por meio do emprego alternado de certas "estratégias retóricas" que revelam a exaltação do amor. Na primeira estrofe, há, "por meio da hipérbole negativa", a aniquilação de tudo que não seja o amor: "Ainda que eu falasse línguas, / as dos homens e as dos anjos, / se eu não tivesse caridade[96], / seria como um bronze que soa / ou como um címbalo que tine". Na segunda estrofe desenvolve-se "a visão da grandeza" pelo uso do modo indicativo: "A caridade é paciente, / a caridade é prestativa, / [...] Tudo desculpa, tudo crê, / tudo espera, tudo suporta". Já na terceira, "prevalece um movimento de transcendência" para além de todo o limite: "A caridade jamais passará. / Quanto às profecias, desaparecerão. / Quanto às línguas, cessarão. / Quanto à ciência, também desaparecerá" (RICŒUR, 2010, p. 16-21). De maneira semelhante, Enjolras usa o modo indicativo para elevar o amor afirmando: "tens o futuro". Em seguida, o futuro é exaltado pela aniquilação de tudo o que não condiz com o amor: trevas, relâmpagos, ignorância, lei de talião, Satã, Miguel (aquele que pune) e morte ("ninguém matará"); assim como pela afirmação universal do ato de amar: "o gênero humano amará". Assim, esse espaço-momento (*l'avenir*) do amor encarna a própria transcendência utópica: uma espécie de paraíso terrestre onde "tudo será concórdia, harmonia, luz, alegria e vida". É a partir disso que a postura utópica se concretiza: a insurreição se propõe como revolução, contrariando a lei jurídica às últimas consequências – a destruição da forma de governo e da ordem vigente.

Dessa forma, em seu último discurso, proferido no capítulo *Quel horizon on voit du haut de la barricade*, do Livro I, do Tomo Quinto, o futuro – em virtude das lutas revolucionárias

[96]Aqui a caridade (ágape) é compreendida como um amor de dileção, que almeja o bem do próximo (ANDERSON, 1985, p. 2164).

sintetizadas na imagem das barricadas – é efetivamente delineado como o tempo e o lugar da utopia, encarnada pela imagem do horizonte presente no título mencionado. A unidade é igualmente marcante na fala: disposta em um único parágrafo, com 1184 palavras, (aproximadamente três páginas na versão de *Les Misérables* utilizada neste trabalho), não sofre nenhuma interrupção do início ao fim. Os vocativos estabelecem o apelo, o chamamento para a revolução, assim como importantes pausas por meio das quais a atenção dos insurgentes é retomada. Também assinala a transformação – balizada pelos ideais de fraternidade e igualdade mencionados – da condição dos ouvintes: de "cidadãos", repetido cinco vezes, a "amigos", "meus irmãos" e "irmãos" ao fim do discurso. Para análise do texto, propõe-se a divisão da fala do líder insurgente em cinco trechos distintos:

> – Cidadãos, vós imaginais o futuro? As ruas das cidades inundadas de luzes, ramos verdes sobre as soleiras, as nações irmãs, os homens justos, os velhos abençoando as crianças, o passado amando o presente, os pensadores em plena liberdade, os crentes em plena igualdade, por religião o céu, Deus padre direto, a consciência humana tornada altar, não mais ódios, a fraternidade do ateliê e da escola, por penalidade e por recompensa a notoriedade, a todos o trabalho, para todos o direito, sobre todos a paz, não mais sangue derramado, não mais guerras, as mães felizes! Domar a matéria é o primeiro passo; realizar o ideal, o segundo. Refleti sobre o que já fez o progresso. Outrora, as primeiras raças humanas viam com terror passarem diante de seus olhos a hidra que soprava sobre as águas, o dragão que vomitava fogo, o grifo que era o monstro do ar que voava com asas de águia e garras de tigre; feras assustadoras que estavam acima do homem. O homem, todavia, preparou suas armadilhas, as armadilhas sagradas da inteligência, e acabou por nelas prender os monstros. Domamos a hidra, e se chama navio a vapor; domamos o dragão, e se chama locomotiva; estamos prestes a domar o grifo, nós já o fizemos, e se chama balão. O dia em que esta obra prometeica estiver terminada e em que o homem tiver definitivamente atado à sua vontade a tripla Quimera antiga, a hidra, o dragão e o grifo, ele será mestre da água, do fogo e do ar e será para o restante da criação animada o que os antigos deuses eram outrora para ele. Coragem e avante! (HUGO, 2018, p. 1157-1158, tradução nossa[97]).

Entre "as ruas das cidades inundadas de luzes" e "as mães felizes" há os verbos *bénissant* e *aimant*. A personagem refere-se ao futuro apresentando dois verbos no particípio presente, isto é, no modo verbal que expressa a ideia de um processo inacabado, porém em

---

[97]*« Citoyens, vous représentez-vous l'avenir ? Les rues des villes inondées de lumières, des branches vertes sur les seuils, les nations soeurs, les hommes justes, les vieillards bénissant les enfants, le passé aimant le présent, les penseurs en pleine liberté, les croyants en pleine égalité, pour religion le ciel, Dieu prêtre direct, la conscience humaine devenue l'autel, plus de haines, la fraternité de l'atelier et de l'école, pour pénalité et pour récompense la notoriété, à tous le travail, pour tous le droit, sur tous la paix, plus de sang versé, plus de guerres, les mères heureuses ! Dompter la matière, c'est le premier pas ; réaliser l'idéal, c'est le second. Réfléchissez à ce qu'a déjà fait le progrès. Jadis les premières races humaines voyaient avec terreur passer devant leurs yeux l'hydre qui soufflait sur les eaux, le dragon qui vomissait du feu, le griffon qui était le monstre de l'air et qui volait avec les ailes d'un aigle et les griffes d'un tigre ; bêtes effrayantes qui étaient au-dessus de l'homme. L'homme cependant a tendu ses pièges, les pièges sacrés de l'intelligence, et il a fini par y prendre les monstres.*
Nous avons dompté l'hydre, et elle s'appelle le steamer ; nous avons dompté le dragon, et il s'appelle la locomotive ; nous sommes sur le point de dompter le griffon, nous le tenons déjà, et il s'appelle le ballon. Le jour où cette oeuvre prométhéenne sera terminée et où l'homme aura définitivement attelé à sa volonté la triple Chimère antique, l'hydre, le dragon et le griffon, il sera maître de l'eau, du feu et de l'air, et il sera pour le reste de la création animée ce que les anciens dieux étaient jadis pour lui. Courage, et en avant !

realização. Tal processo se refere à harmonia entre passado e presente (a bênção dos velhos sobre as crianças). Assim, é como se esse futuro idealizado já começasse a se consolidar a partir do momento em que Enjolras o enuncia. Enunciar torna-se anunciar: trata-se da anunciação do momento-lugar da utopia. O ato de anunciar é expresso pela enumeração, com predomínio das coordenadas assindéticas dispostas de modo a construir, na perspectiva revolucionária e republicana, uma espécie de paraíso que contempla tanto a aniquilação de tudo que se oponha à utopia – expressa na negativa do ódio, sangue derramado e das guerras – quanto a exaltação de tudo que com ela convirja: liberdade de crença e consciência, igualdade, fraternidade, trabalho, direito, paz.

Em seguida, a menção a Prometeu ("obra prometeica"), titã que restitui o fogo aos homens, refere-se à tarefa humana de utilizar-se da potência ígnea – analogia, assim como a luz, para o conhecimento e a inventividade – para edificar esse novo mundo por meio do progresso, cujos aspectos tecnológico e axiológico são indissociáveis. A faceta técnica é destacada pelas metáforas e metonímias – hidra e navio a vapor, dragão e locomotiva, grifo e balão – que revelam o domínio do espaço e dos elementos que o compõem – água, terra e ar. O eixo moral, por sua vez, na perspectiva cientificista relacionada à crença no progresso, é destacado pela exaltação da civilização e da ciência como governo, isto é, como regramento para a vida comunitária. Ambos os aspectos do progresso são mediados pelo anseio por essa realidade do "despertar da verdade" e da união universal:

> Cidadãos, para onde vamos? Para a ciência convertida em governo, para a força das coisas tornada uma única força pública, para a lei natural tendo sua sanção e penalidade em si mesma e se promulgando pela evidência, para um despertar da verdade correspondente ao raiar do dia. Vamos para a união dos povos; vamos para a unidade do homem. Não mais ficções; não mais parasitas. O real governado pelo verdadeiro, eis o objetivo. A civilização terá suas bases no cume da Europa, e mais tarde no centro dos continentes, em um grande parlamento de inteligência. [...] Escuta-me, tu, Feuilly, valente operário, homem do povo, homem dos povos. Eu te venero. Sim, vês claramente os tempos vindouros, sim, tens razão. Tu não tinhas nem pai nem mãe, Feuilly. Adotaste como mãe a humanidade e como pai o direito. Irás morrer aqui, isto é, triunfar (HUGO, 2018, p. 1158, tradução nossa[98]).

Feuilly era o órfão operário que ganhava penosamente três francos por dia. Sonhava em libertar o mundo e se instruir; pois via na instrução uma forma de liberdade. Era generoso e, por isso, havia adotado a causa dos povos do mundo (HUGO, 2018, p. 636-637). Em meio aos

[98]*Citoyens, ou allons-nous ? À la science faite gouvernement, à la force des choses devenue seule force publique, à la loi naturelle ayant sa sanction et sa pénalité en elle-même et se promulguant par l'évidence, à un lever de vérité correspondant au lever du jour. Nous allons à l'union des peuples ; nous allons à l'unité de l'homme. Plus de fictions ; plus de parasites. Le réel gouverné par le vrai, voilà le but. La civilisation tiendra ses assises au sommet de l'Europe, et plus tard au centre des continents, dans un grand parlement de l'intelligence. [...] Écoute-moi, toi Feuilly, vaillant ouvrier, homme du peuple, homme des peuples. Je te vénère. Oui, tu vois nettement les temps futurs, oui, tu as raison. Tu n'avais ni père ni mère, Feuilly ; tu as adopté pour mère l'humanité et pour père le droit. Tu vas mourir ici, c'est-à-dire triompher.*

utopistas (os *Amis de L'ABC*) que se ocupavam, sobretudo, da França, ele defendia fervorosamente as causas sociopolíticas dos países vizinhos. Por meio desse gesto, fizera de si mesmo "o tutor da justiça, e ela o recompensava, tornando-o grandioso. É, com efeito, o que há de eternidade no direito" (HUGO, 2018, p. 637). Enjolras universaliza seu discurso ao elevar particularmente a personagem do operário, do sujeito do povo e dos povos. Venerando Feuilly, o líder insurgente glorifica os miseráveis que se encontram nas barricadas, que triunfarão ao morrer lutando contra a tirania por uma forma de governo que os contemple – a República. Os *abaissés*, à semelhança de Feuilly, contrariam a lei jurídica para tutelar o "direito", isto é, o ideal de justiça. Assim, a busca pela concretização dos ideais revolucionários é mediada pela verdade – "virtude dos sistemas de pensamento" – e pela justiça – "virtude das instituições sociais" (RAWLS, 2000, p. 3):

> Cidadãos, o que quer que aconteça hoje, para nossa derrota bem como para nossa vitória, é uma revolução o que vamos fazer. Da mesma forma que os incêndios iluminam toda a cidade, as revoluções iluminam todo o gênero humano. E qual revolução faremos? Acabei de dizer, a revolução da Verdade. Do ponto de vista político, há somente um princípio: a soberania do homem sobre si mesmo. Essa soberania do eu sobre mim chama-se Liberdade. Onde duas ou mais dessas soberanias se associam começa o Estado. Mas nessa associação não há nenhuma abdicação. Cada soberania concede certa quantidade de si mesma para formar o direito comum. Essa quantidade é a mesma para todos. Essa identidade de concessão que cada um faz a todos se chama Igualdade. O direito comum não é nada além da proteção de todos raiando sobre o direito de cada um. Essa proteção de todos sobre cada um se chama Fraternidade. O ponto de interseção de todas essas soberanias que se agregam chama-se Sociedade. Essa interseção sendo uma junção, esse ponto é um nó. Disso surge o que se chama de elo social. Alguns dizem contrato social, o que é a mesma coisa, a palavra contrato sendo etimologicamente formada com a ideia de elo. Entendamo-nos sobre a igualdade, pois se a liberdade é o cume, a igualdade é a base. A igualdade, cidadãos, não se trata de toda a vegetação no mesmo nível, uma sociedade de grandes gramas e pequenos carvalhos; uma vizinhança de invejas que se castram; é, civilmente, todas as aptidões tendo as mesmas oportunidades; politicamente, todos os votos tendo o mesmo peso; religiosamente, todas as consciências tendo o mesmo direito. A Igualdade tem um órgão: a instrução gratuita e obrigatória. O direito ao alfabeto – é por ele que se deve começar. A escola primária imposta a todos, a escola secundária oferecida a todos, eis a lei. Da escola idêntica sai a sociedade igual. Sim, ensino! Luz! Luz! Tudo vem da luz e tudo a ela retorna. (HUGO, 2018, p. 1158-1159, tradução nossa[99]).

[99] *Citoyens, quoi qu'il arrive aujourd'hui, par notre défaite aussi bien que par notre victoire, c'est une révolution que nous allons faire. De même que les incendies éclairent toute la ville, les révolutions éclairent tout le genre humain. Et quelle révolution ferons-nous ? Je viens de le dire, la révolution du Vrai. Au point de vue politique, il n'y a qu'un seul principe – la souveraineté de l'homme sur lui-même. Cette souveraineté de moi sur moi s'appelle Liberté. Là où deux ou plusieurs de ces souverainetés s'associent commence l'État. Mais dans cette association il n'y a nulle abdication. Chaque souveraineté concède une certaine quantité d'elle-même pour former le droit commun. Cette quantité est la même pour tous. Cette identité de concession que chacun fait à tous s'appelle Égalité. Le droit commun n'est pas autre chose que la protection de tous rayonnant sur le droit de chacun. Cette protection de tous sur chacun s'appelle Fraternité. Le point d'intersection de toutes ces souverainetés qui s'agrègent s'appelle Société. Cette intersection étant une jonction, ce point est un noeud. De là ce qu'on appelle le lien social. Quelques-uns disent contrat social, ce qui est la même chose, le mot contrat étant étymologiquement formé avec l'idée de lien. Entendons-nous sur l'égalité ; car, si la liberté est le sommet, l'égalité est la base. L'égalité, citoyens, ce n'est pas toute la végétation à niveau, une société de grands brins d'herbe et de petits chênes ; un voisinage de jalousies s'entre-châtrant ; c'est, civilement, toutes les aptitudes ayant la même ouverture ;*

A Liberdade – "soberania" do indivíduo sobre si mesmo em uma perspectiva ao encontro da concepção kantiana de autonomia – é o anjo alegoria da Revolução, que aparece na obra hugoana: Liberdade, filha de Deus e Satã, nascida, sob o olhar divino, de uma pena das asas de Lúcifer quando da queda (ALBOUY, 1968, p. 294). Efetivamente, em *La Fin de Satan,* no poema *La Plume de Satan*, é assinalado o tremular revoltado de tal pena: "Sentia-se, ao vê-la tremular, que ela havia / Feito parte outrora de uma asa revoltada" (HUGO, 1950, p. 808, tradução nossa[100]). Desse movimento oriundo da vaidade luciferina e do Verbo do Gênesis emerge a poderosa palavra: "Ouvia-se sair das profundezas do Verbo / Esta palavra que, sobre a fronte do jovem anjo soberbo / Ainda vaga e flutuando na vasta claridade / Fez, de repente, eclodir um astro: LIBERDADE!" (HUGO, 1950, p. 809, tradução nossa[101]). Nesse sentido, Albouy (1968, p. 292) afirma ser possível constatar na Revolução "a colaboração perturbadora entre o mal e o bem, entre o demônio e o arcanjo, entre o 'povo Inferno' e o 'povo Cristo'". Com efeito, Enjolras assinala a necessidade (fatalidade) de violência, sacrifício e morte no movimento de insurreição. Pela liberdade, são necessárias a desobediência e a violência contra o governo repressivo; nas palavras de Saint-Just (1908, p. 503): o direito de resistir às leis opressivas existe, visto que a lei pode ser mero fruto das vontades daquele que a impõe.

Contudo, o líder insurgente anuncia que a liberdade, assim como a fraternidade, é inconcebível sem a igualdade – a base. Esses três princípios que sintetizam, segundo Hugo (2002b, p. 68), a fórmula republicana, formam uma espécie de axioma social. Assim, a ideia de sociedade apresentada por Enjolras implica a união e interseção desses três ideais: uma unidade semelhante à do seu discurso. Desse modo, estrutura-se a negação revolucionária do *status quo* e, portanto, a reação a uma concepção de justiça estritamente legal: a igualdade proclamada aqui não se trata daquela puramente formal do "todos são iguais perante a lei", mas sim de uma igualdade substancial, da equidade que fundamenta uma concepção de justiça social e distributiva, aquilo que Ricœur (2005, p. 16) classifica como relação de alteridade: o outro, nesse caso, é o "cada um" (*chacun*) do justo, indeterminado, universal e expresso no "dar a cada um o que lhe é devido". Nessa perspectiva, a justiça como equidade não só repara as leis que

---

politiquement, tous les votes ayant le même poids ; religieusement, toutes les consciences ayant le même droit. L'Égalité a un organe : l'instruction gratuite et obligatoire. Le droit à l'alphabet, c'est par là qu'il faut commencer. L'école primaire imposée à tous, l'école secondaire offerte à tous, c'est là la loi. De l'école identique sort la société égale. Oui, enseignement ! Lumière ! lumière ! tout vient de la lumière et tout y retourne.

[100]*On sentait, à la voir frissonner, qu'elle avait*
Fait partie autrefois d'une aile revoltée.

[101]*On entendit sortir des profondeurs du Verbe*
Ce mot qui, sur le front du jeune ange superbe
Encor vague et flottant dans la vaste clarté,
Fit tout à coup éclore un astre : LIBERTÉ !

regem a vida terrena como para Myriel, mas inaugura um mundo novo. E é por uma perspectiva fundamentada na equidade que Enjolras vai além dos mesmos direitos para todos e menciona oportunidades semelhantes para as mesmas aptidões. A partir desses ideais republicanos o futuro é historicamente delineado:

> Cidadãos, o século XIX é grandioso, mas o XX será feliz. Então, nada mais de semelhante à velha história; não haverá mais o que se temer, como hoje, uma conquista, uma invasão, uma usurpação, uma rivalidade de nações à mão armada, uma interrupção de civilização dependente de um casamento de reis, um nascimento nas tiranias hereditárias, uma divisão de povos por congresso, um desmembramento pela queda de uma dinastia, um combate de duas religiões batendo de frente, como dois bodes da sombra, sobre a ponte do infinito; não se terá mais que temer a fome, a exploração, a prostituição pela miséria, a indigência pelo desemprego, e o cadafalso, e o gládio, e as batalhas, e todos os conflitos do acaso na floresta dos eventos. Pode-se quase dizer: não haverá mais eventos. Seremos felizes. O gênero humano alcançará sua lei como o globo terrestre cumpre a dele; a harmonia restabelecer-se-á entre a alma e o astro. A alma gravitará em torno da verdade assim como o astro em torno da luz (HUGO, 2018, p. 1159-1160, tradução nossa[102]).

O futuro se constrói pela enumeração derivada do desaparecimento dos problemas do passado e do presente. Desse modo, há, primeiramente, as duas negativas associadas à enumeração de fatos históricos consolidados: "nada mais parecido com a velha história" e "não teremos mais o que temer" como invasões, usurpação do poder, rivalidade, guerras, divisão e desmembramento de povos, combate de religiões. Em seguida, a negativa *on n'aura plus à craindre* é retomada e as questões do presente histórico do romance, que afligem nesse momento os *abaissés,* são enumeradas: "a fome, a exploração, a prostituição pela miséria, a miséria pelo desemprego, e o cadafalso, e o gládio, e as batalhas, e todos os conflitos do acaso na floresta dos eventos". O polissíndeto confere maior expressividade a essa última enumeração que se coaduna com aquela do prefácio de *Les Misérables*, em que se afirma que livros como esse não serão inúteis enquanto houver "a degradação do homem pelo proletariado, a decadência da mulher pela fome, a atrofia da criança pela noite", "ignorância e miséria" (HUGO, 2018, p. 3). A integralidade do romance torna-se, destarte, ainda mais evidente no que diz respeito à tarefa de assinalar os males do século produtores da condenação social que massacra os miseráveis.

---

[102]*Citoyens, le XIX^e^ siècle est grand, mais le XX^e^ sera heureux. Alors plus rien de semblable à la vieille histoire ; on n'aura plus à craindre, comme aujourd'hui, une conquête, une invasion, une usurpation, une rivalité de nations à main armée, une interruption de civilisation dépendant d'un mariage de rois, une naissance dans les tyrannies héréditaires, un partage de peuples par congrès, un démembrement par écroulement de dynastie, un combat de deux religions se rencontrant de front, comme deux boucs de l'ombre, sur le pont de l'infini ; on n'aura plus à craindre la famine, l'exploitation, la prostitution par détresse, la misère par chômage, et l'échafaud, et le glaive, et les batailles, et tous les brigandages du hasard dans la forêt des événements. On pourrait presque dire : il n'y aura plus d'événements. On sera heureux. Le genre humain accomplira sa loi comme le globe terrestre accomplit la sienne ; l'harmonie se rétablira entre l'âme et l'astre. L'âme gravitera autour de la vérité comme l'astre autour de la lumière.*

Diante disso, como na tradição judaico-cristã, segundo a qual o paraíso será restaurado após o fim do mundo (ELIADE, 1963, p. 60), o século XX – momento-lugar da utopia – caracteriza-se como uma espécie de paraíso, quando e onde todos os males, socioeconômicos e políticos, serão eliminados. Contudo, somente é possível alcançá-lo após atravessar – "uma revolução é um pedágio" – o apocalipse do século "grandioso": "são as aquisições terríveis do futuro". E, novamente, o discurso amoroso ("o grito do amor") engendra o sacrifício (HUGO, 2018, p. 1160). Esse futuro é delineado o bastante por meio das palavras do chefe das barricadas, de modo que estas o constroem desde o momento em que são proferidas. Com efeito, a personagem Enjolras configura aquilo que Zéraffa (2010, p. 61) denomina "consciência-registro", pois apreende a realidade que a cerca e a forma, exercendo nela seu papel. Assim, o discurso revolucionário e ação dos insurgentes realizam transformações fundamentais. Uma delas é a que evidencia a concretização da liberdade, da fraternidade e da igualdade; os ouvintes, que até então recebem essas palavras na condição de "cidadãos", transformam-se em "amigos" e "irmãos" (vocativos):

> Amigos, a hora em que nos encontramos e em que vos falo é uma hora sombria; mas estas são as aquisições terríveis do futuro. Uma revolução é um pedágio. Ó! O gênero humano será liberto, elevado e consolado! Nós o afirmamos sobre esta barricada. De onde proferiremos o grito de amor, senão do alto do sacrifício? Ó meus irmãos, aqui é o lugar de união entre aqueles que pensam e aqueles que sofrem; esta barricada não é feita nem de rochas, nem de vigas, nem de ferragens; ela é feita de dois agrupamentos, um agrupamento de ideias e um agrupamento de dores. A miséria aqui encontra o ideal. O dia abraça a noite e lhe diz: "morrerei contigo e tu irás renascer comigo". Do estreitamento de todas as desolações jorra a fé. Os sofrimentos trazem aqui sua agonia, e as ideias suas imortalidades. Essa agonia e essa imortalidade vão se misturar e compor nossa morte. Irmãos, quem aqui morre, morre no raiar do futuro, e entramos em uma tumba inteiramente penetrada pela aurora (HUGO, 2018, p. 1160, tradução nossa[103]).

Outra transformação importante que se dá nessa fala é a união e coexistência harmônica dos contrários: as barricadas se tornam o espaço dos que pensam (das ideias) e sofrem (das dores), da junção da miséria e do ideal, o qual a arrasta para a aniquilação, assim como o dia rompe com a noite. E, aqui, Enjolras, sacerdote da utopia, evidencia uma vez mais a devoção à causa revolucionária – é do desespero da morte que nasce e cresce a esperança, a fé nessa causa. O tom religioso do discurso é reforçado pelo vocativo "irmãos", seguido da promessa de um

[103]*Amis, l'heure où nous sommes et où je vous parle est une heure sombre ; mais ce sont là les achats terribles de l'avenir. Une révolution est un péage. Oh ! le genre humain sera délivré, relevé et consolé ! Nous le lui affirmons sur cette barricade. D'où poussera-t-on le cri d'amour, si ce n'est du haut du sacrifice ? Ô mes frères, c'est ici le lieu de jonction de ceux qui pensent et de ceux qui souffrent ; cette barricade n'est faite ni de pavés, ni de poutres, ni de ferrailles ; elle est faite de deux monceaux, un monceau d'idées et un monceau de douleurs. La misère y rencontre l'idéal. Le jour y embrasse la nuit et lui dit : Je vais mourir avec toi et tu vas renaître avec moi. De l'étreinte de toutes les désolations jaillit la foi. Les souffrances apportent ici leur agonie, et les idées leur immortalité. Cette agonie et cette immortalité vont se mêler et composer notre mort. Frères, qui meurt ici meurt dans le rayonnement de l'avenir, et nous entrons dans une tombe toute pénétrée d'aurore.*

futuro promissor: a despeito da angústia que os acompanha, os insurgentes vencem a própria morte, pois esta é composta não só de agonia, mas também de imortalidade. Assim, os revolucionários morrem sob a crença de uma espécie de vida eterna a ser alcançada pela memória, isto é, pelo ecoar de sua luta no futuro, quando e onde a humanidade (*le genre humain*) será restaurada. E é dessa forma, portanto, fundamentado nos ideais da revolução, especialmente na igualdade, que Enjolras inspira os demais a desafiar a ordem vigente, reagindo à tirania – expressão da injustiça – em busca de uma forma de governo justa, apta a contemplar o povo, *l'abaissé.*

CAPÍTULO 3 – JEAN VALJEAN E JAVERT: DESOBEDIÊNCIA À LEI JURÍDICA

A condição de condenado de Valjean é determinada pela penalidade oriunda da lei jurídica: sua trajetória, é, assim, marcada pela perseguição social. O ex-forçado é, simultaneamente, repelido e caçado pela sociedade. Por um lado, ao tomarem conhecimento de sua condição, todos se afastam e o rechaçam; por outro, é perseguido por Javert, inspetor de polícia que, absolutamente dedicado a seu dever legal, encarna o legalismo, sendo um braço do sistema de justiça, na medida em que confere eficácia à lei jurídica, ao executá-la.

O infrator é vitimado e injustiçado pelo sistema de justiça por causa da condenação que lhe é imposta. Todavia, diante da clemência e do altruísmo de Monsenhor Bienvenu, depara-se com o dever de tornar-se um justo: imposição da justiça em sentido metafísico, de uma consciência iluminada em virtude do agir do bispo. Jean Valjean empenha-se em escapar da perseguição penal praticamente ao longo de toda a narrativa, cometendo, inclusive, o crime de falsidade ideológica para tanto. O condenado é desprezado, mas o burguês que se torna prefeito de Montreuil-sur-Mer – Monsieur Madeleine – assim como o rentista Urbain Fabre e o jardineiro Ultime Fauchelevent são respeitados. Acobertado por essas identidades, Valjean contraria a lei para praticar a justiça: repara a vida socioeconômica de Montreuil-sur-Mer, salva Fauchelevant, Champmathieu e Javert, consola Fantine no leito de morte e resgata Cosette para lhe dar uma vida digna. Desse modo, o condenado coloca-se à margem da lei jurídica para executar a tarefa do justo, da moralidade imposta pela consciência que nele emerge graças ao bispo.

Contudo, para Javert, encarnação do legalismo em seu viés mais rígido, estar fora da lei jurídica também significa viver imoralmente, isto é, injustamente, pois obedecer-lhe consiste no dever legal e moral ao qual se consagra cegamente. Confrontado com a justiça expressa no altruísmo de Jean Valjean ao ter sua vida salva por ele, o inspetor de polícia dá-se conta de que prendê-lo seria injusto, e, portanto, deixa o condenado escapar. Contrariando seu dever, Javert desobedece à lei e reage, portanto, à concepção de justiça legalista: reação que se evidencia na ruptura expressa pelo suicídio.

3.1 Jean Valjean *damné*: infração da lei

A personagem Jean Valjean aparece no capítulo *Le soir d'un jour de marche,* do livro segundo, *La Chute*, da primeira parte, *Fantine* (HUGO, 2018, p. 62). Após a apresentação de Monsenhor Bienvenu com sua "santidade adâmica", proprietário de um jardim comparado ao Éden, o título deste livro – que evoca "A queda", a expulsão de Adão e Eva do paraíso (BÍBLIA, Gênesis, 3, 1-24) – assimila-o à tradição bíblica, sendo a aventura de Jean Valjean assimilada

à história de um santo (ROSA; ROSA, 2002, p. 1172). O título do capítulo, por sua vez, evoca a épica: a caminhada, isto é, a jornada do herói. O narrador destaca que o ex-prisioneiro era um desconhecido vindo da região sul (*du Midi*), que "fazia sua entrada em Digne pela mesma rua onde, sete meses antes, fora visto passar o imperador de Cannes a Paris" (HUGO, 2018, p. 62). Annette e Guy Rosa (2002, p. 1172) assinalam que "com o mote bíblico é tecido o mote napoleônico": no outono de 1815, Valjean – cujos sofrimentos evocam a personagem bíblica de Jó – chega pelo sentido contrário em relação ao caminho feito pelo imperador. Assim, a trajetória do herói da narrativa opõe-se à trajetória do herói histórico, havendo um "paralelismo inverso dos trajetos". O bispo é quem recebe o antigo forçado dignamente, isto é, justamente aquele que se recusa a saudar Napoleão quando do retorno da ilha de Elba, que se abstém de ordenar preces públicas durante os Cem Dias, que se mostra indiferente ao declínio do império e dissidente quanto ao governo (HUGO, 2018, p. 51), acolhe Jean Valjean. Os demais habitantes da cidade, por outro lado, afáveis anfitriões para o imperador, hostilizam impiedosamente o miserável que ali chegara (ROSA; ROSA, 2002, p. 1172).

A hostilidade para com a identidade real de Jean Valjean é marcada por uma relação de repulsa com o espaço que se desenvolve em intensidade crescente na narrativa, evidenciando a humilhação sofrida pela personagem, assim como sua decadência. Tal relação se inicia com a entrada do sujeito esfarrapado em Digne, atraindo olhares inquietos e causando alvoroço com o passaporte amarelo – marca indelével da proscrição – apresentado na prefeitura. Ao chegar, dirige-se ao melhor albergue da região. O proprietário o recebe, e, sem que Jean Valjean notasse, escreve um bilhete, dirigido à administração da cidade, pedindo informações a respeito do recém-chegado. A resposta revela ao albergueiro a identidade do condenado e este é imediatamente enxotado do local, seguindo pelas ruas em busca de outro lugar para comer e repousar. Depara-se, então, com uma taverna, onde entra. Todavia, nessa se encontrava um peixeiro que presenciara a cena do albergue. Sua identidade é novamente revelada e o taverneiro o expulsa. Assim, dirige-se à prisão para pedir abrigo, sendo rechaçado pela autoridade policial. Caminha até a casa de uma família e pede permissão para dormir no jardim. Um camponês abre a porta, e, desconfiado, pergunta-lhe a razão pela qual nenhuma hospedaria da cidade o recebera. Diante do silêncio constrangido do miserável, o homem o observa com atenção, reconhece-o e o repele com duras ameaças. Mais uma vez na rua, com a noite caindo, sentindo frio e fome, Jean Valjean avista um alojamento baixo, onde podia abrigar-se. Ao deitar-se, é surpreendido pelo rosnar de um cão enorme que aparece na entrada do abrigo, o que o obriga a sair dali às pressas, defendendo-se com o bastão que carregava (HUGO, 2018, p. 64-71). Assim, nota-se a presença de uma aversão do espaço em relação à personagem, que reforça a condição

de condenado. A repulsa pode ser experimentada até mesmo na natureza e na estrutura da cidade:

> Quando transpôs, não sem dificuldade, o obstáculo e se encontrou novamente na rua, sozinho, sem asilo, sem teto, sem abrigo, repelido até mesmo desse leito de palha e desse alojamento miserável, deixou-se antes cair do que sentar sobre uma pedra, e parece que um passante podia escutá-lo exclamar:
> – Não sou sequer um cão!
> Logo se levantou e se pôs a caminhar outra vez. Saiu da cidade esperando encontrar alguma árvore ou alguma cabana nos campos onde se abrigar.
> Caminhou assim por algum tempo, a cabeça sempre baixa. Quando se sentiu longe de toda habitação humana, levantou os olhos e observou ao redor de si. Estava em um campo; havia diante dele uma dessas colinas baixas cobertas por palha cortada rente, que após a colheita se parecem com cabeças raspadas.
> O horizonte estava absolutamente escuro; não era somente o sombrio da noite; eram nuvens muito baixas, que pareciam apoiar-se sobre a própria colina e subiam, envolvendo todo o céu. Todavia, como se a lua fosse levantar-se e flutuasse no zênite um resto de claridade crepuscular, essas nuvens formavam no alto do céu uma espécie de domo esbranquiçado de onde caía uma luz sobre a terra.
> A terra estava, portanto, mais clara do que o céu, o que era um efeito particularmente sinistro, e a colina, de um contorno pobre e franzino, desenhava-se vaga e pálida sobre o horizonte tenebroso. Todo esse conjunto era medonho, pequeno, lúgubre e limitado. Nada no campo nem sobre a colina além de uma árvore disforme que se torcia tremulando a alguns passos do viajante.
> Esse homem estava, evidentemente, muito distante de ter estes delicados hábitos da inteligência e do espírito que fazem com que sejamos sensíveis aos aspectos misteriosos das coisas; contudo, havia, nesse céu, nessa colina, nessa planície e nessa árvore, algo de tão profundamente desolador, que, após um momento de imobilidade e devaneio, ele retornou pelo mesmo caminho bruscamente. Há instantes em que a natureza parece hostil.
> Ele voltou pelo mesmo caminho. As portas de Digne estavam fechadas. Digne, que manteve defesas durante as guerras religiosas, ainda era cercada, em 1815, por velhas muralhas flanqueadas por torres quadradas que foram demolidas posteriormente. Ele passou por uma brecha e retornou à cidade.
> Podiam ser oito horas da noite. Como não conhecia as ruas, recomeçou seu percurso temerário (HUGO, 2018, p. 71-72, tradução nossa[104]).

[104]*Quand il eut, non sans peine, repassé la barrière et qu'il se retrouva dans la rue, seul, sans gîte, sans toit, sans abri, chassé même de ce lit de paille et de cette niche misérable, il se laissa tomber plutôt qu'il ne s'assit sur une pierre, et il paraît qu'un passant qui traversait l'entendit s'écrier :*
– Je ne suis pas même un chien !
Bientôt il se releva et se remit à marcher. Il sortit de la ville, espérant trouver quelque arbre ou quelque meule dans les champs, et s'y abriter.
Il chemina ainsi quelque temps, la tête toujours baissée. Quand il se sentit loin de toute habitation humaine, il leva les yeux et chercha autour de lui. Il était dans un champ ; il avait devant lui une de ces collines basses couvertes de chaume coupé ras, qui après la moisson ressemblent à des têtes tondues.
L'horizon était tout noir ; ce n'était pas seulement le sombre de la nuit ; c'étaient des nuages très bas qui semblaient s'appuyer sur la colline même et qui montaient, emplissant tout le ciel. Cependant, comme la lune allait se lever et qu'il flottait encore au zénith un reste de clarté crépusculaire, ces nuages formaient au haut du ciel une sorte de voûte blanchâtre d'où tombait sur la terre une lueur.
La terre était donc plus éclairée que le ciel, ce qui est un effet particulièrement sinistre, et la colline, d'un pauvre et chétif contour, se dessinait vague et blafarde sur l'horizon ténébreux. Tout cet ensemble était hideux, petit, lugubre et borné. Rien dans le champ ni sur la colline qu'un arbre difforme qui se tordait en frissonnant à quelques pas du voyageur.
Cet homme était évidemment très loin d'avoir de ces délicates habitudes d'intelligence et d'esprit qui font qu'on est sensible aux aspects mystérieux des choses ; cependant il y avait dans ce ciel, dans cette colline, dans cette plaine et dans cet arbre, quelque chose de si profondément désolé qu'après un moment d'immobilité et de rêverie, il rebroussa chemin brusquement. Il y a des instants où la nature semble hostile.

Apesar de poder pagar pelo pouso e pela ceia, Jean Valjean é repelido pelo alberguista, pelo taverneiro, pela autoridade policial e pelo camponês. O ápice dessa aversão crescente está no comportamento do cão: até mesmo esse ser tipicamente rechaçado o repele. Inferiorizado, o ex-forçado constata, com certa resignação, ser menos do que um cachorro. Em seguida, sai da cidade, espaço que o renega – afasta-se de "toda habitação humana" – para buscar acolhimento na natureza. Entretanto, a paisagem com a qual se depara não tem nada de bucólica; pelo contrário, também é hostil, conforme evidencia a descrição: o horizonte é escurecido pelo sombrio da noite e pelas nuvens que se apoiam na colina formando um espectro encerrado na imagem do "domo esbranquiçado", de onde sai não uma luz que aclara, mas que, ao contrário, corrobora a presença da sombra, tornando o céu mais escuro do que a terra. Esse horizonte de trevas, prenúncio do terrível destino do condenado, coaduna-se com o sentimento de danação da personagem, exprimindo o *ananké* que recai sob o *damné.* A árvore retorcida e solitária revela a imagem do estado de Valjean que, maltratado e sozinho, apreende toda a desolação desse espaço. Com efeito, a descrição referida alude ao que Michel Collot (1986, p. 212) classifica como as teorias romântica e fenomenológica sobre a paisagem. Enquanto a primeira afirma a paisagem enquanto "estado da alma", acentuando a experiência subjetiva com o espaço; a segunda evidencia a relação entre a paisagem e o observador em dois sentidos: tanto no horizonte que se confunde com seu campo visual quanto na confusão entre seu corpo e o horizonte que o leva a definir-se "como ser no mundo" a partir do espaço apreendido.

Apesar de descrita como pouco sensível à transcendência, a personagem sente-se intimidada pelo aspecto tenebroso dessa paisagem, o que a reaproxima do lugar de onde foi repelida. O ato de retornar a Digne faz com que ela se depare com a estrutura da cidade: as muralhas, torres e portas fechadas também exprimem repulsa. Mencionando esses limites que ali se encontram em razão das antigas guerras religiosas, o narrador remete às religiões enquanto instituições passíveis de provocar dissenso, desavença e até mesmo proscrição. Contudo, há uma brecha pela qual é possível passar. Essa pequena passagem, em contraste com a muralha, é o prenúncio da acolhida do proscrito, que acontece, ironicamente, graças a Bienvenu: um religioso desapegado do formalismo dos ritos, uma figura que remete, essencialmente, à espiritualidade, e que subverte a tradição religiosa ao se afirmar como um pastor de lobos. Assim, Jean Valjean, que chegara a Digne antes do pôr do sol, é rechaçado e

---

Il revint sur ses pas. Les portes de Digne étaient fermées. Digne, qui a soutenu des sièges dans les guerres de religion, était encore entourée en 1815 de vieilles murailles flanquées de tours carrées qu'on a démolies depuis. Il passa par une brèche et rentra dans la ville.
Il pouvait être huit heures du soir. Comme il ne connaissait pas les rues, il recommença sa promenade à l'aventure.

retorna, injustiçado, desolado e desesperançoso, após o cair da noite (HUGO, 2018, p. 76). O ato de retornar – entrar novamente na cidade por uma brecha, refazendo o percurso da chegada – sintetiza seu recomeço: o ex-forçado encontrará, na acolhida do bispo, uma nova chance, e, portanto, o início de sua trajetória de redenção.

Após Jean Valjean ser abrigado por Monsenhor Bienvenu, o narrador apresenta a história do proscrito (a série de acontecimentos que o levou às galés), no capítulo VI, do Livro II, do Tomo Primeiro. Filho de camponeses da região de Brie – mãe Jeanne Mathieu e pai Jean Valjean ou Vlajean, "contração de *Voilà Jean*[105]" –, perdeu os pais ainda muito jovem, tendo sido criado por sua irmã mais velha. Quando adulto, tornou-se podador em Faverolles; a irmã com quem morava perdeu o marido que lhe deixou sete filhos: o mais novo contando com apenas um ano e o mais velho com oito anos. Diante disso, Jean assumiu o dever de pai para com as crianças e fazia tudo o que podia para ampará-las: "sua juventude foi gasta assim, com trabalho rude e mal pago. [...] Não teve tempo para se apaixonar" (HUGO, 2018, p. 86). Em virtude do rigoroso inverno de 1795[106], ficou sem trabalho, e a família, por sua vez, sem ter do quê se alimentar. Desesperado em face da miséria que os envolvia e arrastava, Jean Valjean quebra, à noite, a vitrine de uma padaria e furta um pão. Após ser pego em flagrante pelo proprietário do estabelecimento, é preso, acusado e condenado por furto com rompimento de obstáculo (HUGO, 2018, p. 87-88):

> Jean Valjean foi declarado culpado. Os termos do código eram formais. Há, em nossa civilização, instantes terríveis; são os momentos em que a penalidade pronuncia um naufrágio. Que minuto fúnebre aquele em que a sociedade se afasta e consuma o irreparável abandono de um ser racional! Jean Valjean foi condenado a cinco anos de galés (HUGO, 2018, p. 88, tradução nossa[107]).

A ida para as galés é o início do cumprimento da pena, dos sofrimentos, assim como da consumação da injustiça que recai sobre Valjean, encerrada na imagem do naufrágio, do abandono, analogia para a sociedade que exclui o condenado. A execução da penalidade imposta pela lei é funesta, na medida em que destrói a vida do forçado, que nunca mais pôde reencontrar a irmã e os sobrinhos. Os termos formais do código enquadram o crime e anunciam

---

[105]A expressão popular *Voilà Jean* é destacada pelo narrador. Segundo Moncond'huy (2018, p. 1560), ela evoca o *Ecce homo* do Evangelho, assim como também pode ser associada ao poema de *Contemplations*: *ÉCOUTEZ. Je suis Jean. J'ai vu des choses sombres* (HUGO, 1967, p. 727), que faz referência ao autor do livro do Apocalipse, João de Patmos (*Jean Patmus*).

[106]Ano marcado pela publicação do Código de delitos e penas, que se deu pouco depois da instauração do Diretório. Também marcado por uma significativa elevação do preço do pão em razão da instabilidade econômica agravada pelas más colheitas (MONCOND'HUY, 2018, p. 1560).

[107]*Jean Valjean fut déclaré coupable. Les termes du Code étaient formels. Il y a dans notre civilisation des heures redoutables ; ce sont les moments où la pénalité prononce un naufrage. Quelle minute funèbre que celle où la société s'éloigne et consomme l'irréparable abandon d'un être pensant ! Jean Valjean fut condamné à cinq ans de galères.*

o criminoso: a penalidade delineia o destino da personagem, concretizando o *ananké* das leis. Infrator da lei jurídica, Valjean é acusado, torna-se condenado e, portanto, proscrito. Sobre isso, é importante destacar aquilo que Ricœur (2005, p. 28-33) denomina a ausência de justificativa racional da penalidade: a pena como monopólio estatal – instituída em uma lógica da violência legitimada por um sistema de justiça baseado em regras formais, com juízes capazes de dirimir conflitos a partir de evidências – representa uma conquista da racionalidade por possibilitar transações sociais livres da violência privada, isto é, da prática da vingança, que poderia gerar o caos social. É a partir dessa racionalização do direito, oriunda da contribuição teórica fundamental de Kant e Hegel, que o processo penal é institucionalizado para produzir a sentença que profere a sanção ao condenado (RICŒUR, 2005, p. 44). Segundo uma concepção de justiça legalista, a imposição da penalidade se justifica não em razão do prejuízo da vítima ou da culpabilidade do acusado, mas sim da transgressão legal. A sanção é devida à lei. Ao condenado nada se deve, além da consideração devida à condição de ser racional – condição a partir da qual ele será punido. Nesse contexto, surge o "escândalo intelectual da pena", a "falha da justiça" (*l'échec de la justice*), que se encerra na carência de respostas racionais ao significado da penalidade, isto é, à razão pela qual "fazer sofrer legalmente um ser racional" (RICŒUR 2005, p. 45).

Dessa maneira, resta evidenciada na narrativa a relação determinante de Jean Valjean com essa penalidade determinada pelo legalismo: esta delineia sua história não somente por atribuir-lhe a qualidade de *damné*, mas também por caracterizá-lo como injusto em razão do ato praticado contra a lei jurídica. A punição legal é equívoca, pois recrudesce o ex-forçado, na medida em que essa caracterização o faz moralmente rechaçável para a comunidade, promovendo, paradoxalmente, a injustiça contra o herói, que passa de injusto – na concepção legalista – a injustiçado, segundo uma concepção ética. Assim, não há atenuantes para seu caso; pelo contrário, existem agravantes: além de o furto haver sido praticado à noite e mediante arrombamento, o acusado tinha em casa um fuzil de caça, fato que pesou a seu desfavor. Após a condenação, em 22 de abril de 1796, dia em que se anunciava em Paris a vitória das tropas comandadas pelo general Bonaparte na batalha de Montenotte, passava em Bicêtre um grupo de acorrentados do qual Jean Valjean fazia parte (HUGO, 2018, p. 88). Tem-se, assim, mais um paralelismo entre a trajetória da personagem e de Napoleão: o narrador faz coincidir o dia da vitória do general na Itália – fundamental para sua ascensão como imperador – com o dia da partida do protagonista do romance para as galés, de onde sairá em 1815, após a batalha de Waterloo, marco da queda do império napoleônico (MONCOND'HUY, 2018, p. 1560).

A condenação, iniciada quando do proferimento da sentença que determinou a pena, continua e se agrava na medida em que estigmatiza Jean Valjean e o sujeita aos mais terríveis sofrimentos: após vinte e sete dias de viagem, chega às galés de Toulon com uma corrente envolvendo seu pescoço, recebe o uniforme vermelho – designação sumária da condição de prisioneiro – e é submetido ao trabalho forçado. Ali ocorre o apagamento de sua existência, começando por seu nome, visto que se torna o número 24601, e se concretizando pela supressão de seus laços afetivos: afastado de sua família, após certo tempo, não mais teve notícias de seus sobrinhos e de sua irmã, perdidos pela miséria. No quarto ano de cumprimento da pena, Valjean fugiu, mas foi pego, tendo sua pena aumentada por mais três anos. No sexto ano, empreende nova fuga, é capturado e reage à prisão, o que lhe implica mais cinco anos. Tenta escapar em outras duas oportunidades, o que lhe impõe mais seis anos, totalizando, assim, dezenove anos de galés, onde entrara "em 1796 por ter quebrado uma vitrine e pego um pão" (HUGO, 2018, p. 90).

Bienvenu, a despeito de ter se tornado bispo em razão da vontade do imperador, mantém a postura de dissidência em relação ao governo imperial, evidenciando, uma vez mais, a reação às leis terrenas. Nesse sentido, é importante destacar que, sob o império napoleônico, o legalismo consolida-se na França por meio de um sistema de justiça fundamentado no código, assim como por um imaginário social que contempla a adequação à lei jurídica como expressão do justo. Mosenhor Bienvenu, conforme já mencionado no subcapítulo 2.2, reage a isso socorrendo os condenados pela lei. Seu gesto altruísta converte-se em uma esperança de salvação que norteia a trajetória do herói Jean Valjean, transformando a narrativa. Mais do que isso, seu agir torna-se a baliza moral do agir do ex-forçado, na medida em que lhe atribui a tarefa de tornar-se um justo. A partir dessa atribuição, isto é, desse dever que surge na consciência do condenado, emerge o embate entre o bem – a luz lançada pelo bispo – e o mal – consequência da injustiça imposta pela condenação. Após sair estupefato da residência de Myriel, com os talheres e os castiçais de prata que lhe foram doados, Jean Valjean é tomado pela contrariedade de seus pensamentos, que expressa um drama de consciência:

> Jean Valjean saiu da cidade como se dela escapasse. Começou a caminhar com toda pressa pelos campos, tomando os caminhos e atalhos que apareciam sem perceber que retornava a cada instante sobre seus próprios passos. Vagou dessa forma durante toda a manhã, não tendo comido e não tendo fome. Estava à mercê de uma multidão de novas sensações. Sentia uma espécie de cólera; não sabia contra quem. Não podia dizer se estava tocado ou humilhado. Vinha-lhe em alguns momentos um enternecimento estranho que ele combatia e ao qual opunha o recrudescimento de seus últimos vinte anos. Esse estado cansava-o. Via com inquietude estremecer dentro de si o tipo de calma medonha que a injustiça de seu infortúnio havia lhe dado. Perguntava-se o que substituiria isso. Talvez tivesse verdadeiramente preferido estar

> na prisão com os guardas e que as coisas não tivessem, de forma alguma, acontecido desse modo; isso agitá-lo-ia menos (HUGO, 2018, p. 110, tradução nossa[108]).

O estado de perturbação do antigo forçado é consequência desse embate interno provocado pelo enternecimento oriundo do gesto altruísta de um justo e o recrudescimento proveniente da injustiça sofrida. À margem da legalidade e vítima da penalidade, Jean Valjean se depara com a consolidação de sua qualidade de proscrito, o que lhe impõe os mais terríveis sofrimentos e o leva à reincidência. Atordoado por pensamentos inexprimíveis ao sair da cidade, Jean Valjean comete um último crime, o roubo contra o menino Gervais. Após uma pausa, a poucas léguas de Digne, para descansar; depara-se com uma criança que deixa cair uma moeda a seus pés. Valjean pega o dinheiro para si, sendo visto pelo menino que lhe pede aos prantos para que devolva a peça de quarenta soldos. Todavia, mostra-se agressivo e ameaça o pequeno, que foge correndo, espantado (HUGO, 2018, p. 112). A hostilidade da personagem é a expressão do ódio fomentado por toda a injustiça que sofreu. Com efeito, em *Les Misérables,* Hugo ocupa-se da questão da justiça associada à penalidade, criticando veementemente uma sociedade cujas leis e cujos mecanismos de subjugação acabam por favorecer a vilanização o e rebaixamento dos sujeitos (SCEPI, 2018, p. XII). Assim, o narrador salienta a injustiça decorrente da desigualdade social (fome) e seu agravamento pela condenação legal, assim como a desumanização do prisioneiro nº 24601, que perde, além de seu patronímico e sua família, sua dignidade:

> Lugar para um breve parêntese. É a segunda vez que, em seus estudos sobre a questão penal e a condenação pela lei, o autor deste livro encontra o furto de um pão como ponto de partida do desastre de um destino. Claude Gueux roubara um pão; Jean Valjean roubara um pão. Uma estatística inglesa constata que, em Londres, quatro furtos de cinco têm por causa imediata a fome.
> Jean Valjean entrara nas galés soluçando e tremendo; dali saiu impassível. Entrara desesperado; saiu sombrio.
> O que se passara naquela alma? (HUGO, 2018, p. 90-91, tradução nossa[109]).

---

[108]*Jean Valjean sortit de la ville comme s'il s'échappait. Il se mit à marcher en toute hâte dans les champs, prenant les chemins et les sentiers qui se présentaient sans s'apercevoir qu'il revenait à chaque instant sur ses pas. Il erra ainsi toute la matinée, n'ayant pas mangé et n'ayant pas faim. Il était en proie à une foule de sensations nouvelles. Il se sentait une sorte de colère ; il ne savait contre qui. Il n'eût pu dire s'il était touché ou humilié. Il lui venait par moments un attendrissement étrange qu'il combattait et auquel il opposait l'endurcissement de ses vingt dernières années. Cet état le fatiguait. Il voyait avec inquiétude s'ébranler au dedans de lui l'espèce de calme affreux que l'injustice de son malheur lui avait donné. Il se demandait qu'est-ce qui remplacerait cela. Parfois il eût vraiment mieux aimé être en prison avec les gendarmes, et que les choses ne se fussent point passées ainsi ; cela l'eût moins agité.*

[109]*Place pour une courte parenthèse. C'est la seconde fois que, dans ses études sur la question pénale et sur la damnation par la loi, l'auteur de ce livre rencontre le vol d'un pain, comme point de départ du désastre d'une destinée. Claude Gueux avait volé un pain ; Jean Valjean avait volé un pain. Une statistique anglaise constate qu'à Londres quatre vols sur cinq ont pour cause immédiate la faim.*

Jean Valjean était entré au bagne sanglotant et frémissant ; il en sortit impassible. Il y était entré désespéré ; il en sortit sombre.

Que s'était-il passé dans cette âme ?

Essa intervenção direta do escritor na narrativa, apresentando dados sobre o furto famélico, representa uma "infração às regras do gênero romanesco". O texto narrativo designa-se como meio para um conhecimento estatístico, verídico, exato. Em outras palavras, é como se o saber romanesco (fictício) e o sociológico (real) se conjugassem para denunciar a desigualdade (ROSA; ROSA, 2002, p. 1173). No discurso narrativo e na história, essa desigualdade (iniquidade) é a injustiça que vitima Jean Valjean e o faz impassível: o tratamento imposto pela penalidade dá início a um processo de aniquilação de sua consciência, que será interrompido graças à interferência do bispo. Contudo, tal processo não se dá imediatamente: o condenado atravessa o sofrimento das galés para tanto. Isso é assinalado pelo narrador no capítulo VII (*Le dédans du désespoir*) por meio da enumeração – sob os castigos, as correntes, o sol, a exaustão e sobre a cama dura dos forçados –, após se dirigir ao narratário para explanar a situação do injustiçado:

> É preciso que a sociedade olhe essas coisas, visto que ela as produz.
> Tratava-se, dissemos, de um ignorante, mas não de um imbecil. [...] Sob os castigos físicos, as correntes, aprisionado, levado à exaustão, sob o ardente sol das galés, sobre o leito de tábuas dos forçados, ele se recolheu em sua consciência e refletiu.
> Constituiu-se em tribunal.
> Começou por julgar a si mesmo.
> Reconheceu que não era um inocente injustamente punido. Admitiu para si que havia cometido uma ação extrema e culpável; [...] enfim, que havia errado.
> Depois se questionou:
> Se ele era o único que errara em sua fatal história? Se, antes, não era grave que para ele, trabalhador, faltasse trabalho; para ele, laborioso, faltasse pão. Se, ademais, sendo o erro cometido e confessado, o castigo não fora feroz e ultrapassara os limites. Se não havia mais abuso por parte da lei na pena do que por parte do culpado no crime. Se não havia excesso de peso em um dos pratos da balança, naquele em que está a expiação. Se a sobrecarga da pena não era de modo algum o apagamento do delito e chegava senão a este resultado: de reverter a situação, de substituir o erro do delinquente pelo da repressão, de fazer do culpado a vítima e do devedor o credor, e de colocar definitivamente o direito ao lado daquele que o havia violado. Se essa pena, complicada pelos agravamentos sucessivos em razão das tentativas de fuga, não acabava por ser uma espécie de atentado do mais forte contra o mais fraco, um crime da sociedade contra o indivíduo, um crime que recomeçava todos os dias, um crime que perdurava por dezenove anos.
> Perguntava-se se a sociedade humana podia ter o direito de submeter igualmente seus membros ora a sua imprevidência desarrazoada, ora a sua previdência impiedosa, e de manter irrevogavelmente um pobre homem entre uma falta e um excesso: falta de trabalho, excesso de castigo.
> Se não era exorbitante que a sociedade tratasse precisamente assim seus membros mais desafortunados pela repartição de bens que faz o acaso, e, por consequência, os mais dignos de atenção (HUGO, 2018, p. 91-93, tradução nossa[110]).

[110] *Il faut bien que la société regarde ces choses puisque c'est elle qui les fait.*
C'était, nous l'avons dit, un ignorant ; mais ce n'était pas un imbécile. [...] Sous le bâton, sous la chaîne, au cachot, à la fatigue, sous l'ardent soleil du bagne, sur le lit de planches des forçats, il se replia en sa conscience et réfléchit.
Il se constitua tribunal.
Il commença par se juger lui-même.
Il reconnut qu'il n'était pas un innocent injustement puni. Il s'avoua qu'il avait commis une action extrême et blâmable ; [...] enfin qu'il avait eu tort.
Puis il se demanda :

Atravessando as fatalidades que o acometem, Valjean reflete sobre sua condição e julga a si mesmo. Para tanto, instaura o que o narrrador descreve como um tribunal da consciência (*Il se constitua tribunal*), chamando a atenção do narratário por meio desse parágrafo constituído por uma única oração. Tal julgamento é composto por uma série de elementos, a começar pelo fato – o furto famélico – que gerou a condenação. A partir disso, o condenado reconhece a culpabilidade de sua ação, assim como a condição de injusto no sentido de sujeito infrator da lei jurídica. No entanto, outros elementos são levados a esse tribunal por uma série de questionamentos iniciados pela conjunção subordinativa "se" (*si*), sendo a primeira questão marcada simultaneamente por tal conjunção e pelo ponto de interrogação "Se ele era o único que errara em sua fatal história?" (*S'il était le seul qui avait eu tort dans sa fatale histoire ?*). Aqui ela é empregada de modo a manifestar indignação: como podia Jean Valjean ser o único responsável por sua desgraça, se lhe faltara trabalho e pão? Se o castigo legal fora desmedido? Se a pena representara um atentado do mais forte (a sociedade) contra o mais fraco (o indivíduo)? A indignação manifesta-se de forma crescente no discurso narrativo para questionar a contradição de uma sociedade em que há excesso de castigo e falta de trabalho; em que prospera a condenação pela lei "previdência impiedosa" (*prévoyance impitoyable*) ante a ausência de proteção "imprevidência irrazoável" (*imprévoyance déraisonnable*) aos economicamente desfavorecidos.

Diante desses elementos, a consciência do condenado profere uma sentença condenatória. Desse modo, condena a seu ódio a mesma sociedade que o condenou às galés e fundamenta sua decisão com o argumento da desproporção da pena, ou seja, entre o dano por ele causado e aquele que lhe fora causado:

> Feitas e respondidas tais questões, julgou a sociedade e a condenou.
> Ele a condenou ao seu ódio.
> Ele a tornou responsável pela sorte a qual estava submetido, e disse a si mesmo que não hesitaria, talvez, em pedir-lhe contas um dia. Declarou para si que não havia equilíbrio entre o dano que causara e o dano que lhe causaram; concluiu, enfim que

---

S'il était le seul qui avait eu tort dans sa fatale histoire ? Si d'abord ce n'était pas une chose grave qu'il eût, lui travailleur, manqué de travail, lui laborieux, manqué de pain. Si, ensuite, la faute commise et avouée, le châtiment n'avait pas été féroce et outré. S'il n'y avait pas plus d'abus de la part de la loi dans la peine qu'il n'y avait eu d'abus de la part du coupable dans la faute. S'il n'y avait pas excès de poids dans un des plateaux de la balance, celui où est l'expiation. Si la surcharge de la peine n'était point l'effacement du délit, et n'arrivait pas à ce résultat : de retourner la situation, de remplacer la faute du délinquant par la faute de la répression, de faire du coupable la victime et du débiteur le créancier, et de mettre définitivement le droit du côté de celui-là même qui l'avait violé. Si cette peine, compliquée des aggravations successives pour les tentatives d'évasion, ne finissait pas par être une sorte d'attentat du plus fort sur le plus faible, un crime de la société sur l'individu, un crime qui recommençait tous les jours, un crime qui durait dix-neuf ans.
Il se demanda si la société humaine pouvait avoir le droit de faire également subir à ses membres, dans un cas son imprévoyance déraisonnable, et dans l'autre cas sa prévoyance impitoyable, et de saisir à jamais un pauvre homme entre un défaut et un excès, défaut de travail, excès de châtiment.
S'il n'était pas exorbitant que la société traitât ainsi précisément ses membres les plus mal dotés dans la répartition de biens que fait le hasard, et par conséquent les plus dignes de ménagements.

> seu castigo não era, na verdade, uma injustiça, mas que, certamente, era uma iniquidade.
> A cólera pode ser desequilibrada e absurda; podemos nos irritar sem razão; mas somente nos indignamos quando temos, no fundo, razão em alguma parte. Jean Valjean sentia-se indignado. Além disso, a sociedade humana somente lhe fizera mal. Jamais vira nela outra coisa além dessa face colérica que ela denomina sua Justiça e que mostra àqueles em quem bate. [...] De sofrimento em sofrimento, ele chegou aos poucos à convicção de que a vida era uma guerra; e que nessa guerra ele era o vencido. Não tinha outra arma senão seu ódio. Resolveu afiá-la nas galés e levá-la consigo ao ser libertado (HUGO, 2018, p. 92-93, tradução nossa[111]).

Nesse trecho, o narrador apresenta a conclusão de Valjean de que não fora condenado injustamente. Com efeito, a condenação não constitui uma injustiça ao ser considerada enquanto conformidade à lei. No entanto, a afirmação de que ela configura uma iniquidade vai ao encontro da concepção de justiça aristotélica mencionada no subcapítulo 2.1, que identifica o justo e o equânime. A partir da equivalência entre equidade e justiça, pode-se inferir que a lei – a penalidade – é passível de injustiça. Assim, há uma constatação da condenação injusta. A condição de *damné* de Valjean é a expressão da injustiça da pena, seu algoz. E é a partir dessa constatação consciente que a personagem constitui, na narrativa, uma reação à concepção de justiça legalista, pois se reconhece como vítima da lei jurídica, que o submete ao rebaixamento. Com efeito, diante da iniquidade que o subjuga, Jean condena a sociedade e a providência: sente-se vil (*méchant*) e ímpio (*impie*) (HUGO, 2018, p. 93); sentimentos que, assim como o ódio e o desejo de vingança, favorecem a reincidência no crime e no pecado após as galés e o encontro com Myriel, isto é, pelo furto da prataria do bispo e pelo roubo contra Gervais.

A indignação assinalada no discurso narrativo é confirmada pela afirmação do estado do ex-prisioneiro que se sentia indignado ante a imagem da "Justiça" como uma "face colérica". Essa justiça legalista exprime a lei jurídica, que, por sua vez, equivale a uma sociedade que pune severamente, rebaixa e vilaniza seus condenados, na medida em que os produz. O narrador utiliza a imagem de um grão de milho sob a mó para caracterizar os réprobos da lei, que "sentem sobre suas cabeças o peso dessa sociedade humana", "tão assustadora para quem está por baixo". Censurados e marginalizados, a eles só resta a indiferença pública e o preconceito

---

[111] *Ces questions faites et résolues, il jugea la société et la condamna.*
Il la condamna à sa haine.
Il la fit responsable du sort qu'il subissait, et se dit qu'il n'hésiterait peut-être pas à lui en demander compte un jour. Il se déclara à lui-même qu'il n'y avait pas équilibre entre le dommage qu'il avait causé et le dommage qu'on lui causait ; il conclut enfin que son châtiment n'était pas, à la vérité, une injustice, mais qu'à coup sûr c'était une iniquité.
La colère peut être folle et absurde ; on peut être irrité à tort ; on n'est indigné que lorsqu'on a raison au fond par quelque côté. Jean Valjean se sentait indigné. Et puis, la société humaine ne lui avait fait que du mal. Jamais il n'avait vu d'elle que ce visage courroucé qu'elle appelle sa Justice et qu'elle montre à ceux qu'elle frappe. [...] De souffrance en souffrance il arriva peu à peu à cette conviction que la vie était une guerre ; et que dans cette guerre il était le vaincu. Il n'avait d'autre arme que sa haine. Il résolut de l'aiguiser au bagne et de l'emporter en s'en allant.

(HUGO, 2018, p. 96). A penalidade descaracteriza, assim, Valjean, fazendo dele o forçado corrompido, "pária das leis que olha o homem com cólera, condenado da civilização que olha o céu com severidade" (HUGO, 2018, p. 94). A penalidade impõe-lhe a condição de uma fera assustada: "o próprio das penas desta natureza, nas quais domina o que é impiedoso, isto é, o que é embrutecedor, é transformar aos poucos, por um tipo de transfiguração estúpida, um homem em um animal selvagem. Às vezes em um animal feroz". Diante disso, resta-lhe, instintivamente, usar seu vigor, sua força física e flexibilidade para livrar-se da pena, o que o leva às tentativas desesperadas de fuga. A cada tentativa frustrada, os castigos impostos ao forçado corroboravam ainda mais para esse seu estado de ferocidade (HUGO, 2018, p. 95).

Do "podador inofensivo de Faverolles" ao "temível forçado de Toulon": essa transformação manifesta-se na narrativa como causa da reincidência do herói. Jean Valjean, pelo tratamento que recebera nas galés, tornara-se facilmente capaz da prática de más ações, sejam aquelas irrefletidas, "represálias contra o mal sofrido", sejam aquelas premeditadas, originadas das impressões causadas por seu infortúnio. O percurso de seus sofrimentos e premeditações passava "pela razão, pela vontade e pela obstinação" (HUGO, 2018, p. 97). Sujeito ao embrutecimento provocado pela penalidade, a personagem orienta seu agir pelo ódio, arma que, segundo o narrador, afiara ao longo dos dezenove anos de prisão:

> [...] Tinha como móveis a indignação habitual, o amargor da alma, o profundo sentimento das iniquidades sofridas, a reação, mesmo contra os bons, os inocentes e os justos, se é que existem. O ponto de partida, assim como o ponto de chegada de todos os seus pensamentos era o ódio contra a lei humana; esse ódio que, se não é parado em seu desenvolvimento por algum incidente providencial, torna-se, em certo tempo, o ódio contra a sociedade, depois o ódio contra o gênero humano, depois o ódio contra a criação, e se traduz por um vago e incessante e brutal desejo de prejudicar, não importa quem, um ser vivo qualquer. Como se vê, não era sem razão que o passaporte qualificava Jean Valjean como *homem muito perigoso*.
> Ano a ano, essa alma ressecara cada vez mais, lenta, mas fatalmente. Para coração seco, olho seco. Em sua saída das galés, havia dezenove anos que não derramara uma lágrima (HUGO, 2018 p. 97-98, destaque do autor, tradução nossa[112]).

As iniquidades, isto é, as injustiças sofridas, engendram esse ódio. Aqui a enumeração é crescente e provoca o efeito de ampliação das camadas atingidas pela raiva: da lei jurídica a todas as criaturas. Assim, a transformação da personagem – de inofensiva a temível – ocorre

---

[112] *[...] Il avait pour mobiles l'indignation habituelle, l'amertume de l'âme, le profond sentiment des iniquités subies, la réaction, même contre les bons, les innocents et les justes, s'il y en a. Le point de départ comme le point d'arrivée de toutes ses pensées était la haine de la loi humaine ; cette haine qui, si elle n'est arrêtée dans son développement par quelque incident providentiel, devient, dans un temps donné, la haine de la société, puis la haine du genre humain, puis la haine de la création, et se traduit par un vague et incessant et brutal désir de nuire, n'importe à qui, à un être vivant quelconque. – Comme on voit, ce n'était pas sans raison que le passeport qualifiait Jean Valjean* d'homme très dangereux.
D'année en année, cette âme s'était desséchée de plus en plus, lentement, mais fatalement. À coeur sec, oeil sec. À sa sortie du bagne, il y avait dix-neuf ans qu'il n'avait versé une larme.

no sentido de injustiçada à injusta, e, causada pela injustiça, é marcada, sobretudo, pelo sentimento de indignação. Em outras palavras, Jean Valjean, agredido e lesado em nome de uma justiça legalista, torna-se um injusto – não apenas no sentido de réprobo da lei – mas de iníquo, o que consolida a imoralidade de seu agir, e, portanto, de seu próprio ser. Desse modo, a condição de *damné* assume dois possíveis significados: de um lado, o injusto pela infração da regra social; de outro, pelo descumprimento da regra metafísica (moral).

Henri Scepi (2018, p. XXVIII-XXIX) assevera que, subtraído das reduções do realismo e da "tutela do materialismo", "o infinito hugoano" assinala uma "recusa" e uma "esperança de libertação", visto que vai além do sujeito caracterizado pelas amarras do meio e do momento para abordar uma consciência ligada ao divino e a uma transcendência acolhedora. Isso torna o romance de Hugo reflexivo, marcado pelo convite à reflexão que o narrador faz ao narratário, favorecendo uma "leitura prospectiva". Ele contém peripécias dramáticas com valor moral e personagens cujas palavras e ações têm ressonância espiritual e filosófica. Assim, a abordagem metafísica da justiça na obra hugoana, que se opõe à justiça do formalismo legal, é revelada por meio das personagens abordadas neste trabalho: seja pelos pensamentos (manifestação da consciência) – notadamente Jean Valjean e Javert – seja pelas palavras e ações, sobretudo Myriel e Enjolras.

Especificamente em relação ao ex-forçado, essa manifestação ocorre ante o caso Champmathieu, no capítulo *Une tempête sous un crâne*. Jean Valjean, que se encontrava protegido pela identidade do prefeito M. Madeleine, após intenso embate axiológico, decide revelar a verdade no tribunal e evitar que o inocente fosse condenado em seu lugar (HUGO, 2018, p. 219-236). Esse embate não se circunscreve a um "monólogo interior transcrito no ritmo dos sobressaltos de uma consciência individual", pois configura "um momento decisivo, porque exemplar, do drama da consciência humana" (SCEPI, 2018, p. XXX). Isso também se aplica ao conflito da personagem logo após o roubo contra Gervais:

> Quando Jean Valjean saiu da casa do bispo, conforme vimos, estava alheio a tudo o que fora seu pensamento até então. Não podia dar-se conta do que se passava consigo. Ele endurecia contra a ação angélica e as doces palavras do ancião. "Vós me prometestes tornar-vos homem honesto. Compro vossa alma. Retiro-a do espírito de perversidade e a dou ao bom Deus". Isso lhe retornava sem cessar. Opunha a essa indulgência celeste o orgulho, que funciona em nós como a fortaleza do mal. Sentia indistintamente que o perdão deste padre era o maior assalto e o mais formidável ataque pelos quais ainda estava abalado; que seu endurecimento seria definitivo se resistisse a essa clemência; que, se cedesse, seria preciso renunciar a esse ódio com o qual as ações de outros homens preencheram sua alma durante tantos anos, e que lhe agradava; que desta vez era necessário vencer ou ser vencido, e que a luta, uma luta colossal e decisiva, estava posta entre sua própria maldade e a bondade desse homem. [...] Uma voz dizia-lhe que acabava de atravessar a hora solene de seu destino, que não havia mais alternativa para si, e que se, doravante, ele não fosse o melhor dos homens, ele seria o pior; que era preciso, por assim dizer, que agora se elevasse mais

> alto que o bispo ou caísse mais baixo que o forçado. Caso quisesse tornar-se bom, seria necessário tornar-se anjo; caso quisesse permanecer mau, seria necessário tornar-se monstro.
> [...] Ao sair desta coisa disforme e sombria que chamamos galés, o bispo fizera-lhe mal à alma como um clarão demasiadamente vívido teria-lhe feito mal aos olhos ao sair da escuridão. [...] Como uma coruja vendo o sol se levantar bruscamente, o forçado fora arrebatado e cegado pela virtude.
> O que era certo, e do que não duvidava, é que já não era mais o mesmo homem, tudo nele mudara [...]
> Nesse estado de espírito, encontrara o pequeno Gervais e lhe roubara seus quarenta soldos. Por quê? [...] Digamos simplesmente que não era ele quem roubara, não era o homem, mas a fera que, por hábito e instinto, pousara estupidamente o pé sobre aquele dinheiro, enquanto a inteligência se debatia em meio a tantas obsessões novas e inauditas. Quando a inteligência despertou e viu essa ação do bruto, Jean Valjean recuou com angústia e soltou um grito de espanto.
> [...]
> De qualquer forma, essa última má ação teve sobre ele um efeito decisivo; ela atravessou bruscamente esse caos que havia em seu intelecto e o dissipou, colocando de um lado as opacidades obscuras e de outro a luz, e agiu sobre sua alma – no estado em que essa se encontrava – como certos reagentes químicos agem sobre uma mistura turva, precipitando um elemento e clarificando o outro (HUGO, 2018, p. 114-116, tradução nossa[113]).

O altruísmo do bispo subverte a lógica cristã da remissão dos pecados, pois oferece a Jean Valjean o perdão antes da manifestação de seu arrependimento diante do erro. Surpreendentemente, esse perdão desperta a consciência de Valjean por meio do conflito entre bem e mal que nela se instaura, promovendo, enfim, o arrependimento. O embate moral se

---

[113]*Quand Jean Valjean était sorti de chez l'évêque, on l'a vu, il était hors de tout ce qui avait été sa pensée jusque-là. Il ne pouvait se rendre compte de ce qui se passait en lui. Il se raidissait contre l'action angélique et contre les douces paroles du vieillard. « Vous m'avez promis de devenir honnête homme. Je vous achète votre âme. Je la retire à l'esprit de perversité et je la donne au bon Dieu. » Cela lui revenait sans cesse. Il opposait à cette indulgence céleste l'orgueil, qui est en nous comme la forteresse du mal. Il sentait indistinctement que le pardon de ce prêtre était le plus grand assaut et la plus formidable attaque dont il eût encore été ébranlé ; que son endurcissement serait définitif s'il résistait à cette clémence ; que, s'il cédait, il faudrait renoncer à cette haine dont les actions des autres hommes avaient rempli son âme pendant tant d'années, et qui lui plaisait ; que cette fois il fallait vaincre ou être vaincu, et que la lutte, une lutte colossale et décisive, était engagée entre sa méchanceté à lui et la bonté de cet homme.*
[...] Une voix lui disait-elle à l'oreille qu'il venait de traverser l'heure solennelle de sa destinée, qu'il n'y avait plus de milieu pour lui, que si désormais il n'était pas le meilleur des hommes il en serait le pire, qu'il fallait pour ainsi dire que maintenant il montât plus haut que l'évêque ou retombât plus bas que le galérien, que s'il voulait devenir bon il fallait qu'il devînt ange ; que s'il voulait rester méchant il fallait qu'il devînt monstre ?
[...] Au sortir de cette chose difforme et noire qu'on appelle le bagne, l'évêque lui avait fait mal à l'âme comme une clarté trop vive lui eût fait mal aux yeux en sortant des ténèbres. [...] Comme une chouette qui verrait brusquement se lever le soleil, le forçat avait été ébloui et comme aveuglé par la vertu.
Ce qui était certain, ce dont il ne se doutait pas, c'est qu'il n'était déjà plus le même homme, c'est que tout était changé en lui [...]
Dans cette situation d'esprit, il avait rencontré Petit-Gervais et lui avait volé ses quarante sous. Pourquoi ? [...] Disons-le simplement, ce n'était pas lui qui avait volé, ce n'était pas l'homme, c'était la bête qui, par habitude et par instinct, avait stupidement posé le pied sur cet argent, pendant que l'intelligence se débattait au milieu de tant d'obsessions inouïes et nouvelles. Quand l'intelligence se réveilla et vit cette action de la brute, Jean Valjean recula avec angoisse et poussa un cri d'épouvante.
Quoi qu'il en soit, cette dernière mauvaise action eut sur lui un effet décisif ; elle traversa brusquement ce chaos qu'il avait dans l'intelligence et le dissipa, mit d'un côté les épaisseurs obscures et de l'autre la lumière, et agit sur son âme, dans l'état où elle se trouvait, comme de certains réactifs chimiques agissent sur un mélange trouble en précipitant un élément et en clarifiant l'autre.

delineia nessa voz – expressão da consciência – que perturba o condenado e lhe impõe, com a conjunção alternativa "ou" (*ou*), a polarização e o dever de escolha: ser anjo ou monstro. Não há possibilidade de permanecer inabalável diante desse "clarão" imposto pelo agir do bispo. Essa luz dissipa todas as sombras, expressando uma virtude agressiva, arrebatadora não simplesmente por provocar deslumbramento, mas por atacar o mal. Disso origina a transformação do herói, fundamental para transformar a própria narrativa: "tudo nele mudara". Essa mudança, metaforizada pela luz que dissipa as trevas na consciência, é comparada a uma reação química de "clarificação", isto é, de purificação (da alma). Assim, o roubo contra Gervais configura o último gesto de maldade do condenado e marca o encerramento do próprio mal nele presente. Jean Valjean eleva-se ao absoluto: é preciso superar o infortúnio sofrido para aceitar e praticar o perdão e a bondade do bispo, o que inaugura a sua trajetória de santificação por meio da contemplação.

> Contemplou-se, portanto, por assim dizer, cara a cara, e ao mesmo tempo, por meio dessa alucinação, via, nessa profundeza misteriosa, uma espécie de luz que tomara, a princípio, por um clarão. Olhando com mais atenção essa luz que se mostrava para sua consciência, reconheceu que ela tinha forma humana: era o bispo.
> Sua consciência considerou, ora um, ora outro, estes dois homens assim colocados diante dela: o bispo e Jean Valjean. Fora necessário somente o primeiro para diluir o segundo. Por um desses efeitos singulares próprios a esses tipos de êxtases, à medida que seu devaneio se prolongava, o bispo engrandecia e resplandecia diante de seus olhos e Jean Valjean diminuía e se apagava. Em certo momento não era mais do que uma sombra. De repente, desapareceu. Somente o bispo permanecera.
> Ele preenchia toda a alma desse miserável com um clarão magnífico. Jean Valjean chorou por muito tempo. Chorou um rio de lágrimas, soluçou de tanto chorar, chorou com mais fraqueza que uma mulher, com mais espanto que uma criança.
> Enquanto chorava, o dia se fazia cada vez mais em seu cérebro, um dia extraordinário, esplendoroso e terrível ao mesmo tempo. Sua vida passada, seu primeiro erro, sua longa expiação, seu embrutecimento externo, seu endurecimento interno, sua liberdade alegrada por tantos planos de vingança, o que lhe ocorrera na casa do bispo, a última coisa que fizera, o roubo de quarenta soldos a uma criança, crime tanto mais covarde e tanto mais monstruoso, cometido após o perdão do bispo, tudo isso lhe retornava e aparecia claramente, mas com uma clareza que jamais vira até então. Olhou sua vida e esta lhe pareceu horrível; olhou sua alma e esta lhe pareceu medonha. Todavia, um dia sereno pairava sobre essa vida e sobre essa alma. Parecia ver Satã sob a luz do paraíso (HUGO, 2018, p. 117-118, tradução nossa[114]).

---

[114]*Il se contempla donc, pour ainsi dire, face à face, et en même temps, à travers cette hallucination, il voyait dans une profondeur mystérieuse une sorte de lumière qu'il prit d'abord pour un flambeau. En regardant avec plus d'attention cette lumière qui apparaissait à sa conscience, il reconnut qu'elle avait la forme humaine, et que ce flambeau était l'évêque.*
Sa conscience considéra tour à tour ces deux hommes ainsi placés devant elle, l'évêque et Jean Valjean. Il n'avait pas fallu moins que le premier pour détremper le second. Par un de ces effets singuliers qui sont propres à ces sortes d'extases, à mesure que sa rêverie se prolongeait, l'évêque grandissait et resplendissait à ses yeux, Jean Valjean s'amoindrissait et s'effaçait. À un certain moment il ne fut plus qu'une ombre. Tout à coup il disparut. L'évêque seul était resté.
Il remplissait toute l'âme de ce misérable d'un rayonnement magnifique. Jean Valjean pleura longtemps. Il pleura à chaudes larmes, il pleura à sanglots, avec plus de faiblesse qu'une femme, avec plus d'effroi qu'un enfant.
Pendant qu'il pleurait, le jour se faisait de plus en plus dans son cerveau, un jour extraordinaire, un jour ravissant et terrible à la fois. Sa vie passée, sa première faute, sa longue expiation, son abrutissement extérieur, son endurcissement intérieur, sa mise en liberté réjouie par tant de plans de vengeance, ce qui lui était arrivé chez

A busca obstinada por redenção fará do condenado um santo ao fim da história. Isso somente é possível graças ao "clarão" (*flambeau*) que metaforiza o dever ético de praticar o bem para aniquilar o mal, sendo, concomitantemente, uma metonímia da presença do bispo na medida em que esse clarão toma sua forma. O uso literário da palavra *flambeau* expressa esse sentido ético: é o ato de iluminar intelectual ou moralmente (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 606). Concretiza-se, dessa forma, o efeito simbólico dos dois castiçais de prata – também designados pela palavra *flambeau* (no plural, *flambeaux*) – dados pelo bispo a Valjean. Esses objetos que o acompanham ao longo da narrativa são como uma luz divina para guiá-lo em direção a um caminho de bondade até então inacessível. No momento em que os recebe, Jean Valjean é tocado pela graça divina, aceitando tacitamente o pacto de tornar-se um justo proposto por Myriel (SCEPI, 2018, p. XXXV).

A luminosidade imposta à consciência é avassaladora: o bispo reduz a presença do forçado até dissipá-la, remediando o infortúnio sofrido por Valjean. Moncond'huy (2018, p. 1561) assevera que o verbo diluir (*détremper*) – cujo sentido é suavizar, atenuar (*amollir*) algum elemento por meio da água – deve ser compreendido metaforicamente como uma referência ao batismo. As lágrimas vertidas pela personagem figuram, igualmente, a presença da água como componente purificador, completando esse processo de purificação da alma mencionado pelo narrador anteriormente. Tem-se, assim, no ato de chorar, uma transformação: o condenado, embrutecido pelas injustiças sofridas, reconhece-se frágil – fragilidade evocada pela comparação com a mulher e a criança. Por isso, o raiar do dia, metáfora para o esclarecimento dessa consciência, impõe-se à medida que o choro se intensifica. E a contemplação produz seus primeiros efeitos: Jean Valjean pondera sobre seu agir, percebe o erro e aceita a culpa. Apesar de todo o mal que o atormenta, um clarão paira sobre sua vida e alma, e aqui isso se revela nessa imagem de "Satã sob a luz do paraíso". Pode-se, com efeito, pensar no trajeto do herói como inverso ao de Lúcifer, isto é, passando de demônio – figura em relação à qual o forçado é comparado pelo narrador (HUGO, 2018, p. 96) – a anjo (ou santo).

É possível, outrossim, notar que a história de Jean Valjean evoca os sofrimentos de Jó, do servo do quarto canto – o justo que sofre e morre por nossas iniquidades (BÍBLIA, Isaías,

---

l'évêque, la dernière chose qu'il avait faite, ce vol de quarante sous à un enfant, crime d'autant plus lâche et d'autant plus monstrueux qu'il venait après le pardon de l'évêque, tout cela lui revint et lui apparut, clairement, mais dans une clarté qu'il n'avait jamais vue jusque-là. Il regarda sa vie, et elle lui parut horrible ; son âme, et elle lui parut affreuse. Cependant un jour doux était sur cette vie et sur cette âme. Il lui semblait qu'il voyait Satan à la lumière du paradis.

Combien d'heures pleura-t-il ainsi ? que fit-il après avoir pleuré ? où alla-t-il ? on ne l'a jamais su. Il paraît seulement avéré que, dans cette même nuit, le voiturier qui faisait à cette époque le service de Grenoble et qui arrivait à Digne vers trois heures du matin, vit en traversant la rue de l'évêché un homme dans l'attitude de la prière, à genoux sur le pavé, dans l'ombre, devant la porte de monseigneur Bienvenu.

53, 1-12) – assim como de Cristo na expiação dos pecados. Porém, essa trajetória de santificação, referindo-se metaforicamente ao batismo, remete, sobretudo, à conversão e, portanto, à história bíblica de Paulo, o convertido que se torna apóstolo. No § X, do Livro II (*Les Génies*), da Primeira Parte de *William Shakespeare*, Victor Hugo (2002a, p. 275) assinala esse santo como o gênio que representa o prodígio divino e humano da conversão. Nascido fariseu, educado para perseguir os adeptos de Cristo, tecelão e discípulo de Gamaliel – um dos juízes que condena Cristo –, Paulo se forma para ser carrasco. Sua transfiguração ocorre a caminho de Damasco, quando o perseguidor de cristãos cai de seu cavalo ao ser confrontado por uma luz que o cega. O caminho de Damasco vai ao encontro da caminhada do progresso axiológico. A história de São Paulo é sublime: ele transcende por meio de uma queda transfiguradora, pois cai na verdade para se levantar como homem justo (HUGO, 2002a, p. 275-276). Essa transformação é a conversão que se registra pelo batismo; graças a ela, a justiça se revela ao apóstolo e a luz triunfa como metáfora da razão:

> Paulo [...] como todos os homens de progresso, fala com restrição da lei escrita. Ele prefere a graça a ela, da mesma forma que nós preferimos a justiça. O que é a graça? É a inspiração que vem do alto, é o sopro, *flat ubi vult*[115], é a liberdade. A graça é a alma da lei. Essa descoberta da alma da lei pertence a São Paulo; e o que ele nomeia graça do ponto de vista celeste, nós, do ponto de vista terrestre, nomeamos direito. Eis Paulo. O engrandecer de um espírito pela irrupção da claridade, a beleza da violência provocada pela verdade a uma alma brilha nessa personagem. Aí está, insistimos nisso, a virtude do caminho de Damasco. Doravante, quem quer que almeje esse crescimento seguirá o dedo indicador de São Paulo. Todos aqueles a quem a justiça se revelar, todas as cegueiras desejosas do dia, todas as cataratas que desejam cura, todos os que procuram por convicção, todos os grandes aventureiros da virtude, todos os servos do bem em busca da verdade irão por esse lado. A luz que nele encontrarão mudará de natureza, pois a luz é sempre relativa às trevas; ela crescerá em intensidade; depois de ter tido a revelação, ela será o racionalismo; mas ela ainda será a luz (HUGO, 2002a, p. 276-277, tradução nossa[116]).

Jean Valjean, à semelhança de São Paulo, converte-se ao ser tocado pela graça de Deus, que, para Hugo, corresponde ao equivalente divino do direito (da justiça). É por meio dessa graça que a justiça divina se exprime no agir de Myriel e se revela ao condenado da mesma

---

[115]"O vento sopra onde quer / e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem / nem para onde vai. / Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito" (BÍBLIA, João, 3, 8). Essa passagem do Evangelho faz parte do episódio em que Cristo fala ao fariseu Nicodemos sobre a necessidade do batismo para a conversão, que se apresenta metaforizada na ideia de renascer.

[116]*Paul [...] comme tous les hommes de progrès, il parle avec restriction de la loi écrite ; il lui préfère la grâce, de même que nous lui préférons la justice. Qu'est-ce que la grâce ? C'est l'inspiration d'en haut, c'est le souffle, « flat ubi vult »[116] , c'est la liberté. La grâce est l'âme de la loi. Cette découverte de l'âme de la loi appartient à saint Paul ; et ce qu'il nomme grâce au point de vue céleste, nous, au point de vue terrestre, nous le nommons droit. Tel est Paul. Le grandissement d'un esprit par l'irruption de la clarté, la beauté de la violence faite par la vérité à une âme, éclate dans ce personnage. C'est là, insistons-y, la vertu du chemin de Damas. Désormais, quiconque voudra de cette croissance-là suivra le doigt indicateur de saint Paul. Tous ceux auxquels se révélera la justice, tous les aveuglements désireux du jour, toutes les cataractes souhaitant guérir, tous les chercheurs de conviction, tous les grands aventuriers de la vertu, tous les serviteurs du bien en quête du vrai, iront de ce côté. La lumière qu'ils y trouveront changera de nature, car la lumière est toujours relative aux ténèbres ; elle croîtra en intensité ; après avoir été la révélation, elle sera le rationalisme ; mais elle sera toujours la lumière.*

forma que se mostrou ao apóstolo, isto é, pelo desespero. Esse sentimento é sintetizado, respectivamente, no embate da consciência e no estado de cegueira. Valjean, a exemplo de Paulo, converte-se ao cristianismo e inicia seu processo de redenção pela prática do bem, ainda que isso contrarie as leis terrenas. Permanece, assim, na condição de perseguido pela penalidade para manter-se fiel à justiça que a ele se revelou pelo bispo mediante a imposição da tarefa ética de tornar-se um justo. O cumprimento desse dever é evidenciado ao longo da narrativa, fazendo do condenado um herói, na medida em que as decisões justas se refletem em suas ações e transformações. Jean Valjean orienta seu agir com base nessa justiça que transcende as prescrições da lei jurídica, colocando em risco a própria vida para salvar Cosette, Fauchelevant, Champmathieu, Marius e até mesmo para poupar seu algoz Javert. O herói, assim, reage à concepção de justiça legalista desobedecendo à lei jurídica, porém redimindo-se, na medida em que se torna um justo.

3.2 *Pour vivre j'ai volé un pain*: transformações e redenção de Jean Valjean

Na trajetória do herói, o dever de tornar-se um justo é indissociável da busca por remissão. A partir do momento em que essa postura ética é assumida, Valjean torna-se suscetível a transformações, assim como suas ações passam a apresentar um poder transformador importante para o desenrolar dos acontecimentos na narrativa. Surge, dessa maneira, uma nova identidade que dá lugar ao antigo forçado: Madeleine. Moncond'huy (2018, p. 1572) afirma a escolha desse nome pelo autor como possível referência à Maria Madalena, figura bíblica que retrata, por excelência, o arrependimento. O aparecimento dessa nova identidade do herói ocorre após a apresentação de Fantine, no Livro V (*La Descente*), cujo título se refere justamente à decadência dessa personagem, que se prostitui em razão da proscrição social.

No final do ano de 1815, Jean Valjean chega à cidade e salva os filhos do capitão da guarda de um incêndio. A gratidão diante do gesto de bravura e bondade fez que com ninguém pedisse seu passaporte, perguntando apenas seu nome. Ele, por sua vez, apresenta-se como Madeleine e empreende o dinheiro obtido com a prataria doada pelo bispo na indústria local de vidrilhos negros. Sua brilhante ideia de substituir o material de goma-laca por resina e fazer braceletes de corrente soldada impulsionou a produtividade do negócio (HUGO, 2018, p. 160): "Em menos de três anos, o autor desse procedimento tornara-se rico, o que é bom, e fizera todos ao redor de si ricos, o que é ainda melhor. Era um estrangeiro no local! De sua origem nada se sabia; de seu início, pouca coisa" (HUGO, 2018, p. 161). A partir dessa indústria surgiram muitos empregos para as pessoas da região. Toda a prosperidade promovida por esse

desconhecido fez com que ele passasse a ser conhecido localmente como *père Madeleine*[117], sendo eleito para ocupar o posto de prefeito de Montreuil-sur-Mer:

> Pai Madeleine empregava todo mundo. Exigia somente uma coisa: "sede homem honesto! Sede mulher honesta!".
> Como havíamos dito, em meio a essa atividade da qual ele era a causa e o causador, pai Madeleine fazia sua fortuna, mas, coisa bem singular para um simples homem de comércio, não parecia nem um pouco que essa fosse sua preocupação principal. Parecia pensar muito nos outros e pouco em si. Em 1820, tinha-se ciência de uma soma de seiscentos e trinta mil francos depositada em seu nome no banco Laffitte;
> Mas, antes de reservar para si esses seiscentos e trinta mil francos, ele gastara mais de um milhão com a cidade e os pobres.
> O hospital estava mal equipado; ele instaurou ali dez leitos. Montreuil-sur-Mer é dividida em cidade alta e baixa. A cidade baixa, onde ele morava, tinha apenas uma escola, um casebre ruim que caía em ruínas; ele construíra duas, uma para as meninas, outra para os meninos. Com suas economias, ele repassava aos dois professores uma quantia equivalente a duas vezes o magro salário oficial, e, um dia, disse a alguém que se surpreendia com isso: "Os dois primeiros funcionários do Estado são a ama e o professor". Criara, a suas expensas, uma sala de asilo, coisa até então quase desconhecida na França, e uma caixa de socorros para os trabalhadores velhos e enfermos. Sua manufatura sendo um centro, um novo bairro onde havia um bom número de famílias indigentes surgiu rapidamente ao redor dela; ele estabelecera ali uma farmácia gratuita (HUGO, 2018, p. 162, tradução nossa[118]).

Valjean transforma a comunidade em que se insere, assim como Myriel. Isso só é possível porque as circunstâncias lhe permitiram abandonar a identidade de ex-forçado, e, portanto, omitir a condição de condenado diante da sociedade. A partir disso, o *damné* faz sua fortuna e enriquece, passando a ser bem visto e benquisto socialmente: o narrador assinala que os salões da região, notando sua prosperidade, disputavam-no e as "pessoas da sociedade" passaram a tratá-lo por senhor (*Monsieur*) Madeleine (HUGO, 2018, p. 164). Surge, então, uma espécie de novo passaporte para o ex-forçado, que atesta condição oposta à de condenado, isto é, a de sujeito livre e socialmente acolhido. Emerge, assim, essa figura do burguês industrial, que muda a comunidade em que se insere, promovendo seu negócio. É preciso, todavia, destacar uma distinção fundamental entre a mudança operada pelo bispo e pelo bom burguês: o altruísmo

---

[117]Em francês, o uso da palavra *père* antes de nomes próprios pode ser uma forma de mostrar reverência ou admiração afetuosa.

[118]*Le père Madeleine employait tout le monde. Il n'exigeait qu'une chose : « soyez honnête homme ! soyez honnête fille ! »*
Comme nous l'avons dit, au milieu de cette activité dont il était la cause et le pivot, le père Madeleine faisait sa fortune, mais, chose assez singulière dans un simple homme de commerce, il ne paraissait point que ce fût là son principal souci. Il semblait qu'il songeât beaucoup aux autres et peu à lui. En 1820, on lui connaissait une somme de six cent trente mille francs placée à son nom chez Laffitte ; mais avant de se réserver ces six cent trente mille francs, il avait dépensé plus d'un million pour la ville et pour les pauvres.
L'hôpital était mal doté ; il y avait fondé dix lits. Montreuil-sur-Mer est divisé en ville haute et ville basse. La ville basse, qu'il habitait, n'avait qu'une école, méchante masure qui tombait en ruine ; il en avait construit deux, une pour les filles, l'autre pour les garçons. Il allouait de ses deniers aux deux instituteurs une indemnité double de leur maigre traitement officiel, et un jour, à quelqu'un qui s'en étonnait, il dit : « Les deux premiers fonctionnaires de l'état, c'est la nourrice et le maître d'école. » Il avait créé à ses frais une salle d'asile, chose alors presque inconnue en France, et une caisse de secours pour les ouvriers vieux et infirmes. Sa manufacture étant un centre, un nouveau quartier où il y avait bon nombre de familles indigentes avait rapidement surgi autour de lui ; il y avait établi une pharmacie gratuite.

de Monsenhor Bienvenu relaciona-se quase que exclusivamente à espiritualidade, enquanto o de Madeleine está mais diretamente ligado à materialidade. Isto é, ambos promovem a distribuição de renda e comungam do espaço dos proscritos. Porém, o bispo é rechaçado pela alta sociedade e o burguês aclamado. Isso se dá na medida em que aquele se mantém materialmente pobre, enquanto este, apesar da distribuição, tem elevada renda.

Aqui o dever de tornar-se um justo de Valjean é assumido para com a comunidade a partir da união de critérios éticos, políticos e socioeconômicos. É interessante destacar como, na história do romance, Hugo estabelece em Montreuil-sur-Mer a assistência social defendida em seu discurso político mencionado no subcapítulo 1.3. São, assim, implementadas instituições ligadas ao interesse comum: novas escolas, previdência-assistência aos miseráveis e aos trabalhadores idosos enfermos, além de socorros médicos aos desfavorecidos. De certo modo, é possível dizer que, por meio dessas ações, instaura-se uma espécie de microestado do bem-estar social na cidade. Madeleine é nomeado prefeito pelo rei em razão de suas contribuições para a região e, a princípio, recusa a nomeação. O povo, no entanto, pede-lhe para aceitar o cargo, o que o faz mudar de ideia (HUGO, 2018, p. 164). De pai e senhor a prefeito, Madeleine torna-se o eleito por aqueles contemplados por seu agir. Ser um justo, portanto, assume uma dimensão fundamentalmente política e não se relaciona com a mera doação de esmolas, mas com aquilo que Rawls (2000, p. 303-313) entende como justiça distributiva, isto é, com a tarefa de distribuir recursos, renda e direitos, além de dirimir interesses em conflito, administrando bens públicos para garantir aos mais desfavorecidos o usufruto desses bens.

O encargo público de prefeito converge com os ideais democráticos e republicanos de Hugo, na medida em que a personagem tem o apoio popular para assumir a função pública em questão. Efetivamente, Madeleine somente aceita tornar-se prefeito após a manifestação positiva da vontade popular, que ocorre, por sua vez, em razão do fato de atender às necessidades da população da cidade com suas ações. Tem-se, assim, toda essa prosperidade experimentada localmente como consequência do dever ético de Valjean, assim como causa do desenrolar da narrativa, dado que a partir disso duas personagens são atraídas para Montreuil-sur-Mer: Fantine e o inspetor de polícia Javert. O encontro das trajetórias de ambos com a de Valjean é definitivo para a revelação de sua identidade de condenado, e, portanto, para o restabelecimento da situação de fora da lei e proscrito. É também em razão dessa prosperidade que a percepção de impostos pelo Estado cresce e Madeleine terá ainda maior prestígio, visto que seus feitos ficam conhecidos pelo ministro das finanças (HUGO, 2018, p. 178).

O processo que restabelece a proscrição de Valjean inicia-se com o antagonismo entre ele e o inspetor Javert, o que ocorre a partir do capítulo VI (*Le père Fauchelevant*), do Livro V,

da Primeira Parte, pouco antes de Madeleine aceitar o cargo de prefeito. Fauchelevant era um antigo comerciante que, após a falência, restando-lhe somente uma carroça e um cavalo, tornou-se carroceiro para sobreviver. Nutria certa hostilidade provinda de inveja em relação ao burguês que espalhava prosperidade na região. Certo dia, ao passar por uma rua não pavimentada, Madeleine notou o tumulto devido a um acidente: o carroceiro estava caído entre as rodas da carroça, de modo que o peso comprimia seu peito, sufocando-o. Diante da cena, ofereceu uma elevada recompensa para quem salvasse aquele homem. Os presentes, porém, hesitaram, pois para isso era preciso, além de muita força, colocar-se debaixo da carroça, arriscando a própria vida. Nesse momento, Javert, que observava a cena, dirige-se a ele, afirmando que somente um homem seria forte o suficiente para levantar aquela carroça sem arriscar-se: um forçado que conhecera nas galés de Toulon. Pela primeira vez sob a identidade do bom burguês, Jean Valjean sente-se ameaçado. Apesar disso, não hesita: coloca-se debaixo da carroça e a levanta, salvando Fauchelevant do esmagamento (HUGO, 2018, p. 174-176).

> Madeleine levantou-se. Estava pálido, embora encharcado de suor. Suas vestimentas estavam rasgadas e cobertas de lama. Todos choravam. O ancião beijava-lhe os joelhos e o chamava de bom Deus. Ele tinha sobre o rosto não se sabe qual expressão de sofrimento feliz e celeste, e fixava seu olhar tranquilo em Javert, que ainda o olhava (HUGO, 2018, p. 177, tradução nossa[119]).

Com esse acontecimento, estabelece-se na narrativa o embate entre o herói e o antagonista pela estratégia do reconhecimento, definido como "a passagem da ignorância para o conhecimento, para a amizade ou para o ódio entre aqueles que estão destinados à felicidade ou à infelicidade" (ARISTÓTELES, Poética, XI, 1452a30). Dentre seus tipos, dois aqui merecem destaque: o reconhecimento por meio de sinais, que pode ser acompanhado de peripécia, como o episódio do banho em que a antiga ama de Odisseu o reconhece pela cicatriz (ARISTÓTELES, Poética, XVI, 1454b20-30); e aquele que ocorre pela recordação, isto é, ao ver alguma coisa, reconhece-se alguém pela lembrança (ARISTÓTELES, Poética, XVI, 1455a1-3). O reconhecimento que ocorre nessa cena tem natureza dúbia, pois evoca, simultaneamente, uma característica de Valjean e a memória do inspetor, que se lembrou desse prisioneiro dotado de uma extraordinária força física que conhecera quando esteve nas galés de Toulon. É em razão dessa característica que o forçado se tornou marcante para Javert. Por isso, ele anuncia a Madeleine que somente esse homem por ele conhecido seria capaz de fazer tamanho esforço, sem arriscar a própria vida, para salvar Fauchelevant. Nesse momento,

---

[119]*Madeleine se releva. Il était blême, quoique ruisselant de sueur. Ses habits étaient déchirés et couverts de boue. Tous pleuraient. Le vieillard lui baisait les genoux et l'appelait le bon Dieu. Lui, il avait sur le visage je ne sais quelle expression de souffrance heureuse et céleste, et il fixait son œil tranquille sur Javert qui le regardait toujours.*

Valjean, como foragido da lei que até então vivera tranquilamente sob a falsa identidade de Madeleine, dá-se conta do risco de ser descoberto. Javert reconhece a figura do bom burguês como a do forçado evadido Jean Valjean e se empenha, a partir desse momento, para reunir as provas necessárias para desmascará-lo.

Após esse reconhecimento responsável por estabelecer uma relação antagônica entre as personagens em questão, o desenrolar dos acontecimentos dar-se-á na trajetória do herói por meio do embate com a própria lei jurídica, considerando que o antagonista a encarna. Isso concretiza a reação de Jean Valjean à concepção de justiça legalista, na medida em que escapa de Javert praticamente ao longo de toda a narrativa. É possível, diante disso, também inferir que tal cena prenuncia o retorno de Valjean à proscrição, à condição de condenado que implica sua verdadeira identidade. O gesto de colocar-se no chão e se enlamear tem uma carga simbólica: sujar-se nessa lama da rua para salvar outrem – mesmo diante da presença de uma autoridade pública que pode denunciá-lo por causa dessa ação – significa não apenas o sacrifício pelo próximo, conforme o ensinamento cristão transmitido por Myriel, como também a escolha pelo espaço dos proscritos e a marca indelével de sua condição. De certo modo, o herói, arriscando-se para fazer o bem, consolida-se cada vez mais como um justo, o que se manifestará na narrativa ao aproximar-se de Fantine e se comprometer a salvar a filha dela, e também por meio do caso Champmathieu, quando escolhe a condição de contraventor e condenado diante da justiça dos homens para obedecer à justiça transcendente.

Fantine era uma costureira órfã que morava em Paris, onde se relacionou com o estudante Tholomyès, que a abandonou. Desse relacionamento, nasceu Cosette. A jovem mãe, desamparada e não podendo mais trabalhar como antes em razão dos cuidados com a criança, decidiu retornar à sua cidade natal, Montreuil-sur-Mer. Saindo de Paris, vê uma mulher (senhora Thénardier) com suas duas filhas em frente a uma taverna e se apresenta. Temendo não conseguir trabalho se chegasse à cidade com a filha, resolve confiá-la à estranha, que fora muito atenciosa. Prometeu enviar todo o dinheiro necessário aos cuidados da menina. Ao chegar a Montreuil-sur-Mer em momento tão próspero, logo passou a trabalhar em um dos ateliês da indústria de vidrilhos negros. Enviava boa parte de seu salário aos Thérnardier, que a exploravam sob o pretexto de diversos gastos com Cosette. Com o passar do tempo, as colegas de trabalho começaram a desconfiar das frequentes cartas recebidas e enviadas por Fantine: sua correspondência foi interceptada, seu segredo revelado e, em seguida, a jovem foi dispensada do ateliê pelo capataz. Sem trabalho e sob a pressão das mentiras dos Thénardier, que afirmavam ser necessário muito dinheiro para os remédios de Cosette, (supostamente doente),

ela vendeu seus cabelos e dois dentes da frente para lhes enviar a quantia requerida. Não sendo o bastante, e não havendo outro meio de subsistir, começou a prostituir-se (HUGO, 2018).

É importante aqui destacar as circunstâncias do encontro de Jean Valjean e Fantine, que ocorre ante o embate entre a lei jurídica e a lei da consciência. Fantine ficava em frente ao café dos oficiais à espera de clientes. Certo dia, um rapaz – caracterizado pelo narrador como um rentista desocupado – começou a insultá-la e jogou uma bola de neve em suas costas. Em contrapartida, ela, que até então suportara os insultos sem reagir, atacou-o colericamente. Javert, ao notar o tumulto, interveio e a levou para a delegacia (HUGO, 2018, p. 189-191). No momento em que ordenou aos guardas que a colocassem em uma cela, o prefeito – autoridade legal máxima para dirimir os conflitos locais – chegou e pediu, a contragosto do inspetor, para soltarem a pobre mulher. Fantine, ao saber que quem chegara era Madeleine, cuspiu-lhe no rosto e o insultou, pois acreditava ter sido despedida do ateliê por ordem dele. A despeito disso, ele pediu mais uma vez que a libertassem. Javert, atônito, afirmou que aquela situação era inaceitável, pois ofender a maior autoridade municipal equivalia a desobedecer à lei, e, portanto, à justiça. O prefeito, então, respondeu-lhe: "a primeira justiça é a consciência" (HUGO, 2018, p. 194-198).

Essa afirmação de Jean Valjean remete à oposição entre a justiça transcendente – fundada na consciência, na equidade e critério ético para a vida comum – e o sistema de justiça baseado na lei jurídica, produtora de desigualdades que se manifestam especialmente pela penalidade. Dominique Moncond'huy (2018, p. 1574) assevera que essa oposição estrutura todo o romance e assinala uma divergência de Victor Hugo em relação a Balzac, para quem a sociedade deveria ser organizada com base em uma legalidade infalível. Hugo, por sua vez, sustenta um olhar crítico a respeito da lei e, sobretudo, do legalismo, na medida em que a compreende como indissociável da sociedade e reprodutora de suas iniquidades. Da oposição entre a justiça e a lei e da perspectiva crítica hugoana emerge o embate moral que o herói enfrenta no capítulo *Une tempête sous un crâne.* Igualmente, o episódio do caso Champmathieu expressa esse olhar crítico, além de operar uma transformação de estado na narrativa, dado que Jean Valjean retorna à proscrição que implica a identidade do forçado, tendo que assumir novas identidades para escapar da condenação.

Fantine foi encaminhada ao hospital próximo à residência do prefeito, visto que desmaiara de emoção após Madeleine lhe pedir desculpas, explicando-lhe que desconhecia sua situação, e prometer-lhe ajuda para recuperar a filha e o trabalho no ateliê:

> Ela acabava de se ver de certo modo disputada por duas potências opostas. Havia visto dois homens lutarem diante de seus olhos tendo nas mãos sua liberdade, sua vida, sua alma, sua filha; um desses homens atirava-a para o lado da sombra, o outro a levava

> em direção à luz. Nessa luta, entrevista por meio dos engrandecimentos do espanto, esses dois pareciam-lhe dois gigantes; um falava como seu demônio, o outro como seu anjo protetor. O anjo vencera o demônio, e, coisa que a fazia estremecer da cabeça aos pés, esse anjo, esse libertador, era precisamente o homem que ela abominava, esse prefeito que ela considerara por tanto tempo como o autor de todos os seus males, esse Madeleine! (HUGO, 2018, p. 199, tradução nossa[120]).

A luta entre o anjo e o demônio tem como espectadora a miserável execrada pela moral e pelos costumes. Esse conflito ecoa a conversão do condenado – agir como um justo implica reparar a injustiça sofrida por Fantine – e anuncia seu embate moral ante o episódio de Champmathieu (MONCOND'HUY, 2018, p. 1575). Ele também expressa o antagonismo entre Jean Valjean e Javert em termos míticos, reforçando a presença da épica em *Les Misérables*. Após Fantine ser libertada, Javert, já desconfiado da identidade do prefeito desde o salvamento de Fauchelevant, denunciou-o por falsidade ideológica perante a delegacia de polícia de Paris, afirmando que se tratava de Jean Valjean, antigo forçado e fugitivo da polícia. Contudo, ao realizar a denúncia, o inspetor foi informado de que aquela afirmação não fazia sentido, pois tal fugitivo já fora encontrado. Para desculpar-se, Javert pediu a Madeleine para ser destituído de seu cargo, informando-o sobre seu equívoco, e, portanto, o verdadeiro Valjean descobriu que um erro judiciário terrível fora cometido: um pobre homem, que fora podador em Faverolles como ele, seria condenado em seu lugar. Esse sujeito, detido por furtar maçãs em um pomar (furto agravado pela transposição de um muro), chamava-se Champmathieu, e, ao ser levado para a prisão de Arras, fora confundido com Valjean por um criminoso que também estivera nas galés de Toulon. O próprio Javert e outras testemunhas também o reconheceram como tal, em razão da infeliz semelhança física com o ex-forçado. Vítima desse falso reconhecimento, Champmathieu seria condenado à morte no lugar de Jean Valjean, pois essa era a pena prevista para a dupla reincidência, que no caso ocorrera considerando o roubo contra Gervais e o furto das maçãs (HUGO, 2018).

Jean Valjean prometeu para Fantine que recuperaria Cosette das mãos dos Thénardier, pagaria todas as supostas dívidas e lhes proporcionaria uma vida digna, longe da miséria. Contudo, ao saber da possibilidade de um inocente ser condenado por engano em seu lugar,

---

[120]*Elle venait de se voir en quelque sorte disputée par deux puissances opposées. Elle avait vu lutter devant ses yeux deux hommes tenant dans leurs mains sa liberté, sa vie, son âme, son enfant ; l'un de ces hommes la tirait du côté de l'ombre, l'autre la ramenait vers la lumière. Dans cette lutte, entrevue à travers les grossissements de l'épouvante, ces deux hommes lui étaient apparus comme deux géants ; l'un parlait comme son démon, l'autre parlait comme son bon ange. L'ange avait vaincu le démon, et, chose qui la faisait frissonner de la tête aux pieds, cet ange, ce libérateur, c'était précisément l'homme qu'elle abhorrait, ce maire qu'elle avait si longtemps considéré comme l'auteur de tous ses maux, ce Madeleine !*

viu-se diante de um dilema: o drama de consciência descrito no capítulo *Une tempête sous un crâne*.

> Temos pouco a acrescentar ao que o leitor já conhece do que acontecera a Jean Valjean desde o episódio com o pequeno Gervais. A partir daquele momento, como vimos, ele se tornou um outro homem. Executou aquilo que o bispo quisera fazer dele. Foi mais do que uma transformação, foi uma transfiguração.
> Ele conseguiu desaparecer, vendeu a prataria do bispo, guardando apenas os castiçais de recordação, passou de cidade em cidade, atravessou a França, veio a Montreuil-sur-Mer, teve a ideia que mencionamos, executou tudo o que dissemos, chegou a se fazer inatingível e inacessível, e se estabeleceu doravante em Montreuil-sur-Mer, feliz por sentir sua consciência entristecida por seu passado e a primeira metade de sua existência desmentida pela última. Viveu tranquilo, seguro e aguardando, não tendo nada além de dois pensamentos: esconder seu nome e santificar sua vida; escapar dos homens e se voltar para Deus.
> Esses dois pensamentos estavam tão estreitamente conectados em seu intelecto que formavam um só; eram os dois igualmente absorventes e imperiosos, e dominavam suas menores ações. [...] o homem que toda a região de Montreuil-sur-Mer chamava de senhor Madeleine, não hesitava em sacrificar [...] sua segurança por sua virtude. [...] Parecia, como já assinalamos, que ele pensava que seu primeiro dever não era para consigo.
> Todavia, é preciso dizê-lo, nada parecido ocorrera até então (HUGO, 2018, p. 220, tradução nossa[121]).

A transfiguração de Valjean – consequência da aceitação da caridade que se figura no amor cristão expresso pelo bispo – é assinalada pelo narrador. No parágrafo seguinte, a enumeração marca o início de uma nova trajetória, que se dá após a personagem ter experimentado o altruísmo de Bienvenu e se livrado do desejo de vingança pela injustiça que sofrera. Essa transformação é expressa nos dois pensamentos que a acompanham: esconder sua identidade para viver uma vida santa e se desvencilhar da vida terrena para se consagrar ao divino. A descrição desses pensamentos evoca a renúncia de tudo aquilo que lhe é caro, pedido de Cristo para aqueles que almejam o caminho da santidade e da vida em Deus, segundo o Evangelho de São Lucas (14, 26-27): renunciar ao nome, à origem, e, principalmente, ao estado social (MONCOND'HUY, 2018, p. 1576). Com efeito, Jean Valjean, a exemplo de Jesus, pratica o autossacrifício pelo próximo – sua caminhada exprime a salvação de outros, ainda que

---

[121]*Nous n'avons que peu de chose à ajouter à ce que le lecteur connaît déjà de ce qui était arrivé à Jean Valjean depuis l'aventure de Petit-Gervais. À partir de ce moment, on l'a vu, il fut un autre homme. Ce que l'évêque avait voulu faire de lui, il l'exécuta. Ce fut plus qu'une transformation, ce fut une transfiguration.*
Il réussit à disparaître, vendit l'argenterie de l'évêque, ne gardant que les flambeaux, comme souvenir, se glissa de ville en ville, traversa la France, vint à Montreuil-sur-Mer, eut l'idée que nous avons dite, accomplit ce que nous avons raconté, parvint à se faire insaisissable et inaccessible, et désormais, établi à Montreuil-sur-Mer, heureux de sentir sa conscience attristée par son passé et la première moitié de son existence démentie par la dernière, il vécut paisible, rassuré et espérant, n'ayant plus que deux pensées : cacher son nom, et sanctifier sa vie ; échapper aux hommes, et revenir à Dieu.
Ces deux pensées étaient si étroitement mêlées dans son esprit qu'elles n'en formaient qu'une seule ; elles étaient toutes deux également absorbantes et impérieuses, et dominaient ses moindres actions. […] l'homme que tout le pays de Montreuil-sur-Mer appelait M. Madeleine ne balançait pas à sacrifier […] sa sécurité à sa vertu. […] Il semblait, nous l'avons déjà remarqué, qu'il pensât, à l'exemple de tous ceux qui ont été sages, saints et justes, que son premier devoir n'était pas envers lui.
Toutefois, il faut le dire, jamais rien de pareil ne s'était encore présenté.

isso signifique arriscar a própria vida. A negação do passado – essa última metade da vida que nega a primeira – é a recusa de permanecer no pecado, maneira pela qual ele se redime. É preciso, para tanto, abandonar a segurança e a boa reputação oferecidas pela identidade do burguês Madeleine. Isso é importante para a narrativa, na medida em que impacta outras personagens. Suas ações, sendo orientadas para a alteridade, determinam o destino de Fauchelevant, Champmathieu, Cosette e Marius, assim como a transformação de Javert. A renúncia absoluta – que viabiliza a redenção da personagem – concretiza-se a partir desse dilema, anunciado como um apelo da consciência inédito e potencialmente transformador:

> Ele examinou a situação e a achou inaudita; tão inaudita que no meio de seu devaneio por não se sabe que impulso de ansiedade quase inexplicável, levantou-se de sua cadeira e fechou a porta com o trinco. Temia que algo adentrasse. Fazia barricada contra o possível.
> No momento seguinte, ele apagou sua luz. Ela o incomodava. Parecia-lhe que poderia ser visto. Por quem? Infelizmente, o que ele queria deixar do outro lado da porta havia entrado; o que ele queria cegar, olhava-o. Sua consciência.
> Sua consciência, isto é, Deus.
> Todavia, no primeiro momento, ele se iludiu; teve um sentimento de segurança e de solidão; o trinco passado, acreditou-se impenetrável; a vela apagada, sentiu-se invisível. Então tomou posse de si mesmo; colocou os cotovelos sobre a mesa, apoiou a cabeça sobre sua mão, e se pôs a pensar nas trevas.
> – Onde estou? Não estou sonhando? O que me disseram? É verdade que vi esse Javert e ele me falou assim? O que pode ser esse Champmathieu? Ele se parece comigo então? É possível? Quando penso que ontem estava tão tranquilo e distante de suspeitar de algo! O que eu fazia ontem em uma hora dessas? O que há nesse incidente? Como se resolverá? O que fazer? (HUGO, 2018, p. 222-223, tradução nossa[122]).

A dimensão religiosa do romance também se revela na manifestação da consciência de Valjean, não somente pela equiparação a Deus, mas também porque ela exprime um movimento do pensar que mimetiza a aspiração de uma alma por elevação, o que exige sacrifício. Essa crise moral da personagem atesta que o bem é uma conquista oriunda de um combate. *Les Misérables* – "poema da consciência humana", segundo Hugo – redefine as fronteiras entre luz e sombra, justo e injusto, bem e mal. Ao despertar, a consciência adquire voz nas personagens, sobretudo em Jean Valjean e Javert, levando-as ao dilema e à agonia do dever da virtude (SCEPI, 2018,

---

[122]*Il examina la situation et la trouva inouïe ; tellement inouïe qu'au milieu de sa rêverie, par je ne sais quelle impulsion d'anxiété presque inexplicable, il se leva de sa chaise et ferma sa porte au verrou. Il craignait qu'il n'entrât encore quelque chose. Il se barricadait contre le possible.*
Un moment après il souffla sa lumière. Elle le gênait. Il lui semblait qu'on pouvait le voir. Qui, on ? Hélas ! ce qu'il voulait mettre à la porte était entré ; ce qu'il voulait aveugler, le regardait. Sa conscience.
Sa conscience, c'est-à-dire Dieu.
Pourtant, dans le premier moment, il se fit illusion ; il eut un sentiment de sûreté et de solitude ; le verrou tiré, il se crut imprenable ; la chandelle éteinte, il se sentit invisible. Alors il prit possession de lui-même ; il posa ses coudes sur la table, appuya la tête sur sa main, et se mit à songer dans les ténèbres.
« – Où en suis-je ? – Est-ce que je ne rêve pas ? Que m'a-t-on dit ? – Est-il bien vrai que j'aie vu ce Javert et qu'il m'ait parlé ainsi ? – Que peut être ce Champmathieu ? – Il me ressemble donc ? – Est-ce possible ? – Quand je pense qu'hier j'étais si tranquille et si loin de me douter de rien ! – Qu'est-ce que je faisais donc hier à pareille heure ? – Qu'y a-t-il dans cet incident ? – Comment se dénouera-t-il ? – Que faire ? »

p. XXXVI). A partir disso, ela se comunica com o pensar; tal comunicação equivale ao Verbo, isto é, à presença divina[123] que confronta todo ser pensante, conforme o narrador:

> É certo que se fala consigo mesmo; não há um ser pensante que não tenha experimentado isso. Pode-se até mesmo dizer que o Verbo nunca é um mistério mais magnífico do que quando ele vai, no interior de um homem, do pensamento à consciência e quando retorna da consciência ao pensamento. É nesse sentido, somente, que é necessário entender as palavras *ele disse, ele exclamou*, frequentemente empregadas neste capítulo. Diz-se, fala-se, exclama-se dentro de si mesmo, sem que o silêncio exterior seja rompido. Há um grande tumulto; tudo fala em nós, exceto a boca. As realidades da alma, por não serem de modo algum visíveis e palpáveis, não se tornam menos realidades (HUGO, 2018, p. 226, tradução nossa[124], destaque do autor).

O herói se esforça para afastar a consciência e surge em seu monólogo um argumento que responsabiliza a providência divina: afinal, que culpa tinha ele se aquele homem Champmathieu se parecia com o ex-forçado Jean Valjean? Apesar disso, percebe que um novo momento decisivo emergira em seu destino. Assim como Myriel marcara a primeira fase dessa nova vida, Champmathieu marcaria a segunda: após a crise, viriam as provações (HUGO, 2018, p. 228). Em seguida, pensa no bem que fizera à cidade e à região – tudo se acabaria se ele fosse preso –, assim como na promessa que fizera a Fantine de resgatar sua filha: ao se entregar, não poderia salvá-la. Começa, então, a destruir todas as evidências de sua real identidade e decide destruir os castiçais dados pelo bispo. Todavia, emerge dentro de si uma voz aterrorizante que o dissuade de vez da ideia de se esconder:

> "Sim, é isso, acaba! Dizia a voz. Completa o que fazes! Destrói esses castiçais! Amenize essa lembrança! Esquece-te do bispo! Esquece-te de tudo! Perde esse Champmathieu! Vai, está certo. Aplaude a ti mesmo! Assim, é conveniente, está resolvido, dito, eis um homem, eis um ancião que não sabe o que querem dele, que nada fez, talvez, um inocente ao qual teu nome provoca todo o infortúnio, sobre quem teu nome pesa como um crime, que será preso em teu lugar, que será condenado, que acabará seus dias na abjeção e no horror! Está certo. Sê homem honesto. Permanece como senhor prefeito, permanece honrável e honrado, enriquece a cidade, alimenta os indigentes, educa os órfãos, vive feliz, virtuoso e admirado, e, durante esse tempo, enquanto tu estiveres aqui na alegria e na luz, haverá alguém com teu fraque vermelho, que carregará teu nome na ignomínia e que arrastará tua corrente nas galés! Sim, está bem acertado assim! Ah! Miserável!"
> O suor escorria-lhe da testa. Ele fixava um olhar medonho nos castiçais. No entanto, aquele que nele falava não terminara. A voz continuava:
> "Jean Valjean! Haverá em torno de ti muitas vozes que farão um grande barulho, que falarão bem alto e que te abençoarão, e uma única que ninguém ouvirá e que te amaldiçoará nas trevas. E bem! Escuta, infame! Todas as bênçãos cairão antes de chegar aos céus, e não haverá nada além da maldição que ascenderá até Deus!"
> Essa voz, inicialmente fraca e que emergira do mais obscuro de sua consciência, tornara-se gradualmente esbravejante e formidável, e ele a ouvia ao pé do ouvido.

[123](BÍBLIA, João, 1, 1).
[124]*Il est certain qu'on se parle à soi-même, il n'est pas un être pensant qui ne l'ait éprouvé. On peut dire même que le Verbe n'est jamais un plus magnifique mystère que lorsqu'il va, dans l'intérieur d'un homme, de la pensée à la conscience et qu'il retourne de la conscience à la pensée. C'est dans ce sens seulement qu'il faut entendre les mots souvent employés dans ce chapitre, il dit, il s'écria. On se dit, on se parle, on s'écrie en soi-même, sans que le silence extérieur soit rompu. Il y a un grand tumulte ; tout parle en nous, excepté la bouche. Les réalités de l'âme, pour n'être point visibles et palpables, n'en sont pas moins des réalités.*

> Parecia-lhe que saíra dele próprio e que falava naquele momento fora dele. Acreditou ouvir as últimas palavras tão distintamente, que olhou ao redor no quarto com uma espécie de terror (HUGO, 2018, p. 234, tradução nossa[125]).

Como Jesus no deserto[126], Jean Valjean é tentado por três vezes quando seu pensamento se opõe à consciência e aparece o desejo de manter-se escondido, permitindo que Champmathieu fosse condenado em seu lugar. Assim, tenta, primeiramente, impedir o embate: tranca a porta pela primeira vez após o encontro com Myriel, gesto que o afasta do agir do bispo, que sempre deixava a porta aberta para acolher quem quer que fosse. Em seguida, acusa a providência divina por aquela situação. Por último, usa a prática de seu altruísmo como desculpa para manter tudo como está: o bom funcionamento da cidade, a assistência aos desfavorecidos e o cumprimento da promessa feita a Fantine. Contudo, a voz esbravejante que emerge em si, crucial para sua decisão, reage a esse anseio de proteger-se injustiçando outrem. Aqui é possível assinalar um paralelo entre esse esbravejar e o Espírito Santo enquanto poder divino em ação: semelhante a Cristo que, "pleno do Espírito Santo" (BÍBLIA, Lucas, 4, 1), expulsa o demônio ao vencer a terceira tentação no deserto, Jean Valjean, preenchido pela presença dessa voz, decide permanecer comprometido com a tarefa de tornar-se um justo. Albouy (1968, p. 301) assevera que o herói cede a essa potência misteriosa que afirma seu dever de ser justo – fazer o certo – e, por isso, sua consciência torna-se seu carrasco e o sofrimento é autoinfligido: ele se entrega diante da Corte de Arras para impedir que a danação de sua identidade recaísse sobre um inocente.

O narrador assinala, assim, a consolidação do terrível impasse que martiriza a personagem: "E, o que quer que fizesse, caía sempre outra vez nesse dilema pungente que

---

[125]*« Oui, c'est cela, achève ! disait la voix. Complète ce que tu fais ! détruis ces flambeaux ! anéantis ce souvenir ! oublie l'évêque ! oublie tout ! perds ce Champmathieu ! va, c'est bien. Applaudis-toi ! Ainsi, c'est convenu, c'est résolu, c'est dit, voilà un homme, voilà un vieillard qui ne sait ce qu'on lui veut, qui n'a rien fait peut-être, un innocent, dont ton nom fait tout le malheur, sur qui ton nom pèse comme un crime, qui va être pris pour toi, qui va être condamné, qui va finir ses jours dans l'abjection et dans l'horreur ! c'est bien. Sois honnête homme, toi. Reste monsieur le maire, reste honorable et honoré, enrichis la ville, nourris des indigents, élève des orphelins, vis heureux, vertueux et admiré, et pendant ce temps-là, pendant que tu seras ici dans la joie et dans la lumière, il y aura quelqu'un qui aura ta casaque rouge, qui portera ton nom dans l'ignominie et qui traînera ta chaîne au bagne ! Oui, c'est bien arrangé ainsi ! Ah ! misérable ! »*
La sueur lui coulait du front. Il attachait sur les flambeaux un œil hagard. Cependant ce qui parlait en lui n'avait pas fini. La voix continuait :
« Jean Valjean ! il y aura autour de toi beaucoup de voix qui feront un grand bruit, qui parleront bien haut, et qui te béniront, et une seule que personne n'entendra et qui te maudira dans les ténèbres. Eh bien ! écoute, infâme ! toutes ces bénédictions retomberont avant d'arriver au ciel, et il n'y aura que la malédiction qui montera jusqu'à Dieu ! »
Cette voix, d'abord toute faible et qui s'était élevée du plus obscur de sa conscience, était devenue par degrés éclatante et formidable, et il l'entendait maintenant à son oreille. Il lui semblait qu'elle était sortie de lui-même et qu'elle parlait à présent en dehors de lui. Il crut entendre les dernières paroles si distinctement qu'il regarda dans la chambre avec une sorte de terreur.
[126](BÍBLIA, Mateus, 4, 1-11) e (BÍBLIA, Lucas, 4, 1-13).

estava no fundo de seu devaneio: permanecer no paraíso e se tornar demônio! Entrar no inferno e se tornar anjo!" (HUGO, 2018, p. 236). Diante da voz poderosa da consciência, surge o agir justo: o bem procede não apenas da prática da virtude, mas, sobretudo, desse clarão, ora doloroso, ora sublime, que iguala o homem a Deus por um instante. Valjean torna-se capaz, graças a essa elevação da alma promovida pela consciência, de resolver o dilema escolhendo a segunda alternativa. Tornar-se anjo no inferno relaciona-se ao sacrifício inspirado pelo exemplo de Cristo. Mais do que isso, evoca a ideia de que o mal é uma passagem necessária para que a humanidade atinja sua própria elevação: essa convicção de Hugo se mostra após a morte da filha Léopoldine e seu exílio por causa da ascensão ao poder de Napoleão III – tirano que se opunha aos ideais progressistas (SCEPI, 2018, p. XXXVII).

Entrar no inferno para se santificar expressa a redenção do condenado, que, fazendo de si um justo, oferece reparação aos injustiçados. Assim, Jean Valjean salva Fauchelevant da morte, ainda que isso implicasse grande risco para si; ampara Fantine no momento mais crítico, oferecendo-lhe abrigo e prometendo salvar sua filha. Ela morre pouco depois – seu corpo é jogado em uma vala comum. Apesar disso, a promessa é mantida, e o herói, para cumpri-la, escapa da pena de morte jogando-se em alto mar, resgatando posteriormente Cosette – franzina e maltratada – da casa sombria dos Thénardier. Tal resgate significa não apenas uma reparação para a criança, mas também para sua mãe, visto que o protagonista oferece à pequena a vida digna que Fantine quisera, porém não pudera proporcionar-lhe (HUGO, 2018). O cumprimento da promessa faz parte de uma terceira transformação do herói: a partir disso, ele experimenta o amor da paternidade (SCEPI, 2018, XXXIX). No entanto, essa forma de amor é renunciada em nome de uma outra, o amor romântico, e ele salva Marius nas barricadas a pedido de Cosette apaixonada. Ainda nas barricadas, quando se torna um potencial vingador contra Javert – visto que podia, por ordem dos insurgentes, matá-lo –, Jean Valjean age nos limites da consciência e manifesta o amor cristão, perdoando seu algoz ao libertá-lo (SCEPI, 2018, p. XLIII).

Pela consciência, o herói aparece diante da corte de justiça de Arras não somente para entregar-se, mas para denunciar a injustiça engendrada pela lei jurídica e pelo sistema judiciário:

> O que faço nesse momento, Deus, que está lá em cima, observa e isso basta. Vós podeis me prender, já que estou aqui. Fiz, todavia, meu melhor. Eu me escondi sob um nome; tornei-me rico, tornei-me prefeito; quis estar entre as pessoas honestas. Parece que isso não se pode. […] Tem-se razão em se dizer que Jean Valjean era um infeliz muito vil. Talvez, não seja toda a culpa dele. Escutai, senhores juízes, um homem tão rebaixado como eu não tem sermão a fazer à providência, nem conselhos a dar à sociedade; mas, vede, a infâmia de onde tentei sair é uma coisa prejudicial. As galés forjam o forçado. Retenhais isso, se quiserdes. Antes das galés, eu era um pobre camponês muito pouco inteligente, uma espécie de idiota, as galés me mudaram. Eu era estúpido, tornei-me vil; eu era lenha, tornei-me brasa. Mais tarde, a indulgência e

> a bondade salvaram-me, assim como a severidade me pusera perdido" (HUGO, 2018, p. 279, tradução nossa[127]).

Por meio de sua confissão, Valjean leva a presença divina – Deus tudo observa – ao julgamento dos homens que rechaçam a justiça transcendente. Aqui, as palavras do herói adquirem a força de uma denúncia contra a penalidade: a pena severa dos trabalhos forçados significa a expressão de uma ordem social essencialmente injusta, sobretudo diante do furto de um pão. A punição desproporcionada, que equivale à injustiça, transfigura o sujeito: transfiguração assinalada na imagem da lenha que se torna brasa. E a prisão torna-se o espaço onde se cria o criminoso, na medida em que engendra o mal e o desejo de vingança, que somente foram aplacados no protagonista graças ao altruísmo e ao perdão do bispo. Na caminhada para se tornar um justo, a confissão-denúncia de Jean Valjean figura um gesto duplo pela justiça – evita que um inocente seja condenado em seu lugar e apresenta a injustiça da pena.

Praticar a justiça, no entanto, não livra Jean Valjean da condição de *damné*, que o acompanha até o último momento de sua trajetória. Pelo contrário: a consciência do justo o assombra e até mesmo agrava sua condenação. Isso é evidente quando da revelação, a Marius, de sua verdadeira identidade. Tal revelação ocorre no Livro VII (*La Dernière gorgée du calice*), do capítulo I (*Le Septième cercle et le huitième ciel*), do Tomo Quinto (*Jean Valjean*). O título do livro evoca a oração de Jesus no monte das Oliveiras – "Pai, se queres, afasta de mim este cálice!" (BÍBLIA, Lucas, 22, 42). O do capítulo, por sua vez, evoca *A Divina Comédia* de Dante: o oitavo círculo do céu, lugar da felicidade absoluta, é onde estão metaforicamente os recém-casados Marius e Cosette; enquanto o sétimo círculo do inferno, ocupado por aqueles que pecaram pela violência, é onde está o condenado (MONCOND'HUY, 2018, p. 1678). Por meio da imagem do "último gole do cálice", o narrador assinala que Valjean experimenta, até o fim da narrativa, todos os martírios da condenação, inclusive aquele imposto por sua consciência, que reconhece seus atos violentos contra o bispo e contra Gervais, e que, quase como uma forma de punição, obrigava-o a dizer a verdade:

> Você me pergunta o que me força a falar? Uma coisa estranha, minha consciência. […] Calar-se não é nada? Guardar silêncio é simples? Não, não é simples. Há um silêncio que mente. E minha mentira, minha fraude, minha indignidade, minha covardia, minha traição, meu crime, eu teria bebido gota a gota, teria cuspido, depois

[127]*Ce que je fais en ce moment, Dieu, qui est là-haut, le regarde, et cela suffit. Vous pouvez me prendre, puisque me voilà. J'avais pourtant fait de mon mieux. Je me suis caché sous un nom ; je suis devenu riche, je suis devenu maire ; j'ai voulu rentrer parmi les honnêtes gens. Il paraît que cela ne se peut pas […] On a eu raison de vous dire que Jean Valjean était un malheureux très méchant. Toute la faute n'est peut-être pas à lui. Écoutez, messieurs les juges, un homme aussi abaissé que moi n'a pas de remontrance à faire à la providence ni de conseil à donner à la société ; mais, voyez-vous, l'infamie d'où j'avais essayé de sortir est une chose nuisible. Les galères font le galérien. Recueillez cela, si vous voulez. Avant le bagne, j'étais un pauvre paysan très peu intelligent, une espèce d'idiot ; le bagne m'a changé. J'étais stupide, je suis devenu méchant ; j'étais bûche, je suis devenu tison. Plus tard l'indulgence et la bonté m'ont sauvé, comme la sévérité m'avait perdu.*

> bebido novamente, teria acabado à meia noite e recomeçado ao meio dia, e meu bom dia teria mentido, meu boa noite teria mentido, e teria dormido sobre a mentira e a comido com meu pão, olhado Cosette no rosto e respondido ao sorriso do anjo com o do condenado, teria sido um pérfido abominável!
> […]
> – Perguntais por que falo? Não sou denunciado, nem perseguido, nem caçado, dizeis. Mas sim! Sou denunciado! Sim! Sou perseguido! Sou caçado! Por quem? Por mim mesmo! Sou eu quem barra minha passagem, e me arrasto, e me empurro, e me prendo e me executo, e, quando nos mantemos presos por nós mesmos, estamos bem presos.
> E tomando seu próprio fraque com o punho e o empurrando em direção a Marius:
> – Vide, portanto, este punho aqui – continuou ele. Não pensais que ele segura essa gola de modo a não a soltar? Pois bem! É como um outro punho a consciência! É preciso, se quisermos ser felizes, senhor, nunca compreender o dever, pois, desde que o compreendemos, ele é implacável. Pode-se dizer que ele nos puniria por compreendê-lo; mas não, ele nos recompensa, pois nos coloca em um inferno onde sentimos ao nosso lado Deus. Assim que tivermos rasgado as entranhas, estaremos em paz com nós mesmos. (HUGO, 2018, p. 1354-1356, tradução nossa[128]).

É preciso entender como essa consciência, fundamental para transformações na narrativa, desenvolve-se, em Jean Valjean, assim como em Javert, conforme será tratado no subcapítulo 3.4, como aquilo que Paul Ricœur (2008, p. 210) denomina "convicção". Ricœur (2008, p. 199) afirma que lei e consciência estão necessariamente acopladas à expressão moral. O autor, ao dedicar-se ao "juízo moral em situação", assinala que este não se reduz à mera aplicação de uma norma – jurídica ou moral – a certo caso ou a determinada situação; diz respeito, antes, a uma operação complexa de interpretação e de argumentação. Enquanto a interpretação constitui a trama inventiva, a argumentação constitui a trama lógica do processo de tomada de decisão. A consciência, elemento subjetivo desse processo, é a íntima convicção daquele que decide (RICŒUR, 2008, p. 200). É em razão do desenvolvimento dessa convicção – comparada, no discurso narrativo, ao jugo de um punho que pune detendo o sujeito que a possui pelo colarinho – que Valjean se apresenta diante de Marius enquanto juiz moral de si mesmo e decide condenar-se por seus atos. Essa decisão se forma na medida em que a personagem interpreta seu dever de ser um justo como um tormento e argumenta para expor os

---

[128] *Vous me demandez ce qui me force à parler ? une drôle de chose, ma conscience. […] Se taire n'est rien ? garder le silence est simple ? Non, ce n'est pas simple. Il y a un silence qui ment. Et mon mensonge, et ma fraude, et mon indignité, et ma lâcheté, et ma trahison, et mon crime, je l'aurais bu goutte à goutte, je l'aurais recraché, puis rebu, j'aurais fini à minuit et recommencé à midi, et mon bonjour aurait menti, et mon bonsoir aurait menti, et j'aurais dormi là-dessus, et j'aurais mangé cela avec mon pain, et j'aurais regardé Cosette en face, et j'aurais répondu au sourire de l'ange par le sourire du damné, et j'aurais été un fourbe abominable !*
[…]
« Vous demandez pourquoi je parle ? je ne suis ni dénoncé, ni poursuivi, ni traqué, dites-vous. Si ! je suis dénoncé ! si ! je suis poursuivi ! si ! je suis traqué ! Par qui ? par moi. C'est moi qui me barre à moi-même le passage, et je me traîne, et je me pousse, et je m'arrête, et je m'exécute, et quand on se tient soi-même, on est bien tenu. »
Et, saisissant son propre habit à poigne-main et le tirant vers Marius :
– Voyez donc ce poing-ci, continua-t-il. Est-ce que vous ne trouvez pas qu'il tient ce collet-là de façon à ne pas le lâcher ? Eh bien ! c'est bien un autre poignet, la conscience ! Il faut, si l'on veut être heureux, monsieur, ne jamais comprendre le devoir ; car, dès qu'on l'a compris, il est implacable. On dirait qu'il vous punit de le comprendre ; mais non ; il vous en récompense ; car il vous met dans un enfer où l'on sent à côté de soi Dieu. On ne s'est pas sitôt déchiré les entrailles qu'on est en paix avec soi-même.

motivos para sua condenação não somente pela lei jurídica, mas também – e sobretudo – pela lei moral. O dever da consciência implica a imposição de um castigo reparador, visto que cria, metaforicamente, um inferno onde se pode contar com a presença divina.

A imagem do cálice – referência à paixão de Cristo – aproxima o herói do mártir: o último gole metaforiza a experiência de um sofrimento final, que acompanha Valjean em seu leito de morte. Nesse sentido, a questão da identidade omitida, que se inicia com o caso Champmathieu, é fundamental para a concretização do martírio da personagem, engendrado pela revelação de seu nome. Aqui o nome equivale à marca de condenado e, ao ser pronunciado, tanto no julgamento, quanto diante de Marius, desencadeia todas as aflições da personagem. A despeito disso, Valjean cumpre o dever imposto pela consciência de um justo, implacável expressão da justiça divina. Desse modo, condenar-se – mais do que aceitar a condição social indelével de *damné*, bebendo até a última gota desse cálice – é executar sua tarefa para com a justiça transcendente, por intermédio da qual encontrou sua salvação ante o altruísmo de Myriel. Todo esse tormento é o que o leva à redenção e está necessariamente vinculado ao gesto de revelar o próprio nome, marca da proscrição:

> Quando temos um tal horror sobre nós, não temos o direito de fazer os outros participarem disso à revelia, não temos o direito de comunicar-lhes nossa peste, não temos o direito de fazê-los escorregar em nosso precipício sem que se deem conta disso, não temos o direito de deixar arrastar nosso uniforme vermelho sobre eles, não temos o direito de obstruir sorrateiramente com nossa miséria sua alegria. Aproximar-se daqueles que estão sãos e os tocar na sombra é medonho. Apesar de Fauchelevent ter me emprestado seu nome, não tenho o direito de servir-me dele; ele pode tê-lo dado a mim, mas eu não pude tomá-lo. Um nome é um eu. […] subtrair um nome e se esconder atrás dele é desonesto. Letras do alfabeto são passíveis de roubo assim como uma bolsa ou um relógio. Ser uma assinatura falsa em carne e osso, ser uma chave falsa, entrar na casa de gente honesta forçando seus trincos, nunca olhar de frente, olhar sempre de soslaio, ser infame em meu íntimo, não! Não! Não! Não! É melhor sofrer [...]
> – Para viver, outrora, furtei um pão; hoje, para viver, não quero furtar um nome (HUGO, 2018, p. 1357, tradução nossa[129]).

A personagem é aceita socialmente somente mediante a omissão do nome, que se dá inicialmente pela adoção da identidade de Madeleine – o patronímico mais benquisto, em razão da notória riqueza que assegura seu prestígio entre a burguesia da

---

[129]*Quand on a une telle horreur sur soi, on n'a pas le droit de la faire partager aux autres à leur insu, on n'a pas le droit de leur communiquer sa peste, on n'a pas le droit de les faire glisser dans son précipice sans qu'ils s'en aperçoivent, on n'a pas le droit de laisser traîner sa casaque rouge sur eux, on n'a pas le droit d'encombrer sournoisement de sa misère le bonheur d'autrui. S'approcher de ceux qui sont sains et les toucher dans l'ombre avec son ulcère invisible, c'est hideux. Fauchelevent a eu beau me prêter son nom, je n'ai pas le droit de m'en servir ; il a pu me le donner, je n'ai pas pu le prendre. Un nom, c'est un moi. […] soustraire un nom et se mettre dessous, c'est déshonnête. Des lettres de l'alphabet, cela s'escroque comme une bourse ou comme une montre. Être une fausse signature en chair et en os, être une fausse clef vivante, entrer chez d'honnêtes gens en trichant leur serrure, ne plus jamais regarder, loucher toujours, être infâme au dedans de moi, non ! non ! non ! non ! Il vaut mieux souffrir [...]*
– Pour vivre, autrefois, j'ai volé un pain ; aujourd'hui, pour vivre, je ne veux pas voler un nom.

região de Montreuil-sur-Mer. Posteriormente, a omissão ocorre por meio de outros dois nomes sem relevância que facilitavam a supressão da identidade de condenado. Aparecem, assim, o rentista Urbain Fabre e o jardineiro Ultime Fauchelevant – nome sob o qual Jean Valjean apresenta-se para Marius e família. Contudo, diante do dever de dizer a verdade imposto pela consciência, Valjean argumenta que o furto de um pão é um mal menor se comparado ao furto de um nome. Para se redimir, é preciso uma transformação em sentido inverso, isto é, revelar-se para se tornar quem de fato é diante dos olhos de Marius. Este, ao tomar conhecimento da real identidade, afasta-se de Valjean, condenando-o à maneira da sociedade:

> Em qualquer círculo de ideias que Marius rodeasse, vinha-lhe sempre um certo horror a Jean Valjean. Horror sagrado, talvez, pois, acabamos de indicar, ele sentia um *quid divinum* nesse homem. Mas, o que quer que fizesse, e qualquer atenuação que buscasse, sempre era necessário retornar sobre isto: tratava-se de um forçado, isto é, o ser que, na escala social, não tem sequer lugar, estando abaixo do último nível. Depois do último dos homens, vem o forçado. O forçado não é mais, por assim dizer, semelhante aos vivos. A lei o destituiu de toda quantidade de humanidade que pode tirar de um homem. Marius, sobre questões penais, ainda estava, apesar de democrata, no sistema inexorável, e tinha, a respeito daqueles sobre quem a lei pesa, todas as ideias da lei. Ele ainda não atingira, digamos, todos os progressos. Ainda não fazia distinção entre aquilo que era escrito pelo homem e aquilo que era escrito por Deus, entre a lei e o direito. Ele não havia de modo algum examinado e ponderado o direito que o homem toma de dispor do irrevogável e do irreparável. Ele não estava revoltado com a palavra *vindicte*[130]. Achava simples que certas infrações à lei escrita fossem seguidas de penas eternas, e aceitava, como procedimento da civilização, a danação social (HUGO, 2018, p. 1370, tradução nossa[131], destaque do autor).

É interessante notar como a figura do forçado é, simultaneamente, apresentada pelo narrador como reação à justiça legalista e consequência dela, visto que é originada dessa destituição de humanidade regida pela lei jurídica. Tal desumanização é a marca suprema da injustiça que recai sobre o protagonista, acompanhando-o do início ao fim de sua trajetória. Por não se revoltar com a palavra *vindicte*, Marius comunga com a opinião pública quanto às penas injustas, que engendram o irrevogável e o irreparável.

---

[130]Perseguição e punição pública aplicada pela autoridade legal em nome da sociedade, quando do cometimento de algum crime. Aquele designado à *vindicte* é apresentado ao público como merecedor de castigo (TROUILLEZ; DEHAIS, 2013, p. 1519).

[131]*Dans quelque cercle d'idées que tournât Marius, il en revenait toujours à une certaine horreur de Jean Valjean. Horreur sacrée peut-être, car, nous venons de l'indiquer, il sentait un quid divinum dans cet homme. Mais, quoi qu'on fît, et quelque atténuation qu'on y cherchât, il fallait bien toujours retomber sur ceci : c'était un forçat ; c'est-à-dire l'être qui, dans l'échelle sociale, n'a même pas de place, étant au-dessous du dernier échelon. Après le dernier des hommes vient le forçat. Le forçat n'est plus, pour ainsi dire, le semblable des vivants. La loi l'a destitué de toute la quantité d'humanité qu'elle peut ôter à un homme. Marius, sur les questions pénales, en était encore, quoique démocrate, au système inexorable, et il avait, sur ceux que la loi frappe, toutes les idées de la loi. Il n'avait pas encore accompli, disons-le, tous les progrès. Il n'en était pas encore à distinguer entre ce qui est écrit par l'homme et ce qui est écrit par Dieu, entre la loi et le droit. Il n'avait point examiné et pesé le droit que prend l'homme de disposer de l'irrévocable et de l'irréparable. Il n'était pas révolté du mot vindicte. Il trouvait simple que de certaines effractions de la loi écrite fussent suivies de peines éternelles, et il acceptait, comme procédé de civilisation, la damnation sociale.*

Assim, sob a condição de sujeito injustiçado, não resta nada a Jean Valjean além da danação: no final da narrativa, o marido de Cosette, assustado com a ideia de estar diante de um forçado evadido e em reincidência, afastou-se dele, como os habitantes de Digne o fizeram no início da narrativa, ao descobrirem quem era o recém-chegado. Victor Hugo assevera a equivalência entre a reação da sociedade e a lei jurídica, afirmando, assim, o embate entre lei – obra humana – e direito – obra divina –, que será reafirmado e aprofundado em seu texto *Le Droit et la Loi* (1875), já mencionado no subcapítulo 1.2 deste trabalho.

Para Jean Valjean, a supressão do próprio nome significa a eliminação do martírio, da perseguição. Nesse sentido, seu último pedido é a ausência de identificação em seu túmulo. Marius, ao descobrir ter sido salvo por esse homem nas barricadas, decide comparecer com Cosette para agradecê-lo e se desculpar. Ambos o encontram doente, já em seu leito de morte, e recebem esse pedido. A renúncia ao nome, à identidade ou a qualquer marca de relevância social em sua lápide coaduna-se com a humildade necessária à santificação: "Meus filhos, não vos esqueçais que sou um pobre, fazei com que me enterrem no primeiro canto de terra sob uma pedra para marcar o local. Essa é a minha vontade. Sem nome sobre a pedra" (HUGO, 2018, p. 1417). Além disso, tal renúncia evoca um outro paralelismo inverso entre as trajetórias de Jean Valjean e Napoleão Bonaparte[132]. Enquanto a morte do herói da narrativa – desumanizado pela penalidade – é marcada pelo completo apagamento entre os homens, a morte do herói nacional francês tem notória dimensão pública. Bonaparte, com efeito, morre na glória de um homem público que serviu à pátria, responsável por sistematizar a lei por meio do código e a justiça por meio das atribuições do poder judiciário. Valjean, por sua vez, é perseguido, condenado e apagado sob a égide desse código e desse poder:

> Há, no cemitério Père-Lachaise, nos arredores da vala comum, distante do bairro elegante dessa cidade de sepulcros, distante de todos esses túmulos de fantasia que ostentam, na presença da eternidade, as modas medonhas da morte, em um ângulo deserto, ao longo de um velho muro, sob um grande teixo em que sobem as trepadeiras, em meio às ervas daninhas e aos musgos, uma pedra. Essa pedra não é mais isenta que as demais das lepras do tempo, do mofo, do líquen e do excremento dos pássaros. A água a enverdece, o ar a enegrece. […] Ela está toda desnuda. Não se pensou, ao talhá-la, em nada além do necessário para o túmulo, e não se tomou nenhum outro cuidado além de fazê-la comprida e larga o suficiente para cobrir um homem. Nela não se lê nenhum nome. Apenas, e isso já faz muitos anos, uma mão sobre ela escreveu, à lápis, estes quatro versos que se tornaram pouco a pouco ilegíveis sob a chuva e a poeira, e que provavelmente hoje estão apagados:

[132]Bonaparte registra em seu testamento o desejo de ser enterrado às margens do rio Sena. Em atendimento a esse pedido, seus restos mortais foram depositados, por ordem do rei Luís Filipe I, em um suntuoso túmulo de mármore construído sob o domo do *Hôtel des Invalides*. Fotos e mais informações em: https://www.musee-armee.fr/votre-visite/les-espaces-du-musee/dome-des-invalides-tombeau-de-napoleon-ier.html

> Ele dorme. Apesar da sorte ter lhe sido muito estranha,
> Ele vivia. Morreu quando não teve mais seu anjo;
> A coisa simplesmente por si mesma aconteceu,
> Como a noite se faz quando o dia se vai (HUGO, 2018, p. 1419, tradução nossa[133]).

Victor Brombert (p. 417-429, *apud* MONCOND'HUY, 2018, p. 1681) assevera, nesse sentido, que os quatro versos *in fine* são inscritos na pedra para serem prometidos ao apagamento. Nota-se uma "economia dos signos usuais da linguagem articulada" no fechamento do romance, que se dá por meio de um epitáfio-poema. Essa é a forma pela qual Victor Hugo reafirma a profunda transmutação de Jean Valjean, cujo destino não se reduz à vida terrena e alcança um nível transcendente de legibilidade, aquele de Deus ou do infinito: ele será apagado na terra para se destacar no reino dos céus. Com efeito, nesses versos, o autor compara a morte do protagonista ao sono. No poema, há três verbos no presente do indicativo que contrastam com os demais no passado, inclusive com o imperfeito (*imparfait*) que, em meio ao passado simples (*passé simple*), comenta um fato já relatado – "ele vivia". Tais verbos – dorme, faz e vai – referem-se, respectivamente, ao herói, à noite e ao dia, e reforçam a morte de Valjean como uma transição – passagem – para o despertar, como a espera de uma aurora que se fará quando essa "noite" acabar. Tal comparação evoca a ressureição e a vida eterna, o que, mais uma vez, aproxima Jean Valjean de Cristo[134].

Igualmente, a descrição de um túmulo a céu aberto, sujeito a diversas intempéries, feito de pedra bruta e sem adornos – que em tudo se contrapõe ao suntuoso túmulo de mármore sob o domo, onde repousam os restos mortais de Bonaparte – designa o fim do forçado entre os homens. A perseguição sofrida ao longo da história e a condenação autoinfligida evidenciam ao narratário a ausência de reparação terrena para Jean Valjean, visto que sua trajetória somente

---

[133]*Il y a, au cimetière du Père-Lachaise, aux environs de la fosse commune, loin du quartier élégant de cette ville des sépulcres, loin de tous ces tombeaux de fantaisie qui étalent en présence de l'éternité les hideuses modes de la mort, dans un angle désert, le long d'un vieux mur, sous un grand if auquel grimpent les liserons, parmi les chiendents et les mousses, une pierre. Cette pierre n'est pas plus exempte que les autres des lèpres du temps, de la moisissure, du lichen, et des fientes d'oiseaux. L'eau la verdit, l'air la noircit. […] Cette pierre est toute nue. On n'a songé en la taillant qu'au nécessaire de la tombe, et l'on n'a pris d'autre soin que de faire cette pierre assez longue et assez étroite pour couvrir un homme. On n'y lit aucun nom. Seulement, voilà de cela bien des années déjà, une main y a écrit au crayon ces quatre vers qui sont devenus peu à peu illisibles sous la pluie et la poussière, et qui probablement sont aujourd'hui effacés :*

> *Il dort. Quoique le sort fût pour lui bien étrange,*
> *Il vivait. Il mourut quand il n'eut plus son ange ;*
> *La chose simplement d'elle-même arriva,*
> *Comme la nuit se fait lorsque le jour s'en va.*

[134]Se temos esperança em Cristo tão-somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens.
Mas não! Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram. Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressureição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida (BÍBLIA, 1 Coríntios, 15, 19-23).

é passível de reparação divina. Ele escolhe, desse modo, comungar do mesmo destino dos miseráveis – além de pedir para que seus restos mortais repousassem entre as valas comuns, o protagonista, sentindo-se acolhido pelo espírito do bispo, dispensa o padre e não recebe oficialmente o sacramento da extrema unção (HUGO, 2018, p. 1416). O apagamento mundano contrapõe-se, portanto, à ascensão espiritual: na morte do herói completa-se a tarefa, designada pelo bispo, de praticar uma justiça que reage às injustiças engendradas pela lei jurídica e pela sociedade, na medida em que oferece reparação aos injustiçados – os pobres de Montreuil-sur-Mer, Champmathieu, Fantine e Cosette. Essa justiça é, portanto, transcendente, mas isso não significa que ela se resume a gestos altruístas, pois, antes, consiste em contemplar a alteridade nos termos do amor cristão, cujo mandamento de amar ao próximo como a si mesmo implica equidade, isto é, o acolhimento da alteridade fundado no princípio de igualdade[135]. Jean Valjean, dessa maneira, expia sua culpa por meio das transformações que promove e reage à justiça dos homens expressa pela lei jurídica. Mais do que transformar, ele se transforma graças a essa justiça divina que o leva ao caminho santo da redenção, através do qual ele se destrói na vida terrena para se imortalizar na vida eterna.

3.3 *Le devoir implacable*: Javert encarnação do legalismo

A personagem Javert aparece pela primeira vez na narrativa no capítulo V (*Vagues éclairs à l'horizon*), do livro V (*La Descente*), do Tomo Primeiro (*Fantine*). Após ter trabalhado por anos nas galés do sul, Javert foi promovido a inspetor de polícia e designado para exercer sua função na cidade de Montreuil-sur-Mer, onde chegou quando Jean Valjean, sob a identidade de Madeleine, já havia feito fortuna, conquistado a simpatia do povo pelo seu altruísmo e se tornado prefeito. O inspetor, no entanto, sempre se manteve desconfiado daquele homem que, supostamente sem passado, parecia-lhe conhecido de algum lugar (HUGO, p. 170). Conforme já assinalado no subcapítulo 1.3, a origem de Javert não é diferente da dos miseráveis que persegue. Comparado pelo narrador a um cachorro que, nascido de uma mãe loba, ameaça os demais filhotes da ninhada (HUGO, p. 171), ele é imediatamente caracterizado como um predador de seus iguais. A descrição animalesca que lhe é atribuída reforça essa característica:

> A face humana de Javert consistia em um nariz achatado, com duas narinas profundas pelas quais subiam, em suas bochechas, costeletas enormes. Sentia-se mal quem visse pela primeira vez essas duas florestas e essas duas cavernas. Quando Javert ria, o que era raro e terrível, seus lábios magros se separavam, expondo não apenas seus dentes, mas também suas gengivas; e se formava ao redor de seu nariz uma dobra amassada

[135]Tal princípio é evocado no cristianismo pelas ideias da unidade em Cristo – "Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus" (BÍBLIA, Gálatas, 3, 28) – e da imparcialidade divina: "Tomando então a palavra, Pedro falou: 'Dou-me conta de que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça lhe é agradável'" (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 10,34); "Porque Deus não faz acepção de pessoas" (BIBLIA, Romanos, 2, 11).

> e selvagem como o focinho de uma fera. Javert sério era um cão; quando ria era um tigre. De resto, ele tinha pouco crânio, muita mandíbula, os cabelos escondendo a fronte e caindo sobre as sobrancelhas, entre os dois olhos um franzido central permanente como uma estrela de cólera, o olhar obscuro, a boca desdenhosa e temível, o aspecto de um comando feroz (HUGO, 2018, p. 172, tradução nossa[136]).

Ironicamente, a face humana de Javert remete a uma fera: é possível notar a ausência de características propriamente humanas em sua descrição. O "pouco crânio" que compõe esse rosto – em oposição à grande fronte de Enjolras, ordinariamente considerada como um traço do gênio (MONCOND'HUY, 2018, p. 1573) – evoca a ideia de um sujeito cujo agir é pautado mais no instinto do que no pensar racional. Além do mais, a cabeça pequena e a grande mandíbula corroboram com a imagem de um predador. De fato, a autoridade de Javert relaciona-se a essa aparência de "um comando feroz" que culmina em uma presença ameaçadora:

> Essa personagem, séria de uma seriedade quase ameaçadora, era daquelas que, mesmo quando rapidamente avistadas, preocupam o observador. Chamava-se Javert e era da polícia. [...]
> Certos oficiais de polícia têm uma fisionomia à parte e que se complica de um ar de baixeza misturado a um ar de autoridade. Javert tinha essa fisionomia, menos a baixeza (HUGO, 2018, p. 170-171, tradução nossa[137]).

Faz-se mister destacar que a descrição psíquica da personagem também corrobora para a ideia do instinto, na medida em que Javert não é composto de pensamentos ou de ideias, mas de "sentimentos" que são a baliza absoluta de seu agir:

> Esse homem era composto de dois sentimentos muito simples e relativamente muito bons, mas que ele tornava maus em razão de exagerá-los: o respeito à autoridade, o ódio à rebelião, e a seus olhos, o furto, o assassinato, todos os crimes eram apenas formas de rebelião. Envolvia em uma espécie de fé cega e profunda tudo o que tem uma função dentro do Estado, desde o primeiro ministro até o guarda florestal. Cobria de desprezo, aversão e desgosto tudo o que houvesse ultrapassado uma vez o limiar legal do mal. Era absoluto e não admitia exceções. Por um lado, dizia: "o funcionário não pode se enganar; o magistrado nunca erra". Por outro, dizia: "estes aqui estão irremediavelmente perdidos. Nada de bom pode sair deles". Partilhava plenamente da opinião desses espíritos extremos que atribuem à lei humana não se sabe qual poder de fazer, ou, se preferir, de constatar demônios, e que colocam um Estige na parte mais baixa da sociedade. Ele era estoico, sério, austero; triste sonhador; humilde e altivo como os fanáticos. Seu olhar era uma broca. Era frio e perfurava. Toda sua vida estava entre essas duas palavras: vigiar e espionar. Ele introduzira a linha reta em tudo o que era mais tortuoso no mundo; havia a consciência de sua utilidade, a religião de

---

[136]*La face humaine de Javert consistait en un nez camard, avec deux profondes narines vers lesquelles montaient sur ses deux joues d'énormes favoris. On se sentait mal à l'aise la première fois qu'on voyait ces deux forêts et ces deux cavernes. Quand Javert riait, ce qui était rare et terrible, ses lèvres minces s'écartaient, et laissaient voir, non seulement ses dents, mais ses gencives, et il se faisait autour de son nez un plissement épaté et sauvage comme sur un mufle de bête fauve. Javert sérieux était un dogue ; lorsqu'il riait, c'était un tigre. Du reste, peu de crâne, beaucoup de mâchoire, les cheveux cachant le front et tombant sur les sourcils, entre les deux yeux un froncement central permanent comme une étoile de colère, le regard obscur, la bouche pincée et redoutable, l'air du commandement féroce.*

[137]*Ce personnage, grave d'une gravité presque menaçante, était de ceux qui, même rapidement entrevus, préoccupent l'observateur. Il se nommait Javert, et il était de la police. [...]*
Certains officiers de police ont une physionomie à part et qui se complique d'un air de bassesse mêlé à un air d'autorité. Javert avait cette physionomie, moins la bassesse

> suas funções, e era espião como se é padre. Infeliz do que caísse em suas mãos! Teria prendido o próprio pai fugindo das galés e a própria mãe evadida. E o teria feito com uma espécie de satisfação interior que dá a virtude. Com isso se somava uma vida de privações, o isolamento, a abnegação, a castidade, nunca uma distração sequer. Era o dever implacável, a polícia compreendida como os espartanos compreendiam Esparta, um vigia impiedoso, uma honestidade feroz, um espião marmóreo, Brutus em Vidocq.
> Toda a pessoa de Javert exprimia o homem que espia e se esconde. A escola mística de Joseph de Maistre, que naquela época fomentava com alta cosmogonia o que se chamava de jornais-ultra[138], não deixaria de dizer que Javert era um símbolo. Não se via sua fronte, que desaparecia sob seu chapéu, não se via seus olhos que se perdiam sob suas sobrancelhas, não se via seu queixo que mergulhava em sua gravata, não se via suas mãos que ficavam dentro de suas mangas, não se via sua bengala, que usava sob seu casaco. Mas, chegada a hora, via-se tudo sair de repente de toda essa sombra, como de uma emboscada, uma fronte angulosa e estreita, um olhar funesto, um queixo ameaçador, mãos enormes; e um bastão monstruoso.
> Em seus momentos de lazer, que eram pouco frequentes, odiando os livros, lia; o que mostra que não era completamente iletrado. Isso se reconhecia em certa ênfase da fala. Não tinha nenhum vício, dissemos. Quando estava contente consigo mesmo, dava-se um pouco de tabaco. Mantinha sua humanidade por meio disso.
> Compreende-se sem dificuldades que Javert era o temor de toda esta classe que a estatística anual do ministério da justiça designa sob a rubrica: *pessoas sem meios nem ofício*[139]. O nome de Javert pronunciado desorientava-os, o rosto de Javert, ao aparecer, petrificava-os.
> Tal era esse homem formidável (HUGO, 2018 p. 172-173, tradução nossa[140], destaque do autor).

---

[138]Referência aos jornais reacionários *ultraroyalistes,* defensores da monarquia e da restauração.

[139]A expressão *Gens sans aveu* aparece em uma lei, de 5 de julho de 1791, sobre a polícia municipal. O artigo III de tal lei especificava que os adultos que não tivessem meio de subsistência, isto é, nem renda, nem trabalho, nem alguém responsável por suas despesas, seriam catalogados pela guarda municipal como *gens sans aveu*. Mais informações em: https://www.1789-1815.com/gens_sans_aveu.htm. Hugo aqui assinala a estigmatização direta dos miseráveis pela lei jurídica.

[140]*Cet homme était composé de deux sentiments très simples, et relativement très bons, mais qu'il faisait presque mauvais à force de les exagérer : le respect de l'autorité, la haine de la rébellion et à ses yeux le vol, le meurtre, tous les crimes, n'étaient que des formes de la rébellion. Il enveloppait dans une sorte de foi aveugle et profonde tout ce qui a une fonction dans l'État, depuis le premier ministre jusqu'au garde champêtre. Il couvrait de mépris, d'aversion et de dégoût tout ce qui avait franchi une fois le seuil légal du mal. Il était absolu et n'admettait pas d'exceptions. D'une part il disait : « Le fonctionnaire ne peut se tromper ; le magistrat n'a jamais tort. » D'autre part il disait : « Ceux-ci sont irrémédiablement perdus. Rien de bon n'en peut sortir. » Il partageait pleinement l'opinion de ces esprits extrêmes qui attribuent à la loi humaine je ne sais quel pouvoir de faire ou, si l'on veut, de constater des démons, et qui mettent un Styx au bas de la société. Il était stoïque, sérieux, austère ; rêveur triste ; humble et hautain comme les fanatiques. Son regard était une vrille. Cela était froid et cela perçait. Toute sa vie tenait dans ces deux mots : veiller et surveiller. Il avait introduit la ligne droite dans ce qu'il y a de plus tortueux au monde ; il avait la conscience de son utilité, la religion de ses fonctions, et il était espion comme on est prêtre. Malheur à qui tombait sous sa main ! Il eût arrêté son père s'évadant du bagne et dénoncé sa mère en rupture de ban. Et il l'eût fait avec cette sorte de satisfaction intérieure que donne la vertu. Avec cela une vie de privations, l'isolement, l'abnégation, la chasteté, jamais une distraction. C'était le devoir implacable, la police comprise comme les Spartiates comprenaient Sparte, un guet impitoyable, une honnêteté farouche, un mouchard marmoréen, Brutus dans Vidocq.*
Toute la personne de Javert exprimait l'homme qui épie et qui se dérobe. L'école mystique de Joseph de Maistre, laquelle à cette époque assaisonnait de haute cosmogonie ce qu'on appelait les journaux ultras, n'eût pas manqué de dire que Javert était un symbole. On ne voyait pas son front qui disparaissait sous son chapeau, on ne voyait pas ses yeux qui se perdaient sous ses sourcils, on ne voyait pas son menton qui plongeait dans sa cravate, on ne voyait pas ses mains qui rentraient dans ses manches, on ne voyait pas sa canne qu'il portait sous sa redingote. Mais l'occasion venue, on voyait tout à coup sortir de toute cette ombre, comme d'une embuscade, un front anguleux et étroit, un regard funeste, un menton menaçant, des mains énormes ; et un gourdin monstrueux.
À ses moments de loisir, qui étaient peu fréquents, tout en haïssant les livres, il lisait ; ce qui fait qu'il n'était pas complètement illettré. Cela se reconnaissait à quelque emphase dans la parole.

Para Javert, tudo aquilo que é revestido de função pública é digno de respeito e insuscetível ao erro. Isso faz parte de sua caracterização como o burocrata que nutre uma crença – espécie de veneração – pelo Estado e suas funções, não admitindo que nessa organização possa existir qualquer engano ou desvio. O exercício de sua atividade é, assim, comparado ao exercício do sacerdócio, à prática religiosa: "era espião como se é padre". O respeito à autoridade e o ódio à contravenção orientam o agir do inspetor, que concebe o mundo por uma lógica maniqueísta, na qual a obediência à lei jurídica é o limiar que separa o bem do mal, apresentando um poder transcendente – quase mágico – de criar demônios[141], de designar os contraventores à danação eterna. Javert, assim, toma a lei humana pela divina e seu fanatismo expressa, sob a forma de adoração, um misto de fé e amor à lei jurídica. Esse amor o torna humilde diante do dever, altivo diante dos infratores e engendra a supressão das distrações, assim como a castidade e a dedicação cega e absoluta a seu dever. Por meio da expressão "era o dever implacável", o narrador sintetiza a personagem como a encarnação do legalismo, da obediência à lei jurídica.

Enquanto Jean Valjean, Myriel e Enjolras almejam reparar o mundo com base em um princípio de equidade, Javert quer fazê-lo pelo formalismo da regra: traçar uma reta no que é tortuoso traduz imageticamente a exclusão dos contraventores, isto é, daqueles que desobedecem à regra. A conformidade à lei jurídica, além de ser concebida pela personagem como o critério ético para a vida em comunidade, norteia sua construção e ação na narrativa e dela decorre toda a sua virtude, que se encerra na comparação com Brutus encarnado em Vidocq[142].

Tendo em vista o surgimento de Javert na narrativa por meio dessa descrição, é possível, a princípio, classificá-lo como aquilo que Edward M. Forster (1969, p. 54) denomina personagem plana (ou tipo), construída em torno "de uma única ideia", podendo ser expressa por uma oração que contenha sua principal característica. A personagem é concebida em uma qualidade, de modo que inexiste fora dela, isto é, sua presença na narrativa relaciona-se necessariamente a isso, de modo que se torna a própria ideia que expressa. Forster (1969, p. 55)

Il n'avait aucun vice, nous l'avons dit. Quand il était content de lui, il s'accordait une prise de tabac. Il tenait à l'humanité par là.
On comprendra sans peine que Javert était l'effroi de toute cette classe que la statistique annuelle du ministère de la justice désigne sous la rubrique : Gens sans aveu*. Le nom de Javert prononcé les mettait en déroute ; la face de Javert apparaissant les pétrifiait.*
Tel était cet homme formidable.

[141]No manuscrito original consta riscada a palavra *damnés* (MONCOND'HUY, 2018, p. 1573).

[142]Segundo Moncond'huy (2018, p. 1573), Brutus, aquele que mata o próprio pai para cumprir com seu dever diante da República, foi admirado durante a Revolução francesa como o exemplo do virtuoso inflexível. Eugène-François Vidocq, por sua vez, foi um antigo forçado que ingressou para a polícia, chegando ao posto de Chefe da Segurança de Paris.

também assevera que essas personagens são facilmente reconhecidas e "permanecem inalteráveis", não sendo transformadas pelas circunstâncias. Na construção de Javert, com efeito, pode-se constatar uma personagem-encarnação do legalismo, cuja presença é sinônimo de execução da lei jurídica: quando aparece na narrativa, o narratário sabe, de imediato, que o dever de agente da lei será executado – disso advém seu antagonismo, que se dá não apenas em relação a Valjean, mas também em relação aos demais criminosos do romance. A função de antagonizar traduz-se em uma perseguição dupla, pois, guiado pela concepção de justiça legalista, persegue igualmente todos aqueles que desobedecem à lei jurídica, sejam moralmente bons (Fantine, Jean Valjean e os insurgentes) ou maus (Thénardier e a quadrilha mencionada).

A igualdade jurídica é executada de forma absoluta pelo inspetor, para quem o único critério moral existente em relação a um sujeito é a adequação ou inadequação à lei. Se na metáfora legalista de Montesquieu o juiz é a boca da lei, Javert é, na metáfora de Hugo, o braço da lei: a personagem ocupa um cargo administrativo, da esfera do executivo, mas fundamental para o cumprimento das ordens judiciais, das sentenças oriundas do judiciário. Ser o braço da lei é uma atividade maquinal e irrefletida, na medida em que seu executar dispensa o pensar. Dessa forma, ela encerra em si a autoridade emanada da ordem social em que se insere e que defende, e seu poder, decorrente de sua tarefa legal, aparece em suas ações na narrativa. Dele decorre o temor que provoca nos contraventores de qualquer espécie, sobretudo naqueles estigmatizados pela própria lei jurídica sob a designação de "pessoas sem meios nem ofício". Isso é notório na reação de Fantine, que se sente aterrorizada e empalidece diante da presença do inspetor (HUGO, p. 191, 2018), assim como na condenação a seis meses de prisão, que ele lhe impõe ao exercer o poder discricionário[143] de autoridade:

> Essas classes de mulheres são inteiramente postas pela lei à discricionariedade da polícia, que faz delas o que quer, pune-as como lhe parece correto e confisca conforme sua vontade estas duas coisas tristes que essas mulheres chamam de sua indústria e sua liberdade. Javert estava impassível; seu rosto sério não revelava nenhuma emoção. Todavia, estava grave e profundamente preocupado. Era um daqueles momentos em que exercia sem controle, mas com todos os escrúpulos de uma consciência severa, seu temível poder discricionário. Naquele instante, ele sentia, seu gabinete de agente de polícia era um tribunal. Ele julgava. Julgava e condenava. Retomava todas as ideias que podia ter em seu intelecto em torno da coisa grandiosa que fazia. Quanto mais examinava a situação dessa mulher, mais sentia-se revoltado. Era evidente que acabara de ver o cometimento de um crime. Acabara de ver, na rua, a sociedade, representada por um proprietário-eleitor, insultada e atacada por uma criatura fora de tudo. Uma prostituta atentara contra um burguês. Ele, Javert, vira isso. Escrevia em silêncio (HUGO, 2018, p. 192, tradução nossa[144]).

[143]O poder discricionário é aquele conferido legalmente a membros do executivo para solucionar, com relativa liberdade e em atendimento ao interesse público, certas situações.

[144]*Ces classes de femmes sont entièrement remises par nos lois à la discrétion de la police. Elle en fait ce qu'elle veut, les punit comme bon lui semble, et confisque à son gré ces deux tristes choses qu'elles appellent leur industrie et leur liberté. Javert était impassible ; son visage sérieux ne trahissait aucune émotion. Pourtant il était gravement*

O poder discricionário conferido pela lei ao inspetor traduz-se no exercício de seu juízo. Mas o narrador assinala que esse poder é exercido "sem controle", justamente porque o juízo que ali se forma é, mais uma vez, um ato instintivo, que não passa pelo pensamento, pela reflexão, mas pelo sentir: "ele sentia" que ali se instaurava uma espécie de tribunal por meio do qual "julgava. Julgava e condenava" mecanicamente. Essa condenação irrefletida remete à mencionada imagem do juiz como mera boca da lei. A presença de Javert é a presença do próprio Estado que, com fundamento na lei jurídica, persegue e condena os miseráveis. Henri Scepi (2018, p. XVII) afirma, nesse sentido, que a pobre Fantine é triplamente condenada: primeiro a tornar-se prostituta para sobreviver; segundo, a ser execrada socialmente em razão de seu ofício, o que se exprime na violência gratuita do burguês contra ela; terceiro, quando cai na "máquina penal", isto é, quando Javert leva-a à delegacia para julgá-la e penalizá-la com seis meses de prisão.

Faz-se mister um parêntese a respeito dessa cena entre Javert e Fantine. Em 1841, Victor Hugo testemunhou uma humilhação pública quando um jovem homem abastado provocou uma prostituta na rua, acertando-a com uma bola de neve. O ato foi seguido de uma altercação, e, apesar do depoimento de Hugo ter evitado a prisão da mulher, os oficiais da polícia intervieram em favor do burguês. A despeito das consequências, essa situação vivenciada pelo autor evidencia bem como a autoridade da lei ratifica não somente o aprisionamento literal dos miseráveis, mas também sua reclusão ao infortúnio (SCEPI, 2018, p. XVII). Isso se coaduna com o *ananké* das leis e será traduzido, ao longo na narrativa, sobretudo no trecho mencionado anteriormente: "essas classes de mulheres são inteiramente postas pela lei à discricionariedade da polícia", que as pune retirando sua "indústria" e sua "liberdade".

É interessante notar como a personagem do inspetor, em sua ânsia burocrática e devoção pelo dever, cria uma personificação: a sociedade equivale à figura do burguês. Assim, a reação de Fantine – a rejeitada que, por sua vez, equivale ao que é pernicioso para essa sociedade – não é contra o proprietário-eleitor individualmente, mas contra tudo que ele "representa", configurando um atentado à ordem social, "crime" que, para Javert, deve ser imediatamente condenado e punido. A condenação, entretanto, será revogada pelo prefeito Madeleine, que

---

et profondément préoccupé. C'était un de ces moments où il exerçait sans contrôle, mais avec tous les scrupules d'une conscience sévère, son redoutable pouvoir discrétionnaire. En cet instant, il le sentait, son escabeau d'agent de police était un tribunal. Il jugeait. Il jugeait, et il condamnait. Il appelait tout ce qu'il pouvait avoir d'idées dans l'esprit autour de la grande chose qu'il faisait. Plus il examinait le fait de cette fille, plus il se sentait révolté. Il était évident qu'il venait de voir commettre un crime. Il venait de voir, là dans la rue, la société, représentée par un propriétaire-électeur, insultée et attaquée par une créature en dehors de tout. Une prostituée avait attenté à un bourgeois. Il avait vu cela, lui Javert. Il écrivait en silence.

pode fazê-lo, visto que, na escala da autoridade legal, sua posição hierárquica é superior à do inspetor para resolver problemas locais:

> Javert sentia-se prestes a enlouquecer. Experimentava, naquele instante, uma após a outra, e quase todas misturadas, as mais violentas emoções que sentira em sua vida. Ver uma prostituta cuspir no rosto de um prefeito, isso era uma coisa tão monstruosa que, nas suposições mais espantosas, ele teria olhado como um sacrilégio crer naquilo como algo possível. De outro lado, no fundo de seu pensamento, fazia confusamente uma aproximação medonha entre o que era aquela mulher e o que poderia ser aquele prefeito, e então entrevia com horror algo de simples naquele prodigioso atentado. Mas, quando viu aquele prefeito, aquele magistrado, enxugar tranquilamente o rosto e dizer: colocai esta mulher em liberdade, sentiu uma espécie de assombro de estupor; o pensamento e a palavra faltavam-lhe igualmente; toda a quantidade de espanto possível fora ultrapassada para ele. Ficou mudo (HUGO, 2018, p. 194, tradução nossa[145]).

Javert entende a atitude de Madeleine como absurda e inaceitável. Aqui ele estabelece uma outra personificação: cuspir em uma autoridade equivale a atentar contra a justiça – assim, mais uma vez, a ofensa de Fantine contra o prefeito não diz respeito ao sujeito enquanto indivíduo, mas ao poder legal do qual esse cargo é revestido; isto é, consiste em um atentando contra a ordem social, à lei jurídica, e, portanto, para o inspetor, à própria justiça. Seu espanto vem do fato de que uma autoridade jamais dever decidir *contra legem*. Diante disso, o inspetor emudece: seu único argumento é o dever de obediência à lei jurídica. Ao ser confrontado com a desobediência de decisão que não se adequa ao código, seu argumento deixa de existir. Desse modo a decisão do prefeito é incompreensível para Javert, a ponto de ele acreditar que Madeleine tivesse se confundido, dito uma coisa por outra:

> – Sargento – gritou ele, não vedes que esta atrevida se vai! Quem disse para deixá-la ir?
> – Eu – disse Madeleine.
> [...]
> Era evidente ser preciso que Javert estivesse, como dissemos, "fora dos eixos" para que se permitisse falar daquele jeito com o sargento após a ordem do prefeito de colocar Fantine em liberdade. Teria se esquecido da presença do senhor prefeito? Acabara por declarar para si mesmo que era impossível que uma "autoridade" tivesse dado semelhante ordem, e que muito certamente o senhor prefeito devesse ter dito sem querer uma coisa por outra?
> Ou então, diante das enormidades que testemunhava há duas horas, ele se dizia ser necessário retornar às resoluções supremas, que era necessário que o pequeno se fizesse grande, que o espião se transformasse em magistrado, que o homem de polícia se tornasse homem de justiça, e que nessa extremidade prodigiosa a ordem, a lei, a

[145] *Javert se sentit au moment de devenir fou. Il éprouvait en cet instant, coup sur coup, et presque mêlées ensemble, les plus violentes émotions qu'il eût ressenties de sa vie. Voir une fille publique cracher au visage d'un maire, cela était une chose si monstrueuse que, dans ses suppositions les plus effroyables, il eût regardé comme un sacrilège de le croire possible. D'un autre côté, dans le fond de sa pensée, il faisait confusément un rapprochement hideux entre ce qu'était cette femme et ce que pouvait être ce maire, et alors il entrevoyait avec horreur je ne sais quoi de tout simple dans ce prodigieux attentat. Mais quand il vit ce maire, ce magistrat, s'essuyer tranquillement le visage et dire : mettez cette femme en liberté, il eut comme un éblouissement de stupeur ; la pensée et la parole lui manquèrent également ; la somme de l'étonnement possible était dépassée pour lui. Il resta muet.*

> moral, o governo, a sociedade inteira se personificassem nele, Javert? (HUGO, 2018, p. 197, tradução nossa[146]).

Nesse trecho, o narrador, ao mencionar expressamente a ideia de personificação que acomete Javert, também assinala o senso de justiça que orienta a personagem. O inspetor se vê diante de uma injustiça – contravenção à lei – e se sente instigado a corrigir a decisão de Madeleine, como se reparar a falta para com a lei jurídica equivalesse não somente à obediência a seu dever, mas também à reparação do mundo. Por isso, nele emerge essa necessidade (*ananké*) de expandir sua autoridade, transformando-se em magistrado, em um agente de justiça, personificando, assim, "a ordem, a lei, a moral, o governo, a sociedade inteira". Essa expansão é tentada diante do prefeito por meio de um embate que se dá na narrativa sob a forma de diálogo. É interessante notar como esse diálogo, travado pelas autoridades do prefeito e do agente de polícia, é determinante para revelar os limites e as atribuições de cada um deles, assim como para evidenciar, na narrativa, como Javert encarna o legalismo, visto que concebe a lei como única expressão possível da justiça:

> O que quer que fosse, quando Sr. Madeleine disse esse *eu* que se acabou de escutar, viu-se o inspetor de polícia Javert virar-se, em direção ao senhor prefeito, pálido, frio, os lábios arroxeados, o olhar desesperado, todo o corpo agitado por um tremor imperceptível, e, coisa inaudita, dizer-lhe, com o olhar baixo, mas com a voz firme:
> – Senhor prefeito, isso não se pode.
> – Como? – disse Sr. Madeleine.
> – Esta infeliz insultou um burguês.
> – Inspetor Javert – replicou Sr. Madeleine com um tom conciliador e calmo – escutai. Sois um homem honesto e não tenho nenhuma dificuldade de explicar-me convosco. Eis a verdade. Eu passava na praça. Como leváveis esta mulher, havia ainda grupos, eu me informei, soube de tudo, é o burguês que estava errado e que deveria ter sido preso.
> Javert retomou:
> – Essa miserável acabou de insultar o senhor prefeito.
> – Isso me concerne – disse Madeleine. Acredito que minha injúria me pertence. Posso fazer dela o que bem entender.
> – Peço desculpas ao senhor prefeito. Sua injúria não lhe pertence, mas pertence à justiça.
> – Inspetor Javert, replicou o Sr. Madeleine, a primeira justiça é a consciência. Eu ouvi esta mulher. Sei o que faço.
> – E eu, senhor prefeito, não sei o que vejo.
> – Então contentai-vos em obedecer.
> – Obedeço a meu dever. Meu dever almeja que esta mulher cumpra seis meses de prisão.

---

[146]*« Sergent, cria-t-il, vous ne voyez pas que cette drôlesse s'en va ! Qui est-ce qui vous a dit de la laisser aller ? – Moi », dit Madeleine.*
[...]
Il était évident qu'il fallait que Javert eût été, comme on dit, « jeté hors des gonds » pour qu'il se fût permis d'apostropher le sergent comme il l'avait fait, après l'invitation du maire de mettre Fantine en liberté. En était-il venu à oublier la présence de monsieur le maire ? Avait-il fini par se déclarer à lui-même qu'il était impossible qu'une « autorité » eût donné un pareil ordre, et que bien certainement monsieur le maire avait dû dire sans le vouloir une chose pour une autre ? Ou bien, devant les énormités dont il était témoin depuis deux heures, se disait-il qu'il fallait revenir aux suprêmes résolutions, qu'il était nécessaire que le petit se fît grand, que le mouchard se transformât en magistrat, que l'homme de police devînt homme de justice, et qu'en cette extrémité prodigieuse l'ordre, la loi, la morale, le gouvernement, la société tout entière, se personnifiaient en lui Javert ?

> Sr. Madeleine respondeu com doçura:
> – Escutai bem isto: ela não cumprirá nem um dia.
> Com esta palavra decisiva, Javert ousou olhar o prefeito fixamente e lhe dizer, mas com um tom de voz ainda profundamente respeitoso:
> – Estou desesperado por resistir ao senhor prefeito, é a primeira vez em minha vida, mas o senhor se dignará me permitir observar que me encontro no limite de minhas atribuições. Insisto, visto que o senhor assim o deseja, somente quanto ao caso do Sr. Bamatabois, que é eleitor e proprietário daquela bela casa de pedra talhada, com sacada e três andares, que fica na esquina da esplanada. Enfim, há cada coisa neste mundo! O que quer que seja, senhor prefeito, isso é um caso da polícia de rua, que me concerne, então prendo esta mulher, Fantine.
> Então, Sr. Madeleine cruzou os braços e disse, com uma voz severa, que até então ninguém havia escutado:
> – O caso de que falais é um caso de polícia municipal. Nos termos dos artigos nove, onze, quinze e sessenta e seis do código de instrução criminal, eu sou o juiz. Ordeno que esta mulher seja posta em liberdade.
> Javert quis tentar um último esforço.
> – Mas, senhor prefeito...
> – Lembro-vos do artigo oitenta e um da lei de 13 de dezembro de 1799, sobre a detenção arbitrária[147].
> – Senhor prefeito, permiti-me...
> – Nem mais uma palavra.
> – No entanto...
> – Saí – disse Madeleine.
> Javert recebeu o golpe de pé, de frente, em pleno peito, como um soldado russo. Ele se curvou diante do prefeito e saiu (HUGO, 2018, p. 198-199, tradução nossa[148], destaque do autor).

---

[147]Artigo 81, da Constituição de 22 frimário do ano VIII, que penaliza o agente público por detenção arbitrária

[148]*Quoi qu'il en soit, quand M. Madeleine eut dit ce moi qu'on vient d'entendre, on vit l'inspecteur de police Javert se tourner vers monsieur le maire, pâle, froid, les lèvres bleues, le regard désespéré, tout le corps agité d'un tremblement imperceptible, et, chose inouïe, lui dire, l'œil baissé, mais la voix ferme :*
« Monsieur le maire, cela ne se peut pas.
– Comment ? dit M. Madeleine.
– Cette malheureuse a insulté un bourgeois.
– Inspecteur Javert, repartit M. Madeleine avec un accent conciliant et calme, écoutez. Vous êtes un honnête homme, et je ne fais nulle difficulté de m'expliquer avec vous. Voici le vrai. Je passais sur la place comme vous emmeniez cette femme, il y avait encore des groupes, je me suis informé, j'ai tout su, c'est le bourgeois qui a eu tort et qui, en bonne police, eût dû être arrêté ».
Javert reprit :
« Cette misérable vient d'insulter monsieur le maire.
– Ceci me regarde, dit M. Madeleine. Mon injure est à moi peut-être. J'en puis faire ce que je veux.
– Je demande pardon à monsieur le maire. Son injure n'est pas à lui, elle est à la justice.
– Inspecteur Javert, répliqua M. Madeleine, la première justice, c'est la conscience. J'ai entendu cette femme. Je sais ce que je fais.
– Et moi, monsieur le maire, je ne sais pas ce que je vois.
– Alors contentez-vous d'obéir.
– J'obéis à mon devoir. Mon devoir veut que cette femme fasse six mois de prison ». M. Madeleine répondit avec douceur :
« Écoutez bien ceci. Elle n'en fera pas un jour. »
À cette parole décisive, Javert osa regarder le maire fixement, et lui dit, mais avec un son de voix toujours profondément respectueux :
« Je suis au désespoir de résister à monsieur le maire, c'est la première fois de ma vie, mais il daignera me permettre de lui faire observer que je suis dans la limite de mes attributions. Je reste, puisque monsieur le maire le veut, dans le fait du bourgeois. J'étais là. C'est cette fille qui s'est jetée sur monsieur Bamatabois, qui est électeur et propriétaire de cette belle maison à balcon qui fait le coin de l'esplanade, à trois étages et toute en pierre de taille. Enfin, il y a des choses dans ce monde ! Quoi qu'il en soit, monsieur le maire, cela, c'est un fait de police de la rue qui me regarde, et je retiens la femme Fantine ».
Alors M. Madeleine croisa les bras et dit avec une voix sévère que personne dans la ville n'avait encore entendue :

A agitação do inspetor, diante daquilo que entende ser uma desobediência à lei jurídica, aproxima-se de um surto psicótico. Além de sentir-se "prestes a enlouquecer", "estar fora dos eixos" e em desespero, ele se altera fisicamente: empalidece, sua frio e sente um tremor percorrer seu corpo. Essa descrição constrói, com efeito, uma reação hiperbólica, reforçando a personagem como encarnação da ideologia legalista: a obediência ao dever leva-o a um legalismo cego, comparável a uma alucinação. Dessa maneira, Javert, revestido do poder público enquanto autoridade policial, faz do apego à lei jurídica o sentido de sua existência. Isso se evidencia na narrativa na medida em que suas ações são indissociáveis das ações dos contraventores da lei que antagoniza, notadamente Jean Valjean. Para abordar essa ideia sobre o legalismo, faz-se-mister destacar a relação entre autoridade e ideologia assinalada por Paul Ricœur (2015) a partir da leitura de Max Weber[149].

Segundo a perspectiva marxista, as ideias dominantes são aquelas das classes dominantes, assim, há uma correlação entre dominação (ou autoridade) e ideologia, complementada pelas ideias de legitimidade, ordem e poder que sustentam o sistema de autoridade (RICŒUR, 2015, p. 212-213). A ideia de legitimidade é entendida por Weber a partir de uma tipologia da orientação da atividade social. O primeiro tipo dessa atividade "é uma racionalidade segundo fins", que se coaduna, no sistema de legitimação, com o agente burocrático da autoridade legal, que se apoia nas regras. O segundo é a orientação "racional em seus valores", e contempla aqueles que agem a serviço de sua convicção, isto é, comandado por alguma causa – o dever, a dignidade, a religiosidade, dentre outras. Já o conceito de ordem – designado pelo autor com o termo alemão *Ordnung* – é "um agenciamento dos seres humanos", que abrange não só o comando (ou a noção de imperativo), mas também a organização social. É possível, dessa forma, falar-se em "ordem legítima", e uma das maneiras subjetivas de se garantir a legitimidade de uma ordem é pela racionalidade conforme valores, pela crença em

---

« Le fait dont vous parlez est un fait de police municipale. Aux termes des articles neuf, onze, quinze et soixante-six du code d'instruction criminelle, j'en suis juge. J'ordonne que cette femme soit mise en liberté ».
Javert voulut tenter un dernier effort.
« Mais, monsieur le maire...
– Je vous rappelle, à vous, l'article quatrevingt-un de la loi du 13 décembre 1799 sur la détention arbitraire.
– Monsieur le maire, permettez...
– Plus un mot.
– Pourtant...
– Sortez », dit M. Madeleine.
Javert reçut le coup, debout, de face, et en pleine poitrine comme un soldat russe. Il salua jusqu'à terre monsieur le maire, et sortit.

[149]Em *A ideologia e a utopia,* Ricœur (2015, p. 17) aborda a ideologia a partir de Marx, Althusser, Mannheim e Weber. Parte do conceito de Marx que a define como "um processo de distorção ou dissimulação pelo qual um indivíduo ou um grupo exprime sua situação (de classe), mas sem conhecê-la ou reconhecê-la". Especificamente em Weber, Ricœur considera o papel da ideologia "na legitimação dos sistemas de autoridade", o que interessa para a presente pesquisa, visto que um dos objetivos é demonstrar como Javert encarna a ideologia legalista.

sua validade absoluta enquanto expressão de “valores últimos”, seja de natureza ética, estética ou outra. Os agentes submetidos a tal ordem podem conceder-lhe uma “validade legítima” em razão de “uma crença racional segundo valores: validade daquilo que foi estimado como um absoluto”; ou em razão de “uma disposição positiva, na legalidade da qual se acredita” (RICŒUR, 2015, p. 218-222).

A ideia de poder, por sua vez, é compreendida a partir da introdução de uma hierarquia social que distingue dirigentes (governantes) de dirigidos (governados): nesse agrupamento, a ordem é garantida pelo poder representativo dos governantes e pelo comportamento dos governados. Diante disso, ela emana da coação das regras e se torna obrigatória, fazendo surgir uma atividade social orientada pelo “sistema de obrigações: obedecer, seguir as regras”. Essa relação comando/obediência define o conceito de autoridade ou dominação (*Herrschaft*) e integra o sistema de poder, que dispõe de certa credibilidade, podendo contar com o comportamento de seus membros. Para Weber, tal sistema configura a própria definição de Estado, na medida em que apresenta o “monopólio da coação física legítima”, ou seja, detém “a ameaça do uso legítimo da força” (RICŒUR, 2015, p. 225-228).

Conforme mencionado no subcapítulo 1.1, no contexto pós-revolucionário francês retratado no romance, a burguesia surge como classe dominante com seu poderio econômico e se consolida politicamente durante o Império, sobretudo pela configuração do Estado, indissociável do movimento de codificação e da burocracia dos procedimentos. O legalismo emerge, nesse sentido, como ideologia dessa classe, sendo a lei jurídica e a penalidade balizas da ordem social. Javert encarna essa ideologia na narrativa: o narrador o caracteriza essencialmente pela função de inspetor de polícia que exerce. A descrição da personagem o revela como um agente burocrático da autoridade legal, comandado axiologicamente pelo dever de obediência à lei jurídica. Dessa forma, nos termos já aludidos, Javert se orienta pelo sistema de obrigações fundado na racionalidade segundo fins e segundo valores, tanto no que diz respeito à atividade, quanto à ordem social. Está, nesse sentido, submetido a essa ordem, sendo, simultaneamente, um agente dela, na medida em que, na qualidade de autoridade, apresenta o poder de coação física. Sua crença na função e na infalibilidade da autoridade estatal é um valor absoluto e disso decorre o senso ético que o guia na narrativa: o inspetor concebe a lei jurídica como expressão da justiça e a adequação a tal regra como critério estrito para determinação do justo e do injusto.

Essa encarnação da ideologia legalista (ou do legalismo enquanto ideologia) pela personagem é identificável não somente em sua construção pela descrição, mas também no diálogo da cena mencionada anteriormente: o embate com o prefeito se inicia pela questão da

autoridade e se resolve pelo argumento que menciona a lei jurídica. Javert, como inspetor de polícia, está revestido do poder público para prender qualquer infrator. A prisão de Fantine, dessa maneira, obedece a esse critério de execução do dever e ocorre em defesa do burguês, visto pelo inspetor como um ofendido. Quando Madeleine lhe explica que o burguês se tratava, na verdade, de um ofensor, Javert expõe a ofensa de Fantine à autoridade do prefeito, o que, para ele, equivale a um atentado contra a justiça. Madeleine, então, evoca a consciência como a justiça elementar e derradeira, pedindo obediência, ao que o inspetor replica, insistentemente, com argumentos que revelam aquilo que norteia seu agir: o dever ("obedeço a meu dever") e a lei ("isso é caso da polícia de rua"). Ele é derrotado pelo prefeito nesse embate por meio de dois argumentos indissociáveis: a lei – são mencionados os artigos do código criminal que designam o caso para a esfera municipal e a detenção arbitrária – e a questão da autoridade ("eu sou o juiz"). Portanto, diante dessas alegações, Javert resigna-se: curva-se perante a autoridade e se retira.

A ideologia legalista se revela, igualmente, na narrativa, durante o julgamento de Champmathieu, sendo a ideia de Javert como encarnação do legalismo também reforçada nesse episódio. Jean Valjean chega disfarçado como prefeito Madeleine, ao tribunal de Arras, cuja descrição pelo narrador se dá a partir da presença daqueles que o compõem: as autoridades (juízes, guardas, um escrevente, o acusador, o defensor), a multidão cruel de curiosos e os jurados – dentre os quais se encontrava senhor Bamatabois, o burguês que assediara Fantine (HUGO, 2018, p. 266). O aspecto teatral da corte é assinalado na linguagem usada pelo acusador; na postura do advogado em aceitar parcialmente a acusação, descreditando a palavra de Champmathieu ao pleitear não sua inocência, mas somente a diminuição da pena, o que revela, ironicamente, a corte como um local de convicções já formadas[150] (HUGO, 2018, p. 270). Nesse espaço, o legalismo se encerra na penalidade, e a posição das autoridades (agentes da ordem pública), dos jurados (classe dominante encerrada na figura do burguês) e da sociedade em geral (multidão) coaduna-se no sentido da condenação.

O prefeito não encontra Javert no tribunal, pois este deixara o local logo após prestar seu depoimento atestando reconhecer perfeitamente aquele sujeito – Champmathieu – como o antigo e temido forçado Jean Valjean. O promotor menciona o inspetor como alguém estimado por honrar rigorosamente seu dever, ainda que o exercício de sua atividade compreenda "funções inferiores" em relação às funções das autoridades do tribunal (HUGO, 2018, p. 274). Destaca-se, assim, a importância de sua ausência para que Valjean, após a revelação de sua

[150]A ironia se reforça com o título desse capítulo: *Un lieu où les convictions sont en train de se former.*

identidade, saísse do tribunal sem ser preso. Isto é, o fato de Javert não estar presente equivale à ausência do braço da lei, e, portanto, do poder de prisão que lhe é delegado. Quando Madeleine se revela, provando sua real identidade, ele acaba por destituir o tribunal em razão da comoção que provoca:

> Não havia mais naquele recinto nem juízes, nem acusadores, nem guardas; havia somente olhos fixos e corações comovidos. Ninguém mais se lembrava do papel que tinha para cumprir; [...] nenhuma questão foi posta, nenhuma autoridade interveio. O próprio dos espetáculos sublimes é tomar todas as almas e fazer espectadores de todas as testemunhas. Talvez, ninguém se desse conta do que experimentava, ninguém, sem dúvidas, dizia para si enxergar lá uma grande luz; todos se sentiam interiormente estupefatos (HUGO, 2018, p. 280, tradução nossa[151]).

Valjean se colocou à disposição das autoridades e ninguém o impediu de sair da sala de audiências: pelo contrário, abriram-lhe as portas, pois o narrador afirma nessa ação algo de divino diante do qual todas as resistências possíveis "se perderam naquele vasto fato luminoso" (HUGO, 2018, p. 281). Moncond'huy (2018, p. 1579) assevera que o final desse capítulo opõe a verdade religiosa à linguagem do carrasco por meio das referências ao transcendente: a estupefação dos presentes diante de "uma grande luz", um vasto fato luminoso, a ideia de revelação que tem esse potencial semântico e a presença divina que emerge no tribunal com Jean Valjean dizendo a verdade. Contudo, tal presença só se impõe em razão da ausência do inspetor de polícia, que, se estivesse no local, em cumprimento a seu dever, prenderia imediatamente o condenado. Dessa oposição entre a presença divina e a ausência terrena da autoridade, infere-se uma notória contraposição entre a justiça derivada da transcendência e aquela oriunda da autoridade legitimada pela lei jurídica.

A personagem Javert exprime, com suas ações, a concepção de justiça legalista, tendo a função primordial de antagonizar o herói da narrativa por meio da perseguição penal. Contudo, ao longo de sua trajetória, o antagonista será confrontado com uma concepção de justiça para além da lei jurídica e da penalidade. Isso se dá em virtude do altruísmo de Jean Valjean ao salvar seu algoz: gesto que exprime uma ética pela alteridade e que perturba e transforma Javert, levando-o à mais absoluta ruptura: a ruptura de si. Destarte, o próximo subcapítulo busca evidenciar como esse processo de transformação – impensável para uma personagem assinalada, a princípio, como plana – ocorre na narrativa.

3.4 Javert *déraillé*: confronto moral e ruptura com o legalismo

[151]*Il n'y avait plus dans cette enceinte ni juges, ni accusateurs, ni gendarmes ; il n'y avait que des yeux fixes et des cœurs émus. Personne ne se rappelait plus le rôle que chacun pouvait avoir à jouer ; […] aucune question ne fut faite, aucune autorité n'intervint. Le propre des spectacles sublimes, c'est de prendre toutes les âmes et de faire de tous les témoins des spectateurs. Aucun peut-être ne se rendait compte de ce qu'il éprouvait ; aucun, sans doute, ne se disait qu'il voyait resplendir là une grande lumière ; tous intérieurement se sentaient éblouis.*

A perseguição do antagonista concretiza-se a partir do capítulo III (*Javert content*), do Livro VIII, da Primeira parte. Passada a comoção inicial no Tribunal de Arras e após Valjean partir, retornando a Montreuil-sur-Mer conforme avisara, a justiça terrena segue seu curso. Uma ordem de prisão foi, assim, expedida, encarregando o inspetor de polícia Javert, que retornara à cidade após prestar seu depoimento, de prender o prefeito Madeleine, reconhecido na audiência como o forçado evadido Jean Valjean (HUGO, 2018, p. 288-289).

> No instante em que o olhar de Madeleine encontrou o olhar de Javert, Javert, sem mexer-se, sem agitar-se, sem aproximar-se, tornou-se espantoso. Nenhum sentimento humano consegue ser tão assustador quanto a alegria.
> Era o rosto de um demônio que acabara de encontrar seu condenado.
> A certeza de ter, enfim, Jean Valjean nas mãos fez aparecer sobre sua fisionomia tudo o que tinha na alma. O fundo agitado subiu à superfície. A humilhação de ter perdido um pouco a pista e se ter enganado por alguns minutos sobre aquele Champmathieu apagava-se sob o orgulho de ter tão bem adivinhado antes e tido por tanto tempo um instinto certeiro. O contentamento de Javert exalava-se em sua atitude soberana. A deformidade do triunfo se esparramava sobre aquela fronte estreita. Foi a mais completa demonstração de horror que pode dar uma figura satisfeita.
> Javert, naquele momento, estava no céu. Sem que se desse claramente conta, todavia com uma intuição confusa de sua necessidade e de seu sucesso, personificava a justiça, a luz e a verdade em sua função celeste de eliminação do mal. Tinha, atrás e ao redor de si, em uma profundidade infinita, a autoridade, a razão, a coisa julgada, a consciência legal, a retribuição pública, todas as estrelas; ele protegia a ordem, fazia sair da lei o relâmpago, ele vingava a sociedade, conferia braço forte ao absoluto; dirigia-se a uma glória; havia em sua vitória um vestígio de desafio e de combate; em pé, altivo, flamejante, ostentava, em pleno azul do céu, a bestialidade sobre-humana de um arcanjo feroz; a sombra temível da ação que executava tornava visível em seu punho contraído, o vago flamejar da espada social; feliz e indignado, ele mantinha sob sua sola o crime, o vício, a rebelião, a perdição, o inferno, ele raiava, exterminava, sorria e havia uma grandeza incontestável naquele São Miguel monstruoso.
> Javert, assustador, não tinha nada de ignóbil.
> A probidade, a sinceridade, a candura, a convicção, a ideia do dever são coisas que, enganadas, podem se tornar medonhas, mas que, mesmo medonhas, permanecem grandes; sua majestade, própria à consciência humana, persiste no horror. São virtudes que têm um vício, o erro. A impiedosa alegria honesta de um fanático em plena atrocidade conserva não se sabe qual luminosidade lugubremente venerável. Sem que desconfiasse, Javert, em sua felicidade formidável, era lamentável como todo ignorante que triunfa. Nada era pungente e terrível como essa figura na qual se mostrava aquilo que poderíamos chamar de todo o mal do bem (HUGO, 2018, p. 290-291, tradução nossa[152]).

---

[152]*À l'instant où le regard de Madeleine rencontra le regard de Javert, Javert, sans bouger, sans remuer, sans approcher, devint épouvantable. Aucun sentiment humain ne réussit à être effroyable comme la joie.*
Ce fut le visage d'un démon qui vient de retrouver son damné.
La certitude de tenir enfin Jean Valjean fit apparaître sur sa physionomie tout ce qu'il avait dans l'âme. Le fond remué monta à la surface. L'humiliation d'avoir un peu perdu la piste et de s'être mépris quelques minutes sur ce Champmathieu, s'effaçait sous l'orgueil d'avoir si bien deviné d'abord et d'avoir eu si longtemps un instinct juste. Le contentement de Javert éclata dans son attitude souveraine. La difformité du triomphe s'épanouit sur ce front étroit. Ce fut tout le déploiement d'horreur que peut donner une figure satisfaite.
Javert en ce moment était au ciel. Sans qu'il s'en rendit nettement compte, mais pourtant avec une intuition confuse de sa nécessité et de son succès, il personnifiait, lui Javert, la justice, la lumière et la vérité dans leur fonction céleste d'écrasement du mal. Il avait derrière lui et autour de lui, à une profondeur infinie, l'autorité, la raison, la chose jugée, la conscience légale, la vindicte publique, toutes les étoiles ; il protégeait l'ordre, il faisait sortir de la loi la foudre, il vengeait la société, il prêtait main-forte à l'absolu ; il se dressait dans une gloire ; il y avait dans sa victoire un reste de défi et de combat ; debout, altier, éclatant, il étalait en plein azur la bestialité surhumaine d'un archange féroce ; l'ombre redoutable de l'action qu'il accomplissait faisait visible à son poing

Aqui pode ser destacada a satisfação de Javert na execução de seu dever – mais uma evidência do inspetor como encarnação da ideologia legalista: sem se dar conta, ele personifica a luz, a justiça e a verdade daquele que pune o mal. Por meio da descrição, a personagem também é aproximada a uma marionete, sendo comandada – "tinha atrás e ao redor de si" – pela autoridade, pela lei jurídica, pela decisão judicial (coisa julgada). Simultaneamente, é assinalada a contradição inerente a Javert e, portanto, ao próprio legalismo, visto que, por meio de antíteses e oxímoros, o narrador constrói uma série de contradições. Impassível e espantoso, a figura do inspetor evoca, incialmente, a imagem do demônio prestes a impor a danação àquele que praticou o mal. Em seguida, no entanto, o narrador assinala a deformidade do triunfo, o horror daquela satisfação e uma "bestialidade sobre-humana", remetendo à coexistência do sobre-humano e do sub-humano na personagem, sintetizados na figura de "um arcanjo feroz". Esse "São Miguel monstruoso", ao qual Javert é comparado, opõe-se ao demônio, ao qual o forçado é comparado, tangenciando a punição pela autoridade: assim como Miguel foi encarregado da punição de Lúcifer por ordem de Deus, Javert é encarregado pela lei jurídica de punir os contraventores – o flamejar da "espada social" equivale àquele da espada do arcanjo guerreiro. Com efeito, Albouy (1968, p. 298) afirma que, por meio dessa comparação, a personagem ganha uma estatura mitológica e metafísica: o arcanjo eliminador do mal é o princípio inexorável diante do qual o "inferno social se dobra".

No parágrafo seguinte, o paradoxo é mantido: toda a retidão (probidade, sinceridade, convicção, respeito ao dever) pode ser terrível quando maculada pelo engano. Toda a grandeza e majestade dessas características permanecem nesse horror contido na ideia de uma virtude viciada. E, destarte, Javert sintetiza uma espécie de figura mítica, implacável, "pungente e terrível" na qual é possível identificar "todo o mal que há no bem". É importante, nesse sentido, destacar que as contradições da personagem guardam uma possível relação com aquelas inerentes à punição legal. Conforme mencionado no subcapítulo 1.1, o legalismo representou uma conquista histórica, na medida em que barrou arbitrariedades e privilégios, implementando a igualdade formal. Contudo, a lei jurídica como critério absoluto de julgamento e determinação

---

crispé le vague flamboiement de l'épée sociale ; heureux et indigné, il tenait sous son talon le crime, le vice, la rébellion, la perdition, l'enfer, il rayonnait, il exterminait, il souriait et il y avait une incontestable grandeur dans ce saint Michel monstrueux.
Javert, effroyable, n'avait rien d'ignoble.
La probité, la sincérité, la candeur, la conviction, l'idée du devoir, sont des choses qui, en se trompant, peuvent devenir hideuses, mais qui, même hideuses, restent grandes ; leur majesté, propre à la conscience humaine, persiste dans l'horreur. Ce sont des vertus qui ont un vice, l'erreur. L'impitoyable joie honnête d'un fanatique en pleine atrocité conserve on ne sait quel rayonnement lugubrement vénérable. Sans qu'il s'en doutât, Javert, dans son bonheur formidable, était à plaindre comme tout ignorant qui triomphe. Rien n'était poignant et terrible comme cette figure où se montrait ce qu'on pourrait appeler tout le mauvais du bon.

do justo e do injusto também produziu, no seio de uma sociedade iníqua, um sistema de justiça reprodutor de injustiças, sobretudo no âmbito da penalidade. As contradições de Javert coadunam-se com as do carrasco, do punidor passível de castigar injustamente por engano ou por excesso.

Nesse sentido, a obediência ao dever legal de punir os contraventores revela, no agente público que exprime autoridade, o ódio à miséria conforme o imaginário social da época. *Les Misérables* opõe-se à perspectiva desse imaginário, que associava indistintamente a miséria ao crime e culpabilizava os miseráveis por sua condição. Javert enxerga todas as vítimas da miséria por meio desse prisma preconceituoso: para ele, não passam de contraventores, que, por meio da desobediência à lei, tornam-se seres destituídos de humanidade. A miséria pode, de fato, conduzir ao crime, mas a narrativa hugoana evidencia que essa relação causal não é responsabilidade dos miseráveis. No romance é afirmada a oposição a esse olhar pela denúncia de uma sociedade burguesa regida por mecanismos aptos a produzir e abandonar os desfavorecidos. (POPOVIC, 2013, p. 278). Dentre tais mecanismos, destaca-se a lei jurídica – sobretudo no domínio da penalidade enquanto resposta social ao crime – como agravadora da exclusão dos miseráveis, na medida em que consolida ainda mais injustiças contra eles.

Na narrativa, as personagens que se dão conta da complexidade e das contradições que permeiam essa ordem social e as regras – a lei, a tradição, os usos e costumes – que a conduzem, reagem, utopicamente, à concepção de justiça legalista. Buscam, assim, por meio de suas ações, um lugar melhor – um mundo justo, o não-lugar – ainda que, para isso, tenham que se contrapor a tais regras, submetendo-se à exclusão dessa ordem social, na medida em que ocupam o espaço dos miseráveis, sofrendo as retaliações por eles sofridas. Essa reação se demonstra pelo amor ao próximo, expresso no agir de Myriel por meio do altruísmo cristão para com os desfavorecidos; no de Enjolras, por meio do discurso pela equidade e pelo autossacrifício quando da insurreição; no de Jean Valjean, pela compaixão ao buscar sua redenção salvando outros, além do amor paterno que dedica a Cosette. O agir de Javert, por outro lado, está condicionado à função de agente da ordem, sendo guiado pelo amor ao dever determinado pela lei jurídica. Essa devoção tem fundamento racional, mas sua natureza é essencialmente passional, manifestando-se como uma cegueira ideológica.

Destarte, a personagem do inspetor exerce, na narrativa, papel antagônico não somente em relação à trajetória dos criminosos, dentre os quais está o protagonista, mas em relação a qualquer postura utópica que se manifesta como contravenção por contrariar a ordem – e, portanto, a autoridade – vigente. Ricœur (2015, p. 226) afirma, com efeito, que o conflito entre utopia e ideologia se instaura no nível da autoridade, visto que o principal objetivo de qualquer

ideologia é legitimar certo sistema de autoridade ou dominação, enquanto o da utopia é "imaginar outra maneira de exercer o poder", "oferecendo alternativas ao sistema de poder existente". Esse conflito manifesta-se na narrativa pela descrição de Javert como um reacionário – defensor da monarquia e da pena de morte (HUGO, 2018, p. 465) – que reforça o caráter ideológico da personagem como agente mantenedor do *status quo*. Manifesta-se, igualmente, na cena em que o inspetor é confrontado por Enjolras, após ser descoberto por Gavroche infiltrado entre os insurgentes para denunciá-los:

> [...] Enjolras, então, aproximou-se do homem e lhe perguntou:
> – Quem sois?
> Com essa pergunta brusca, o homem teve um sobressalto. Ele mergulhou seu olhar até o fundo das retinas cândidas de Enjolras e pareceu captar seu pensamento. Sorriu um sorriso que era tudo o que se pode ver no mundo de mais desdenhoso, de mais enérgico e resoluto, e respondeu com uma gravidade altiva:
> – Vejo o que é… Bem, sim!
> – Sois espião?
> – Sou agente da autoridade.
> – Como chamai-vos?
> – Javert.
> Enjolras fez sinal aos quatro homens. Em um piscar de olhos, antes que Javert tivesse tempo de se virar, ele foi pego pelo colarinho, posto no chão, imobilizado e revistado. Encontraram com ele um pequeno cartão redondo, colado entre dois vidros e contendo de um lado as armas da França, gravadas, com esta legenda: *Patrulha e vigilância*, e de outro, a menção: JAVERT, inspetor de polícia, cinquenta e dois anos; e a assinatura do chefe da polícia de então, Sr. Gisquet.
> Ele tinha, além disso, seu relógio e sua bolsa, que continha algumas moedas de ouro. Deixaram-lhe o relógio e a bolsa. Depois do relógio, apalparam o fundo do bolso e encontraram um papel em um envelope que Enjolras desdobrou e no qual leu essas cinco linhas escritas à mão pelo próprio chefe da polícia:
> "Logo que sua missão política for cumprida, o inspetor Javert se assegurará, por meio de uma patrulha especial, se é verdade que malfeitores se organizam na margem direita do Sena, próximos à ponte de Iena" (HUGO, p. 1083-1084, destaque do autor, tradução nossa[153]).

---

[153] *[...] Alors Enjolras s'approcha de l'homme et lui demanda :*
« Qui êtes-vous ? »
À cette question brusque, l'homme eut un soubresaut. Il plongea son regard jusqu'au fond de la prunelle candide d'Enjolras et parut y saisir sa pensée. Il sourit d'un sourire qui était tout ce qu'on peut voir au monde de plus dédaigneux, de plus énergique et de plus résolu, et répondit avec une gravité hautaine :
« Je vois ce que c'est... Eh bien, oui !
– Vous êtes mouchard ?
– Je suis agent de l'autorité.
– Vous vous appelez ?
– Javert. »
Enjolras fit signe aux quatre hommes. En un clin d'œil, avant que Javert eût eu le temps de se retourner, il fut colleté, terrassé, garrotté, fouillé.
On trouva sur lui une petite carte ronde collée entre deux verres et portant d'un côté les armes de France, gravées, avec cette légende : Surveillance et vigilance*, et de l'autre cette mention : JAVERT, inspecteur de police, âgé de cinquante-deux ans ; et la signature du préfet de police d'alors, M. Gisquet.*
Il avait en outre sa montre et sa bourse, qui contenait quelques pièces d'or. On lui laissa la bourse et la montre. Derrière la montre, au fond du gousset, on tâta et l'on saisit un papier sous enveloppe qu'Enjolras déplia et où il lut ces cinq lignes écrites de la main même du préfet de police :
« Sitôt sa mission politique remplie, l'inspecteur Javert s'assurera, par une surveillance spéciale, s'il est vrai que des malfaiteurs aient des allures sur la berge de la rive droite de la Seine, près le pont d'Iéna. »

A personagem do inspetor é reafirmada como personificação da ideologia legalista, sendo apresentada como "agente da autoridade", cujo cartão de identificação contém as tarefas que lhe foram designadas: "patrulha e vigilância" – é notória a ausência de patronímico. Isto é, a Javert só cabe o exercício de sua função – perseguir os contraventores – e o desprezo pelos miseráveis, tarefas nas quais se resume sua história na narrativa. Sua missão é aquela de uma polícia política, conforme atestado no comando escrito pelo próprio chefe de polícia. Nessa postura ideológica, a missão política é um fim em si mesma: razão da construção e da ação da personagem na narrativa. A posição utópica, por sua vez, tem na ação política um instrumento para a concretização do sonho. Assim, é delineado o mencionado conflito: a utopia encurrala a ideologia, sendo o inspetor denunciado por Gavroche, o moleque insurgente – que na condição de criança encarna o futuro – e condenado por Enjolras, cujo discurso e cujas ações são utopicamente orientados. Além disso, a descrição do desdém para com os insurgentes, reafirma essa oposição. Enquanto o inspetor encarna a autoridade mantenedora do poder, os rebeldes desafiam essa autoridade, ao buscar uma outra maneira de se exercer o poder, isto é, ao lutar por uma forma de governo republicana, que contemple os *abaissés*, relegados à miséria pela sociedade por meio da lei jurídica, cuja eficácia é garantida por agentes como Javert.

Em um primeiro momento, conforme mencionado no subcapítulo anterior, o inspetor pode ser visto como uma personagem plana, praticamente insuscetível de transformações. Contudo, isso não perdura até o fim de sua trajetória. Valjean, que também estava disfarçado entre os insurgentes para salvar Marius a pedido de Cosette, nota a presença de Javert e percebe que Enjolras o havia condenado à morte. Oferece-se, então, para executar o espião na rua atrás das barricadas. O inspetor reconhece o condenado que perseguiu por anos e tem certeza de que, como seu inimigo, será executado. Todavia, ele se depara com a benevolência desse inimigo, que poupa sua vida e o liberta. Isso se dá no capítulo XIX (*Jean Valjean se venge*), do Livro I, da Quinta Parte (HUGO, 2018 p. 1198-1199): "Jean Valjean se vinga" consiste em uma ironia, pois sua ação não é uma reparação pela "vingança", mas sim pela proposta cristã de oferecer a outra face ao inimigo (BÍBLIA, Mateus, 5, 39-40), não resistindo ao mal com a prática do mal. Ao ser confrontado com o bem, com uma forma de justiça que transcende a lei jurídica, Javert se surpreende de tal maneira que passa a tratar Valjean por *vous*, e, mesmo após ser liberto, não consegue prender Jean Valjean e pede para que ele o mate logo. Esses são os primeiros indícios da transformação da personagem, que culminará na ruptura com a concepção de justiça legalista.

Outro indício aparece em seguida. Após a barricada ter sido tomada, Javert reencontra seu inimigo na Champs-Élysées, margem direita: Jean Valjean escapara da guarda real através

de um escoadouro por onde atravessou o esgoto da cidade com Marius em seus ombros. Essa travessia se inicia no capítulo IV (*Lui aussi porte sa croix*), do Livro III, da Quarta Parte, cujo título evoca o martírio de Cristo, metaforizando o autossacrifício para a salvação de outros (HUGO, 2018, p. 1251). Nesse reencontro, o inspetor mostra-se novamente estupefato: não prende o fugitivo imediatamente como deveria fazer e ainda atende ao pedido de ajuda para levar Marius à residência do avô (HUGO, 2018, p. 1271). Após deixarem o rapaz, Jean Valjean se entrega a Javert sem nenhuma resistência. No entanto, o inspetor simplesmente se afasta e desiste de prendê-lo: comportamento impensável para aquele que encarna o legalismo.

A ruptura absoluta de Javert, dá-se, assim, no menor livro do romance, composto de um único capítulo de mesmo título. O Livro IV (*Javert déraillé*) conta com onze páginas nas quais se encerra a trajetória do inspetor no romance (HUGO, 2018, p. 1281-1292). O título desse livro traz uma descrição que reforça a mecanicidade de Javert diante da execução da lei jurídica: em um primeiro momento, fica "fora dos eixos" (*hors des gonds*) com o comportamento do prefeito ao libertar Fantine; nessa outra ocasião, encontra-se "fora dos trilhos" (*déraillé*) por ele próprio infringir a lei.

Nessas páginas, também se concretiza sua transformação na narrativa, conferindo-lhe certa complexidade que o distancia de uma personagem plana. Experimenta, nesse sentido, uma simpatia em relação ao criminoso, e, mais do que isso, a benevolência do protagonista instaura um drama de consciência até então incogitável. O narrador assevera, assim, o terrível sofrimento de Javert, que somente conhecia a resolução da racionalidade e, naquele momento, deparava-se com a incerteza do caos, expressa metaforicamente por "uma revolução", "uma catástrofe" operada em seu interior. Tal caos advém da operação da consciência, nela o dever do executor da lei jurídica se desdobra, isto é, perde sua unidade e impõe a Javert a tarefa de fazer uma escolha, prender ou deixar livre o criminoso para o qual deve a própria vida. Nisso reside a metáfora do cérebro – que evoca a racionalidade – embaçado, sem transparência. A escolha imposta pelo drama da consciência faz com que apareça outro caminho, isto é, não há mais uma única linha reta a seguir, é preciso refletir, coisa inaudita para um sujeito-instrumento, agente da autoridade e mero braço do poder judiciário:

> Uma novidade, uma revolução, uma catástrofe acabaram de se passar em seu íntimo; era preciso se examinar.
> Javert sofria assustadoramente.
> Há algumas horas, Javert deixara de ser simples. Estava perturbado; aquele cérebro tão límpido em seu ceticismo, perdera sua transparência; havia um nublado naquele cristal. Javert sentia em sua consciência o dever desdobrar-se e não podia dissimular isso em si.
> Ele via diante de si duas rotas igualmente direitas, todas as duas, mas ele via duas; e isso o aterrorizava, ele que nunca conhecera na vida nada além de uma linha reta. E,

> angústia pungente, essas duas rotas eram contrárias. Uma daquelas linhas retas excluía a outra. Qual delas era a verdadeira?
> Sua situação era inexprimível.
> Dever a vida a um malfeitor, aceitar aquela dívida e reembolsá-la, [...] sacrificar por motivos pessoais o dever, essa obrigação geral, e sentir nos motivos pessoais alguma coisa de geral também, e de superior, talvez; trair a sociedade para permanecer fiel à sua consciência; que todos esses absurdos se realizassem e viessem se acumular sobre si, era com isso que ele estava aterrado.
> […]
> O que fazer agora? Entregar Jean Valjean era mal, deixar Jean Valjean livre era mal. No primeiro caso, o homem da autoridade caía mais baixo que o homem das galés; no segundo, um forçado subia mais alto que a lei e metia-lhe o pé por cima. Nos dois casos, desonra para ele, Javert. Em todos os partidos que se podia tomar, havia queda.
> […]
> Uma de suas ansiedades era ser obrigado a pensar. […]
> Há sempre no pensamento certa quantidade de rebelião interior, e ele se irritava de ter isso em si.
> […] Era preciso, todavia, olhar em sua consciência após tais abalos, e prestar contas de si para si mesmo.
> O que ele acabara de fazer dava-lhe arrepio. Ele, Javert, achara correto decidir, contra todos os regulamentos da política, contra toda a organização social e judiciária, contra o código inteiro, por uma libertação; isso lhe fora conveniente; substituíra seus próprios negócios pelos negócios públicos; não era inqualificável? […] (HUGO, 2018, p. 1282-1283, tradução nossa[154]).

A consciência é "a íntima convicção que habita a alma do juiz ou do júri, ao pronunciar um julgamento com base na equidade" (RICŒUR, 2008, p. 208). Nessa perspectiva, o conflito por ela engendrado leva o inspetor à tarefa do juiz, isto é, à tomada de decisão: é como se fosse instaurado um tribunal interior, na medida em que Javert tem o poder de decidir sobre libertar

---

[154]*Une nouveauté, une révolution, une catastrophe, venait de se passer au fond de lui-même ; et il y avait de quoi s'examiner.*
Javert souffrait affreusement.
Depuis quelques heures Javert avait cessé d'être simple. Il était troublé ; ce cerveau, si limpide dans sa cécité, avait perdu sa transparence ; il y avait un nuage dans ce cristal. Javert sentait dans sa conscience le devoir se dédoubler, et il ne pouvait se le dissimuler. […]
Il voyait devant lui deux routes également droites toutes deux, mais il en voyait deux ; et cela le terrifiait, lui qui n'avait jamais connu dans sa vie qu'une ligne droite. Et, angoisse poignante, ces deux routes étaient contraires. L'une de ces deux lignes droites excluait l'autre. Laquelle des deux était la vraie ?
Sa situation était inexprimable.
Devoir la vie à un malfaiteur, accepter cette dette et la rembourser, […] sacrifier à des motifs personnels le devoir, cette obligation générale, et sentir dans ces motifs personnels quelque chose de général aussi, et de supérieur peut-être ; trahir la société pour rester fidèle à sa conscience ; que toutes ces absurdités se réalisassent et qu'elles vinssent s'accumuler sur lui-même, c'est ce dont il était atterré.
[…]
Que faire maintenant ? Livrer Jean Valjean, c'était mal ; laisser Jean Valjean libre, c'était mal. Dans le premier cas, l'homme de l'autorité tombait plus bas que l'homme du bagne ; dans le second, un forçat montait plus haut que la loi et mettait le pied dessus. Dans les deux cas, déshonneur pour lui Javert. Dans tous les partis qu'on pouvait prendre, il y avait de la chute. […]
Une de ses anxiétés, c'était d'être contraint de penser. […]
Il y a toujours dans la pensée une certaine quantité de rébellion intérieure ; et il s'irritait d'avoir cela en lui.
[…] Il fallait bien cependant regarder dans sa conscience après de telles secousses, et se rendre compte de soi-même à soi-même.
Ce qu'il venait de faire lui donnait le frisson. Il avait, lui Javert, trouvé bon de décider, contre tous les règlements de police, contre toute l'organisation sociale et judiciaire, contre le code tout entier, une mise en liberté ; cela lui avait convenu ; il avait substitué ses propres affaires aux affaires publiques ; n'était-ce pas inqualifiable ? […]

ou prender o criminoso, prestando contas de si para si. Nesse momento, o antagonista vivencia o "trágico da ação", ou seja, o conflito entre "o respeito devido à norma universal" e aquele devido "às pessoas singulares". Tal conflito está diretamente relacionado a seu dever, como agente público, de cumprir com a lei jurídica, garantindo-lhe eficácia. Todavia, na consciência, segundo destaca o narrador, o dever desdobra-se, ou seja, descaracteriza-se porque se mostra complexo, na medida em que não se atém mais aos limites da função do inspetor de polícia.

Ainda quanto ao dever, conforme mencionado no subcapítulo 1.1, as ações de um indivíduo podem ser meritórias – quando realiza mais do que a lei o obriga (*meritum*); devidas (*debitum*), quando executa o determinado legalmente; e moralmente culpável (*demeritum*), se realiza menos do que o exigido (KANT, 2010, p. 45-47). O dever moral e o legal do inspetor equivalem-se: na condição de agente executor de ordens judiciais, Javert deve agir conforme a lei jurídica – prender o antigo forçado, ignorando o fato de ele ter salvado sua vida – para que sua ação seja justa no sentido de legal e moralmente aceitável, simultaneamente. No entanto, sua ação é moralmente culpável (*demeritum*), visto que, ao decidir pela liberdade do criminoso, afronta todos os "regulamentos da polícia", "a organização social e judiciária", isto é, a lei jurídica. Sua consciência o impede de prender aquele sujeito que o confronta com uma concepção de justiça transcendente: o narrador assinala que, pela ótica dessa justiça, o inspetor vê-se obrigado a reconhecer a fragilidade da autoridade pública, passível de enganos, assim como a virtude sobre-humana na figura de um criminoso (HUGO, 2018, p. 1284) – o injusto por excelência na concepção de justiça legalista. Isso o angustia terrivelmente, pois tais concepções de justiça se mostram divergentes; e a divina, inteiramente ignorada por ele até então, impõe-se de forma absoluta, conforme expresso na metáfora do nascer de "um sol moral desconhecido". Esse "desconhecido" é o mesmo da poesia hugoana, fundamentalmente ligado à transcendência:

> Sua angústia suprema era o desaparecimento da certeza. Sentia-se desenraizado. O código não era nada mais além de um objeto qualquer em suas mãos. Ele se relacionava com escrúpulos de uma espécie desconhecida. Fazia em si uma revelação sentimental, inteiramente distinta da afirmação legal, seu único baluarte até então. Permanecer na antiga honestidade não era mais suficiente. Toda uma ordem de fatos inesperados surgia e o subjugava. Todo um mundo novo aparecia em sua alma, a benevolência aceita e dada, a dedicação, a misericórdia, a indulgência, as violências feitas pela piedade à austeridade, a aceitação das pessoas, não mais condenação definitiva, não mais danação, a possibilidade de uma lágrima no olho da lei, não se sabe qual justiça segundo Deus indo em sentido inverso à justiça segundo os homens. Ele percebia nas trevas o assustador nascer de um sol moral desconhecido; ele sentia horror e arrebatamento (HUGO, 2018, p. 1285, tradução nossa[155]).

[155]*Sa suprême angoisse, c'était la disparition de la certitude. Il se sentait déraciné. Le code n'était plus qu'un tronçon dans sa main. Il avait affaire à des scrupules d'une espèce inconnue. Il se faisait en lui une révélation sentimentale, entièrement distincte de l'affirmation légale, son unique mesure jusqu'alors. Rester dans l'ancienne*

E, ainda:

> [...] isso era estranho. Que o condutor da ordem, o mecânico da autoridade, montado sobre um cavalo cego de ferro em uma via rígida, pudesse estar desconcertado por um golpe de luz! Que o incomutável, o direto, o correto, o geométrico, o passivo, o perfeito, pudesse flexionar! Que houvesse pela locomotiva um caminho para Damasco!
> Deus, sempre no interior do homem, a verdadeira consciência, refratário à falsa, proíbe que a fagulha se apague, ordena ao raio de luz que se lembre do sol, intima a alma para que reconheça o verdadeiro absoluto quando ele se confronta com o absoluto fictivo, a humanidade imperdível, o coração humano inadmissível, esse fenômeno esplêndido, o mais belo, talvez, de nossos prodígios interiores, Javert o compreendia? Javert o penetrava? Javert se dava conta? Evidentemente não. Mas, sob a pressão desse incompreensível incontestável, sentia seu crânio se entreabrir.
> […]
> Ter sobre sua cabeça o desconhecido era algo com o qual não estava acostumado (HUGO, 2018, p. 1288, tradução nossa[156]).

O estranhamento provocado por essa situação é desconcertante: Javert recebe um "golpe de luz" desse "sol moral". As metáforas "condutor da ordem", "mecânico da autoridade", "montado em um cavalo cego" evocam a rigidez de seu pensamento e comportamento insuscetíveis a qualquer desvio até então. Tudo isso se rompe, ao ser confrontado com o altruísmo: aqui emerge a imagem da transformação desse caminho de ferro no caminho para Damasco. A menção de São Paulo remete à conversão: é preciso curvar-se diante da benevolência e do perdão propostos por Cristo.

A personagem age segundo essa justiça divina, pois percebe que, se cumprisse seu dever, respeitando a norma universal na perspectiva legalista, faltaria com o respeito à consciência (a Deus), e desrespeitaria Valjean, na medida em que o injustiçaria. Isso evidencia, possivelmente, a única transformação que Javert sofre na narrativa: ao não executar seu dever, ele rompe com a concepção de justiça legalista. Sendo uma personificação do legalismo, ele rompe consigo mesmo, ruptura expressa no suicídio que encerra sua trajetória e exprime a

---

honnêteté, cela ne suffisait plus. Tout un ordre de faits inattendus surgissait et le subjuguait. Tout un monde nouveau apparaissait à son âme, le bienfait accepté et rendu, le dévouement, la miséricorde, l'indulgence, les violences faites par la pitié à l'austérité, l'acception de personnes, plus de condamnation définitive, plus de damnation, la possibilité d'une larme dans l'œil de la loi, on ne sait quelle justice selon Dieu allant en sens inverse de la justice selon les hommes. Il apercevait dans les ténèbres l'effrayant lever d'un soleil moral inconnu ; il en avait l'horreur et l'éblouissement.

[156]*[...] cela était étrange. Que le chauffeur de l'ordre, que le mécanicien de l'autorité, monté sur l'aveugle cheval de fer à voie rigide, puisse être désarçonné par un coup de lumière ! que l'incommutable, le direct, le correct, le géométrique, le passif, le parfait, puisse fléchir ! qu'il y ait pour la locomotive un chemin de Damas !*
Dieu, toujours intérieur à l'homme, et réfractaire, lui la vraie conscience, à la fausse, défense à l'étincelle de s'éteindre, ordre au rayon de se souvenir du soleil, injonction à l'âme de reconnaître le véritable absolu quand il se confronte avec l'absolu fictif, l'humanité imperdable, le cœur humain inamissible, ce phénomène splendide, le plus beau peut-être de nos prodiges intérieurs, Javert le comprenait-il ? Javert le pénétrait- il ? Javert s'en rendait-il compte ? Évidemment non. Mais sous la pression de cet incompréhensible incontestable, il sentait son crâne s'entr'ouvrir.
[…]
Avoir sur sa tête de l'inconnu, il n'était pas accoutumé à cela.

insustentabilidade dessa ideologia e da penalidade nela contida. Essa ruptura é metaforizada pela "lágrima no olho da lei", porque se dá por meio da compaixão, da misericórdia que elimina a crença na condenação definitiva (na danação), equiparando o condenado ao virtuoso. Atingido por esse "incompreensível incontestável", Javert se depara com o *ananké* das leis: essa fatalidade exige-lhe o enfrentamento do trágico da ação, que implica, por sua vez, a *phronésis* (prudência ou sensatez) aristotélica, traduzida como "sabedoria prática" ou de julgamento. O formalismo – no âmbito ético e jurídico – tende a esquivar-se dessas situações conflitantes. A sabedoria de julgamento evoca uma decisão não entre o mal e o bem, mas entre o mal e o pior (RICŒUR, 2008, p. 208-209). O inspetor rompe com esse formalismo ao enfrentar o trágico da ação: prender ou libertar Valjean é ruim e ele decide, portanto, pelo mal menor, pois sua consciência ou convicção impõe que, naquela circunstância, deixá-lo livre seria menos pior do que o prender.

Com efeito, Ricœur (2008, p. 210) assinala que, ao passar pela intransigência da moral e enfrentar o trágico da ação, a consciência torna-se convicção. A razão pessoal de Javert para infringir seu dever e a lei, poupando Jean Valjean, não se reduz ao fato de lhe dever a própria vida, mas de reconhecer, graças ao gesto altruísta de poupar o algoz, que Valjean não merecia a condenação que lhe seria imposta, caso preso. A convicção do inspetor é a de que tal condenação seria legal, porém injusta. A presença da justiça divina destrói a "fé cega" (*foi aveugle*) de Javert: toda sua crença se esvaíra, e, por isso, ele infringe a lei, deixando livre um condenado reincidente e fugitivo (HUGO, 2018, p. 1287). Essa revelação sentimental – distinta da afirmação legal una e irrepreensível – revela, de fato, certa humanidade na personagem-instrumento: porém, tal humanidade é vexatória, fazendo com que ela se sinta consternada pela compaixão e pelo senso de justiça *contra legem* em si despertados. A contradição que emerge no embate entre razão e emoção é expressa por uma série de metáforas seguidas de paradoxo: ser um granito porém duvidar; ser estátua fundida no molde da lei, mas ter um coração; ser cão de guarda e largar a presa; ser gelo, mas derreter-se diante da compaixão; ser projétil, porém recuar.

> Situação terrível! Estar comovido.
> Ser granito e duvidar! Ser a estátua do castigo fundida em uma peça única no molde da lei, e perceber subitamente que há sob seu peito de bronze algo de absurdo e desobediente que quase se parece com um coração! Vir a retribuir o bem com o bem, embora até aquele dia esse bem ter sido o mal! Ser o cão de guarda e lamber, ser o gelo e se derreter! [...]
> O homem-projétil não conhecendo mais sua rota e recuando!
> Ser obrigado a se confessar isto: a infalibilidade não é infalível, pode haver erro no dogma, não foi dito tudo quando um código falou, a sociedade não é perfeita, a autoridade é complicada de vacilação, um trincado no imutável é possível, os juízes

> são homens, a lei pode errar, os tribunais podem se enganar! Ver uma fenda no imenso vidro azul do firmamento! (HUGO, 2018, p. 1287, tradução nossa[157]).

Ao entender que Jean Valjean não merece ser condenado, pois isso configuraria uma injustiça, Javert compreende que o elo entre o ético e o jurídico não se limita à legalidade, isto é, à conformidade à lei. É obrigado, dessa forma, a reconhecer a falibilidade da lei jurídica, da ordem social, da justiça terrena, que não mais pode, enfim, ser vista como dogma – tudo isso se resume na percepção de uma "fissura" naquilo que sempre foi seu firmamento. Esse conflito conduz o inspetor ao suicídio: a consciência – manifestação de Deus – é implacável.

A desobediência do dever torna-se, assim, insuportável: a crença na autoridade se desfaz após decidir libertar o criminoso que deveria prender. Segundo Ricœur (2015, p. 228), em um sistema de poder, a dominação (ou autoridade) depende da obediência das regras por parte dos cidadãos e dos próprios agentes da autoridade que o compõem. Essa obediência, por sua vez, depende de credibilidade, da crença, no sistema de poder, daqueles que a ele estão submetidos. Ou seja, a probabilidade de os sujeitos seguirem as regras é a própria dominação; e eles as seguem por crerem nesse sistema. Tal crença é próxima daquela presente na relação senhor/escravo de Hegel: "o escravo acredita que o senhor é a verdadeira figura do ser humano, não somente em razão de sua fraqueza, mas porque ele acredita na humanidade do senhor". No inspetor, a crença na legalidade mostra-se absoluta, é equiparada à fé cega, a verdade está no código (HUGO, 2018, p. 1289) e, quando ela se desfaz, o caos faz-se presente. Com efeito, Parent (2013, p. 69) assinala que Javert é uma consciência escrava, "no sentido hegeliano do termo", ao personificar o legalismo a serviço do Estado, compreendendo a lei jurídica como expressão única da justiça, o que o torna incapaz de resolver a contradição de ser justo praticando uma ação ilegal:

> Se os fatos cumprissem com seu dever, eles se limitariam a ser as provas da lei; os fatos, é Deus quem os envia. A anarquia iria agora, portanto, descer do alto?
> Assim – e no crescimento da angústia e na ilusão de ótica da consternação, tudo o que tivesse podido restringir e corrigir sua impressão apagava-se, e a sociedade, e o gênero humano, e o universo se resumiam, doravante, a seu ver, em um delineado simples e terrível – assim, a penalidade, a coisa julgada, a força devida à legislação, as prisões pelas cortes soberanas, a magistratura, o governo, a prevenção e a repressão, a sabedoria oficial, a infalibilidade legal, o princípio da autoridade, todos os dogmas sobre os quais repousa a segurança política e civil, a soberania, a justiça, a lógica

[157] *Situation terrible ! être ému.*
Être le granit, et douter ! être la statue du châtiment fondue tout d'une pièce dans le moule de la loi, et s'apercevoir subitement qu'on a sous sa mamelle de bronze quelque chose d'absurde et de désobéissant qui ressemble presque à un cœur ! en venir à rendre le bien pour le bien, quoiqu'on se soit dit jusqu'à ce jour que ce bien-là c'est le mal ! être le chien de garde, et lécher ! être la glace, et fondre ! […]
L'homme projectile ne sachant plus sa route, et reculant !
Être obligé de s'avouer ceci : l'infaillibilité n'est pas infaillible, il peut y avoir de l'erreur dans le dogme, tout n'est pas dit quand un code a parlé, la société n'est pas parfaite, l'autorité est compliquée de vacillation, un craquement dans l'immuable est possible, les juges sont des hommes, la loi peut se tromper, les tribunaux peuvent se méprendre ! voir une fêlure dans l'immense vitre bleue du firmament !

> decorrente do código, o absoluto social, a verdade pública, tudo isso, escombro, pedaço, caos; e ele próprio, Javert, o guardador da ordem, a incorruptibilidade no serviço da polícia, o cão-providência da sociedade, vencido e por terra; e sobre toda essa ruína um homem de pé, com barrete verde sobre a cabeça e auréola na fronte; eis o transtorno com o qual se deparava; eis a visão assustadora que tinha em sua alma (HUGO, 2018, p. 1289, tradução nossa[158]).

Esses fatos carregados de tamanha contradição, apesar de caóticos, são obra divina e estão acima da lei. O narrador afirma que o caos pode se originar da manifestação de Deus: isso exprime a perspectiva hugoana de uma antítese que não se limita à contraposição de elementos, na medida em que seus contrários se implicam mutuamente. Boué (2000, p. 111) afirma, nesse sentido, que o autor deixa evidente em suas obras que o sublime pode emergir do grotesco, a luz das trevas, a liberdade da fatalidade, e vice-versa. É esse paradoxo que transtorna e derrota Javert: a penalidade, a coisa julgada, a força da lei, a racionalidade da codificação e toda a segurança da vida pública recebem a marca indelével da injustiça, na medida em que podem engendrá-la. E é do contraventor – aquele que vive na ilegalidade, o injusto por excelência sob a perspectiva do legalismo – que emerge a bondade e a justiça pela negação da vingança pessoal contra seu algoz.

O suicídio de Javert é carregado, assim, de duplicidade, apresentando um lado terrível e outro triunfal. Isto é, há uma postulação dupla quanto à falha (ou derrota) e ao triunfo (ou vitória). Quanto à derrota, porque demonstra o colapso desse sistema legal e moral; quanto à vitória, porque evidencia o enfrentamento não só da fatalidade da lei jurídica, mas de sua própria alma (BOUÉ, 2000, p. 113). O encerramento da trajetória do inspetor na narrativa exprime, portanto, o desassossego de uma existência que enfrenta o *ananké* graças ao despertar de consciência. O sujeito absoluto rompe-se, enfim, por meio da transformação que lhe permite encontrar o paradoxo em seu interior, compreendendo a si mesmo como o mal que há no bem, o injusto que há no justo.

---

[158]*Si les faits faisaient leur devoir, ils se borneraient à être les preuves de la loi ; les faits, c'est Dieu qui les envoie. L'anarchie allait-elle donc maintenant descendre de là-haut ?*
Ainsi, – et dans le grossissement de l'angoisse, et dans l'illusion d'optique de la consternation, tout ce qui eût pu restreindre et corriger son impression s'effaçait, et la société, et le genre humain, et l'univers se résumaient désormais à ses yeux dans un linéament simple et terrible, – ainsi la pénalité, la chose jugée, la force due à la législation, les arrêts des cours souveraines, la magistrature, le gouvernement, la prévention et la répression, la sagesse officielle, l'infaillibilité légale, le principe d'autorité, tous les dogmes sur lesquels repose la sécurité politique et civile, la souveraineté, la justice, la logique découlant du code, l'absolu social, la vérité publique, tout cela, décombre, monceau, chaos ; lui-même Javert, le guetteur de l'ordre, l'incorruptibilité au service de la police, la providence-dogue de la société, vaincu et terrassé ; et sur toute cette ruine un homme debout, le bonnet vert sur la tête et l'auréole au front ; voilà à quel bouleversement il en était venu ; voilà la vision effroyable qu'il avait dans l'âme.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Victor Hugo produziu, como poeta, dramaturgo, romancista, político, historiador, filósofo e crítico literário, uma obra vasta e variada, que ultrapassou sua pátria e seu século. O projeto estético do autor é, diante disso, indissociável dos demais projetos, isto é, do político, filosófico e crítico: no prefácio de *Odes et Ballades* (1822), a intenção política é afirmada como consequência da literária; assim como no de *La Légende des siècles* (1859), as questões sociais são assinaladas como ocupação do poeta e do filósofo. No prefácio de *Les Misérables* (1862), por sua vez, é assumida a tarefa de uma literatura conjugada com a dimensão social, filosófica (moral e política) e humanitária, sendo denunciado no romance o *ananké* das leis que, necessárias para a organização da vida social, refletem as iniquidades e os defeitos da sociedade, engendrando e reforçando a miséria.

Nessa perspectiva, *Les Misérables* sintetiza, com uma trama complexa, a vastidão e variedade da obra hugoana, na medida em que contempla a épica, o drama e a lírica nas trajetórias de seus heróis, assim como questões filosóficas, políticas, históricas e socioeconômicas que afligiram o século XIX e que impactam, em maior ou menor medida, na constituição, ação e transformação de todas as personagens na narrativa, evidenciando uma sólida relação entre texto e contexto. Muitas dessas questões ainda marcam o tempo presente, revelando o caráter atemporal e universal da obra. Resta evidente, destarte, que o romance não se prendeu ao contexto de seu século; mas, pelo contrário, foi editado diversas vezes desde sua publicação em 1862, tornando-se um clássico da literatura francesa e universal a partir do qual foram produzidas diversas adaptações em países diferentes: literárias (livros infantojuvenis em francês e outras línguas), cinematográficas (filmes), televisivas (séries) e teatral (musical).

Na condição de poeta-político, Hugo vislumbrava a linguagem como o recurso mais importante para qualquer embate: o parlamentar poderia, por meio da legislação originada do debate, efetuar mudanças na comunidade em que se insere. Porém, ele também advertia que a lei jurídica, fruto de uma sociedade iníqua, revelava-se como mecanismo suscetível a engendrar injustiças. A transformação efetiva do mundo caberia, dessa forma, ao poeta que, com seu poder profético exercido por meio da linguagem, assumiria a tarefa prometeica de iluminar o gênero humano. Essa tarefa foi, com efeito, assumida por Victor Hugo, conforme é possível inferir a partir de suas ideias estéticas de ruptura e de seus posicionamentos políticos visionários. Nessa perspectiva, ele desenvolve o embate entre o direito e a lei em seus escritos políticos e denuncia a injustiça como efeito possível do fetichismo legal em *Les Misérables* e *Quatrevingt-Treize*. Ademais, defende a preservação do patrimônio histórico no prefácio de *Notre-Dame de Paris* e discute a linguagem coloquial em *Les Misérables* e *Les Travailleurs de la mer*, fazendo

questão de adotar, em suas obras, certos registros populares (*l'argot*[159]) como a palavra *gamin.* Em *Les Misérables,* o autor assevera que a miséria, marca da injustiça, é indissociável do materialismo e, em *L'archipel de la manche*, associa o materialismo à destruição ambiental.

Victor Hugo promove, portanto, a comunhão do discurso político com o literário. Isso é nítido em *Claude Gueux*, obra que consiste em um apelo direto, pela abolição da pena de morte, à Assembleia Legislativa francesa, narratário ao qual se dirige o narrador ao longo de toda a narrativa. O autor entregou, na época (1834), uma cópia do livro para cada parlamentar dessa Assembleia, com o intuito de convencê-los a legislar contra a pena capital, cuja abolição veio a ocorrer na França somente em 1981, isto é, 147 anos depois da publicação de *Claude Gueux*. Há um apelo semelhante no monólogo interior por meio do qual se desenvolve toda a narrativa de *Le Dernier Jour d'un condamné*. A denúncia das penas severas foi também empreendida por Hugo pelo uso do patético – do grotesco e do sublime – enquanto recurso estético. Essa comunhão entre os discursos político e literário, no entanto, torna-se mais bem trabalhada, estruturalmente, nas obras da maturidade do autor (durante e após o exílio) – *Châtiments*, *La Légende des Siècles, Les Misérables*, *Torquemada*, *Quatreving-Treize* e a épica inacabada *La Fin de Satan*. Principalmente na épica e nos romances mencionados (*Les Misérables* e *Quatreving-Treize*), a injustiça – expressa pela punição severa –, e a busca por reparação, seja pela via da justiça ou da vingança, integram o processo de ficcionalização por meio das trajetórias das personagens, da abordagem historiográfica que integra a narrativa e, sobretudo, da abordagem lendária, que estabelece o diálogo entre o texto narrativo e a mitologia.

Em *Les Misérables,* a reação à ideologia legalista é desenvolvida pela descrição, pela construção das personagens e pelas ações e transformações que efetuam na narrativa: o embate entre lei e justiça se revela no diálogo, no discurso dirigido aos insurgentes e no monólogo interior enquanto manifestação da consciência, consciência essa que equivale ao justo (ao divino) e que aniquila as vicissitudes das leis da justiça terrena. Na obra, a presença da lírica e do drama cria, às vezes, um efeito de subversão da verossimilhança, mas, apesar disso, impacta o narratário, ora para o sensibilizar, ora para o confrontar.

Considerando a relação entre história e narrativa no romance*,* o presente estudo intentou contribuir para a fortuna crítica de Victor Hugo, cotejando a vocação moral, política e social assumida no texto narrativo para demonstrar como quatro personagens do romance reagem a uma concepção de justiça legalista, engendrada no contexto sócio-histórico francês em que se

[159]O autor dedica, na forma de digressão, um extenso capítulo de *Les Misérables* à gíria (*l'argot*), tratando de aspectos históricos e regionais.

desenrolam os acontecimentos da narrativa. Portanto, esta pesquisa se justifica tendo em vista a importância do embate, na obra hugoana, entre o direito e a lei e suas consequências, dentre elas a desigualdade, expressa em *Les Misérables* por meio do retrato crítico de uma sociedade iníqua, que concebe a lei jurídica como a única expressão de justiça, relegando os miseráveis à condenação. Tal retrato merece destaque no domínio dos estudos literários, na medida em que ele não se limita ao nível temático ou à mera intenção do autor, mas está estruturalmente incorporado à obra: as reações à concepção de justiça legalista são tecidas por meio de uma linguagem que conjuga, com efeito, os discursos político e literário.

Nesse sentido, Jean Valjean, condenado e injustiçado, opõe-se à concepção de justiça enquanto conformidade à lei para atingir sua redenção, transformando-se ao ser confrontado com o gesto altruísta de Myriel, o "justo", bispo que transforma a comunidade em que se insere, assim como a narrativa, ao contrariar as regras pela prática do Evangelho em defesa dos proscritos. Enjolras também defende os proscritos – os *abaissés* – e almeja transformar o mundo, mas pelo viés da utopia, da crença nos ideais revolucionários que engendram a insurreição como a luta lídima para pôr abaixo a desigualdade e instaurar uma república baseada na equidade, capaz de construir uma sociedade fraterna e justa, que contemple os desiguais. Javert, por sua vez, encarna a justiça legalista na condição de agente da lei. Todavia, ao notar que a execução de seu dever injustiçaria Jean Valjean, estabelece-se em sua consciência um confronto entre a lei jurídica e a lei moral, que o impede de cumprir sua obrigação. Diante do impasse, resta-lhe reagir à concepção de justiça legalista pela autodestruição, transformando-se, destarte, por meio de sua própria ruptura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHER, Josette et al. **Lire *Les Misérables***. Disponível em: <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/Lire%20Les%20Mis%C3%A9rables/Lire%20Les%20Mis%C3%A9rables.pdf > Paris: José Corti, 1985. Acesso em: 25. mai. 2017.

ALBOUY, Pierre. **La Création mythologique chez Victor Hugo**. Paris: Librairie José Corti, 1968.

_____. Notes et variantes. In: HUGO, V. **Œuvres poétiques**. v. 2. Paris: Gallimard, 1967.

AMARAL, Glória Carneiro do. Victor Hugo e Baudelaire: afetos controversos. ***Lettres Françaises***, Araraquara, n. 5, p. 61-76, 2003. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/lettres/article/view/742>. Acesso em: 8 out. 2018.

ANDERSON, Ana Flora et al. NOTAS. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Theodoro Henrique Mauro Jr. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.31-2329.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. 2. ed. São Paulo: Forense, 2017.

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

_____. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Alberto do Nascimento Pena. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARRÈRE, Jean-Bertrand. **La Fantaisie de Victor Hugo**. Paris: Librairie José Corti, 1949.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BASTOS, Alcmeno. **Introdução ao romance histórico.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

BÍBLIA, A.T. Gênesis. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Domingos Zamagna. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.31-105.

_____, N.T. Atos dos Apóstolos. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Ney Brasil Pereira. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.2046-2104.

_____, N.T. Evangelho segundo São João. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Joaquim de Arruda Zamith. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.1985-2040.

_____, N.T. Evangelho segundo São Lucas. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.1926-1978.

_____, N.T. Evangelho segundo São Mateus. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Theodoro Henrique Maurer Jr. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.1837-1896.

_____, N.T. Filipenses. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.2205-2210.

_____, N.T. Gálatas. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Calisto Vendrame. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.2188-2195.

_____, N.T. Primeira Epístola aos Coríntios. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Estêvão Bittencourt. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.2147-2172.

_____, N.T. Romanos. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Calisto Vendrame. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p.2118-2146.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Freit. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____. **O positivismo jurídico**. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 2006.

BOUÉ, Pilar Andrade. Autour de la liberté et de l'éthique du devoir dans les romans hugoliens. **Thélème: Revista Complutense de Estudios Franceses**. n. 15, p. 111-123, 2000.

BRIÈRES, Chantal. Mourir dans Les Misérables, **Communication au groupe Hugo du 26 novembre 2005**. Disponível em: <http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/05-11-26briere.htm>. Acesso em 10 abr. 2019.

CAMARANI, Ana Luiza Silva. Intertextualidade e frenético em *Han d'Islande*. ***Lettres Françaises***, Araraquara, n. 5, p. 35-47, 2003. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/lettres/article/view/740/605>. Acesso em: 18 set. 2019.

CANDIDO, Antonio. A personagem do Romance. In: CANDIDO, A. (org). **A personagem de ficção**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

CARPEAUX, Otto Maria. Prosa e Ficção do Romantismo. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **História da Literatura Ocidental** 3. ed., v. III. Brasília: Senado Federal, 2008.

CHAUVIN, Jean Pierre. A pena de Victor Hugo em *Os Miseráveis*: romance historiográfico e reparação social. In: HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. Tradução: Regina Célia de Oliveira. São Paulo: Martin Claret, 2014.

CLERE, Jean-Jacques, L'abolition des droits féodaux en France, **Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique**. n. 94-95, p. 135-157, 2005. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chrhc/1227>. Acesso em 13 jan. 2019.

COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. Introdução à edição brasileira. In: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2. ed. São Paulo: Forense, 2017.

_____. **Fundamentos filosóficos da interpretação do direito**: o Romantismo. São Paulo: Rideel, 2012a.

_____. **Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles**. São Paulo: Rideel, 2012b.

DOUCEY, Bruno. Préface. In: HUGO, V. **Claude Gueux**. Paris: Pocket, 2005.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1963.

FALBEL, Nachman. Fundamentos Históricos do Romantismo. Sílvio. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FIZAINE, Michèle. Notice et notes Actes et Paroles I. In: HUGO, V. **Politique**. Paris: Robert Laffont, 2002.

FORSTER, Edward. **Aspectos do romance**. Tradução de Maria Helena Martins. São Paulo: Globo, 1969.

FRANCE. **Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789**. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>. Acesso em 05. ago.2018.

GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa**. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Arcádia, 1972.

GENGEMBRE, Gérard. **Cette grande chose divine qu'on appelle la Justice!**: le droit, la loi et la justice dans Les Misérables, Histoire de la justice, vol. 23, n. 1, 2013, pp. 141-152.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

GUINSBURG, Jacob. Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HOBSBAWN, Eric John Ernest. **A era das revoluções:** 1789-1815. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e terra, 2007.

HÖFFE, Ottfried. **Justiça política:** fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUGO, Victor. **Claude Gueux**. Paris: Pocket, 2005.

_____. **Critique**. Paris: Robert Laffont, 2002a.

_____. **La Légende des siècles. La Fin de Satan. Dieu**. Paris: Gallimard, 1950.

_____. **Le Dernier Jour d'un condamné**. Paris: Pocket, 2006.

_____. **Les Misérables**. Paris: Gallimard, 2018.

_____. **Les Travailleurs de la mer**. Paris: Librairie Internationale, A. Lacroix, Verbœckhoven et Cie, 1866. Disponível em: https://beq.ebooksgratuits.com/vents/Hugo-travailleurs.pdf>. Acesso em 25. mai.2017.

_____. **Œuvres poétiques**. v. 1. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Œuvres poétiques**. v. 2. Paris: Gallimard, 1967.

_____. **Politique**. Paris: Robert Laffont, 2002b.

_____. **Quatrevingt-Treize**. Paris: Librairie Générale Française, 2001.

KANT, Imannuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2009.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

_____. **Resposta à pergunta:** "Que é o Iluminismo"? Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2000. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em 25 abr. 2017.

LEUILLIOT, Bernard. Introduction. In: HUGO, V. **Quatrevingt-Treize**. Paris: Librairie Générale Française, 2001.

LUCÁKS, György. **O romance histórico**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Teoria do romance**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: 34, 2000.

MILLET, Claude. Cinquième Partie. In: JARRETY, M. (org). **La Poésie française** : du Moyen Âge jusqu'à nos jours. Paris: PUF, 1997.

_____. Sentiment d'injustice et politique : Victor Hugo (avec un bref détour par Stendhal et Balzac). In: BRAS, G. (org). **De l'injustice**. Paris: Pont 9, 2019.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la. **De l'esprit des lois.** Paris: Gallimard, 1995.

MONCOND'HUY, Dominique; SCEPI, Henri. Chronologie. In: HUGO, V. **Les Misérables**. Paris: Gallimard, 2018.

MUIR, Edwin. **A estrutura do romance**. Tradução: Maria da Glória Bordini. São Paulo: Globo, 1970.

NUNES, Benedito. A Visão Romântica. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

PARENT, Y**. Des mots et des maux dans *Les Misérables* de Victor Hugo, fragments d'un discours au peuple à travers les noms abstraits de la politique et le vocabulaire social**. 2013. 473f. vol. 1. Tese (Doutorado em Literatura francesa e francófona) – Escola doutoral de Artes, Letras e Línguas, Universidade da Bretanha Ocidental, Brest. 2013.

PAZ, Octavio. **Os Filhos do Barro**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da Argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria Ermentina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

POPOVIC, Pierre. **La Mélancolie des Misérables**: essai de sociocritique. Montréal: Le Quartanier, 2013.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REUTER, Yves. **Introdução à análise do romance**. Tradução de Angela Bergamini, Milton Arruda, Neide Sette e Clemence Jouët-Pastré. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RICŒUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. São Paulo: Autêntica, 2015.

_____. **Amor e justiça**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Le juste, la justice et son échec**. Paris: Herne, 2005.

_____. **O justo 1**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROOS, Jacques. **Les idées philosophiques de Victor Hugo**. Paris: Nizet, 1958.

ROSA, Anette. Présentation. In: HUGO, V. **Les Misérables**. Paris: Robert Laffont, 2002.

_____. **Victor Hugo**: l'éclat d'un siècle. Paris: Messidor, 1985.

ROSA, Guy; ROSA, Annette. Notice et Notes. In: HUGO, V. **Les Misérables**. Paris: Robert Laffont, 2002.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e personagem. In: CANDIDO, A. (org). **A personagem de ficção**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ROSENFELD, Anatol; GUINSBURG, Jacob. Romantismo e Classicismo. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SAINT-JUST, Louis Antoine Léon de. **Fragments d'institutions républicaines**: tome second. Paris: Eugène Fasquelle, 1908. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/Fragments_d%E2%80%99institutions_r%C3%A9publicaines >. Acesso em: 24 abr. 2019.

SALEILLES, Raymond. In: LA SOCIETÉ D'ÉTUDES LÉGISLATIVES (org). **Le Livre du Centenaire**. vol. I. Paris: Arthur Rousseau, 1904. Disponível em: https://archive.org/details/LivreDuCentenaireDuCodeCivilT.11904/page/n11. Acesso em: 15 jan. 2019

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SCEPI, Henri. Introduction. In: HUGO, V. **Les Misérables**. Paris: Gallimard, 2018. p. I-LXXXI.

_____. « Les Misérables », ou l'épopée de la conscience humaine. Paris: 2018. **Le Temps**, 6 abr. 2018. Entrevista concedida a Julien Burri. Disponível em: <https://www.letemps.ch/culture/miserables-lepopee-conscience-humaine>. Acesso em: 12 out. 2018.

SZAC, Murielle. Préface. In: HUGO, V. **Le Dernier Jour d'un condamné**. Paris: Pocket, 2006.

SEIDL, Ivan. Aspects de l'espace dans le Roman français moderne. Études romanes de Brno, 1974, vol. 7, p. 121-130. Disponível em:

<https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/113115/1_EtudesRomanesDeBrno_07-1974-1_9.pdf?sequence=1>. Acesso em: 30 mar. 2019.

SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e. **Teoria da Literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

TODOROV, Tzvetan. **Os gêneros do discurso**. Tradução de Elisa Angotti Kossovitch. São Paulo: Perspectiva, 1984.

TROUILLEZ, Édouard; DEHAIS, Annick. **Le Robert micro poche**: dictionnaire d'apprentissage du français. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2013.

VANDAMME, Laurine. Enjolras et Grantaire: Figures mythologiques du Paris de 1832. Séminaire Approches du romantisme, 2014-2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/16520518/Les_Mis%C3%A9rables_-_Enjolras_et_Grantaire_figures_mythologiques_du_Paris_de_1832>. Acesso em: 14 jun.2019.

VIEIRA, Cristina da Costa. **A construção da personagem romanesca**. Lisboa: Colibri, 2008.

WATT, Ian. **A ascensão do romance**: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WHITMAN, Walt. **Leaves of Grass**. São Paulo: Iluminuras, 2019.

ZANINI, Walter. A arte romântica. In: GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

ZÉRAFFA, Michel. **Pessoa e personagem**: o romanesco dos anos 1920 aos anos de 1950. Tradução de Luiz João Gaia e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética (a teoria do romance)**. Tradução: Aurora Fornoni Bernadini et al. 4. ed. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTHES, Roland et al. **Análise estrutural da narrativa**. Tradução de Maria Barbosa Zélia Pinto. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRIÈRES, Chantal. Les doubles-fonds et les bas-fonds du Roman hugolien. **Littérature et architecture : lieux et objets d'une rencontre**. n.300, p. 19-32, 2010.

FINN, Olivia Rubino. **"A few pages of history"**: Les Misérables in the Nineteenth-Century French Imagination. 2014. 75p. Tese – Departamento de História da Universidade de Rutgers, Universidade do Estado de New Jersey, Rutgers, 2014.

GOLDMANN, Lucien. **Sociologia do romance**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HUGO, Victor. **Les Misérables**. Paris: Robert Laffont, 2002.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAUREL, Jean. **Victor Hugo philosophe**. Paris: PUF, 1985.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de la. **Lettres persanes.** Paris: Garnier Frères, 1875 <https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu_03_lettres_persanes.petit.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2017.

NORDMANN, Jean-Thomas. **La Critique littéraire française au XXIe siècle :** (1800-1914). Paris: Librairie Général Française, 2001.

ROMAN, Myriam. **Victor Hugo et le roman philosophique**. Paris: Honoré Champion, 1999.

STALLONI, Yves. **Les genres littéraires**. Paris: Armand Colin, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.