UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEMIÓTICA
E LINGUÍSTICA GERAL

Paulo Sérgio de Proença

**Sob o signo de Caim:
O uso da Bíblia por Machado de Assis
(versão corrigida)**

São Paulo

2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEMIÓTICA
E LINGÜÍSTICA GERAL

**Sob o signo de Caim:
O uso da Bíblia por Machado de Assis
(versão corrigida)**

Paulo Sérgio de Proença

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Semiótica e Lingüística Geral do
Departamento de Linguística da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a obtenção do
título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Izidoro Blikstein

São Paulo
2011

A meus pais
(*in memoriam*)
Com eles aprendi
a descobrir a Bíblia.

AGRADECIMENTOS

Esta página não é mera formalidade. Ela carrega a emoção do reconhecimento de que muitas pessoas, de perto e de longe, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço muito especialmente ao Prof. Dr. Izidoro Blikstein, meu orientador, que já acompanhou uma geração de pesquisadores, muitos dos quais ocupam posição de destaque no panorama da pesquisa linguística no Brasil. A confiança a mim dedicada, o apoio e a orientação foram decisivos para a conclusão da pesquisa.

Minha gratidão é extensiva aos professores Dr. José Luiz Fiorin e Dr. Dilson Ferreira da Cruz Júnior, pelas oportunas observações e sugestões feitas por ocasião do Exame de Qualificação.

Aos funcionários, alunos, ex-alunos, professores e ex-professores da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, pelo companheirismo e incentivo.

A gratidão não é menor à Profa. Dra. Alice Yoko Horikawa, pela amizade e pela competente revisão deste trabalho.

Sou também particularmente grato a todos os meus familiares, principalmente aos mais chegados Shirley, Paula e Rodrigo.

Registro minha gratidão a amigos e amigas, companheiros de estudos e da jornada da vida, anônimos tantos, mas nem por isso menos importantes.

NOTAS

Este trabalho fará muitas remissões à Bíblia. Uma dificuldade inicial diz respeito a edições e traduções; há muitas, com diferenças significativas entre elas, inclusive com segmentação de nichos¹. Infelizmente não dispomos da edição utilizada por Machado, como seria o ideal em casos nos quais a colação com o original seria decisiva para elucidação de eventuais dúvidas ou curiosidades; felizmente não é o nosso caso, em que a presença da Bíblia pode ser atestada por outras traduções e por outros meios. Usaremos a tradução de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada, por ser de boa aceitação entre estudiosos e por tender à literalidade. Quando for utilizada outra tradução ou edição, o fato será indicado.

Remissões à Bíblia contam com falta de uniformidade. Por questão de conveniência, será seguido o padrão da Sociedade Bíblica do Brasil, a seguir exemplificado:

Gn 1.1 (*Gênesis*, capítulo 1º., versículo 1º.);

Gn 1.1, 4 (*Gênesis*, capítulo 1º., versículos 1º. e 4º.);

Gn 1.1-4 (*Gênesis*, capítulo 1º., versículos 1º. ao 4º.);

Gn 1.1-4, 11 (*Gênesis*, capítulo 1º., versículos 1º. ao 4º. e versículo 11);

Gn 1.1-4; 11.6-8 (*Gênesis*, capítulo 1º., versículos 1º. ao 4º. e *Gênesis*, capítulo 11, versículos 6º. a 8º.).

O padrão separa por ponto a indicação de capítulo e versículo; vírgula e hífen são usados para separação de versículos; ponto e vírgula separam passagens diferentes.

A abreviatura de livros bíblicos deve ser considerada, para facilitar a identificação. Será utilizado, da mesma forma, o padrão da Sociedade Bíblica do Brasil, para os livros em comum com a Bíblia católica². Embora nem todos os livros bíblicos possam vir a ser citados, a

¹ Há edições da Bíblia para diversos públicos: Bíblia da mulher, Bíblia da criança, Bíblia do jovem. Proliferam, também, Bíblias de estudo, que inserem no texto bíblico comentários diversos. Aqui reside outra dificuldade, de maior alcance, porque tais comentários tendem a guiar a interpretação do leitor, que nem sempre tem discernimento para identificar notas de valor objetivo e notas de cunho interpretativo.

² Para os livros exclusivos da Bíblia católica, adotamos a convenção de *A Bíblia de Jerusalém* (1981). No Novo Testamento não há diferenças de abreviaturas entre as Bíblias católicas e protestantes.

seguir estão listadas as abreviações de todos os livros, na ordem em que se encontram nas Bíblias cristãs, já incluídos os deuterocanônicos católicos:

ANTIGO TESTAMENTO (AT)		NOVO TESTAMENTO (NT)	
Gênesis	Gn	Mateus	Mt
Êxodo	Ex	Marcos	Mc
Levítico	Lv	Lucas	Lc
Números	Nm	João	Jo
Deuteronômio	Dt	Atos dos Apóstolos	At
Josué	Js	Romanos	Rm
Juizes	Jz	1 Coríntios	1 Cor
Rute	Rt	1 Coríntios	2 Cor
1 Samuel	1 Sm	Gálatas	Gl
2 Samuel	2 Sm	Efésios	Ef
1 Reis	1 Rs	Filipenses	Fl
2 Reis	2 Rs	Colossenses	Cl
1 Crônicas	1 Cr	1 Tessalonicenses	1 Ts
2 Crônicas	2 Cr	1 Tessalonicenses	2 Ts
Esdras	Ed	1 Timóteo	1 Tm
Neemias	Ne	1 Timóteo	2 Tm
Tobias	Tb	Tito	Tt
Judite	Jt	Filemon	Fm
Ester	Et	Hebreus	Hb
1 Macabeus	1 Mc	Tiago	Tg
2 Macabeus	2 Mc	1 Pedro	1 Pd
Jó	Jó	1 Pedro	2 Pd
Salmos	Sl	1 João	1 Jo
Provérbios	Pv	2 João	2 Jo
Eclesiastes	Ec	3 João	3 Jo
Cântico dos Cânticos	Ct	Judas	Jd
Sabedoria	Sb	Apocalipse	Ap
Eclesiástico-Sirácida	Sr		
Isaias	Is		
Jeremias	Jr		
Lamentações	Lm		
Baruc	Br		
Ezequiel	Ez		
Daniel	Dn		
Oséias	Os		
Joel	Jl		
Amós	Am		
Obadias	Ob		
Jonas	Jn		
Miquéias	Mq		
Naum	Na		
Habacuque	Hc		
Sofonias	Sf		
Ageu	Ag		
Zacarias	Zc		
Malaquias	Ml		

Machado tinha em sua biblioteca um exemplar da Bíblia em português, traduzida por Antonio Pereira de Figueiredo. O fato é atestado por Massa, no levantamento e classificação que fez da biblioteca que pertenceu a Machado, trabalho publicado em 1961 na França sob o título *La bibliothèque de Machado de Assis*. No intitulado “Domínio bíblico e religioso”, consta o seguinte registro, sob número 78: “BÍBLIA, A (...) sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento, traduzida em portuguez segundo a vulgata latina por Antônio Pereira de Figueiredo. Londres, Officina de Harrison e filhos, 1866”. Glória Vianna em 1989 retoma o levantamento inicial de Massa, como parte de um programa de Doutorado em Letras na Universidade Federal Fluminense. O material que ela produziu foi inserido na obra de Jobim (2001). A apuração quantitativa acusou a falta de alguns volumes, dentre os quais o de número 78 acima indicado, justamente a *Bíblia sagrada* (Jobim, 2001, p. 119).

Contudo, em visita à sede da Academia Brasileira de Letras, realizada em janeiro de 2009, pudemos manusear o volume catalogado por Massa. Questionados sobre a informação de extravio constatado por Glória Vianna, os bibliotecários informaram que houve reformas na sede da ABL e alguns volumes foram eventual e temporariamente retirados de seus respectivos lugares, tendo sido em momento posterior recolocados no acervo. Foi o caso do volume da *Bíblia sagrada*. Pudemos verificar que as indicações bibliográficas do volume por nós manuseado correspondem exatamente às fornecidas por Massa. Estávamos interessados também em verificar se havia anotações marginais nas páginas da Bíblia que pertenceu a Machado, expectativas que se frustraram. Também segundo informações dos bibliotecários, há muito poucas anotações desse tipo nos livros da biblioteca do escritor.

SUMÁRIO

RESUMO	3
ABSTRACT	4
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1: APOIO TEÓRICO: INTERTEXTUALIDADE, INTERDISCURSIVIDADE E CONTRATO SEMIÓTICO	18
INTERTEXTUALIDADE E INTERDISCURSIVIDADE	18
O CONCEITO DE CONTRATO SEMIÓTICO	25
CAPÍTULO 2: BÍBLIA, ATIVIDADE LIBERAL, PSEUDÔNIMOS E ESCRAVIDÃO	32
AMIZADES E INFLUÊNCIAS IMPORTANTES	32
<i>Charles Ribeyrolles</i>	33
<i>Ernest Renan</i>	35
AFIRMAÇÃO NO JORNALISMO	39
DISPOSIÇÃO PARA POLÊMICAS	42
DEFESA DA LIBERDADE, INCLUSIVE RELIGIOSA	44
BÍBLIA E REALIDADE: INSPIRAÇÃO PROFÉTICA?	47
O USO DE PSEUDÔNIMOS DE MOTIVAÇÃO BÍBLICA	51
<i>Manassés</i>	51
<i>Eleazar</i>	53
<i>Job</i>	56
<i>Cham</i>	57
DIREITOS DA MULHER	58
USO DA BÍBLIA NA CAUSA ABOLICIONISTA.....	59
<i>Intertextualidade bíblica e escravidão em duas crônicas de maio de 1888</i>	67
OBSERVAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO.....	79
CAPÍTULO 3: “O PARAÍSO TERRESTRE, PRINCÍPIO DA FALÊNCIA UNIVERSAL”	81
BREVES CARACTERÍSTICAS DAS NARRATIVAS BÍBLICAS	82
A VOLTA A MITOS NAS CRÔNICAS	84
A VOLTA A MITOS EM CONTOS	98

A VOLTA A MITOS EM ROMANCES	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO	124
CAPÍTULO 4: “NADA COMO UMA SENTENÇA PARA MUDAR A CARA AOS CONCEITOS” .	129
CONTRIBUIÇÕES DA SÁTIRA	129
<i>Sátira como exploração e investigação: a anatomia</i>	130
<i>Sátira como provocação</i>	138
<i>Sátira como ironia instável</i>	140
CITAÇÕES TRUNCADAS	143
OBSERVAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO.....	154
CAPÍTULO 5: “BEM-AVENTURADOS OS QUE POSSUEM, PORQUE ELES SERÃO CONSOLADOS”	158
A PREFERÊNCIA PELO <i>EVANGELHO DE MATEUS</i>	164
APROXIMAÇÕES COM O CINISMO?	166
APROXIMAÇÕES COM O <i>ECLESIASTES</i> ?	172
OBSERVAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO.....	174
CAPÍTULO 6: “SE EU NÃO TIVESSE OS OLHOS ADOENTADOS DAVA-ME A COMPOR OUTRO ECLESIASTES”	175
ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA SABEDORIA BÍBLICA	177
SABEDORIA COMO SAGACIDADE.....	180
A FIGURA DO SÁBIO	181
O LIVRO DE <i>JÓ</i>	182
O LIVRO DE <i>ECLESIASTES</i>	185
<i>Estilo e forma de Eclesiastes</i>	186
<i>Alguns aspectos literários de Eclesiastes</i>	188
<i>“Tudo é vaidade”</i>	189
OBSERVAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO.....	193
CAPÍTULO 7: RELÍQUIAS RECOLHIDAS.....	195
“O PAI”, UM CONTO REPRESENTATIVO	195
RELÍQUIAS RECOLHIDAS EM CONTOS E CRÔNICAS	197
RELÍQUIAS RECOLHIDAS EM ROMANCES	205
<i>Sutilezas bíblicas em Memórias Póstumas</i>	205
<i>Motivações bíblicas em Dom Casmurro</i>	209
OBSERVAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO.....	225
CONCLUSÃO	226
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	230

RESUMO

Propõe-se, neste trabalho, averiguar o papel que os escritos bíblicos desempenham na construção e na sustentação das principais ênfases da obra de Machado de Assis.

Dois princípios constituem o guia teórico desta investigação. O primeiro refere-se à noção bakhtiniana de polifonia e a seus desdobramentos, constantes nos termos *intertextualidade* e *interdiscursividade*. A noção de contrato semiótico (Fiorin, 2003) é o segundo. Conceitos auxiliares serão pontualmente utilizados, como o de sátira menipeia, que terá base em autores como Griffin (2005), Sá Rego (1989) e Óliver (2008).

A juventude de Machado caracterizou-se por uma atividade liberal de razoável envergadura. Charles Ribeyrolles e Renan foram influências decisivas para a consolidação dessas convicções. Essa tendência destaca a presença da Bíblia, evocada como fonte dos princípios que defendia.

A portentosa obra de ficção, desde suas primeiras manifestações, testemunha grande fascínio pela Escritura, sob diversas formas. Uma delas foi a retomada de mitos bíblicos, que servem de vínculo para aproximação entre os eventos originários e os acontecimentos comezinhos do dia a dia em que ocorre ressignificação das narrativas míticas. Esse olhar para o passado, guiado pela Bíblia, ajusta-se à ênfase machadiana na eterna mesmice do drama humano. Temas sapienciais aparecem invariavelmente diluídos nos escritos machadianos. A sabedoria tem seu lugar de destaque, com *Eclesiastes* e *Jó*. Também os escritos bíblicos são aplicados à reinterpretação de temas caros aos seres humanos. Isso é feito com liberdade de quem tem elevado tino ficcional. Machado joga com palavras e expressões, torce, retorce e distorce sequências linguísticas e narrativas para, dando a elas um lustro diferente, projetar novos e relevantes sentidos.

Machado, além de temas bíblicos, serve-se de personagens e eventos diversos, de forma livre, para ressignificá-los, quase sempre em dissonância com a tradição religiosa e teológica. O amparo teórico bakhtiniano e a noção de contrato semiótico ajustam-se à análise desse diálogo frutífero com as fontes bíblicas, sob a motivação estética da crise da representação presente nos escritos machadianos.

Palavras-chave: Machado de Assis; Bíblia; interdiscursividade; intertextualidade; contrato semiótico.

ABSTRACT

It is intended, in this work, to investigate the role that the biblical writings play both in the constructions and in the support of the main emphasis of Machado de Assis's work.

Two principles constitute the theoretical guide of this investigation. The first is Bakhtin's notion of polyphony and its unfoldings, constant in the terms intertextuality and interdiscursivity. The notion of semiotics contract (Fiorin, 2003) is the second. Other auxiliary concepts will be punctually used, such as the Menippus's satire, which will have grounds in authors like Griffin (2005), Sá Rego (1989) and Óliver (2008).

Machado's youth was characterized by a liberal activity of reasonable capacity. Charles Ribeiryrolles and Renan were decisive influences for the consolidation of these convictions. This tendency highlights the presence of the Bible, evoked as the source of principles that he defended.

The prodigious work of fiction, since its first manifestations, bears witness to his great fascination towards the Scriptures, in several ways; one of them was the recapture of biblical myths, which acts as a link for the closeness between the native events and the plain day-to-day occurrences in which the resignificance of the mythical narratives take place. This look towards the past, guided by the Bible, suits well with the machadian emphasis in the eternal monotony of the human drama. Sapiential themes appear invariably diluted in the machadian writings. Wisdom has its place of prominence, with *Ecclesiastes* and *Job*. Also the biblical writings are applied to the reinterpretation of dear subjects to the human beings. This is done with the freedom of one who has a great fictional tact. Machado plays with words and expressions. He twists, contorts and distorts linguistics sequences and narratives, giving them a different brightness thus projecting new and relevant meanings.

Machado, besides biblical themes, makes use of characters and several events, in a free way, to resignify them, almost always in dissonance with the religious and theological tradition. The bakhtinian theoretical support and the notion of semiotic contract fits with the analysis of this fruitful dialogue with the biblical sources, under the esthetical motivation of the crisis of the representation which is present in the machadian writings.

Keywords: Machado de Assis; Bible; interdiscursivity; intertextuality; semiotic contract.

INTRODUÇÃO

A Bíblia sempre foi fonte de inspiração para a criação filosófica, literária e científica, desempenhando na História, principalmente na Modernidade, um papel de relevância¹. As escrituras têm muito maior presença na história e sobre elas não tem exclusividade a religião².

No campo literário, por exemplo, a Bíblia inspirou muitos escritores. Machado de Assis destaca-se entre eles.

A fortuna crítica de Machado inclui desde obras a ele contemporâneas até estudos atualmente produzidos em círculos acadêmicos, motivados por interesses diferentes e inéditos, o que revela a grande variedade de aspectos da riqueza do legado literário machadiano - alguns já fartamente estudados, outros ainda por serem explorados.

Apesar de ter motivado tão expressiva produção bibliográfica, a tradição crítica de Machado, se não ignora a presença da Bíblia em seus escritos, a ela não atribui a merecida importância, a julgar pelas poucas – desprezíveis, até - referências e estudos de fôlego existentes sobre o lugar da Bíblia em seus escritos, abordado *en passant*, como se acessório fosse.

¹ Citamos como exemplos Eric Fromm e Freud, no campo da Psicanálise; Rabelais e Sterne, no domínio da Literatura. Aliás, este último, pastor protestante, ofereceu elementos de técnica narrativa ficcional que foram adotados e aperfeiçoados pela criativa pena de Machado.

² Não é somente nas camadas ilustradas que a Bíblia é lida a ponto de provocar impactos. Na segunda metade do século XIX, no Brasil ocorreu um expressivo movimento, de contornos populares, também motivado por um jeito próprio de interpretar e de aplicar a Bíblia a uma realidade específica. Referimo-nos ao movimento messiânico de Antônio Conselheiro. Machado menciona-o em algumas de suas crônicas, sem reforçar o sumário julgamento negativo, quase unânime, com que o líder de Canudos foi apreciado. Vasconcelos (2010) empreende pesquisa que põe à luz novas questões sobre Conselheiro e sua gente e re-escreve a história deles, sob a perspectiva das motivações bíblicas que a isso se atrelam.

Em virtude dessa lacuna, pretende-se, neste trabalho, estudar, na obra machadiana, os empréstimos bíblicos. Além do levantamento das ocorrências, devem ser feitas análises de algumas delas, as mais significativas, com o objetivo de analisar o papel da Bíblia no conjunto dos escritos machadianos.

Como Machado tem extensa obra de ficção, fica difícil esgotar a tarefa e impossível cobrir todo conjunto. Portanto, uma razoável delimitação desse *corpus* é mais do que necessária, também por questões de método. Propõe-se, então, considerar somente a prosa de ficção – crônica, conto e romance. Como ainda esse conjunto é monumental, serão escolhidos exemplares de cada gênero, desde que seja de razoável representatividade. E isso não é fator impeditivo para uma eventual incorporação de fragmentos da obra poética do autor carioca. A delimitação vai pagar o preço de ser seletiva. Com isso, incontáveis amostras que poderiam aqui figurar estarão ausentes, pelo simples fato de que a inclusão de todos os exemplares de utilização da Bíblia é um empreendimento impossível para os limites deste trabalho.

Crônicas foram incluídas no estudo. Em primeiro lugar porque são significativas, nelas, as remissões à Bíblia. Em segundo, porque há entre os especialistas esforço para estudá-las. Por fim, ainda são desconhecidas, em relação ao maior prestígio dos contos e romances. Elas não são apêndice da obra de Machado nem de importância menor.

Os contos constituem-se também gênero no qual são perceptíveis inúmeros ecos das narrativas bíblicas. Alguns têm a estruturação de seu *plot* dramático inspirada na Bíblia; outros são estilizações e paródias.

Não se pode deixar de considerar os romances, pois neles observam-se muitos eventos, personagens e outros motivos bíblicos. Alguns deles apresentam remissões à Bíblia praticamente a cada capítulo.

Em relação a toda produção que cerca os escritos de Machado, é quase impossível mapear todas as criações editoriais, acadêmicas, de divulgação, na imprensa escrita e no meio virtual, que fazem alguma referência ao escritor³. Passados cem anos

³ A comemoração do centenário da morte de Machado motivou reedições diversas de obras de e sobre Machado. A ocasião festiva demonstrou que há ainda muito interesse em estudá-lo, a julgar pelo número copioso dos títulos e eventos diversos, incluindo muitos de natureza artística, embora os textos de Machado não sejam facilmente adaptáveis à linguagem plástica do teatro ou do cinema.

de sua morte, ele continua a motivar e a seduzir leitores e pesquisadores, que sobre sua obra se debruçam, esmiuçando-a de diversos pontos de vista e por princípios analíticos e temáticos diferentes – quando não divergentes. A maioria dos títulos recentes relaciona-se à comemoração do centenário de sua morte. Pode-se dizer que a Bíblia, como tema e fonte literária, esteve praticamente ausente desses trabalhos. Essa lacuna não está passando incógnita, contudo.

A academia tem alimentado nos últimos anos permanente interesse por Machado de Assis. Aspectos ainda não suficientemente estudados estão sendo revisados⁴. Outros tantos estão sendo descobertos. Isso é evidência de que a obra machadiana se renova com o passar dos anos, sem envelhecer, indicando nisso o pleno sentido de *imortalidade*.

Também é tarefa difícil e ingrata a tentativa de mapear os trabalhos acadêmicos sobre Machado de Assis. As pesquisas que estão sendo feitas ou recentemente concluídas somente daqui a algum tempo terão divulgação satisfatória. Felizmente, a internet acelera razoavelmente esse processo, vencendo entraves burocráticos e editoriais. Ainda assim permanece alguma dificuldade, dado o volume incontrolável de informações que a rede virtual veicula.

Relacionados mais especificamente aos vínculos intertextuais com a Bíblia, há alguns trabalhos interessantes. O primeiro deles, de Claudinei Maria, foi defendido em 2007 na Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da professora Dra. Vera Maria Chalmers. Sob o título *O pão da dor e o vinho da miséria: o banquete da existência, de Jó a Brás Cubas*, a dissertação começa com este depoimento do autor, na “Introdução”: “Algo que sempre chamou minha atenção nas obras de Machado de Assis foi, além do número expressivo de citações bíblicas, antes, o contexto em que elas apareciam – muitas vezes os mais diversos e inusitados”. Claudinei Maria demonstra ter

⁴ Menção a alguns trabalhos acadêmicos será feita a seguir, poucos dos quais já circulam em forma impressa. A dissertação de mestrado e a tese de doutorado de Dilson Ferreira da Cruz Júnior, defendidas na Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Izidoro Blikstein, já foram publicadas. O primeiro trabalho estuda as crônicas de Machado de Assis e as estratégias de construção da ambiguidade; o segundo, o *éthos* dos narradores dos romances (critério que não segue a tradicional divisão da produção literária de Machado em duas fases). Eduardo Calbucci, sob orientação do professor Dr. José Luiz Fiorin, defendeu, em 2007, sua tese de doutorado na Universidade de São Paulo; sua pesquisa analisa o fenômeno da enunciação em romances com narrador-personagem, com aplicação especial ao romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Esses trabalhos, de excelência acadêmica, têm, contudo, outros objetivos, diferentes dos aqui propostos.

sólidos conhecimentos bíblicos e argúcia analítica para perceber certas sutilezas que escapariam ao leitor não familiarizado com os escritos bíblicos.

Digressões, transgressões e agressões: a Bíblia nos contos de Machado de Assis (Papéis Avulsos) é o título da outra dissertação, defendida na Universidade Estadual Paulista – campus de São José do Rio Preto – e orientada pela professora Dra. Lúcia Granja. Expondo conhecimentos bíblicos aprofundados, o autor manifesta ainda familiaridade com a religião católica, por algumas remissões a essa tradição teológica. Isso não significa, todavia, que não tenha havido razoável e estratégica distância crítica. O trabalho tem apuro metodológico e procura situar, nas entrelinhas e nas lacunas narrativas da Bíblia, o olhar atento de Machado.

Fernando Machado Brum defende, em 2009, sua dissertação, intitulada *Literatura e religião: estudo das referências religiosas na obra de Machado de Assis*. Embora não estude diretamente a presença da Bíblia em Machado, o pesquisador, de forma indireta, toca nesse tema⁵.

Ana Maria Koch defendeu em 2004, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a tese de doutoramento *Intertextualidade em Memórias Póstumas de Brás Cubas*, orientada pela professora Dra. Gilda Neves da Silva Bittencourt e coorientada pelo professor Dr. Martin Norberto Dreher. Apesar de não tratar especificamente da intertextualidade bíblica, a autora analisa, com rigor, essa rica relação de polifonia em algumas partes de seu trabalho.

Há outras vertentes acadêmicas que estudam a Bíblia em outras áreas de conhecimento. Em fase de conclusão de pesquisa na área de Filosofia, Isaar Soares de Carvalho analisa a presença da Bíblia em Hobbes⁶.

O aparecimento dessas pesquisas que enfocam a Bíblia na Literatura, na Filosofia e nas Artes em geral sinaliza a superação do que pode ser considerado um

⁵ BRUM, Fernando Machado. *Literatura e religião. Estudo das referências religiosas na obra de Machado de Assis*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle>. Acesso em: 15 de setembro de 2010.

⁶ Em *blog* específico, o pesquisador apresenta-se da seguinte forma: “Sou aluno do Doutorado em Filosofia da UNICAMP, onde realizo pesquisa sobre a presença e a relevância das Escrituras na argumentação de Thomas Hobbes, sob a orientação do Prof. Dr. João Carlos K. Quartim de Moraes. Sou Mestre em Filosofia pela mesma instituição [...]”. Disponível em <http://estadohobbesiano.blogspot.com/2010/11/pedro-o-papado-e-soberania-civil-partir.html>. Acesso em 26 de novembro de 2010.

fator inibidor entre os pesquisadores e críticos para o estudo dessa aproximação: a religião.

Pelo fato de ser a Bíblia a fonte escrita de duas religiões monoteístas, sem contar a influência da Bíblia no Alcorão, pode-se supor que este trabalho de investigação contemple, de alguma forma, o valor religioso a ela associado. Não é o caso. Este projeto não pretende avaliar a importância da religião na obra de Machado, embora esse elemento também seja recorrente na sua obra, para diversa finalidade⁷.

Não se quer negar o valor de revelação das Escrituras, sobretudo porque gerações de fiéis do cristianismo, do judaísmo e de outras religiões têm vínculos existenciais expressivos e norteadores da vida religiosa orientada pela Bíblia. Reconhecer isso é necessário e interessante, entretanto não é o objetivo deste trabalho.

A religião em Machado já mereceu estudo de religiosos e acadêmicos. O primeiro, escrito por ocasião do centenário do nascimento de Machado, tem autoria do religioso Dom Hugo Bressane de Araújo, para quem a ignorância religiosa de Machado é obstáculo intelectual à conquista da fé, pois “paralisa, na sua origem, o movimento da alma para a fé [...] e sem o lume da fé, a obra de Machado de Assis, profundamente humana, não é cristã” (Araújo, 1939, p. 38, 39). Se não é cristã, conclui o autor, não tem valor. Segundo Araújo, para Machado, a Bíblia não tem valor religioso, o que é de se lamentar. As citações bíblicas machadianas, apesar de “inúmeras e frequentes, parecem açaimadas e não nos falam de cousas do céu. Nota-se vácuo profundo nessas páginas que nos trepanam a cabeça e fazem que vejamos representar verdadeiras tragédias” (Araújo, 1939, p. 39). O autor termina o trabalho, acenando com “raios de esperança”, vislumbrados na possível aceitação da fé cristã, no final da vida do autor carioca (Araújo, 1939, p. 62):

Teria, nos derradeiros instantes, ouvido dos lábios sacrossantos do Senhor esta consoladora palavra: “Na casa de meu Pai há muitas moradas?

Teria, num ato de adoração fervente e amorável, proferido no imo do peito: “Meu Senhor e meu Deus?

⁷ O discurso religioso tem tipologia diferente do texto literário; estatui verdades perenes sobre o passado, o presente e o futuro; tem respostas para todas as angústias humanas; não admite a dúvida e se assume como verdadeiro; por isso, impõe-se pela negação de outros discursos que, de forma polêmica, circulam entre nós; daí a intolerância. Esse fenômeno foi estudado por Rubem Alves, com aplicação específica à tradição protestante, em sua tese de livre-docência na Universidade Estadual de Campinas (ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979). À mesma linha pertence a obra *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982 (do mesmo autor).

Compreenderia Machado de Assis que o “nada” é nada e que Jesus é o alfa e o ômega de nossa existência?

O lugar de onde Araújo fala é a sacristia e o altar. O critério básico de avaliação dos escritos machadianos é o alinhamento à religião católica. Desse ponto de vista, o resultado é previsível, marcado pela parcialidade⁸: se não defende os princípios cristãos, a obra de Machado não é boa, nem recomendável sua leitura, porque perverte os castos princípios de seus leitores. Esse lugar de onde se escreve subordina a obra à prevalência da defesa da fé cristã⁹. Se Machado tivesse feito isso, sua obra não teria a importância que tem.

A religião é, sim, um tema de repercussão em Machado, mas não pode ser avaliada da forma redutora proposta por Araújo. Machado é um intelectual, um escritor e, por isso, acima de qualquer tradição religiosa. Seu universalismo tem algo a dizer sobre o ser humano, pertencente a qualquer confissão de fé – ou a nenhuma.

Por ocasião do centenário de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, a *Revista da Academia Brasileira de Letras* publica um ensaio de Dom Marcos Barbosa, versão impressa de conferência pronunciada em 17 de julho de 1980, na Academia Brasileira de Letras. O trabalho demonstra mais boa vontade em examinar o assunto, ao aceitar que Machado conhecia a Bíblia e a liturgia católica, apesar de focar apenas aspectos exteriores desta última. Como Araújo, Dom Marcos supõe ter Machado, no fim da vida, admitido a ressurreição cristã. Registra-se o conhecimento bíblico de Machado (1980, p. 13): “Menino pobre, órfão de pai e criado com carinho pela madrastra lavadeira, era esta sem dúvida a situação de Joaquim Maria. Isso lhe permitiu entrar, muito cedo, em contato com a Bíblia, um livro raro, então, entre os católicos e jamais colocado nas mãos de qualquer um”. Chega o autor a dizer que Machado nos leva a Deus, porque, diante de abismos, o ser humano tende a buscar Deus (1980, p. 10). Dom Marcos considera que Machado ilustra “com sua vida e obra, a vitória do espírito” e “já nos coloca, de certo modo, a caminho da religião” (1980, p. 11), o que é sustentado pela

⁸ Essa parcialidade não tem natureza religiosa, apenas. Otávio Brandão (1958) diz que a obra machadiana tem pouca ou nenhuma grandeza, porque não se alinha aos princípios políticos e ideológicos do marxismo.

⁹ Estamos diante da distinção semiótica entre triagem e mistura. Para Machado, o ser humano é misturado, impuro, complexo e carrega consigo o diabo que a igreja quer exorcizar. A triagem pode ser elitista, exclusivista; a religião é, normalmente, operadora da triagem, pois separa e condena os pecadores ao inferno.

seguinte passagem, a propósito da importância do *Eclesiastes* na obra de Machado (p. 20):

Ora, o *Eclesiastes*, segundo a interpretação de sábios comentadores, é um livro existencial, uma espécie de filosofia do absurdo, que nos leva a concluir: se a sorte do homem é o que se vê sob o sol, então a vida é um disparate. E isto, paradoxalmente, nos conduz à fé, a uma vida futura [...].

Outra obra sobre o tema merece menção. Em 2008, Maria Eli Queiroz publicou *Machado de Assis e a religião: considerações acerca da alma machadiana*. Produzida especialmente para o ano do centenário da morte de Machado de Assis, a obra apresenta, logo no início, uma crítica – pertinente – à obra de Dom Hugo Bressane. Queiroz valoriza as primeiras produções poéticas, ainda adolescentes, de Machado. Feitos numa época em que era forte a influência religiosa sob a qual o escritor fora formado, os poemas ressaltam a saudade e o sentimento de perda, da irmã e da mãe. Nos primeiros escritos, há emprego significativo de temas e termos religiosos.

Para a autora, há evolução em Machado no uso da Bíblia. A relação inicial com a religião verificada no adolescente modifica-se e o escritor passa, em algum momento, a se debater entre o bem e o mal. Divergindo de Araújo, Queiroz ressalta a importância da Bíblia em Machado (Queiroz, 2008, p. 115)¹⁰:

[...] cremos firmemente que um homem que se debruçava em leituras filosóficas, teológicas, psicológicas não poderia estar a ler textos bíblicos apenas à cata de assuntos para seus romances, contos, suas crônicas ou poesias. O Novo e o Antigo Testamento deveriam estar sendo perscrutados também no sentido de aclarar as suas dúvidas, sejam elas de que teor fossem.

Apesar de ser mais acadêmico, o livro incorre no mesmo vício de princípio apresentado por Dom Bressane de Araújo, ao subordinar Machado aos preceitos canônicos da religião católica (Queiroz, 2008, p. 174):

[...] além de o homem Joaquim Maria Machado de Assis ter vivido dentro dos princípios cristãos (não os estamos referindo aos princípios católicos, vejam bem!) – funcionário exemplar, marido exemplar, acadêmico exemplar, amigo exemplar – o escritor Machado de Assis encarregou-se de sua missão apostólica acima de qualquer outro escritor laico que tenhamos em nossa terra.

¹⁰ É apresentada pela autora uma relação de crônicas de Machado em que se fala da Bíblia. A mais recuada data de 1859.

Essa pretensa missão apostólica é retomada, nos seguintes termos (Queiroz, 2008, p 189):

Sem dúvida alguma a literatura machadiana deixa entrever na linha filosofante, no humor moralista, em certo perfil delineado nos contos e romances, nas crônicas reflexivas, enfim na quase totalidade da obra, uma preocupação com o sentido da vida e com a posição do homem diante do Criador; ao mesmo tempo, aponta para uma ação messiânica e evangelizadora através da palavra.

É sabido que a religião tem valor modelar para a vida, isso não se nega. Todavia, o lugar de onde se pretende analisar a presença da Bíblia em Machado não é a sacristia nem o púlpito. O interesse reside em considerá-la fonte de natureza literária que produz ecos consistentes na civilização ocidental. Patrimônio cultural-literário da humanidade, a Bíblia tem sido inspiração para fiéis de diversas tradições e também para a construção de formas de relação com a vida e ideais que pairam acima das divergências confessionais. Portanto, é o valor literário-cultural da Bíblia o nosso fator de interesse. Em nenhuma hipótese - deve ser registrado - pretende-se atacar ou defender princípios religiosos ou tradições teológicas de qualquer natureza.

O uso religioso da Bíblia a considera *revelação* e tende a enfatizar a literalidade. O literário, a literariedade. A publicação do *Guia literário da Bíblia*¹¹ é um indício de renovação dos estudos bíblicos, agora motivados pelo encontro entre crítica literária e crítica literária bíblica, conforme indica a “Introdução Geral” à obra:

No decorrer das duas últimas décadas, contudo, houve uma revivescência do interesse nas qualidades literárias desses textos, nas virtudes pelas quais eles continuam a viver como algo mais que arqueologia. A força das narrativas do Gênesis ou da história de Davi, as complexidades e refinamentos das narrativas da Paixão poderiam ser estudadas por métodos desenvolvidos na crítica literária secular. A eficácia dessa nova abordagem – ou abordagens, pois a obra prosseguiu por muitas vias diferentes – tem sido amplamente demonstrada. A crítica bíblica profissional foi profundamente afetada por ela; uma nova concepção da Bíblia como obra de grande força e autoridade literária, obra sobre a qual se pode perfeitamente acreditar que tenha podido moldar as mentes e vidas de homens e mulheres inteligentes por mais de dois milênios. É essa concepção da Bíblia que o presente volume procura promover.

¹¹ ALTER, Robert e KERMODE, Franck (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997 (original de 1987).

A consideração do valor literário da Bíblia é, por assim dizer, um apoio epistemológico que norteia este trabalho, em combinação com dois princípios teóricos. O primeiro refere-se ao conceito de polifonia, de Bakhtin, desdobrado nos termos *intertextualidade* e *interdiscursividade*. O conceito de contrato semiótico, elaborado por Fiorin, é o segundo, que se ajusta com pertinência teórico-analítica ao material extraído das fontes machadianas, em especial quanto às motivações estéticas da representação literária. Outros pontos teóricos afins às ciências da linguagem serão utilizados pontualmente, em caráter subsidiário.

O apoio teórico terá um capítulo específico – o primeiro – em extensão suficiente para a exposição dos conceitos de que nos serviremos, considerado o fato de este trabalho não ter como objetivo principal uma discussão teórica sobre a origem e a evolução de *polifonia*, mas uma aplicação analítica das noções de intertextualidade e interdiscursividade à relação dialógica entre os escritos machadianos e a Bíblia.

Os demais capítulos constituir-se-ão propriamente de análises de amostras que formam o rico exemplário dos empréstimos bíblicos de Machado. Procurou-se agrupar tais exemplos por afinidade temática ou por tratamento específico. O agrupamento foi necessário, embora possa demonstrar certa precariedade. Muitos exemplos poderiam figurar em partes diferentes daquela em que estão confinados ou poderiam estar em mais de um grupo. Nesse sentido, uma ocorrência poderá, eventualmente, figurar em mais de uma parte, para ser analisada sob diferente perspectiva ou para serem realçados elementos diversos não apontados em outro lugar.

A crítica construiu um perfil pessoal e autoral de Machado que aos poucos vem sendo desfeito, quanto à sua sociabilidade e às relações entre obra e vida, principalmente no período de sua juventude. Lúcia Miguel Pereira (1988), em sua famosa biografia sobre Machado, dá mostras de estar convencida de que os primeiros romances do autor são uma espécie de espelho de seus anseios por ascensão social; os personagens daqueles que lutam por essa ascensão seriam a projeção de um drama pessoal do escritor. Essa aproximação é resultado de alguns mitos criados em torno de Machado. Um deles é o de que ele sempre foi primeiramente um arrivista. É também

considerado um homem desinteressado, apático, sisudo, avesso à convivência, recolhido em complexo de inferioridade social – um misantropo incorrigível¹².

É certo que Machado foi, ainda em vida, vítima de preconceitos e incompreensões. Sílvia Romero, declarado inimigo, elabora apreciação crítica da vida e da obra machadianas marcada pela parcialidade (Romero, 1992, p. 122):

Vê-se que apalpa e tropeça, que sofre de uma perturbação qualquer nos órgãos da palavra. Sente-se o esforço, a luta [...] Machado de Assis repisa, repete, torce retorce tanto suas ideias e as palavras que as vestem, que deixa-nos a impressão dum eterno tartamudear. Esse vazo, esse sestro, para muito espírito subserviente tomado por uma coisa conscientemente praticada, elevado a uma manifestação de graça e humor, é apenas, repito, o resultado de uma lacuna do romancista nos órgãos da fala.

Jean-Michel Massa¹³ diverge dessa tendência da crítica brasileira. Segundo ele, Machado não teria sido tão pobre nem tão excluído da vida social. Ele morava na propriedade de uma família rica e o pai sabia ler, pois era assinante do *Almanaque Laemmert*. Machado, com menos de vinte anos, dominava o francês a ponto de escrever poemas nessa língua. Antes disso, aos quinze, já tinha publicado versos e demonstrava incipiente erudição, notável para a idade. Quanto à gagueira e à epilepsia, diz Massa, sobre o período da juventude:

É evidente que Machado de Assis não podia ser nem gago, nem epilético, porque durante todo o período da juventude ele teve uma vida social muito intensa. Ele recitava poemas em público [...] Além disso, ele namorava atrizes, escrevia poemas [...] tinha uma vida pública no teatro (Tereza, 2004/2005, p. 462).

Na sequência, comentando essa e outras divergências, conclui o estudioso francês: “A crítica brasileira sobre o romancista nem sempre tratou de maneira científica seu objeto”.

¹² Pereira repete à exaustão a seguinte ideia: “Para compreendê-lo, é preciso não esquecer precisamente daquilo que procurou ocultar: da origem obscura, da mulatice, da feiúra, da doença – do seu drama enfim” (1988, p. 26). Isso é reflexo de uma forma específica de socialmente tratar certas diferenças, conforme atesta Yacubian (2010, p.3): “A vida e a obra de Machado de Assis [...] é o retrato da sociedade de sua época e dos conceitos científicos de seu século e nelas é possível desvendar o enorme estigma relacionado à raça, à pobreza e à epilepsia no Rio de Janeiro do século XIX, quando as ideias positivistas [...] permeavam a nascente neuropsiquiatria brasileira”.

¹³ Entrevista publicada em *Tereza*: revista de literatura brasileira. Programa de Pós-Graduação da Área de Literatura Brasileira. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo: Editora 34. Imprensa Oficial. N. 6/7, 2004/2005, p. 457-466.

Magalhães Júnior concorda com o fato de que a juventude de Machado foi marcada por um movimento de abertura para o mundo social, para o convívio com os amigos, para a fruição da vida artística e cultural oferecida pela corte. Daí o seu interesse pelo teatro, entre outras coisas. Uma marca desse período de juventude foi a sua atividade liberal, decorrência de leituras, de inicial influência de algumas amizades que cultivou e de propensão pessoal para uma visão crítica da sociedade do seu tempo. Por causa dessa militância liberal¹⁴, Machado viu-se envolvido em polêmicas com autoridades políticas, militares e religiosas, tendo por isso angariado antipatias. Defendeu a justiça, os direitos de liberdade e de igualdade e condenou a guerra; reivindicou a democratização do ensino; olhou com simpatia a inserção da mulher nos espaços dominados pela presença masculina; defendeu com coragem suas convicções políticas, filosóficas e literárias.

A postura militante parece contrariar a tese de Lúcia Miguel Pereira, no sentido de ter havido em Machado disposição para combater as mazelas sociais de forma muito mais acentuada e mais forte do que serviria à conveniência de um oportunismo inconsequente. Nesses movimentos todos, nota-se a presença da Bíblia, que serve ora para sustentar um princípio de justiça social, ora para atacar as estruturas viciadas da ordenação do mundo social daquele tempo. Assim, o capítulo segundo foi desenvolvido para a finalidade de averiguar o papel da Bíblia nessa militância.

Outro interessante aspecto dessa relação com a Bíblia se configura na frequência considerável com que são feitas remissões às origens míticas de nossa civilização. Os eventos originários ocupam destaque em suas crônicas, contos e romances. Adão e Eva, a criação, a serpente, as origens da nação hebraica, os patriarcas, tudo interessa. A esses personagens e eventos se dirigem evocações as quais aproximam os tempos, os espaços e as características do ontem e do hoje, numa justaposição que anula as distâncias. O remoto no tempo e no espaço é a moldura dentro da qual o presente é interpretado. Esse fenômeno será analisado no capítulo terceiro.

Essa volta ao mito ocorre sob perspectivas filosóficas e estéticas definidas, sem a coerção da tradição religiosa. A liberdade com que o material bíblico é tratado é fruto de

¹⁴ Pode haver certo anacronismo na expressão *militância liberal*, aplicada a Machado. Nem havia militância no sentido partidário ou sindical, como hoje, nem o liberalismo era marcado por um arranjo ideológico que visa à manutenção dos privilégios econômicos das grandes organizações e dos interesses econômicos, em sua versão atual denominada neoliberalismo.

uma consciente e autônoma incorporação da tradição cultural. É por isso que há acréscimos e supressões ao cânon e paródias que livremente recriam e ressignificam conteúdos os quais a piedade religiosa ingênua projeta para o território do intocável. Essa liberdade na recepção da tradição tem precedentes históricos e literários na sátira menipeia, sendo Luciano de Samósata o principal representante. Dele, Machado tinha em sua biblioteca as obras completas em francês. Com efeito, a sátira oferece recursos de criação literária que desafiam o senso comum, pelo fato de oferecer mecanismos de investigação não convencionais e de admitir ferramentas como a provocação, a investigação e a anatomia, que se tornam poderosos recursos na pena de um escritor com pleno domínio das técnicas da ficção. As paródias, as citações truncadas, as alterações na matéria linguística do material bíblico são estudadas no capítulo quarto.

Em decorrência da incorporação de técnicas da sátira para a ressignificação do mundo dos homens, podem ser reconhecidas expressivas passagens em Machado destinadas à avaliação do impacto que o dinheiro provoca nos seres humanos. O seu papel central e escravizador aparece de forma frequente na obra do escritor brasileiro. E há expressiva evocação de trechos bíblicos a isso relacionados, principalmente do “Sermão do Monte”, do *Evangelho de Mateus*. Pode haver um substrato comum entre a tradição do movimento de Jesus, configurada nessa parte de Mateus, e a filosofia cínica, cujas principais ideias se baseiam no desprezo às convenções sociais com o necessário desapego aos bens materiais. Os temas do dinheiro e da força de sedução das riquezas e bens materiais em geral está retratado no capítulo quinto.

Essa possível partilha de alguns elementos tradicionais relativos ao dinheiro repercute no livro de *Eclesiastes*. Por isso também o capítulo seguinte, o sexto, tem por objetivo expandir considerações sobre a importância da sabedoria bíblica na obra de Machado, com ênfase em *Jó* e *Eclesiastes*. Sabe-se que é antigo o reconhecimento da influência decisiva deste último livro bíblico sobre o escritor brasileiro. Ele mesmo o diz e, ainda que não dissesse, a considerável recorrência a esse livro bíblico justificaria tal afirmação. O *Eclesiastes* foi fonte de motivação filosófica; a vaidade da vida e a mesmice da eternidade do nada indicam que nele Machado sorveu o suco de seu reconhecido pessimismo.

Outras tantas citações não se enquadram na classificação aqui proposta, mas nem por isso deixam de ser indispensáveis, seja pelo tema a que se ligam, seja pela

forma que tomam. Essas outras ocorrências merecem um capítulo, breve que seja, porque testemunham de forma eloquente a primazia dos escritos bíblicos na criação ficcional machadiana. Por isso, o último capítulo vai apresentar uma seleção dessas ocorrências, entre as quais há um fio de unificação de prestígio literário que é a remissão à Bíblia. O capítulo pretende reforçar a conexão com as demais partes do trabalho, complementando-as.

CAPÍTULO 1: APOIO TEÓRICO

INTERTEXTUALIDADE, INTERDISCURSIVIDADE E

CONTRATO SEMIÓTICO

A incorporação dos escritos bíblicos nos escritos de Machado pode ser examinada de forma satisfatória pelas noções de *intertextualidade* e *interdiscursividade*, a partir de Bakhtin, para quem as trocas linguísticas são constitutivas da linguagem humana. O conceito de contrato semiótico também será útil, por se ajustar com propriedade às características estéticas e ideológicas observáveis nos escritos de Machado de Assis.

Intertextualidade e interdiscursividade

Fiorin (2006, p. 161-194) sintetiza, sob os pontos de vista teórico e histórico, os conceitos de *intertextualidade* e *interdiscursividade*. Hoje já disseminados entre estudiosos, os termos *interdiscurso* e *intertexto* não ocorrem em Bakhtin. Foi adotado por adaptação progressiva, resultado de arranjos de tradução: “Não há nem mesmo o termo intertextual na obra bakhtiniana” (Fiorin, 2006, p.162).

Deve-se a Júlia Kristeva o aparecimento do termo *intertextualidade*, nos anos 1960, a partir de estudos sobre o texto literário (em Bakhtin). Entendia-se o termo como sendo o cruzamento de superfícies textuais, cujo resultado é a absorção e a transformação de outros textos. A noção de intertextualidade deriva da centralidade do diálogo como a única possibilidade de vida da linguagem. Assim, os textos absorvem-se e são absorvidos uns nos outros. A partir daí, conforme Fiorin (2006, p. 163), está

“entronizada a noção de intertextualidade como procedimento real de constituição do texto”.

Texto, por sua vez, passa a ser entendido como prática significativa para a qual devem ser consideradas as respectivas dimensões extratextuais, porque a língua não é abstração. A relação com o outro se faz num permanente trabalho de construção e reconstrução de significados (Fiorin, 2006, p. 164).

Esse conceito de texto recobre o que se costuma chamar discurso - prática da língua que ocorre na relação com outros textos. O termo *discurso* não foi então usado porque, segundo Bakhtin, estava comprometido semanticamente em razão de a linguagem estar dividida, para fins de análise, em duas áreas: o nível inferior ou igual à frase era domínio da Linguística; o que estava no nível superior ao da frase, o discurso, era objeto de uma ciência normativa, a Retórica. Nessa discussão teórica, a noção de intertextualidade foi definida como “qualquer referência ao Outro, tomado como posição discursiva: paródias, alusões, estilizações narrativas, de personagens, variantes linguísticas, lugares comuns” (Fiorin, 2006, p. 165).

Como o conceito de intertextualidade tem sido utilizado de maneira nem sempre precisa e uniforme, deve-se voltar a Bakhtin, em cuja obra a noção de interdiscurso aparece sob o conceito de *dialogismo*. Esse termo não equivale a diálogo, na acepção de interação face a face; nem se desdobra em dialogismo entre interlocutores e entre discursos. A relação dialógica não coincide com as réplicas do diálogo real. Assim, não pode ser reduzido à análise da conversação, pois, conforme Fiorin (2006, p. 166), “o dialogismo é sempre entre discursos”.

Em Bakhtin, o dialogismo é princípio constitutivo da linguagem e uma forma particular de composição do discurso. Esse princípio justifica-se pelo fato de que o acesso à realidade é sempre mediado pela linguagem, isto é, a realidade a que temos acesso é semiotizada pelos discursos que, por sua vez, não se relacionam com as coisas, mas com outros discursos (Fiorin, 2006, p.167):

Os homens não têm acesso direto à realidade, pois nossa relação com ela é sempre mediada pela linguagem [...] o real se apresenta para nós semioticamente [...] nosso discurso não se relaciona diretamente com as coisas, mas com outros discursos, que semiotizam o mundo. Essa relação entre discursos é o dialogismo. Como se vê, não

temos relação com as coisas, mas com os discursos que lhes dão sentido, o dialogismo é o modo de funcionamento real da linguagem.

Para Bakhtin, os objetos só existem no discurso e pelo discurso; assim, todo discurso dialoga com outros discursos. O sistema da língua não dá conta do funcionamento real da linguagem, pois “a fala só existe, na realidade, na forma concreta dos enunciados de um indivíduo: do sujeito de um discurso-fala” (Bakhtin, 2000, p. 293). Essa maneira de relacionar fala e realidade é, de certa forma, aplicada às diferenças entre oração e enunciado. Para Bakhtin, a oração pertence ao domínio da língua; o enunciado, ao domínio da comunicação verbal. Deve-se considerar que “as pessoas não trocam orações, assim como não trocam palavras [...], ou combinações de palavras, trocam enunciados constituídos com a ajuda de unidades da língua – palavras, combinações de palavras, orações” (Bakhtin, 2000, p. 297).

Por ser formado por réplicas, o enunciado dirige-se a alguém; as unidades da língua não são dirigidas a ninguém. Enquanto as unidades da língua são neutras, os enunciados contêm, necessariamente, emoções e juízos de valor. As unidades da língua, puramente potenciais, têm significação que se determina na relação com outras palavras da mesma língua.

O enunciado é sustentado e torna-se possível pela réplica - que pode acontecer numa alternância entre interlocutores ou em um romance. Portanto, o dialogismo é constitutivo do enunciado, ainda que diferentes vozes não se manifestem explicitamente. As relações dialógicas são, antes de tudo, relações de sentido entre enunciados. Segundo Bakhtin (2000, p. 308), “a primeira característica de um enunciado é ter um autor, ao passo que as unidades da língua não pertencem a ninguém. Os enunciados revelam sempre uma posição de autoria”.

Bakhtin situa essa apreensão do discurso de outrem não nos processos subjetivos no interior da alma do receptor, mas nos processos sociais. Os mecanismos desse processo, situados na sociedade, vinculam discurso citado e contexto narrativo, que se unem por “relações dinâmicas, complexas e tensas” (Bakhtin, 1979, p.134).

O pensador russo assinala dois tipos ou tendências de discurso citado. O primeiro tipo refere-se a um discurso que, no processo de citação, conserva sua

integridade e autenticidade, pela delimitação nítida de suas fronteiras em relação às do falante. Nesse caso, o discurso de outrem, como um bloco de comportamento social, tem seus limites conservados e respeitados. Essa é a característica do estilo linear: criar contornos exteriores nítidos à volta do discurso citado. Nesse caso, tende-se a conservar na íntegra o discurso do outro, distinto do discurso em que é retomado, caso no qual há a intenção de “isolar mais clara e mais estritamente o discurso citado, de protegê-lo [...]” (Bakhtin, 1979, p.136). Em relação a esse tipo de incorporação, o autor salienta que interfere nesse tipo a posição hierárquica que um discurso ocupa na grade social de valores: “Quanto mais forte for o sentimento de eminência hierárquica na enunciação de outrem, mais claramente definidas serão as suas fronteiras [...]” (Bakhtin, 1979, p.139).

No segundo tipo de discurso citado, o narrador deliberadamente “apaga as fronteiras do discurso citado, a fim de colori-lo com as suas entoações, o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, com o seu encantamento ou o seu desprezo” (Bakhtin, 1979, p.136). Com a adoção desse procedimento, característico da época do Renascimento, do fim do século XVIII e de quase todo o século XIX, toma lugar certo relativismo, o que é favorável a uma apreensão “intuitiva de todos os matizes linguísticos individuais do pensamento das opiniões, dos sentimentos” (Bakhtin, 1979, p.136). Nessa tendência, a língua permite

ao autor infiltrar suas réplicas e seus comentários no discurso de outrem. O contexto narrativo esforça-se por desfazer a estrutura compacta e fechada do discurso citado, por absorvê-lo e apagar as suas fronteiras. Podemos chamar esse estilo de transmissão do discurso de outrem o *estilo pictórico*. Sua tendência é atenuar os contornos exteriores nítidos da palavra de outrem (Bakhtin, 1979, p.136).

O segundo tipo, aplicado ao romance, indica que o discurso citado dissolve o contexto narrativo. Para Bakhtin (1979, p. 137), “o discurso do narrador é [...] tão desprovido de autoritarismo ideológico como o discurso das personagens. A posição do narrador é fluida, e na maioria dos casos ele usa a linguagem das personagens representadas na obra”.

Sintetizando, pode-se dizer que há duas maneiras de incorporar vozes em determinado enunciado: a) o discurso do outro é abertamente citado, separado por aspas, discurso direto e indireto; b) o discurso do outro é internamente dialogizado (bivocal),

com uso de paródia, estilização, polêmica. Contudo, os princípios teóricos por ela desenvolvidos já se encontravam em Bakhtin (2000, p. 318):

O discurso do outro possui uma expressão dupla: a sua própria, ou seja, a do outro, e a do enunciado que o acolhe. Observam-se esses fatos acima de tudo nos casos em que o discurso do outro (ainda que se reduza a uma única palavra, que terá valor de enunciado completo) é abertamente citado e nitidamente separado (entre aspas) e em que a alternância dos sujeitos falantes e de sua inter-relação dialógica repercute claramente. Mas em todo enunciado, contanto que o examinemos com apuro, levando em conta as condições concretas da comunicação verbal, descobriremos as palavras do outro ocultas ou semi-ocultas, e com graus diferentes de alteridade.

É importante ressaltar que o dialogismo não se dá somente com enunciados já constituídos; os enunciados, por se relacionarem com outros enunciados, evocam os que o precedem e também se vinculam aos que lhe sucedem na cadeia da comunicação verbal (Bakhtin, 2000, p.320):

O enunciado está voltado não só para o seu objeto, mas também para o discurso do outro acerca desse objeto [...] o enunciado é um elo na cadeia da comunicação verbal e não pode ser separado dos elos anteriores que o determinam, por fora e por dentro, e provocam nele reações-respostas imediatas e uma ressonância dialógica [...] o enunciado está ligado não só aos elos que o precedem, mas também aos que lhe sucedem na cadeia da comunicação verbal.

Todo texto tem o suporte de um sistema - uma língua, ainda que seja a da arte. A repetição é da ordem da língua; o texto é único, tem autor, é irrepetível e tem sentido somente na perspectiva dialógica. Seria sinônimo de enunciado? Segundo Fiorin, isso depende, pois o texto pode ser e pode não ser enunciado. Se considerado fora da relação dialógica, ele só tem realidade como texto: “O enunciado é da ordem do sentido; o texto é do domínio da manifestação. O sentido não pode se construir senão nas relações dialógicas. Sua manifestação é o texto e este pode ser considerado como uma entidade em si” (Fiorin, 2006, p. 180).

Há, então, distinção entre enunciados e textos. Para Fiorin, qualquer relação dialógica, na medida em que é uma relação de sentido, é interdiscursiva. “O termo *intertextualidade* fica reservado apenas para os casos em que a relação discursiva é

materializada em textos”¹⁵ (Fiorin, 2006, p. 181). Assim, pode-se admitir que intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade; todavia, o contrário não é verdadeiro¹⁶. Essa diferença ocorre, também, no campo de estudos de exegese bíblica, particularmente o Novo Testamento, com diferente terminologia¹⁷.

Se o discurso se constitui e se sustenta na relação com outros discursos, então ele é linguístico e histórico. Contudo, para a concepção dialógica da linguagem,

a análise histórica de um texto deixa de ser a descrição da época em que o texto foi produzido e passa a ser uma fina e sutil análise semântica, que leva em conta confrontos semânticos, deslizamentos de sentido, apagamentos de significados, interincompreensões¹⁸, etc. Em síntese, em Bakhtin, a História não é algo exterior ao discurso, mas é interior a ele, pois o sentido é histórico (Fiorin, 2006, p. 192).

Assim, nenhum discurso é absolutamente novo e todo discurso é, de alguma forma, novo. Ao vir à luz, produzido por alguém, o discurso serve-se de uma língua, de ideias e valores já anteriormente divulgados. Por outro lado, ele é portador de uma informação ou uma intenção nova, pois, caso contrário, seria dispensável. Se há ideias e

¹⁵ Por “materialidade textual” deve-se entender “*um texto em sentido estrito ou um conjunto de fatos linguísticos, que configura um estilo, um jargão, uma variante linguística, etc.*” (Fiorin, 2006, p. 191).

¹⁶ Essa diferença apontada por Fiorin é objetiva, além de dar conta do fenômeno que procura explicar. O *Dicionário de análise do discurso* expõe desta forma as noções de *interdiscurso* e *intertexto*: “pode-se explorar a distinção entre intertexto e interdiscurso. Assim, fala-se de intertexto para “os ecos livres de um (ou de vários) texto(s) em outro texto”, independentemente de gênero, e de interdiscurso para o conjunto dos gêneros que interagem em uma conjuntura dada. Charaudeau vê no interdiscurso um jogo de re-envios entre discursos que tiveram um suporte textual, mas de cuja configuração não se tem memória” (2004, p. 286). Introduzir a noção de gênero ou de memória de suporte textual para explicar *interdiscurso* é desnecessário; discursos sempre precisam de suporte genérico e podem ser trocados socialmente sem que haja necessariamente fontes escritas de que possam proceder.

¹⁷ A noção importante que distingue “intertextualidade” e “interdiscursividade” pode ser aproximada, *mutatis mutandis*, à tradição crítica dos estudos exegéticos do Novo Testamento. De fato, o método histórico-crítico preconiza duas etapas metodológicas com objetivos afins, mas igualmente distintos: a “Crítica das Fontes” e “Crítica das Tradições”, ambas de natureza diacrônica. A primeira pode ser homologada à intertextualidade; a segunda, à interdiscursividade. A primeira se refere ao uso de fontes pelos escritores bíblicos: “os autores bíblicos podem usar as suas fontes de forma literal, parcial ou livre... as fontes literárias usadas pelos escritores neotestamentários podem ser extrabíblicas ou bíblicas” (Wegner, 2005, p. 106). Já a Crítica das Tradições tem por objetivo “analisar o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e representações tradicionais existentes dentro de um texto e aclarar sua origem e evolução no AT [Antigo Testamento], judaísmo contemporâneo a Jesus ou helenismo” (Wegner, 2005, p. 245).

¹⁸ Maingueneau (2007, p. 22) fala da interincompreensão como elemento constitutivo dos discursos; trata-se da segunda – de sete – hipótese de seu livro *Gênese dos discursos*: “O caráter constitutivo da relação interdiscursiva faz aparecer a interação semântica entre os discursos como um processo de tradução, de interincompreensão regrada. Cada um introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do ‘simulacro’ que dele constroi”.

valores já anteriormente dados, então, sob o ponto de vista discursivo, nenhum discurso é, segundo Blikstein (1994, p. 45), único, inédito, desconectado dos outros:

[...] o discurso, seja qual for, nunca é totalmente autônomo. Suportado por toda uma intertextualidade, o discurso não é falado por uma única voz, mas por muitas vozes, geradoras de muitos textos que se entrecruzam no tempo e no espaço.

Authier-Revuz (1982) chama de *heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva* o fenômeno da não homogeneidade dos discursos, por eles apresentarem diversos tipos de sequências textuais, modalização variada, diferentes registros de língua e de gêneros de discurso. A presença de outros discursos é responsável por essa heterogeneidade. A heterogeneidade mostrada é aquela que ocorre sob formas reconhecíveis, que podem ser não marcadas e marcadas. As não marcadas são, por exemplo, discurso indireto livre, alusões, ironia e pastiche. Algumas formas marcadas são o discurso direto e as aspas. A heterogeneidade constitutiva, por sua vez, diz respeito ao fato de que o discurso se constitui pela alteridade, independentemente de haver qualquer fórmula visível de introdução do discurso do outro. Essa afirmação recupera Bakhtin, visto que, para ele, o discurso é dialógico por natureza.

O primado do interdiscurso é um princípio da análise do discurso de tradição francesa para a qual, na prática discursiva, o usuário não fala, mas “é falado”: “O próprio de cada formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que aí se forma [...] o fato de que ‘isto fala’ sempre antes, alhures, ou independentemente” (Charaudeau; Maingueneau, 2004, p. 287).

Maingueneau, na obra *Gênese dos discursos*, propõe sete hipóteses sobre as dimensões de formações discursivas, das quais destacamos duas. A primeira refere-se à ideia de que “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso” (Maingueneau, 2007, p. 21). Esse ponto de partida indica ser a relação interdiscursiva a responsável pela estruturação da identidade. A segunda hipótese sustenta que a relação interdiscursiva promove a interincompreensão; dela deriva a identidade dos discursos:

O caráter constitutivo da relação interdiscursiva faz aparecer a interação semântica entre os discursos como um processo de tradução [...] Cada um introduz o Outro em seu fechamento, traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói

[...] a identidade de um discurso coincide com a rede de interincompreensão na qual ela é capturada (Maingueneau, 2007, p. 22).

Para Maingueneau, há duas formas de presença do outro no discurso, a que ele denomina de heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva. Retoma, assim, inclusive na terminologia, a contribuição de Jacqueline Authier-Revuz. Para o autor francês, a assunção “da própria hipótese do primado do interdiscurso inscreve-se nessa perspectiva de uma heterogeneidade constitutiva, que amarra, em uma relação inextricável, o Mesmo do discurso e seu Outro” (Maingueneau, 2007, p. 33).

O conceito de contrato semiótico

Outro apoio teórico de que nos serviremos diz respeito ao estudo das formas de representação no romance, sob a perspectiva da concepção semiótica de contrato de veridicção, elaborada por Fiorin (2003), cujos principais elementos são a seguir sintetizados.

A crise de representação é central para a arte moderna. Abandonam-se as leis da perspectiva e da anatomia para a representação do espaço e dos seres. Diante da dinâmica das novas exigências socioculturais, a arte cria nova discursividade, que normalmente destroi velhas formas de representação. Isso ocorre na literatura, particularmente no romance.

O processo da representação, sob o ponto de vista semiótico, deve ser entendido em compasso com o conceito de verossimilhança, o que Fiorin (2003, p. 137) denomina contrato de veridicção, ou seja, o acordo - implícito - entre enunciador e enunciatário. Deve haver marcas desse contrato no próprio texto.

Para chegar ao exame da natureza dos contratos de veridicção usados no romance, Fiorin considera, antes, a natureza da representação (teoria dos signos):

A teoria clássica da representação pensa que a linguagem está no lugar de outra coisa, uma ‘realidade extralinguística [...] Assim, as palavras não são consideradas signos no sentido moderno do termo, união de um significante e um significado, mas são representações das coisas do mundo e de suas qualidades, das ações e dos acontecimentos reais. O signo não une um conceito a uma imagem acústica, mas uma palavra a um ser do mundo (Fiorin, 2003, p. 138).

Essa teoria se apóia na relação entre referência e referente; este é um ente do mundo designado por palavras, aquela é resultado de uma relação que vai de uma grandeza semiótica a uma não semiótica (referente); isso depende sempre do contexto linguístico (Greimas & Courtés, 1983, p. 376-377). O referente é composto por objetos do mundo real designados pelas palavras. Assim, a linguagem convém às coisas, é um espelho da realidade, é semelhante a elas. Nessa concepção, não existe a noção de arbitrariedade do signo; ela reproduz “os fundamentos da linguagem adâmica [...] A linguagem é considerada transparente, as palavras são análogas ao mundo, há uma identidade entre a ordem do mundo e a ordem da linguagem. Assim, a significação não apresenta qualquer problema, pois ela é a própria coisa” (Fiorin, 2003, p. 138).

Como a “mimese é sempre uma forma de poiese [...] a mimese é uma construção, um efeito de sentido”¹⁹. Nem sempre essa relação é percebida, pois quando houve supremacia da teoria clássica da representação, essa concepção não foi questionada (Fiorin, 2003, p. 138): “A representação não é entendida como uma produção do homem, como um sentido gerado por ele, mas é vista como algo inscrito na própria natureza da relação entre a linguagem e o mundo. Não tem ela um estatuto semântico, mas um estatuto ontológico”.

No caso das artes em geral, é preciso notar que o artista torna a realidade mais expressiva, por meio de linguagem própria: “assim, mesmo que pretenda representar rigorosamente, na obra de arte, a realidade, a obra é um signo e seu sentido não são as coisas. Por conseguinte, o trabalho artístico mantém sempre uma relação arbitrária e deformante com a realidade” (Fiorin, 2003, p.139).

No que diz respeito às teorias da representação na Literatura, mais no romance especificamente, essas ideias são dominantes nos

períodos em que a estética é realista ou naturalista. O contrato de veridicção que se firma entre enunciador e enunciatário é de que a obra reflete, exatamente, o mundo, a realidade. A linguagem existe para nos apresentar, de maneira transparente, a realidade. Ela é mimese, reflexo, imitação, reprodução [...] A aspiração máxima da estética naturalista é a construção de um enunciado enunciado, sem qualquer vestígio da enunciação enunciada (Fiorin, 2003, p. 139).

¹⁹ Fiorin cita Cândido (1975, p. 12) para fundamentar sua argumentação e ampliar essa noção teórica, adaptando-a ao tema em discussão.

Na estética realista o processo enunciativo deve ser ocultado, mas se toda representação é *poiese*, o texto não é idêntico ao mundo; daí que a realidade retratada pelo realismo não passa de ilusão de realidade. A obra realista apenas pretende não guardar qualquer traço do processo de produção. Como reflexo da realidade, apresenta objetos reconhecíveis no mundo. “Não exibindo seu processo de produção, a obra é congelada no estado de identidade com o real” (Fiorin, 2003, p. 138).

A identidade entre signo e referente, assim, base do realismo, não vê os acontecimentos como processo, pois, ao naturalizar o mundo, afasta-se da História. O efeito desse distanciamento, apesar da ilusão de conformidade com o mundo, é conformista, “mesmo quando aponta as mazelas do homem e das sociedades” (Fiorin, 2003, p.139-40).

Para a finalidade de apagar as marcas da enunciação, o realismo adota o recurso da terceira pessoa; o enunciador ausenta-se do enunciado. Os fatos se narram. O discurso literário se aproxima do discurso científico, pois busca a objetividade: “[...] pretende descobrir a verdade das personagens, dissecar as razões de seu comportamento. Dessa forma, os temas são vistos pela ótica dos modelos científicos” (Fiorin, 2003, p. 140).

No realismo, as personagens são delimitadas por um determinismo cego. O enredo também é criado a partir de modelos científicos. Em *O cortiço*, por exemplo, o evolucionismo biológico serve de modelo ao evolucionismo social (Fiorin, 2003, p. 141). As personagens, pode-se dizer, são tipos, pois figurativizam temas; não são idealizadas; pelo contrário, assumem sua dimensão corporal, às vezes são até animalizadas.

Quanto à temporalidade, ela é marcada de forma precisa e há predomínio do presente, porque o romance que segue esse tipo de contrato veridictório procura analisar os costumes contemporâneos. Da mesma forma, o espaço é também figurativizado por topônimos precisos. O espaço preferido não é o da natureza, mas os ambientes urbanos, principalmente os socialmente degradados, como pensões e cortiços.

Esse contrato veridictório exige ancoragem na realidade. É por isso que as descrições são abundantes e minuciosas. Conforme Fiorin, um aspecto singular as

caracteriza: “nas descrições é preciso que a mimese do real não seja tingida pelos afetos do narrador. Daí, o fato de haver, nas descrições, poucas comparações com elementos humanos e de seu léxico ser muito preciso e concreto” (Fiorin, 2003, p.142- 143).

Para esse tipo de contrato, chamado de “objetivante”, a relação entre sujeito e objeto (homem e mundo) apresenta o predomínio do segundo elemento.

Há um segundo tipo de contrato, o “subjativante”, para o qual o mundo pode ser cognoscível sob certas restrições. O texto representa o mundo, é verdade; no entanto, essa representação é possível apenas pela subjetividade humana. Esse tipo de contrato foi realizado de forma plena pelo romantismo.

A seguir são apontadas as suas principais características. O narrador assume a primeira pessoa, pois a mimese do real é construída a partir do eu (Fiorin, 2003, p.145). Pode haver a terceira, mas as marcas da condução da ação pelo narrador são visíveis, pois os fatos não se narram a si mesmos; são marcadamente relatados por um eu. A literatura afasta-se da ciência e aproxima-se da história e da religião. As personagens não são conduzidas por critérios deterministas e deixam-se guiar por razões do coração. O componente passional é sempre muito forte. Os temas são recobertos por motivações da subjetividade. As personagens tendem à idealização, processo que cria homens heroicos e mulheres gentis. Há comparações com elementos da natureza, não para rebaixar nem animalizar as personagens, mas para elevá-las.

A temporalidade, mais livre, pode estar voltada para os fatos de qualquer momento; cronônimos podem ou não ser marcados. O mesmo acontece com os topônimos. Espaço e tempo podem ser idealizados, o que produz certa regressão temporal, pela consideração do remoto e do longínquo como os melhores tempos.

O terceiro e último tipo de contrato veridictório é o contrato “semiótico”. Diferentemente dos anteriores, esse contrato propõe que a relação entre o homem e o mundo não é direta, mas mediada pela linguagem. O signo não representa as coisas do mundo, mas é a combinação de um plano do conteúdo e de um plano de expressão. O significado, por sua vez, não é referente, mas conteúdo linguístico. Os signos são arbitrários; a linguagem dá forma ao mundo. Os conceitos não preexistem à linguagem; são gerados por uma forma do conteúdo. A obra de arte não é mais representação do mundo, mas linguagem, semiótica, *poiese* explícita.

O contrato semiótico pressupõe que a ordem da linguagem e a ordem do mundo não são homólogas. Para ele, a linguagem não representa de forma transparente a realidade, mas é apenas criação de diferentes realidades. Como tal, não é “a” criação da realidade, mas explicitação de um de diversos pontos de vista possíveis sobre o real. Por isso, expõe a relatividade da verdade e a possibilidade de que a realidade seja outra; nada há fixo nem verdadeiro *per se*. A verossimilhança deixa de ser adequação ao referente para se mostrar uma construção interna à obra.

O narrador utiliza quase sempre a primeira pessoa. Quando ocorre um narrador em terceira (narrador não personagem), o eu não se ausenta do enunciado, porque a voz narrativa se assume como tal e projeta-se sempre no interior do enunciado. As vozes narrativas se neutralizam, os níveis de enunciação se misturam; a linguagem cria mundos, personagens e fatos, pois “narradores e personagens não são pessoas do mundo, mas criações da linguagem [...] Todos os jogos narrativos são permitidos” (Fiorin, 2003, p. 146). O narrador assume explicitamente a narrativa, sem esconder que se trata de uma construção, e não mimese da realidade. Instaura o narrador “um narratário explícito no texto, conversa com ele, destrói suas expectativas e, principalmente, ironiza o contrato veridictório objetivante, com sua forma de escrita, em que os fatos parece narrarem-se a si mesmos” (Fiorin, 2003, p. 146). O narrador goza de absoluta liberdade, inclusive para se corrigir, destruindo o mito da onisciência do narrador. Os fatos narrados não têm mais importância do que os comentários do narrador.

A verdade é vista como uma construção da linguagem e não depende da realidade nem da objetividade das coisas. Daí que “esse contrato trabalha com a relatividade, a indefinição, a instabilidade [...]. Pelo fato de não afirmar a univocidade das interpretações, esse contrato joga com a não-congruência dos níveis do ser e do parecer” (Fiorin, 2003, p. 147).

Não há heróis nem vilões, muito menos homens subjugados por qualquer determinismo. Por isso, afirma Fiorin (2003, p. 147) que “o modo básico de organização argumentativa não é a causalidade, mas a concessão. É um discurso do mas, do embora, do talvez”. Assim, não há super-homens nem autômatos; as personagens resvalam sempre para o pântano da ambiguidade.

Os discursos são simples discursos e não expressão fiel de uma verdade que está fora deles. Pode-se incorporar o discurso do outro, alterá-lo livremente; a ironia é usada para revelar o absurdo do que parece normal. A paródia é outro mecanismo muito propício a esse tipo de contrato veridictório. A imitação do discurso do outro é feita para subvertê-lo no próprio mecanismo da imitação. Em combinação com outros elementos, os enredos relativizam a verdade, com a consequente instabilidade, própria das ações humanas. Além disso, as categorias bipolares não são fixas. O espaço e o tempo podem ser retratados com muitas minúcias e precisão, mas isso não é necessário nem decisivo. O processo de figurativização foge aos cânones da semiótica do mundo natural. É comum combinarem-se figuras que normalmente não apareceriam juntas. Paradoxos aparecem com frequência razoável; mudanças nos provérbios rompem os lugares comuns, as ideias feitas, com a quebra da estabilidade da sabedoria popular. O trabalho com a linguagem é levado até o máximo de suas possibilidades: “Como, nesse contrato, a linguagem é o elemento determinante na relação entre o homem e o mundo, muitas vezes as metáforas linguísticas são utilizadas para falar dos homens e das coisas” (Fiorin, 203, p. 150).

O contrato semiótico foi utilizado em diversas épocas por autores diversos - Cervantes, Diderot, Sterne, Machado de Assis, dentre outros, sempre que a representação foi posta em xeque. Contrariamente ao contrato realista-naturalista, que pretendia expressar a verdade do mundo e a realidade dos fatos, o contrato semiótico faz questão de mostrar-se como ficção, como discurso, como linguagem, como construção, enfim.

Hansen (2006), em ensaio sobre o conto “O imortal”, servindo-se de diversa motivação teórica, chega a conclusões convergentes, no que diz respeito ao conceito de verossimilhança. Para ele, a noção aristotélica vigorou “enquanto se acreditou que existia adequação substancial entre os signos da linguagem, os conceitos e as estruturas da realidade empírica” (Hansen, 2006, p. 76). Contudo, acrescenta que

No final do século XIX [...] os sistemas de representação considerados suficientes até então para estabelecer essa adequação, como a linguagem, entraram em crise e, com eles, a literatura, que deixou de ser uma reprodução previsível de opiniões tidas como verdadeiras [...] passou a ser escrita como transformação dos próprios meios técnicos de produzir literatura. Produzindo efeitos de sentido a partir de si mesma, ela passou a chamar a atenção do leitor para o seu próprio artifício, evidenciando-se

como produto arbitrário, sem relação necessária com o que se entendia por “verdadeiro” (Hansen, 2006, p. 76).

O contrato semiótico, porque nega a verdade estabelecida e o senso comum, conduz à desconfiança dos dogmas, sejam religiosos, sejam científicos, sejam artísticos. A verdade, ao contrário de ser una, monolítica, é plural, instável, móvel, relativa. As ortodoxias são rejeitadas; o homem não tem certezas; é um ser que age motivado por interesses e altera suas posições, se necessário. Para o contrato semiótico não existem idealizações nem heróis, não há bons nem maus; apenas há o mundo misturado pelas paixões, baixezas e elevações próprias dos seres humanos. Conforme Fiorin (2003, p. 151), “é por tudo isso que o contrato semiótico aparece nos momentos em que as condições sócio-históricas abalam as certezas e as crenças”. Continua o autor:

O contrato semiótico é um aprofundamento na linguagem, é a discursividade dos momentos em que se deve banir a opressão, em que se deseja criar uma nova ordem, que será principalmente discursiva (Fiorin, 2003, p. 152).

Com as noções de intertextualidade e interdiscursividade vimos que o diálogo é a única possibilidade de vida da linguagem. Nele, os textos absorvem-se uns nos outros. Esse fenômeno é observável em Machado, que trava instigante e polêmico diálogo com a literatura bíblica e a insere nos grandes temas e desafios de seu tempo. Nesse contraste, à Bíblia são projetados novos focos de interpretação e recriações em novos contextos, para os quais torna-se significativa a contribuição da noção de crise de representação, própria do contrato semiótico. Assim, a convergência dessas noções teóricas será importante recurso para o exame da importância das fontes bíblicas em Machado de Assis.

CAPÍTULO 2: BÍBLIA, ATIVIDADE LIBERAL, PSEUDÔNIMOS E ESCRAVIDÃO

Jean-Michel Massa e Raimundo Magalhães Júnior, biógrafos de fôlego de Machado de Assis, concordam que em sua juventude o escritor brasileiro desenvolveu significativa atividade liberal, particularmente em crônicas que escrevia para diversos periódicos, como jornalista. Isso demonstra seu atrelamento a temas de natureza diversa, inclusive política, de ordem nacional e internacional.

Essa constatação contraria a idéia segundo a qual Machado teria tido uma trajetória alheia a essas demandas, recolhido a seu projeto literário – um caramujo. Ao contrário, tinha ele muitas relações e foi em círculos de amizade que sofreu influências liberais, nas quais a Bíblia esteve presente, servindo como motivação para a defesa da liberdade – aí incluída a Abolição – em seu sentido mais amplo. Além de sequências narrativas diversas, a Bíblia forneceu personagens nos quais Machado se inspirou para nomear alguns pseudônimos, com os quais escreveu peças de contundente conteúdo liberal.

Este capítulo vai apreciar essas características do autor, com a intenção de assinalar a importância e o papel que a Bíblia teve nesse processo.

Amizades e influências importantes

Machado de Assis teve a fortuna de cultivar amizades com as quais trocou influências. É compreensível que, na fase inicial de sua carreira literária, ele tenha sido o maior beneficiário dessas relações. Mencionamos aqui duas influências decisivas na formação de suas ideias liberais: Charles Ribeyrolles e Ernest Renan. Machado

conheceu o primeiro pessoalmente; do segundo leu *A vida de Jesus*, obra que seria decisiva para a formação do Machado liberal leitor da Bíblia.

Charles Ribeyrolles

Ribeyrolles, polemista de primeira ordem, é assim apresentado por Massa (2009, p. 187): “republicano feroz, emigrado, depois exilado, enfim proscrito – chegara ao Brasil em julho de 1858”. Foi redator da *Reforma*, folha política que apoiou a revolução de 1848, defendendo a República com ardor. Em junho de 1849, Ribeyrolles foi condenado à deportação, chegando ao Brasil em 1858, para escrever o texto francês do *Brasil Pitoresco*²⁰, a convite do fotógrafo Victor Frond.

O revolucionário francês era defensor incansável do ideal de liberdade. Morreu em junho de 1861. Quintino Bocaiúva empenhou-se em prestar justa homenagem ao amigo, a quem muito admirava. Vitor Hugo escreveu o epitáfio para Ribeyrolles. O epitáfio, da lavra do célebre poeta francês, em homenagem ao amigo morto, é o seguinte²¹:

Il accepta l'exil; il aime les souffrances;
Intrépide il voulut toutes les délivrances ;
Il servit tous les droites par toutes les vertus
Car l'idée est un glaive et l'Âme est une force
Et la plume de Wilberforce
Sort du même fourreau que le fer de Brutus (Ribeyrolles, 1980, vol. 1, p. 17).

Nessa época, a poesia machadiana já tinha uma leve tonalidade política e social, tendência acentuada com a chegada, contato e amizade de Ribeyrolles, graças a quem Machado “descobriu alguns escritores ou os leu com novos olhos [...] Ribeyrolles

²⁰ Visconde de Taunay, que prefacia a obra, diz dela: “suas páginas constituem precioso documento para o estudo da época da opulência cafeeira fluminense [...] E nelas se expressou com grande liberdade de opiniões e isenção de ânimo, embora delicadamente, acerca do problema servil brasileiro, então assunto melindroso, como nenhum outro” (Ribeyrolles, 1980, vol. 1, p. 16).

²¹ Tradução própria:

Ele aceitou o exílio, ele amou o direito de opinião;
Intrépido, ele desejou todas as formas de libertação;
Ele serviu todos os direitos por todas as virtudes
Porque a idéia é uma espada e a Alma é uma força
E a pena de Wilberforce
Sai da mesma bainha que a espada de Brutus.

William Wilberforce (1759-1833), um político britânico, destacou-se como líder abolicionista, tendo também se envolvido na reforma evangélica da Inglaterra. No parlamento inglês, liderou a campanha que extinguiu o tráfico negreiro; em 1807, foi firmado um ato contra o comércio de escravos.

acendeu um fogo que só pedia para queimar [...] Machado de Assis encontrou um ideal à altura de seu temperamento. Imediatamente o expôs e o defendeu com paixão” (Massa, 2009, p.189)²². O jornalista estrangeiro, que gozava de reconhecimento entre seus compatriotas e entre seus colegas do Brasil, influenciou Machado decisivamente. Conforme Magalhães Jr. (2008, vol. 2, p. 95, 96):

A identificação de Machado com os exilados Charles Ribeyrolles e Victor Frond foi decisiva para a formação de sua mentalidade liberal [...] Seu livro ia, logo no primeiro volume, dar início a uma coisa que poderíamos chamar de tiradentismo, isto é, a glorificação de um herói nacional, que fora levado à forca e esquartejado, por aspirar à independência [...].

Nesse trecho, percebem-se o ideal libertário e a aspiração à independência, associados ao reconhecimento de um herói nacional em cuja figura esses valores são inspirados. Ribeyrolles era abolicionista, por exigências de seus pendores políticos; elogiava os mestiços e considerava que “os pardos livres do Rio formam uma classe ativa, inteligente, que já ocupa seus postos [...] Tomam parte, e parte considerável, na obra de seu país e de sua época. O Brasil é um campo aberto a todos, negros, mulatos, índios ou mestiços” (Magalhães Jr., 2008, vol. 2, p 97)²³.

O *Espelho* publica “A um proscrito”, em homenagem a Ribeyrolles, escrito em 20 de julho 1859, no qual aparece a figura do Jordão. Essa figura, associada a batismo, é significativa. Parece que pode ser comparada a seu próprio batismo político, como sinal de adesão às ideias democráticas e liberais de Ribeyrolles, conforme indica a estrofe a seguir, de poema dedicado ao amigo (Assis, 2008, vol. 3, p. 749):

Glória a ti, cujos lábios não cuspiram
Da liberdade no lustral Jordão.
A água desse batismo é-nos sagrada;
Vergonha ao que na frente batizada
Selou de proscrição!

²² Por essa época surgiu um novo núcleo de amizades para Machado, composto por “camaradas” com a mesma ideologia e dispostos ao mesmo combate, do qual Ribeyrolles era o fermento do ideal democrático e liberal. Do grupo participavam Manuel Antonio de Almeida, Quintino Bocaiúva, Emílio Zaluar, mais os portugueses Reinaldo Carlos Montoro, Francisco Ramos Paz, Remígio de Sena Pereira (Massa, 2009, p. 192).

²³ Dos mestiços, o *Brasil Pitoresco* diz: “É um forte e numeroso exército, rico de energias, adequado ao clima, apto aos trabalhos rudes, que deve à sua origem as duas qualidades essenciais em todo o país velho ou novo: a inteligência e o vigor [...] Os mestiços, porém, híbridos quanto à cor, têm o espírito ativo e forte o músculo. Natureza complexa maravilhosamente dotada, filha do trabalho, ela apresenta o germe de todas as forças; congênere superior, está aberta a todas as culturas” (Ribeyrolles, 1980, vol. 2, p. 92-3).

Machado tinha então vinte anos; estava experimentando uma mudança significativa: “mudou de alma, renegou-se a si mesmo e, num nobre movimento de sacrifício, queimou tudo aquilo que adorara [...] Machado de Assis encontrou seu caminho de Damasco” (Massa, 2009, p.194). Passou a viver um período de euforia intelectual.

Ernest Renan

Machado travou disputa com o periódico católico *A Cruz* em torno de Ernest Renan, contra quem houve uma reação em redutos conservadores, depois da publicação de *La vie de Jésus*. Como o jornal católico se manifestava contrário a Renan, a polêmica esquentava ainda mais, sem trégua:

A Cruz é realmente cruz. Serve para experimentar a fé dos católicos; se, no fim de um mês de leitura, o católico não tem perdido a fé em que vive, está livre de tornar-se herege. Isto é o que acontece nas outras partes, com outros jornais do mesmo gênero, quer se chamem o *Universo*, a *Nação* ou a *Cruz* (Assis, 2008, vol. 4, p. 150).

A obra de Ernest Renan, historiador e filósofo francês (1823-1892), é importante no panorama histórico, filosófico e teológico-exegético do século XIX. Sua *Vida de Jesus* é de 1863. Especializou-se em língua hebraica e filologia, tendo obtido o grau de Doutor em Filosofia em 1852. Em 1860 participou de uma missão arqueológica à Fenícia e à Palestina. Assumiu em 1861 a cátedra de Hebraico, no *Collège de France*. Em 1878 foi eleito para a Academia Francesa de Letras.

A religião de Renan é resultado de uma filosofia racional. Promoveu na França uma difusão ampla da exegese protestante liberal alemã, em particular de Strauss, notável teólogo e historiador das religiões, de quem foi, por assim dizer, discípulo.

David Friedrich Strauss (1808-1874), filósofo e teólogo protestante, desenvolveu estudos pioneiros na interpretação bíblica do Novo Testamento. Foi discípulo de Hegel, para quem o cristianismo devia ser esvaziado do seu conteúdo sobrenatural, o que é compatível com o racionalismo; os hegelianos pretendiam fundar a religião cristã sobre uma base exclusivamente racional. Strauss publicou, em 1835, sua *Vida de Jesus*, obra que agitou os círculos religiosos. Explicava o sucesso do cristianismo pela criação do

mito de Jesus, forjado pela mentalidade dos tempos apostólicos, o que não era compatível com a ciência moderna. Esse ponto de vista crítico seria adotado posteriormente por Ernest Renan na célebre obra homônima. Strauss e Renan adotaram os princípios de crítica histórica para a interpretação dos escritos bíblicos²⁴. Aplicada de forma radical ao estudo do Novo Testamento, esses preceitos resultaram na adoção da ideia de que os milagres de Jesus seriam criações míticas. Renan afirma, por exemplo, na “Introdução” da sua obra, que “os Evangelhos são em parte lendários, isso é evidente, porque estão cheios de milagres e de sobrenatural”. Acrescenta, ainda: “muitas narrações, mormente de Lucas, são inventadas para darem vivo realce a certos traços da fisionomia de Jesus. E mesmo essa fisionomia sofria alterações de dia para dia” (Renan, s/d, p. XVII; XLIV).

Como, para o cristianismo, era importante a veracidade literal dos testemunhos evangélicos, não é difícil entender a rejeição às ideias de Strauss e de Renan²⁵, cuja obra é, de fato, uma significativa contribuição para a história da pesquisa sobre a vida de Jesus, inclusive sobre o Jesus histórico. Incorpora contribuições de diversos campos afins ao estudo da teologia e da religião, como história, religiões comparadas e literatura extrabíblica. O autor fez pesquisas de fôlego e cita não somente na “Introdução”, mas também ao longo da sua obra os principais testemunhos do mundo antigo: evangelhos, apócrifos do Antigo e do Novo Testamento, Filon, Flávio Josefo, o Talmude, pais da Igreja, além de menções de caráter histórico e literário a religiões do mundo antigo com as quais experimentou permutas e influências.

No campo da exegese bíblica, Renan demonstra sólidos conhecimentos de análise comparativa, crítica da redação e crítica textual. Discute a formação dos evangelhos e demonstra conhecer os principais elementos que dizem respeito à questão sinótica e às fases da redação dos evangelhos. Da comparação desses documentos, elaborava conclusões precisas: “se Jesus falava como quer Mateus, não podia falar como quer João” (Renan, s/d, p. XXX). Comentando o *Evangelho de Lucas*, Renan

²⁴ O autor tem disso consciência, pois, conforme registra na “Introdução” de *A vida de Jesus*, “o dever do historiador é interpretá-la e averiguar qual é a parte de verdade e qual a parte de erro que ela pode conter”.

²⁵ Renan procura defender Strauss das críticas que lhe foram dirigidas: “Quase inútil nos parece o lembrar que não há uma palavra, no livro de M. Strauss, que abone a estranha e absurda calúnia com que se tem querido mostrar aos homens superficiais que não há mérito num livro tão cômodo, exato, engenhoso e consciencioso. Não só M. Strauss nunca contradiz a existência de Jesus, mas até cada página do seu livro envolve em si essa existência” (Renan, s/d, p. XI).

afirma ser obra “de um homem que escolhe, suprime e combina” (Renan, s/d, p. XVIII). Quanto à crítica textual, são várias as ocasiões em que dá mostras de sua erudição. Ao comentar Mt 9.16s, assinala: “eu leio *ergon*, como está no manuscrito B do Vaticano, e não *tekhnon*” (sic) (Renan, s/d, p. 173). Já em relação a Jo 4.21-23, diz que o verso 22 “parece ter sido interpolado. Não se deve insistir muito na realidade histórica dessa conversação...” (Renan, s/d, p. 213).

Renan deve ter influenciado outros intelectuais da geração de Machado. É o caso, por exemplo, de Joaquim Nabuco, o grande político e diplomata da segunda metade do século XIX, assumidamente liberal²⁶. Em seu primeiro ano de estudos na academia de São Paulo, Nabuco fundou um pequeno jornal de oposição. Ele confessa que o alicerce de sua formação foi o liberalismo. Jovem, deu mostras de sua combativa militância, ampliada pelo exercício do jornalismo, declarando que tinha prazer em “conversar no Diário do Rio com Saldanha Marinho e ouvir Quintino Bocaiúva, que me parecia o jovem Hércules da imprensa e cujo ataque contra Montezuma me deu a primeira idéia de um polemista destemido”²⁷ (Nabuco, 1963, p. 9).

Como ocorreu com Machado, em seus anos de mocidade, Nabuco sentiu-se excitado pela política. Também como Machado, via, em cada ocorrência local, uma ponta do drama humano universal: “em qualquer cena do mundo o lance político interessava-me, prendia-me, agitava-me [...] o meu interesse vai sempre para o ponto onde a ação do drama contemporâneo universal é mais complicada ou mais intensa” (Nabuco, 1963, p. 33).

O estadista brasileiro visitou Renan, de quem teve impressão muito favorável, a ponto de dedicar-lhe um capítulo – o sétimo – de sua obra *Minha formação*. Nesse capítulo admite que, em matéria de religião, estava sob a influência, entre outros, de

²⁶ Nabuco tomou parte na campanha maçônica de 1873 contra os bispos e contra a Igreja. Defendia, então, uma Igreja nacional, independente da romana; atuava ativamente em conferências, artigos e folhetos. Dizia, daqueles episódios: “Não quisera mesmo hoje retirar uma só palavra do que disse então, advogando a liberdade religiosa mais perfeita” (Nabuco, 1963, p. 30)

²⁷ Francisco Gomes Brandão (1794-1870) estudou na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Abandona o nome de batismo, passando a chamar-se Francisco Gê Acayaba de Montezuma. Ingressa na política em 1823. Foi Ministro da Justiça e dos Estrangeiros em 1837 e fundador e primeiro Presidente do Instituto dos Advogados do Brasil e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_G%C3%AA_Acaiaba_de_Montezuma. Acesso em 27 de fevereiro de 2010.

Strauss e Renan, com cujas ideias formava sua “*lenda pessoal de Jesus*” (Nabuco, 1963, p. 59). Nabuco não esconde a admiração pelo francês (Nabuco, 1963, p. 11):

Posso dizer que não tinha idéia alguma, porque tinha todas. Quando entrei para a Academia, levava a minha fé católica virgem; sempre me recordarei do espanto, do desprezo, da comoção com que ouvi pela primeira vez tratar a Virgem Maria em tom libertino; em pouco tempo, porém, não me restava daquela imaginação senão o pó dourado da saudade... Ao catolicismo só vinte e tantos anos mais tarde me será dado voltar por largos circuitos de que ainda um dia, se Deus me der vida, tentarei reconstruir o complicado roteiro. Basta-me dizer, por enquanto, que a grande influência literária que experimentei na vida, a embriaguez de espírito mais perfeita que se podia dar, pelo narcótico de um estilo de timbre sem igual em nenhuma literatura, o meu *coup de foudre* intelectual, foi a influência de Renan.

Em 1º de novembro de 1864, Machado retoma a polêmica com a Igreja, a propósito de Renan. “A pior prosa deste mundo é a clerical”, diz o cronista e continua: “Estou plenamente convencido de que as iras do clero, as injúrias dos livros e dos púlpitos tiveram grande parte no sucesso obtido pela obra de Renan [...] fora da fogueira e do doesto, não há salvação para a Igreja” (Assis, 2008, vol. 4, p.219)²⁸.

Para se ter uma ideia do furor que a obra de Renan causou nas hostes eclesiásticas, basta ler a crônica de 8 de novembro de 1864, em que Machado publica uma carta do monsenhor Pinto de Campos, em resposta a uma consulta do Gabinete Português de Leitura, sobre a conveniência de a obra de Renan figurar no acervo da biblioteca do Gabinete. Uma parte da carta é transcrita a seguir:

Podia ir longe na demonstração dos erros heréticos de Renan, se me permitissem os estreitos limites de uma carta escrita sob a pressão da urgência. Insisto, porém, em estabelecer como uma verdade, de consciência, que a leitura e o apreço do livro de Renan é um tributo involuntário, se não sincero, ao príncipe das trevas, que aliás, mais lógico que Renan, reconhece, ainda que a seu pesar, a divindade de Jesus Cristo, o melhor, e o mais extremoso amigo e benfeitor dos homens (Assis, 2008, vol. 4, p. 220-1).

Finalizando essas considerações sobre Renan, reproduzimos trecho de um comentário sobre a morte dele, feito por Machado, no qual pode ser constatada a admiração que o autor brasileiro nutria pelo pensador francês. A crônica é de 9 de outubro de 1892.

²⁸ Machado alude à expressão *extra ecclesiam nulla salus*, invertendo-a de forma irônica.

[...] podemos crer que os homens, como os livros, têm os seus destinos. Recordo-me do efeito, que foi universal; a audácia produziu escândalo, e a punição foi pronta. O professor desceu da cadeira para o gabinete. Passaram-se muitos anos, as instituições políticas tombaram, outras vieram, e o professor morreu professor, após uma obra vasta e luminosa, universalmente aclamado como sábio e como artista. Os seus próprios adversários não lhe negam admiração, e porventura lhe farão justiça. “J’ai tout critiqué (diz ele em um dos seus prefácios) et quoi qu’on en dise, y j’ai tout maintenu.” O século que está a chegar criticará ainda uma vez a crítica, e dirá que o ilustre exegeta definiu bem a sua ação (Assis, 2008, vol. 4, p. 925).

É sintomático que Machado tenha defendido Renan de forma veemente. Isso se explica pelas afinidades na leitura e na interpretação da Bíblia, ainda que por motivação diferente. Renan em seu trabalho aplicava princípios históricos, filosóficos, teológicos e exegéticos; Machado tinha seu olhar literário, que, por isso mesmo, não descurava dos outros elementos suscitados pelo texto bíblico, além do meramente religioso.

Afirmção no jornalismo

A participação na equipe de redatores de *O Paraíba* foi fundamental. Quintino Bocaiúva, nas páginas do jornal, exigia mais justiça e mais liberdade. Zalar fez-lhe coro, advogando que a base do desenvolvimento e da civilização estava na instrução pública (Massa, 2009, p. 200). O jornal pugnava pela criação de ensino profissionalizante e demonstrava sua opinião sobre temas políticos, sem esconder motivação liberal. Nessa linha, Machado publica “Vem”, poema de cunho social, que tematiza a prostituta redimida pelo amor. No poema, serve-se da figura bíblica do Rio Jordão (Assis, 2008, vol. 3, p. 721):

Inda a teu coração ardente e puro
Como a fênix das cinzas pode erguer-se
E ungir-se com os bálsamos celestes
E no Jordão do amor inda embeber-se!

Propõe o poema o acolhimento da ovelha desgarrada, tema que aparece em 1858 com *As asas de um anjo*, de Alencar, encenada em 1858 (dois meses depois “Vem”), mas publicada somente em 1859. “Nunca mais”, de Machado, da mesma época, não aplica a faltas veniais o mesmo liberalismo. O Jordão já não é mais o mesmo (Assis, 2008, vol. 3, p. 743):

Sangra os olhos no chorar,
Nova Agar – no teu deserto,
Que eu agora, audaz liberto,
Nem sei, nem te posso amar!
[...]
Tu, caminha – vai jornada
Da vaidade e perdição;
E batiza a alma danada
Em lutulento Jordão²⁹.

O poema mostra mudanças que, para Massa, devem ser creditadas à liberdade da criação poética ou à inconstância e à irreflexão de um jovem, em cuja mente e coração se acusavam os efeitos de arroubos poéticos.

Em *O Espelho*, Machado publicava material diversificado, para atingir o público feminino - havia uma seção de moda. Mas o jornal apresentava também artigos que combatiam a miséria. Machado escreve em todos os dezenove números mais de trinta textos, os quais tematizavam as questões que o comoviam e lhe interessavam, no final de 1859.

“A Augusta” é poema dedicado a uma cortesã - mesmo tema de “Vem!”. Em apreciação inédita da condição dessa mulher, relegada à proscrição social, comparou o calvário dela ao de Cristo - que, em certo sentido, não deixou de ser, igualmente, um proscrito (Assis, 2008, vol. 3, p. 760-1):

Deve ser grande esse martírio lento...
Já nos espinhos a minha alma pus;
Sou como um Cireneu do sofrimento;
Deixa-me ao menos carregar-te a cruz
[...]
Sei como custa desfolhar um riso
Em face às turbas, que o senti por mim.
Ver o inferno e falar do paraíso,
Sentir os golpes e abraçar Caim!

Caim aparece, no poema, como figura associada ao sofrimento. Em todo caso foi, sem dúvida, grande audácia comparar a sorte da mulher perdida ao calvário de Cristo. Notam-se sinais de desilusão:

²⁹ Agar era serva de Abrão, de quem, a conselho de Sarai (que era a esposa estéril), teve um filho, Ismael. Depois da concepção, Sarai desprezou Agar, que fugiu para o deserto (Gn 16.1-15).

Cansei, perdi aquela fé robusta
Que como a ti, nos sonhos me sorriu;
Na identidade do Calvário, Augusta,
Bem vês como o destino nos mediu! (Assis, 2008, vol. 3, p. 761).

O Espelho deu destaque à crítica teatral. As artes estavam conquistando a cidadania na imprensa. “No século XIX, o teatro, que não constituía divertimento puro, começava a sê-lo, porquanto a cena tornou-se logo lugar preferido para os ataques contra a sociedade da época (Massa, 2009, p 223). Machado foi espontâneo, “sem as máscaras com que se cobriu mais tarde. Aos vinte anos, é-se franco e sincero” (Massa, 2009, p 223). Acostumou-se a se dirigir às leitoras e aproximava-se da vida mundana. Começou a apreciar os hábitos dessa sociedade, da qual era observador arguto. Ao tempo em que se tornava democrata, dava mostras de fascinação por aquele mundo. Por seus ideais políticos, entendia que a sociedade devia aceitar a promoção do homem. Para isso já tinha bagagem intelectual; sua cultura, então, já era notável, a julgar pelos autores e obras que já citava em seus escritos. Na série intitulada “Ideias sobre o teatro”, de *O Espelho*, Machado reivindicou condições para o desenvolvimento do teatro, que deveria ter uma função educativa. Atacou o Conservatório Dramático que, como “tribunal de censura”, era prejudicial: “Organizado desta maneira era inútil reunir os homens da literatura nesse tribunal; um grupo de vestais bastava” (Massa, 2009, p. 232).

O Machado jovem tinha espírito subversivo; defendia as classes socialmente menos favorecidas. Criticou os receios dos aristocratas diante dos movimentos populares. Diz ele: “*Graças a Deus, se há alguma coisa a esperar é das inteligências proletárias, das classes ínfimas; das superiores, não*” (Massa, 2009, p. 233).

Em *O Espelho*, Machado refletia, aos poucos, sua evolução intelectual. Por isso Quintino Bocaiúva propôs que ele se juntasse à redação do *Diário do Rio de Janeiro*³⁰. Isso ocorreu no início de 1860 e a entrada para o *Diário* foi decisiva³¹. Em “O Velho Senado”, texto de reminiscências, diz Machado, referindo-se àquele ano, que suas idéias “não as teria fixas nem determinadas”. O certo é que suas convicções políticas estavam em evolução. A partir de 1860, passou para a oposição.

³⁰ “Suas ideias sobre o teatro, a sociedade, a vida eram, em suma, as de um pequeno grupo de homens decididos a fazer entrar seu ideal no plano da realidade” (Massa, 2009, p. 238).

³¹ O *Diário do Rio de Janeiro* foi fundado em 1821. José de Alencar foi seu redator-gerente por algum tempo. Em 1859 o *Diário* não circulou, para reaparecer em março de 1860 (Massa, 2009, p.243).

Em outubro de 1861, Machado recebeu a incumbência de produzir crônicas de forma permanente³². Mas, em razão de sua combatividade e de divergência com a linha política do jornal, parece que sofreu sanção. De sua atividade jornalística, sobretudo nessa época - entre 1861 e 1862 -, não se pode falar de absenteísmo. Pelo menos no que diz respeito a esse momento, é preciso desfazer um mito elaborado pelos biógrafos e críticos, segundo o qual Machado, “amargurado, teria conservado, sem interrupção, distância em relação aos seres e às coisas. Esse mito é ilusório, porque deixa de lado um período essencial – a juventude de Machado de Assis” (Massa, 2009, p. 257). Ele era, ao contrário, um homem marcado “por grande generosidade, calor, amor e uma fraternidade, se não franciscanos, pelo menos humanos” (Massa, 2009, p. 257).

Disposição para polêmicas

A combatividade liberal de Machado era levada às últimas consequências. Desmascarou, por exemplo, o favorecimento ilegal que concedia aposentadoria, sem o tempo mínimo de serviço, a Cândido Borges Monteiro, da Faculdade de Medicina. Critica, também, o ministro Souza Ramos, que propunha novo sistema de concessão de condecorações (Assis, 2008, vol. 4, p. 39):

Benza-o Deus, o Sr. Ministro do Império não é, nunca foi, e muito menos espera ser uma águia. Adeja na sua esfera comum, tem por horizonte a beira dos telhados da sua secretaria, e deixa as nuvens e os espaços largos a quem envergar asas de maiores dimensões que as suas.

Os ataques eram diretos e irônicos, como este: “O Sr. Senador Pena, que ali ejaculou alguns discursos notáveis” (Assis, 2008, vol. 4, p. 21). Em outra ocasião, critica a ‘adjetivite’ dos discursos proferidos por ocasião da inauguração da estátua de D. Pedro I no largo do Rossio, hoje Praça Tiradentes: “Na censura, o adjetivo foi, por assim dizer, o suco venenoso com que aqueles bugres ungiram a ponta das suas flechas” (Assis, 2008, vol. 4, p. 69).

³² Segundo Massa (2009, p. 249), a atividade de jornalista-cronista deu a Machado o gosto pela digressão teórica e “já constituía um aspecto de sua forma de espírito e de sua inteligência”. Granja (2000, p. 12) propõe que o exercício da crônica foi um laboratório de ficção, que propiciou o ensaio de técnicas narrativas e o desenvolvimento da literariedade. Para a autora, as convenções próprias do gênero contribuíram para depurar práticas estilísticas, que seriam incorporadas em narrativas posteriores em prosa. Já Cruz Jr. (2002) entende que a prática do jornalismo não foi responsável, necessariamente, pela evolução técnica e ideológica do escritor; o que houve foi um amadurecimento de sua visão de mundo.

O escritor investiu de maneira irreverente contra outras grandes figuras políticas do seu tempo, como é o caso do senador baiano Barão de São Lourenço, que criticou a nomeação de jovens recém-saídos da Faculdade de Direito de São Paulo para presidências de províncias. E, pior se fossem poetas, pois o senador considerava incompatíveis a política e a poesia. Depois de citar vários exemplos da história, como Dante, Chateaubriand, Lamartine, Garret (Assis, 2008, vol. 4, p.118-9), Machado defende os jovens, enumerando casos em que poetas serviram seus países na política. A polêmica se arrastou por alguns números. A certa altura, o senador pede desculpas, admitindo o erro. O cronista aceita, dizendo que “explicar um erro é sempre honroso”, acrescentando que o senador tinha algum “estro”, embora lhe faltasse o talento da rima; em todo caso, as musas não deveriam “pensar mal de s. ex.”: “Pode ficar certo o ilustre senador que há mais alegria no Parnaso por um pecador que se arrepende do que por um justo que nunca pecou” (Assis, 2008, vol. 4, p. 122). Trata-se da evocação de um trecho bíblico - *Evangelho de Lucas*, capítulo 15.7-10 -, adaptado àquela circunstância:

Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento. Ou qual é a mulher que, tendo dez dracmas, se perder uma, não acende a candeia, varre a casa e a procura diligentemente até encontrá-la? E, tendo-a achado, reúne as amigas e vizinhas, dizendo: Alegrai-vos comigo, porque achei a dracma que eu tinha perdido. Eu vos afirmo que, de igual modo, há júbilo diante dos anjos de Deus por um pecador que se arrepende.

A citação de Machado faz corresponder céu a Parnaso. Isso sugere *pecador* não ser o poeta que se aventurava na política, mas o político que não aceitava isso. A política deveria ser não um território demarcado e controlado pelos caciques e coronéis, mas aberto à renovação dos jovens e aos sonhos dos poetas. Para alegria dos anjos do Parnaso, haveria perdão ao pecador arrependido, reconhecendo o lugar da Poesia e de sua compatibilidade com as funções públicas. Machado era, “aos 25 anos, um observador sagaz e um comentador malicioso, a quem não escapavam os ridículos dos nossos homens públicos e a mediocridade da vida política brasileira do Segundo Reinado” (Magalhães Jr., vol. 1, p. 345).

Em 28 de agosto de 1864, Machado ataca o ministério Zacarias: “o ministério andou de Herodes para Pilatos – do Senado para a Câmara, onde inventou um superlativo... coisíssima” (Assis, 2008, vol. 4, p. 173). O cronista não se intimidava

diante dos poderosos: “pode o atual ministério ter a pretensão de dirigir seriamente os negócios do Estado?” (Assis, 2008, vol. 4, p. 175). Evocam-se personagens do evangelho. Pilatos, governador romano da Judeia, ficou famoso pelo fato de lavar as mãos por ocasião do julgamento de Jesus, não encontrando culpa nele. Herodes é o político ávido de poder e, para mantê-lo, era capaz de tudo. Tais figuras bíblicas são sugestivas. Ambas são negativas: Herodes pela sede de poder e pelo emprego de todos os meios para consegui-lo e mantê-lo; Pilatos, por não exercê-lo de forma plena, pela falta de coragem. O cronista aplica ao mundo e aos atores políticos de sua época a tradicional herança dessas figuras bíblicas pelo que elas têm de negativo.

Por esses exemplos, pode-se admitir, com razoável tranquilidade, que houve uma fase combativa do jovem Machado, na qual ele se envolveu em diversas polêmicas com autoridades políticas, militares e religiosas. Atuou sempre na defesa da liberdade, da justiça - inclusive social - liberal que era.

Machado ganhou um estilo mais vigoroso: tornou-se “mais enérgico, radical, jacobino [...] O homem que surgiu é o inverso do Machado de Assis que a crítica nos legou [...] é, ponto por ponto, o contrário do mito: corajoso, ativo, engajado, idealista” (Massa, 2009, p. 269).

Defesa da liberdade, inclusive religiosa

Em outras ocorrências significativas, Machado sai em defesa da liberdade, inclusive religiosa. No ano de 1864, nas páginas do *Diário do Rio de Janeiro*, reagiu contra o periódico católico *A Cruz*, simpático à investida imperialista da França em nosso continente. Mas não era só isso. Em 10 de julho do mesmo ano, críticas ao periódico brasileiro *A Cruz* atingiram também o jornal católico francês *Monde*, que defendia a pena de morte. Como *A Cruz* fez referências simpáticas ao jornal francês, que dizia não prezar a guilhotina, reivindicando a substituição do suplício, Machado toma da pena de forma inclemente, além de irônica:

A Cruz de Paris não quer a guilhotina, por ser invento revolucionário, quer outro suplício de invento católico. A fogueira, por exemplo? [...] A Cruz de Paris entende que é impiedade matar com a guilhotina? O que ela quer é que se mate mais catolicamente, mais piedosamente, com um instrumento das tradições clericais, e

não com um instrumento das tradições revolucionárias (Assis, 2008, vol. 4, p. 139).

O jornal católico considerava o general Péliissier³³ um modelo de bom católico. A propósito do assalto a Sebastopol, marcado para o dia da virgem, o general insistiu na coincidência, afirmando que isso seria caso para a proteção da virgem. A isso Machado reage indignado:

Ora, para mim é ponto de fé que a Virgem não intervém de forma alguma nesta coisa iníqua, ridícula, bárbara e grotesca, que se chama – Guerra [...] A força e a perícia dos aliados é que venceram a batalha; o dia não produziu a vitória, como a bênção do papa não legitimou o império mexicano [...] ³⁴ (Assis, 2008, vol. 4, p. 158).

Em outra ocasião, o motivo foi a publicação de atos de caridade por *A Cruz*. O cronista, em 22 de agosto de 1864, evoca o *Evangelho de Mateus*, 6.2-4, que orienta o procedimento contrário, a não publicação de atos de caridade (Assis, 2008, vol. 4, p.172)³⁵. A resposta do periódico católico censura o cronista por meter a pena em assunto que não sabe comentar: “O *Diário* mostra entender pouco de Escritura. O que nos proíbe o apóstolo é que demos esmolas com alarde; mas nunca que ocultemos as ações dos bons; antes a boa razão nos manda publicá-las para haverem imitadores” (Magalhães Jr., vol. 1, p. 315).

A polêmica volta em 22 de novembro de 1864, a propósito da guerra religiosa contra protestantes. Em Niterói houve excessos contra um vendedor de Bíblias protestantes. O *Cruzeiro* ³⁶ - novo nome de *A Cruz* - publicou um artigo em que animava

³³ Militar francês que atuou na conquista da Argélia, foi também comandante em chefe na Guerra da Crimeia. Tomou parte, em 1839, na campanha contra o emirado de Mascara, Abdelkader, o que lhe deu notoriedade; ele matou uma população local inteira, por intoxicação com gás, em cavernas, o que não era permitido. Disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/449225/Aimable-Jean-Jacques-Pelissier-duc-de-Malakoff>. Acesso em 26 de março de 2010.

³⁴ Na crônica de 1º. de janeiro de 1878 há uma profissão de fé contra a guerra: “[...] lavro daqui o meu protesto, diante das potências deste e do outro mundo (o velho) e declaro, alto e bom som, à posteridade, que não creio nos armamentos, ou pelo menos na eficácia deles” (Assis, 2008, p. 396).

³⁵ Este é o texto referido: “Quando, pois, deres esmola, não toques trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas, nas sinagogas e nas ruas, para serem glorificados pelos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam a recompensa. Tu, porém, ao dares a esmola, ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita; para que a tua esmola fique em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará”.

³⁶ Em 3 de outubro de 1864, a propósito da mudança de nome do jornal, diz o cronista: “terminarei anunciando uma transmigração; morreu *A Cruz*, mas a alma passou para *O Cruzeiro* do Brasil,

movimentos daquele tipo, reprovando ação do governo, favorável ao protestante. Machado, novamente, sai em defesa da liberdade da palavra: “Mas, a Constituição garante a liberdade religiosa, e não há liberdade religiosa como bem lembra a Imprensa Evangélica³⁷, sem proselitismo – de outro modo fora burlar o princípio” (Assis, 2008, vol. 4, p. 229). O jornal católico queria que o governo proibisse a atividade dos metodistas:

O procedimento de uma religião que é a verdade devia ser outro; em vez de apelar para a força do governo, deveria apelar para a palavra do clero, a quem incumbe combater as doutrinas que se vão propagando. Serão estas o erro? Tanto melhor para os que defendem a verdade [...].

O metodista em questão era um certo Dr. Kelly. Machado evoca a Constituição, em favor dos protestantes (29 de novembro de 1864): “*A força da civilização está na consciência e não nos dogmas*” (Assis, 2008, vol. 4, p. 276). Na mesma crônica faz referência ao epíteto – O BÍBLIA – aplicado ao Dr. Kelly, e diz que seria uma pena o Dr. Kelly não continuar com sua pregação (Assis, 2008, vol.4, p. 233). O cronista defende com veemência a liberdade - cita, até, Ribeyrolles - e critica a Constituição do país: “o defeito da constituição está em não ter completado a liberdade, tirando os entraves que lhe impõe, e em declarar a religião católica como religião do Estado” (Assis, 2008, vol.4, p. 231). É citado também um fragmento do *Cruzeiro* para maior fidelidade ao pensamento da folha: “É porém líquido que o autor de semelhante aranzel não é mais nem menos do que o Bíblia que por ali anda a amotinar o povo”³⁸.

continuando assim a mesma Cruz” (Assis, 2008, vol. 4, p. 200). Trata-se de alusão ao espiritismo, que mereceu comentários e críticas em algumas crônicas.

³⁷ A *Imprensa Evangélica*, fundada em 5 de novembro de 1864, sobrevive, ainda, sob o nome *O Estandarte* (fundado em 7 de janeiro de 1893), órgão de comunicação oficial e mensal da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

³⁸ Há uma ligeira, mas importante variante textual na sequência: “É porém líquido que o autor de semelhante aranzel não é mais nem menos do que o Bíblia que por ali anda a amotinar o povo”. A última edição da obra completa do autor, da Editora Nova Aguilar (2008, p. 233) traz “a Bíblia [...]”. O portal da ABL não apresenta a crônica digitalizada. A versão eletrônica do portal do MEC (domínio público) traz “o Bíblia [...]”. Disponível em <http://machado.mec.govol.br/arquivos/html/cronica/macr04.htm>. Acesso em 28 de fevereiro de 2010. A mudança do artigo faz grande diferença.

Bíblia e realidade: inspiração profética?

Machado fez uso da Bíblia para apoio de seus argumentos e ideias, como leitor moderno, alinhado às conquistas da exegese européia³⁹.

Nesse sentido, envolveu-se em alguns episódios, nos quais pôde demonstrar sua convicção liberal. Destaca-se o seu envolvimento, de forma arrebatada, na crítica contra a invasão do México, com apoio e interesse de Napoleão III, representado por um príncipe austríaco. O pretexto foi a suspensão do pagamento dos juros e da amortização da dívida externa do México, aprovada pelo Congresso. Com isso, forças armadas estrangeiras - inicialmente da França, Espanha e Inglaterra - apoderaram-se das alfândegas mexicanas e embolsaram impostos. Em abril de 1862, retiraram-se Inglaterra e Espanha. A França decidiu criar no México um império sob sua proteção. Em 12 de junho, Maximiliano e sua esposa Carlota foram coroados imperadores do México. A reação de Machado não tardaria:

Em casos tais, não se escolhem expressões, nem se dissimulam sentimentos; fala-se franca e rudemente, como o permitem a dor e a irritação [...] É a comoção do momento que domina tudo, como no cântico dos hebreus, ao escaparem das hostes do Faraó; a um tempo e tumultuariamente celebra Israel o poder do Senhor e a submersão do inimigo:

Quem dentre os heróis é semelhante a ti, Senhor?

Estendeste a tua mão e o mar os devorou...⁴⁰

Ah! Que não pudesse o poeta repetir as mesmas palavras de Israel! Não se abriu o mar; antes, cúmplice da violação, deu livre caminho às naus dos invasores [...]

(Magalhães Jr., vol. 1, p.296).

As mesmas palavras de Israel não puderam ser repetidas. Nesse caso, a Bíblia inspira justiça e indignação contra a opressão. Alude-se ao cântico de Moisés (Ex. 15), que exalta Deus pelo livramento concedido. O júbilo pelo êxodo dos hebreus transforma-se, agora, em lamento. O mar não se abriu para engolir os opressores. O livramento bíblico não se repetiu; a opressão triunfou.

³⁹ A historicidade dos textos bíblicos, por exemplo, não era assumida como dado prévio, simplesmente pelo fato de serem bíblicos; procedia-se a uma crítica histórica. Outro elemento importante era a comparação entre os textos, recurso que atribui à interferência do narrador pontos de vista distintos, com ênfases teológicas próprias a cada um deles, inscritas nas narrativas e delas depreensíveis.

⁴⁰ Tudo indica que se trata de Ex 15.11-12, embora haja a mudança de “terra” para “mar”; alterações de citação são comuns em Machado.

Houve outro episódio de natureza semelhante, em que Machado se destacou: a questão Christie. Entre 7 e 8 de junho de 1861, a barca inglesa *Prince of Wales* naufragou perto de Romeiro, a 16 léguas do porto do Rio Grande. O navio foi saqueado por habitantes do local - foram encontrados 10 mortos por afogamento. O caso se agravou com um incidente na Tijuca entre policiais brasileiros e três oficiais ingleses. O ministro Christie ameaçou o governo brasileiro. Em 31 de dezembro de 1862 houve bloqueio do porto do Rio de Janeiro, que durou até 6 de janeiro de 1863. Navios ingleses apresaram embarcações brasileiras. Porque medidas foram tomadas para impedir acesso a nossos portos, houve represálias contra os comerciantes ingleses. Na imprensa houve protestos. A reação dos brasileiros foi de causar orgulho. Veementes foram os protestos de *Atualidades*, dirigido por jovens jornalistas liberais. Machado de Assis escreveu um hino patriótico, na *Semana Ilustrada* de 18 de janeiro 1863. Magalhães Jr. (2008, vol. 1, p. 212) registra a participação do jovem liberal:

A questão Christie foi não apenas um episódio rumoroso. Foi um acontecimento de grande significação, numa década decisiva para a vida do Império. Com o seu entusiasmo de moço, Machado de Assis esteve, de espírito e coração, associado em horas tão críticas à vibração cívica do povo, às reações patrióticas que então agitaram as multidões do Rio de Janeiro imperial.

Um aspecto notável na leitura de Machado é a projeção de seu foco de aplicação das leituras bíblicas para a realidade local, ampliada, às vezes, para a dimensão continental, como no caso da invasão do México, ocasião em que usou um texto bíblico que evoca o êxodo dos hebreus, num corajoso libelo contra a opressão estrangeira. Em certo sentido, Machado utiliza-se da Bíblia como a Teologia da Libertação o faria, cem anos mais tarde, em toda a América Latina - agora vítima da opressão econômica do capitalismo internacional. A Teologia da Libertação adotou como eixo hermenêutico uma releitura do *Êxodo* e dos profetas⁴¹. Aquele, por relatar a libertação dos escravos do Faraó e por ter um potencial revolucionário sustentado no ideal de liberdade; estes, por denunciarem a injustiça social e econômica como resultado de um “pecado estrutural”, decorrente da recusa em cumprir a vontade de Deus, fundamentada na Torah dos

⁴¹ Uma das principais características da atuação dos profetas clássicos bíblicos era a invectiva, a coragem para denunciar a corrupção e para reivindicar justiça. Os profetas inspiraram a Teologia da Libertação também por isso.

hebreus que, por sua vez, preconizava a justiça social, o direito, a liberdade, a proteção aos desamparados – temas muito caros a um jovem liberal-democrata.

Machado de Assis, nessa fase juvenil, marcada por arroubos de atividade liberal, pode ser comparado – guardadas as devidas proporções, por certo - aos profetas clássicos da Bíblia. Principalmente pelo uso da denúncia como meio de intervenção, denúncia que reivindica reforma e justiça a seus ouvintes ou leitores, sobretudo às autoridades políticas ou religiosas sobre quem recaem tais responsabilidades. A denúncia era a estratégia dos profetas clássicos bíblicos, como Isaías, Amós e Jeremias, por exemplo, para citarmos apenas três. Era, igualmente, a forma utilizada pelo jovem Machado, que fez de sua pena um meio de defesa de seus ideais liberais.

Isaías esforça-se especialmente no sentido de fazer coincidir os ditames da crença em Deus com as exigências éticas disso, consubstanciadas no livro sagrado dos hebreus, a Torah, que prevê normas específicas de conduta que, se seguidas, garantiriam o cumprimento do pacto feito com Deus. Logo no primeiro capítulo de seu livro (v. 1. 6-7), lemos essas imprecizações: “Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos; cessai de fazer o mal. Aprendei a fazer o bem; atendei à justiça, repreendei ao opressor; defendei o direito do órfão, pleiteai a causa das viúvas”.

Amós condena a injustiça, principalmente quando acobertada pelo manto da religião. Para o profeta, a punição de Deus ao injusto seria inevitável. Deus requeria o exercício da justiça e não a pompa do culto, conforme se pode verificar por este excerto (Am 5.11,23-4):

Portanto, visto que pisais o pobre e dele exigis tributo de trigo, não habitareis nas casas de pedras lavradas que tendes edificado; nem bebereis do vinho das vides desejáveis que tendes plantado. Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos, porque não ouvirei as melodias das tuas liras. Antes, corra o juízo como as águas; e a justiça, como ribeiro perene.

Jeremias segue o mesmo caminho. Denuncia, corajosamente, a situação de injustiça e exige a correspondência ética em relação aos preceitos religiosos; afinal, o manto da religião não pode ocultar a opressão econômica. No capítulo sétimo, por exemplo, diz que o templo não seria garantia para os injustos (Jr 7.6, 9-11):

Se não oprimirdes o estrangeiro, e o órfão, e a viúva, nem derramardes sangue inocente neste lugar, nem andardes após outros deuses para vosso próprio mal, que é isso? Furtais e matais, cometeis adultério e jurais falsamente, queimais incenso a

Baal e andais após outros deuses que não conheceis, e depois vindes, e vos pondeis diante de mim nesta casa que se chama pelo meu nome, e dizeis: Estamos salvos; sim, só para continuardes a praticar estas abominações! Será esta casa que se chama pelo meu nome um covil de salteadores aos vossos olhos? Eis que eu, eu mesmo, vi isto, diz o SENHOR.

Essas invectivas proféticas destinavam-se também aos líderes religiosos e políticos. Já vimos que o Machado jovem não se intimidou diante de autoridades políticas e religiosas.

Em 1º de março de 1863, ao comentar uma procissão religiosa, o escritor incorpora reflexões sobre a religião, reivindicando reformas que passavam pelo clero, retratado de forma negativa como tacanho e mesquinho:

Para acreditar possível uma reforma completa que faça do culto uma coisa séria, tirando-lhe o aparato e as empoeiradas usanças, era preciso admitir no clero certa elevação de vistas que infelizmente não lhe coube na partilha da humanidade. Sem exageração, o nosso clero é tacanho e mesquinho; nada enxerga para fora das paredes da sacristia, metade por ignorância, metade por sistema (Assis, 2008, vol. 4, p. 96).

A crítica, severa e corajosa, volta na crônica do dia 1º de julho de 1863. O ataque vigoroso ao clero evoca não apenas desvios de formação, mas também de conduta: “[...] o que indigna hoje, não é só a intolerância, e o ridículo [...] ridículo funesto aos verdadeiros interesses da Igreja. E o que mais dói é ver que esta intolerância reside em um clero pela maior parte ignorante, sem prestígio, é verdade, mas também sem escrúpulos” (Assis, 2008, vol. 4, p. 113).

Há diferenças entre o escritor e os profetas, contudo⁴². Eles eram motivados pelo carisma da posse do espírito de Deus e agiam em nome dele para uma reforma, para o futuro, para um novo mundo. Eram os profetas movidos pelo sonho da regeneração do coração humano, pela utopia segundo a qual haveria uma época em que o lobo habitaria com o cordeiro (Is 11.6). O jovem Machado, se não motivado por esse mesmo ideal, era

⁴² *Profeta* não está sendo entendido no sentido comum de alguém que prediz o futuro. O profeta clássico bíblico é um porta-voz de Deus. Ele enxerga o que é mau na realidade social e atua para mudá-la. Na tradição bíblica posterior aos profetas clássicos, pode-se falar em apocalípticos que, como os profetas, enxergam a realidade má, mas não acreditam que os homens podem se regenerar para mudá-la, pois há poderes demoníacos que atuam no mundo. Somente as forças divinas podem vencê-los; daí a necessidade de um combate de amplitude cósmica dessas esferas supra-humanas (Ehrman, 2000, p. 227).

consciente de que a intervenção militante tinha como meta mudanças estruturais e de comportamento, como se pode ver neste trecho: “O que é certo é que eu tenho a vaidade de supor que já vou melhorando A Cruz; a respeitável folha da Candelária já não apresenta aquelas notícias e observações com que eu procurei distrair muitas vezes os meus leitores” (Assis, 2008, vol. 4, p. 178). A diferença a ser notada é que Machado não tinha nenhuma motivação de ordem religiosa para essa atuação liberal. É razoável supor, contudo, que o jovem escritor tinha, ainda, alguma aceitação de que a atividade jornalística seria produtiva em algum sentido e provocaria as mudanças almejadas.

Essa considerável atuação ostensiva em prol de uma causa adotou alternativas estratégicas de atuação. Uma delas foi o uso de pseudônimos de inspiração bíblica. Com esse procedimento, Machado não só escreveu muito, como também continuou sua trajetória liberal.

O uso de pseudônimos de motivação bíblica

Machado recorre a alguns pseudônimos de motivação bíblica: Cham, Job, Eleazar e Manassés - os dois últimos foram muito utilizados. A seguir, falaremos deles.

Manassés

Em *A Época*, Machado adotou o pseudônimo Manassés, de evidente inspiração bíblica. Além de anagramático, lembrava o seu próprio nome (Magalhães Jr., vol. 2, p. 250). Manassés era o chefe de uma tribo israelita, filho mais velho de José do Egito⁴³. O nome hebraico significa “o que faz esquecer” ou “votado ao esquecimento”. Foi usado pela primeira vez por ocasião da publicação da versão inicial de “A chinela turca”. Sob

⁴³ José teve dois filhos no Egito, Efraim e Manassés. Conforme Gn 41.50-52: “José ao primogênito chamou de Manassés, pois disse: Deus me fez esquecer de todos os meus trabalhos e de toda a casa de meu pai. Ao segundo, chamou-lhe Efraim, pois disse: Deus me fez próspero na terra da minha aflição”. O pai de José, Jacó - que recebeu o nome de Israel -, por ocasião de sua morte, abençoa José e seus dois filhos. Contudo, troca as mãos: a direita, que deveria repousar sobre Manassés, o primogênito, é colocada sobre a cabeça de seu irmão mais novo, Efraim (Gn 48.13-4: “Depois, tomou José a ambos, a Efraim na sua mão direita, à esquerda de Israel, e a Manassés na sua esquerda, à direita de Israel, e fê-los chegar a ele. Mas Israel estendeu a mão direita e a pôs sobre a cabeça de Efraim, que era o mais novo, e a sua esquerda sobre a cabeça de Manassés, cruzando assim as mãos, não obstante ser Manassés o primogênito”. Jacó tinha consciência de seu ato, alegando que “o irmão menor será maior” (Gn 48.19). De igual forma, de seu pai Isaque Jacó tinha recebido a benção trocada que pertencia a seu irmão Esaú (Gn 27).

esse pseudônimo, Machado, embora com ar risonho, por vezes dizia verdades duras. Como, por exemplo, quando criticou o descaso do Governo pela educação popular, na crônica de 15 de agosto de 1876

A nação não sabe ler. Há só 30% dos indivíduos residentes neste país que podem ler; desses uns 9% não lêem letra de mão. 70% jazem em profunda ignorância [...] 70% dos cidadãos votam do mesmo modo que respiram: sem saber porque nem o quê. Votam como vão à festa da Penha - por divertimento. A Constituição é para eles uma coisa inteiramente desconhecida. Estão prontos para tudo: uma revolução ou um golpe de Estado (Assis, vol. 4, p. 315)⁴⁴.

Convidado pelo jornal *O Cruzeiro*, Machado publica em folhetim o romance *Iaiá Garcia*. Nesse veículo, comenta a morte de José de Alencar, no final de 1877. Escreveria poemas e artigos em memória e homenagem ao amigo escritor, entre os quais um soneto, incorporado numa polianteia organizada por Joaquim Serra e publicada na *Gazeta de Notícias* pouco depois. Na última “História de quinze dias” registraria a morte do Conselheiro Zacarias, que “*generosamente lhe proporcionara o ingresso no serviço público*” (Magalhães Jr., vol. 2, p.286).

Em algumas crônicas de Manassés reafirma-se a combatividade do jovem Machado, embora já se possa perceber tom mais ambíguo e irônico. A Bíblia é igualmente evocada. Na crônica de 1º de maio de 1877 está em foco a inauguração do *bufete* - “salame e sorvete no santuário das leis” - na nova sede Câmara dos Deputados. Diz o cronista:

Efetivamente o sistema parlamentar virou do avesso a máxima cristã: - Nem só de pão vive o homem, mas da palavra divina. No sistema parlamentar, onde a palavra é muito, deve dizer-se que o homem não vive só da palavra, vive também de salame [...] Nem só da palavra vive o homem! Que digo? Há até uma grande inferioridade da palavra, comparada com o peito do peru. *Verba volant, petisqueira manent* (Assis, 2008, vol. 4, p. 360).

Em 18 de agosto de 1878, a propósito de eleições sangrentas então há pouco realizadas, diz Manassés, de forma irônica: “[...] *sangue é sangue, quase tão precioso*

⁴⁴ A indignação do cronista corresponde ao pendor liberal do jovem Machado. Guimarães (2004) diverge do percentual indicado pelo cronista, afirmando que não há exatidão nos percentuais indicados, se confrontadas as estatísticas da época.

como as libras esterlinas; talvez tanto...” (Assis, 2008, vol. 4, p. 460). Em outras ocasiões, *sangue* voltaria a figurar em narradores de Machado.

Eleazar

Manassés, utilizado até abril de 1878 na *Ilustração Brasileira*, foi sucedido por *Eleazar* em *O Cruzeiro*, ainda no mesmo ano. Também de inspiração bíblica, o nome hebraico significa “a quem Deus ajuda” ou “o protegido de Deus”. Há dois personagens bíblicos com o nome. Um é o sacerdote Eleazar, filho de Aarão, que, juntamente com Moisés, fala com Deus (Nm 25.1-2). O outro, provavelmente o que mais teria impressionado Machado, segundo Magalhães Júnior, era um patriota judeu da família macabeia, irmão de Judas Macabeu. Teve morte heroica, quando o rei da Síria, Antíoco V, empreendeu a conquista da Judeia. Segundo o primeiro livro deuterocanônico de *Macabeus*, Eleazar, vendo um elefante que sobressaía, julgara que o rei Antíoco o montava. E, então, precipitou-se em sua direção, colocou-se por baixo do paquiderme e o feriu mortalmente com sua arma. Mas o animal, ao tombar morto, se abateu sobre ele, esmagando-o. O trecho de 1 Macabeus (1Mc 6.43-46) narra assim o heroísmo de Eleazar⁴⁵:

Então Eleazar [...] viu um dos elefantes todo encouraçado com as armas do rei; e era mais alto que todos os outros; e pareceu-lhe que o rei iria sobre ele; e expõe a sua vida por livrar o seu povo, e adquirir para si um nome imortal. E correu a ele animosamente pelo meio da legião, matando da direita e da esquerda, e caíram de uma e de outra parte, à força dos seus golpes, todos que se lhe punham diante; e chegou até os pés do elefante, e se meteu debaixo dele e o matou: e caiu em terra sobre ele mesmo, e morreu ali.

Se essa associação é procedente, ganha dimensão de importância a combatividade, a luta e a entrega por um ideal de liberdade, característica da militância apontada em Machado, em seus primeiros anos de atividade literária e jornalística.

Com o pseudônimo Eleazar, Machado assina o conto “Na Arca: três capítulos inéditos de Gênesis”. Também sob esse pseudônimo, em 16 abril de 1878, em *O Cruzeiro*, Machado publica sua famosa crítica sobre *O primo Basílio*, na qual se pode notar sua relutância contra o realismo. Houve reações à crítica rigorosa de Eleazar.

⁴⁵ Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo, edição de 1962.

Henrique Chaves foi o primeiro a se manifestar: “Poucas vezes tenho visto exercer tão severamente a crítica como o fez Eleazar, distinto e erudito folhetinista d’O Cruzeiro, a propósito do último livro de Eça de Queiroz” (Magalhães Jr., vol. 2, p. 309). Em 24 de abril de 1878, Ataliba de Gomensoro também reage, brincando com o significado do nome: “Eleazar (que não parece ser protegido de Deus)” (Magalhães Jr., vol. 2, p.311-312).

Um testemunho interessante é a carta de Luís Guimarães Júnior a Machado de Assis, datada de Roma, 24 de Junho de 1878: (Magalhães Jr., vol. 2, p.317).

Meu velho amigo, na minha ultima carta romana, que seguiu daqui há três dias, cavaqueando sobre diversos escritores brasileiros citei ao pé um do outro, os nomes de Machado de Assis e de Eleazar. Com esta quero dizer-te que li três folhetins teus no *Cruzeiro*, remetidos pelo Serra. O humor do que se intitula Um cão de lata ao rabo era digno de ser vazado em molde francês e lido em Paris, pátria adotiva de H. Heine. Quanto á tua crítica ao livro do Eça de Queiroz, só tenho que te dizer uma coisa e é que te beijo de todo o meu coração e com um glorioso entusiasmo.

Sobre as festas da Glória, que têm a vantagem de reunir aspectos diversos da vida carioca, nas quais vestidos de seda e de chita desfilam lado a lado, o cronista comenta: “Uns vão de cupê, outros de bonde, outros a pé; e sobe e desce o rio de gente variegada, salpicada, misturada; pequena imagem do vale de Josafá” (Assis, 2008, vol. 4, p. 461). O vale de Josafá é mencionado pelo profeta Joel (3.2,12):

3.2 Congregarei todas as nações e as farei descer ao vale de Josafá; e ali entrarei em juízo contra elas por causa do meu povo e da minha herança, Israel, a quem elas espalharam por entre os povos, repartindo a minha terra entre si.
3.12 Levantem-se as nações e sigam para o vale de Josafá; porque ali me assentarei para julgar todas as nações em redor.

Houve um rei com esse nome, mas parece que a etimologia (Javé tem julgado) é preponderante⁴⁶. O cronista realça a importância do ajuntamento considerável de pessoas; entretanto, à ideia de grande concentração de pessoas deve ser acrescentado outro elemento presente no texto do profeta bíblico, o julgamento de Deus.

⁴⁶ *Javé* é resultado de vocalização do tetragrama da Bíblia Hebraica (IHVH); uma vocalização alternativa é *Jeová*. A divergência resulta do fato de que o nome de Deus representado pelo tetragrama hebraico não era pronunciado e nem havia notação gráfica para as vogais. Adotaremos a primeira vocalização, por ser já consagrada entre os especialistas; na tradução de Almeida é grafado *SENHOR*. Outro termo bíblico para referência a Deus é *Elohim*, normalmente traduzido por *Deus* (*Bíblia Sagrada*, 1993, p. viii).

As escrituras já são apresentadas, ostensivamente, como resultado do labor humano, na linha teológico-literária de Renan, além da indicação da complexidade da vida e do homem, tempero que cada vez estava mais disponível em sua obra, como em 23 de junho de 1878 (Assis, 2008, vol. 4, p. 421):

O vulgar, o reles, o ramerrão, ameaçava-nos da pior das mortes, que é a vida sem peripécias, sem novidade, sem esse relâmpago do inesperado, com que a fortuna sabe quebrar a monotonia de um céu pasmadamente azul. Dir-se-á que também nos cerca o monstro e o aleijão? Mas o aleijão é necessário à harmonia das coisas, o monstro é o complemento da beleza. Os antigos, que entendiam do riscado, casaram Vênus a Vulcano; e a lenda cristã reuniu a beleza física à fealdade moral, na pessoa do anjo réprobo.

O trecho retoma o *tópos* machadiano Marcão pela complexidade e pela contradição. Lembremos Eugênia, a “Vênus manca” das *Memórias póstumas*, e a indignação com que reage a isso Brás Cubas.

Na crônica de 7 de julho de 1878, há uma espécie de antecipação de um importante episódio de *Memórias póstumas de Brás Cubas*: “Se achares três mil-réis, leva-os à polícia; se achares três contos, leva-os a um banco”. A crônica noticia que um cavalheiro tinha restituído fielmente dois contos e setecentos mil-réis à Caixa da Amortização, o que foi associado ao dilúvio bíblico: “[...] fato mezinho e sem valor, se vivêssemos antes do dilúvio, mas digno de nota desde que o dilúvio já lá vai”. É acrescentado o caso do homem que restituiu ao dono uma salva de prata, depois de subtraída. Comenta o cronista, apoiado em trecho bíblico: “direi até que este fica mais perto do céu do que o primeiro, se é certo que há lá mais alegria por um arrependimento do que por um imaculado” (Assis, 2008, vol. 4, p. 433)⁴⁷.

Em 28 de julho de 1878, Eleazar tece comentários sobre o banqueiro Rothschild, que tinha emprestado um milhão de libras esterlinas ao Brasil, sem ônus: “O dinheiro é um termômetro; cumpre ter os olhos nele, a ver se valemos deveras alguma coisa. E se ele é o deus do nosso tempo, e Rothschild seu profeta [...], alegremo-nos com a confiança do profeta; é o caminho da graça divina” (Assis, 2008, vol. 4, p. 444). A ideia da supremacia do dinheiro aparece de forma recorrente em Machado; podemos

⁴⁷ Novamente é citado o trecho do Evangelho de Lucas, capítulo 15, anteriormente utilizado na polêmica com o Barão de São Lourenço.

reconhecê-la na paródia “O sermão do Diabo”, por exemplo, e praticamente em todos os seus romances.

Com os pseudônimos Manassés e Eleazar, Machado de Assis refinou, por assim dizer, seu olhar crítico sobre a realidade social e sobre a psicologia humana. Além disso, os trabalhos avulsos que Machado de Assis assinava com esses dois pseudônimos eram retomados em expansões posteriores.

Job

Em março de 1867, sob o pseudônimo Job, Machado publica as “Cartas Fluminenses”. Job escreve com pena pesada, direta, incisiva e combativa, inclusive sobre temas políticos, opinando e assumindo suas ideias, como esta, que vale como uma premonição: “É sobretudo como brasileiro que me agrada esta última opinião: e eu peço aos deuses (também creio nos deuses) que afastem do Brasil o sistema republicano porque esse dia seria o do nascimento da mais insolente aristocracia que o sol jamais alumiou [...]” (Magalhães Jr., vol. 2, p. 47).

Como Job, publica também os seguintes contos, no *Jornal das Famílias*: “Linha reta e linha curva”, entre outubro de 1865 e janeiro de 1866; “A parasita azul”, entre junho e setembro de 1872; “Ernesto de Tal”, entre março e abril de 1872; e “O relógio de ouro”, entre abril e maio de 1873.

Machado usou os pseudônimos *J.* e *J.J.*, que sugerem e se confundem com *Job*. O conto “Ernesto e Tal”, em março 1873, é subscrito por J. J. e, em abril, por Job; “Valério” apareceu, em dezembro de 1874, assumido por Job, contudo termina em março de 1875 assinado por J.J. Isso, ao que parece, serve para mostrar que Job e J. J. encobriam a mesma autoria⁴⁸.

⁴⁸ Massa (2008, p. 530) desconfia que ainda são insuficientes as informações de que dispomos sobre os pseudônimos, cujos estudos são “muito fragmentários ou não bastante seguros”. Parece que ainda não houve disposição para esse estudo.

Cham

Magalhães Júnior (2008, vol. 2. p. 157) registra o pseudônimo *Cham*. Trata-se de um nome bíblico, o de um filho de Noé, do qual descendem os negros, segundo a tradição. *Cham* era como se grafava, na época, *Cam*. *Cham* resulta da alteração de posição das quatro primeiras letras de *Machado*. Adotando esse pseudônimo, o jovem escritor alinha-se à causa da liberdade dos negros, com a qual se identifica, de forma ostensiva e combativa, contrariamente ao que pensaram alguns, conforme aponta Antonio Candido (2004, p. 15): “os críticos que estudaram Machado de Assis, nunca deixaram de inventariar e realçar as causas eventuais de tormento, social e individual: cor escura, origem humilde, carreira difícil, humilhações, doença nervosa”. Note-se o primeiro elemento da enumeração, que pode também ser uma gradação: *cor escura*.

Segundo Magalhães Júnior, Machado de Assis se servia da proteção de pseudônimos, com os quais “exprimiam zombeteiramente ideias e opiniões que eram contrárias das suas” (Magalhães Jr., 2008, vol. 3, p. 142). É admissível que o uso de pseudônimo pode sugerir o recurso de proteção, sob o qual alguém pode dizer o que não diria em nome próprio. No caso de Manassés, contudo, o próprio Machado o assume: “trazia o pseudônimo Manassés, com que assinei outros artigos daquela folha efêmera [*Época*]” (Trípoli, 2006, p. 126).

Por outro lado, o pseudônimo deve ser entendido sob perspectiva literária. Nesse sentido, o recurso cria uma instância, um ente ficcional. Conforme Maingueneau (2001, p. 87):

É revelador do corte que o discurso literário estabelece entre a instância produtora e a instância que assume a enunciação. Assinar por pseudônimo é construir ao lado do “eu” biográfico a identidade de um sujeito que só tem existência na e pela instituição literária. O recurso ao pseudônimo implica a possibilidade de isolar, no conjunto ilimitado das propriedades que definem o escritor, uma propriedade particular, a de escrever literatura, e de fazer dela o suporte de um nome próprio.

Esse “suporte de um nome próprio” é, aqui, o elemento relevante que ajuda a compor as “propriedades que definem o escritor”. A construção de “entes literários” que têm em comum uma motivação bíblica é sugestiva. Contudo, apesar do apoio considerável de pseudônimos, a motivação bíblica, em Machado, não se sustenta apenas neles. Há a continuação da atividade liberal, embora sob outras estratégias, incorporadas

ao longo da trajetória e da maturação do jovem escritor. Veremos a seguir a permanência da defesa dos direitos da mulher e da causa abolicionista, no que diz respeito à incorporação de elementos bíblicos, tomados como itens de força na defesa e na busca de um ideal.

Direitos da mulher

Sobre as mulheres Machado tem convicções avançadas para a época. Em 21 de novembro de 1861, no *Diário do Rio de Janeiro*, alude à opinião favorável de Pelletan ao exercício de altas funções públicas por mulheres:

Pretende Eugênio Pelletan que a mulher, com o andar dos tempos, há de vir a exercer no mundo um papel político. Sem entrar na investigação filosófica da profecia, a que dá uma tal ou qual razão a existência de certas mulheres da sociedade grega e da sociedade francesa, eu direi que é esse um fato que eu desejava ver realizado, em maior plenitude do que pensa o autor da “Profession de foi” (Assis, 2008, vol. 4, p. 28).

Vinte anos mais tarde, em 1881, para a ocasião da inauguração das aulas de educação profissional para jovens do sexo feminino, até então voltada apenas para homens, Machado escreveu um soneto, em que evoca o trecho bíblico das irmãs Marta e Maria, registrado em Lc 10.38-42 (Assis, 2008, vol. 3, p. 843):

Dai à obra de Marta um pouco de Maria,
Dai um beijo de sol ao descuidado arbusto;
Vereis neste florir o tronco ereto e adusto,
E mais gosto achareis naquela e mais valia.

A doce mãe não perde o seu papel augusto,
Nem o lar conjugal a perfeita harmonia.
Viverão dous aonde um até 'qui vivia,
E o trabalho haverá menos difícil custo.

Urge a vida encarar sem a mole apatia,
Ó mulher! Urge pôr no gracioso busto,
Sob o tépido seio, um coração robusto.

Nem erma escuridão, nem mal-aceso dia.
Basta um jorro de sol ao descuidado arbusto,
Basta à obra de Marta um pouco de Maria.

A alusão ao episódio bíblico sugere que ao papel tradicional atribuído à mulher - figurativizado em Marta - deveria ser acrescido o de instrução (Maria), visto que a mulher tem em si um potencial não aproveitado (“descuidado arbusto”).

Magalhães Júnior (2008, vol.3, p. 23) assim avalia o poema: “O soneto de Machado de Assis, revelador de suas constantes leituras bíblicas, sustenta que cada mulher devia ter a diligência de Marta, seu amor ao trabalho e, ao mesmo tempo, a curiosidade intelectual, o desejo de ilustrar-se da outra irmã, a Maria que ouvia, fascinada, a palavra de Jesus”. Pode-se verificar a presença das tendências liberais de Machado, a partir deste trecho (Magalhães Jr., 2008, vol. 3, p. 24):

Duas são as nossas classes feminis – uma crosta elegante, fina, superficial, dada ao gosto das sociedades artificiais e cultas; depois a grande massa ignorante, inerte e virtuosa, mas sem impulsos e, em caso de desamparo, sem iniciativa, nem experiência. Esta tem jus a que lhe dêem os meios necessários para a luta da vida social [...] A ocasião é excelente para uns apanhados de estilo, uma exposição grave e longa do papel da mulher no futuro, como filha, esposa, mãe, irmã, enfermeira e mestre, tudo ladeado dos nomes de Ruth e Cornélia, Récamier e a Marquesa de Alorna.

Dessas quatro mulheres modelares, Ruth é personagem bíblica (sua história está registrada no livro bíblico homônimo); a esposa de Boaz é exemplo de fidelidade e piedade filial.

Uso da Bíblia na causa abolicionista

A obra e a história do cidadão Machado de Assis foram incorporadas, por assim dizer, pela história literária do mundo branco. Houve, ao que parece, certo incômodo na associação de sua obra e de sua história de vida pessoal à condição afrodescendente.

As literaturas do século XIX foram, segundo Duarte (2007, p. 7) “[...] um espaço esteticamente branco, no qual pontificam heróis construídos a partir de uma perspectiva europeia, portadora quase sempre de uma axiologia cristã, mas, também, a própria tradição literária que vige no Brasil nos remete à Europa e não à África”. Além disso, posturas então consideradas científicas advogavam a desigualdade e a hierarquização entre raças. O etnocentrismo entronizava a cultura branca, ocidental e cristã como hegemônica. Por isso, o contexto de Machado era de rebaixamento da afrodescendência.

A ascensão de um neto de escravos que se destacou na imprensa, na literatura e na máquina governamental é considerada um processo de adesão ao mundo burguês. Alguns ainda notam que a ausência de heróis negros em seus escritos fundamenta “em grande medida a tese do propalado absenteísmo machadiano quanto à escravidão e às relações interétnicas existentes no Brasil do século XIX” (Duarte, 2007, p. 8-9).

Isso não seria uma construção predominante da recepção crítica da obra machadiana? De fato, principalmente nos anos 1930, com Mário Mattos e Lúcia Miguel Pereira, tal interpretação prevaleceu, mas atualmente é refutada, conforme se pode notar por estas observações (Nascimento, 2002, p. 53):

Há um aspecto instigante em Machado [...] o espaço que o negro ocupa em sua obra ficcional. O que nos impressiona é como um escritor com um tino apurado por excelência e com uma aguda capacidade de observação, vivendo num século de grandes transformações políticas, econômicas e sociais, deixasse escapar esta visão, especialmente quando a questão da escravidão deveria ser sua também; se não pela questão da cor, ao menos pelo fator social, fator do qual jamais se esquivou seja através de sua ácida obra ficcional, seja por sua participação ativa enquanto cronista.

No Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Machado se envolveria na aplicação da “Lei do Ventre Livre”, mais precisamente na matrícula dos escravos, procedimento previsto pela lei. A falta de matrícula seria importante instrumento de liberdade para os escravos. O artigo 19 do regulamento da lei dizia: “Os escravos que, por culpa ou omissão dos interessados, não forem dados à matrícula até o dia 30 de dezembro de 1873, serão por esse fato considerados libertos” (Magalhães Jr., 2008, vol. 2, p. 275). O registro dos cativos propiciava controle sobre nascimentos e ofereceria importantes dados estatísticos sobre a escravidão.

O registro de um caso envolvendo matrícula de escravos pode nos interessar para notarmos a postura do funcionário Machado de Assis. O presidente da Província do Rio de Janeiro, José Pereira da Silva Porto, ganhara uma ação na Comarca de Resende. Como não houve apelação por parte dos escravos, queria registrá-los, por causa da decisão judicial que lhe era favorável. Chamado a opinar como funcionário, Machado se manifesta contra o registro, contrariando a decisão do juiz que tinha julgado o caso. Para ele, isso contrariava o espírito da lei. Magalhães Jr. (2008, vol. 2, p. 278) transcreve parte do relatório de Machado:

[...] convém não esquecer o espírito da lei. Cautelosa, equitativa, correta, em relação à propriedade dos senhores, ela é, não obstante, uma lei de liberdade, cujo interesse ampara em todas as suas partes e disposições. É ocioso apontar o que está no ânimo de quantos a têm à sua disposição máxima, sua alma e fundamento, a lei de 28 de setembro quis, primeiro que tudo, proclamar, promover e resguardar o interesse da liberdade. Sendo este o espírito da lei [...] o objeto superior e essencial é a liberdade do escravo, não podia o legislador consentir que esta perecesse, sem aplicar em seu favor a preciosa garantia indicada no artigo 7º da Lei⁴⁹.

Analisado pelo Conselho de Estado, o parecer de Machado foi aceito; a instância superior anulou a sentença. Magalhães Jr. (2008, vol. 2, p. 279) nota, avaliando o parecer e a conduta de Machado: “O principal é, porém, que revelou seu senso jurídico, seu esclarecido senso jurídico, invocando o espírito da lei e seu alto propósito liberal”.

Uma das dificuldades para as matrículas era a falta de dados confiáveis sobre a população escrava. O prazo não foi respeitado. As informações eram vagas e imprecisas. As opiniões e pareceres de Machado, como chefe da 2ª Seção do Ministério da Agricultura, eram solicitados. Em caso de ausência ou de irregularidades no processo de matrículas, os pareceres de Machado sempre defendiam o espírito da lei de 1871: a liberdade e não a propriedade. Por isso, Chalhoub (2003, p. 226, 227) considera importante a resistência em postos-chave da burocracia governamental:

No interior da própria administração, havia aqueles dispostos a esgarçar significados e ampliar continuamente as prerrogativas do poder público. Em meados dos anos 1870, acreditavam sinceramente que valia a pena o esforço de lutar pela emancipação dos escravos, através de uma aplicação rigorosa e abrangente da lei de 1871.

Outro meio adotado para fomentar a libertação dos escravos foi a criação do Fundo de Emancipação. Instituído pela lei de 1871, o fundo promovia anualmente a libertação de escravos, tantos quanto possível. O cronista Manassés fazia pilhéria (“Histórias de 15 dias”, 1º. de outubro de 1876): escravos não corriam mais da polícia, mas para a polícia, conscientes das possibilidades políticas abertas pela lei. O cronista ironizava os lamentos dos senhores; que chorassem na cama, que é lugar mais quente. Em 1876, depois de cinco anos, a lei só tinha libertado 230 escravos, numa população

⁴⁹ Depois de intensos debates, em 28 de setembro de 1871 foi aprovada pela Câmara pelo Senado a lei nº 2040. Assim diz o artigo 7º: “Nas causas em favor da liberdade: §1º: O processo será sumário. §2º: Haverá apelações ex-officio quando as decisões forem contrárias à liberdade”. Disponível em: <http://www.paragonbrasil.com.br/conteudo.php?item=1119>. Acesso em 18 de março de 2009.

de 1.500.00 - as matrículas tinham sido recentemente concluídas. Vejamos um trecho da aludida crônica:

De interesse geral é o fundo da emancipação, pelo qual se acham libertados em alguns municípios 230 escravos. Só em alguns municípios!

Esperemos que o número será grande quando a libertação estiver feita em todo o império.

A lei de 28 de setembro fez agora cinco anos. Deus lhe dê vida e saúde! Esta lei foi um grande passo na nossa vida. Se tivesse vindo uns trinta anos antes estávamos em outras condições.

Mas há 30 anos, não veio a lei, mas vinham ainda escravos, por contrabando, e vendiam-se às escancaras no Valongo. Além da venda, havia o calabouço. Um homem do meu conhecimento suspira pelo azorrague.

— Hoje os escravos estão altanados, costuma ele dizer. Se a gente dá uma sova num, há logo quem intervenha e até chame a polícia. Bons tempos os que lá vão!

Eu ainda me lembro quando a gente via passar um preto escorrendo em sangue, e dizia: "Anda diabo, não estás assim pelo que eu fiz!"

— Hoje...

E o homem solta um suspiro, tão de dentro, tão do coração... que faz cortar o dito.

Le pauvre homme! (Assis. 2008, vol. 4, p. 325-6)⁵⁰.

Machado tinha se tornado chefe interino da 2ª Seção do Ministério da Agricultura, quando a crônica foi publicada. Lutava contra entraves burocráticos - remuneração dos funcionários, procrastinação das juntas, aplicação de multas a oficiais faltosos, recursos administrativos de funcionários insatisfeitos, dificuldade na classificação dos escravos, etc. Em 1876, Machado “nutria a esperança de que o fundo começasse a funcionar [...] ‘Deus lhe dê vida e saúde!’, pois fora um ‘grande passo na nossa vida’” (Chalhoub, 2003, p. 231).

No município de Marmelada (MG), houve tramoias no processo de alforria e era preciso punir as autoridades envolvidas: “Machado referiu-se a senhores que manipulavam regras do fundo para obter a alforria de escravos ditos ‘inválidos’ [...] o cronista, de novo Manassés, tratara do tema pouco antes, em 15 de junho de 1877” (Chalhoub, 2003, p. 235). Manassés criticava os senhores que libertavam escravos inválidos, “depois de lhes espremer como bagaço”.

⁵⁰ “Valongo” e “preto escorrendo sangue” ocorrem em *Memórias Póstumas*. No capítulo LXVIII, “O vergalho” é a cena para as peripécias de Prudêncio - espancamento público de um escravo. No capítulo “O verdadeiro Cotrim”, há alusão a sangue: “Como era muito seco de maneiras, tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. O único fato alegado neste particular era o de mandar com frequência escravos ao calabouço donde eles desciam a escorrer sangue” (Assis, 2008. vol. 1, p. 737).

A crônica de 15 de junho de 1877, que apresenta vínculos com a Bíblia e a escravidão, faz uma observação irônica, já na abertura. Evocando Diógenes, o cronista diz que tinha achado um homem, um que tinha feito doação de quantia considerável, sem dar o nome; daí o espanto do cronista: “E quando digo que o achei, erro; porque não o achei, não o vi, não o conheço, achei-o sem achar. Parece um enigma e é decerto enigma, mas dos que eu quisera ver-te fazer, leitor, se tens queda por tais ocupações”. O narrador ironicamente evoca a caridade evangélica, admirado com o ‘anonimato’ do benfeitor, que age em consonância com a “caridade nas gazetilhas”. O benfeitor era um digno homem do Evangelho; inspirou um amigo do cronista

Tinha ele uma escrava de 65 anos, que já lhe havia dado a ganhar sete ou oito vezes o custo. Fez anos e lembrou-se de libertar a escrava... de graça. De graça! Já isto é gentil. Ora, como só a mão direita soube do caso (a esquerda ignorou-o), travou da pena, molhou-a no tinteiro e escreveu uma notícia singela para os jornais indicando o fato, o nome da preta, o seu nome, o motivo do benefício, e este único comentário: “Ações desta merecem todo o louvor das almas bem formadas”.
Coisas da mão direita! (Assis, 2008, vol. 4, p. 367):

A mão direita recupera a lição do Evangelho, que recomenda não fazer publicidade das boas ações⁵¹. A crônica escancara a falsa benemerência dos senhores que, a pretexto de favorecerem escravos com a liberdade, tiram proveito da situação deles, com a devida publicação da generosidade. Com efeito, libertar uma escrava de 65 anos é lançá-la ao desamparo, depois de ter dado ao senhor um ganho de “sete ou oito vezes o custo”. O cúmulo é que ainda se fazia publicidade *evangélica* disso.

A 2ª Seção do Ministério da Agricultura, onde Machado trabalhava, pressionava para que os proprietários fossem responsabilizados pela “manutenção” dos escravos. Conforme Chalhoub (2003, p. 240), “no império do Brasil, no início da década de 1880,

⁵¹ A caridade evangélica já tinha sido motivo de polêmica acirrada com o jornal católico *A Cruz*. Quincas Borba, no capítulo CXLIX das *Memórias Póstumas*, intitulado “Teoria do benefício”, sob os princípios do Humanitismo, amplia considerações sobre as motivações para as ações beneméritas. Diz o filósofo machadiano que “o prazer do beneficiador é sempre maior que o do beneficiado”. As boas ações de que os seres humanos são capazes provocam “uma convicção de superioridade sobre outra criatura, superioridade no estado e nos meios; e esta é uma das cousas mais legitimamente agradáveis, segundo as melhores opiniões, ao organismo humano”. É por isso que, como uma mulher bonita se olha muitas vezes no espelho para reforço de sua beleza e superioridade sobre as feias, assim também a “consciência é a mesma cousa; remira-se a miúdo, quando se acha bela”. É por isso que “o benefício e seus efeitos são fenômenos perfeitamente admiráveis” (Assis, 2008, vol. 1. p. 751-752).

as estatísticas diziam que continuava a ser mais provável a um escravo morrer no cativeiro do que conseguir a liberdade. “Já isto não era gentil”, pensava o cronista”.

Na crônica de 25 de julho de 1864, quando tinha apenas 25 anos, talvez no auge de sua atividade liberal, Machado já antecipava, de forma crítica e irônica, a ansiedade pela benemerência de gazetilha, sustentada na desgraça alheia. A cena reporta-se a um leilão de escravos:

Na fileira dos infelizes que estavam ali de mistura com os móveis, havia uma pobre criancinha abrindo olhos espantados e ignorantes para todos. Todos foram atraídos pela tenra idade e triste singeleza da pequena. Entre outros, notei um indivíduo que, mais curioso que compadecido, conjecturava a meia voz o preço por que se venderia aquele semovente (Assis, 2008, vol. 4, p. 148).

Os detalhes da descrição da cena e da pequena escrava chamam a atenção: “fileira dos infelizes”, “pobre criancinha”, “olhos espantados e ignorantes”, “triste singeleza”. Contrasta com os termos crus com que se configura a reificação da criança - “mistura com os móveis”, “semovente” - a presença de um indivíduo, “mais curioso que compadecido”, com quem o narrador trava conhecimento. Esse indivíduo, ao saber que o interlocutor era jornalista, promove um duelo acirrado com os competidores para arrebatar a “pequena desgraçadinha”; por isso, atingiu-se preço fabuloso. O comprador não perdeu tempo e logo disse em alto e bom som: “É para a liberdade!”, ao que o outro retruca: “Eu tinha a mesma intenção”, com o acréscimo do pedido seguinte, feito pelo vencedor do leilão: “Não vá agora dizer lá na folha que eu pratiquei este ato de caridade”. O narrador diz que poderia opor a esse pedido o texto do Evangelho, mas não o faria, por ser o texto bíblico “demasiado clássico para os filantropos realistas”. Acrescenta o narrador, encerrando o episódio, em tom filosófico e provocador: “Se queres a caridade às escondidas, dizia-me um dia um filantropo, serás forçado a admitir que a natureza da caridade é a natureza da coruja, que foge à luz para refugiar-se nas trevas: tira as consequências”. São os mistérios operados pela mão direita. Novamente a caridade evangélica é lembrada; novamente de forma irônica, para indicar o duplo, o contraditório das ações humanas: o desacordo entre o ser e o parecer⁵².

⁵² Esse desvelamento, operado pela moldura do texto bíblico da mão direita tem consequências ponderáveis na obra machadiana. Candido (2004, p. 23), em ensaio famoso sobre Machado de Assis, chama atenção para o fato de que um dos problemas fundamentais é a identidade. “Quem sou eu? O que sou eu? *Em que medida eu só existo por meio dos outros?*” (grifos nossos). Está posto o problema da

O escravo Prudêncio protagoniza uma cena, impressionante sob diversos aspectos. Quando criança, tinha sido vítima de Brás Cubas, também criança, sem poder reagir. Adulto, alforriado pelo pai de Brás, é flagrado, em lugar público, aplicando as mesmas sevícias físicas e verbais a outro escravo que comprara⁵³, reproduzindo exatamente a forma de tratamento recebida do próprio Brás na infância.

No *Evangelho de Mateus* há uma passagem que pode ter vínculos literários com o capítulo “O vergalho” das *Memórias Póstumas*. Um empregado devia uma fortuna ao patrão, que ameaçou vender o empregado, esposa e filhos para pagamento da dívida. O empregado pediu e o patrão perdoou a dívida. *Vai senão quando* o empregado encontra um companheiro de trabalho que lhe devia valor infinitamente menor, para o qual não houve perdão. A dívida foi executada, embora tivesse havido igual pedido de clemência. A parábola foi apresentada depois que os discípulos de Jesus tinham perguntado quantas vezes se deve perdoar alguém. Os discípulos pensavam que o limite era sete vezes. Mas Jesus diz que não, pois deveriam perdoar setenta vezes sete aos devedores. Então, o evangelho apresenta a parábola, na sequência. Vale a pena reproduzir o trecho (Mt 18.23-35):

Por isso, o reino dos céus é semelhante a um rei que resolveu ajustar contas com os seus servos. E, passando a fazê-lo, trouxeram-lhe um que lhe devia dez mil talentos. Não tendo ele, porém, com que pagar, ordenou o senhor que fosse vendido ele, a mulher, os filhos e tudo quanto possuía e que a dívida fosse paga. Então, o servo, prostrando-se reverente, rogou: Sê paciente comigo, e tudo te pagarei. E o senhor daquele servo, compadecendo-se, mandou-o embora e perdoou-lhe a dívida. Saindo, porém, aquele servo encontrou um dos seus conservos que lhe devia cem denários; e, agarrando-o, o sufocava, dizendo: Paga-me o que me deves. Então, o seu conservo, caindo-lhe aos pés, lhe implorava: Sê paciente comigo, e te pagarei. Ele, entretanto, não quis; antes, indo-se, o lançou na prisão, até que saldasse a dívida⁵⁴.

É preciso notar diferenças, caso o parentesco literário seja procedente. O escravo que Prudêncio maltratou não lhe devia nada, apenas estava em posição inferior na escala

divisão do ser e do desdobramento da personalidade (A. Meyer), além dos limites entre razão e loucura. O fato de o outro ser a medida da existência do eu exige esforços que estão além das possibilidades da mão direita. Afinal, a gente vale somente pela opinião dos outros; daí a “sede de nomeada”, que fulminou Brás Cubas. O tema é explorado especialmente em “O espelho”, mas não somente nesse conto.

⁵³ O ex-escravo podia adquirir escravos para si. Talvez a motivação onomástica para *Prudêncio* tenha algo a ver com o episódio.

⁵⁴ A proporção das dívidas é espantosa. Um denário era o salário de um dia de trabalho e unidade de referência monetária; um talento era a unidade maior: valia seis mil denários. Dez mil talentos valiam sessenta milhões de denários. Assim, a dívida maior era seiscentas mil vezes a dívida menor (*Bíblia Sagrada*, tradução de João Ferreira de Almeida, 1993, “Auxílios para o leitor”, p. 27).

social. Aquela sociedade estava em débito com ele, que não tardou em encontrar meios para diminuir o déficit. Ele, “Prudêncio”, conhecendo o funcionamento da sociedade, baseado na hierarquia, tomou precauções e providências, segundo as regras em vigor. Seria anacrônico exigir que o ex-escravo devesse repudiar a escravidão e demonstrar consciência de classe. Foram apenas reproduzidos comportamentos e valores vigentes, que davam, a quem tinha direitos e prestígio naquele meio social⁵⁵.

Outra diferença pode ser reconhecida no que diz Faoro, ao apresentar interessante e convincente interpretação do episódio. A atitude de Prudêncio resgata-lhe a cidadania, pela violência, num meio social sustentado pela violência, física e simbólica. Ao agir daquela maneira, o escravo machadiano estava consagrando, pela violência pública, sua recente ascensão social, diferentemente do escravo bíblico, punido por não reproduzir o perdão de que tinha sido beneficiário⁵⁶.

Com isso, o episódio machadiano, de forma enviesada, serve para igualar o preto e o branco. São eles iguais porque podem apreender e aplicar as regras do convívio social - sabem jogar o bilhar social, são iguais porque escravos podem ascender da condição de objeto para a condição de cidadãos⁵⁷; são iguais porque aspiram aos mesmos bens sociais que a sociedade pode oferecer; enfim, são iguais porque têm, assim, na sua constituição psicológica (universal) o mesmo barro com que se formam os seres humanos. Eis a interpretação de Faoro (1976, p. 337):

A liberdade [...] não emancipa o escravo. Mas há grande diferença entre o escravo e o liberto. O liberto adquire a condição, embora mínima e limitada, de transferir os agravos recebidos, as pancadas sofridas, a outrem. A alforria significa uma ascensão social: galgado o primeiro degrau, o homem sai da condição de saco de afrontas, para o qual não há a possibilidade de reação. A liberdade se identifica com o status na sociedade, acrescido do arbítrio de castigar, repreender e punir. O liberto adquire a faculdade de ser mau – faculdade que a escravidão lhe negava.

⁵⁵ A teoria do jogo do bilhar das *Memórias Póstumas* (capítulo XLII “Que escapou a Aristóteles”) pode lançar alguma luz sobre o episódio. Uma bola provida de movimento encontra outra, a que transmite o impulso e que passa a rolar e pode encontrar uma terceira, que nada tem a ver com a primeira, mas sofre o impacto do movimento. No capítulo mencionado, as bolas são nomeadas: Marcela, Virgília, Brás Cubas. Uma das bolas pode ser Prudêncio. A isso o narrador chama “solidariedade do aborrecimento humano”.

⁵⁶ No caso bíblico, não houve a aplicação da teoria do jogo de bilhar - solidariedade do perdão -; no caso machadiano houve, sim, mas a reprodução do jogo da solidariedade do aborrecimento.

⁵⁷ É interessante notar que essa ascensão se processa pelo exercício da violência, que, no caso, é a principal regra do jogo social. É a teoria em que se fundamenta o Humanismo de Quincas Borba, também. Sem essa faculdade, o escravo não é plenamente histórico, permanecendo na dimensão da natureza.

A capacidade e a possibilidade de ser violento e mau - é isso que iguala pretos e brancos, enfim. É esse o cimento da humanidade de ambos.

Intertextualidade bíblica e escravidão em duas crônicas de maio de 1888

Em 17 de maio de 1888, em ação de graças pela abolição dos escravos, foi celebrada uma missa, com a presença da Princesa Regente e de outras autoridades. Alusiva ao evento, uma crônica machadiana parodia o evangelho da missa. Como o evangelho bíblico, a paródia tem o seu Cristo, o seu João Batista e os seus discípulos, além de uma parábola. Em acréscimo, a crônica menciona os livros bíblicos *Deuteronômio* e *Eclesiastes*. Ao superpor, de forma paródica, eventos e personagens de sua época aos bíblicos, o autor provoca efeitos específicos que fazem refletir sobre o significado dos acontecimentos retratados, num olhar crítico aos acontecimentos que resultaram na abolição. Machado escreveu outra famosa crônica, publicada em 19 de maio de 1888, a que não faltaram alusões bíblicas para celebrar a libertação do escravo Pancrácio. O narrador, dono de escravos, diz antecipar-se ao poder público ao libertar seu molecote escravo, dando, para festejar a ocasião, um banquete. Imagens bíblicas são usadas para dar realce ao evento, tudo com a finalidade de projeção social do próprio narrador (coisas da mão direita), que não esconde aspirações políticas. Para essa finalidade, nada melhor parecer cultivar os valores cristãos e praticar falsa benemerência. Qual o efeito de sentido da intertextualidade bíblica nessas peças de Machado em relação à escravidão?

As duas crônicas de maio de 1888 têm em comum não apenas o tema vinculado à escravidão, mas também a remissão à Bíblia. Aí há um potencial encontro em que, tudo indica, o uso por Machado dos escritos bíblicos aponta, de forma convincente, suas convicções sobre a escravidão.

“Evangelho da Missa Campal” (crônica de 20-21 de maio de 1888)

Essa crônica permaneceu desconhecida pelos estudiosos por bom tempo. Gledson (1986) não vê motivos para se duvidar da autoria machadiana. Diz ele que a crônica “começa com o habitual ‘Bons Dias’ e, se isso não fosse o bastante, o estilo e o

conhecimento profundo da Bíblia serviriam como indicação de autoria” (Gledson, 1986, p. 129). Assim ela começa (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-814):

BONS DIAS!

Algumas pessoas pediram-me a tradução do evangelho que se leu na grande missa campal do dia 17. Estes meus escritos não admitem traduções, menos ainda serviços particulares; são palestras com os leitores e especialmente com os leitores que não têm que fazer. Não obstante, em vista do momento, e por exceção, darei aqui o evangelho [...].

Para cada celebração católica há textos bíblicos previamente indicados, de acordo com o calendário litúrgico, que prevê porções do Antigo Testamento, do Novo Testamento, do Evangelho e das Epístolas. Assim, a missa campal deve ter tido sua porção do Evangelho bíblico, a que se compara o evangelho comemorativo da abolição que, como o primeiro, tem o seu Cristo, o seu João Batista e os seus discípulos⁵⁸.

1. No princípio era Cotegipe, e Cotegipe estava com a Regente, e Cotegipe era a Regente.
2. Nele estava a vida; com ele viviam a Câmara e o Senado.
3. Houve então um homem de São Paulo chamado Antônio Prado o qual veio por testemunho do que tinha de ser enviado no ano seguinte.
4. E disse Antônio Prado: O que há de vir depois de mim é o preferido, porque era antes de mim.
5. E, ouvindo isto, saíram alguns sacerdotes e levitas e perguntaram-lhe: Quem és tu?
6. És tu, Rio-Branco? E ele respondeu: Não o sou. És tu profeta? E ele respondeu: Não.
7. Disse-lhes: Eu sou a voz do que clama no deserto. Endireitai o caminho do poder, porque aí vem o João Alfredo [...].

Sob o ponto de vista formal, há a combinação de estilização - incorporação da técnica da narrativa bíblica - e de paródia. E, inserida no corpo do escrito, há uma parábola. Essa combinação é mais um realce da importância que os escritos bíblicos

⁵⁸ São citados na crônica, principalmente, políticos favoráveis à abolição; significativamente são sete: 1) João Alfredo, Presidente do Conselho no governo a que coube decretar a completa Abolição; 2) Antônio da Silva Prado, político paulista, que, depois de ser contrário à Abolição, reconheceu a sua necessidade; 3) José Maria da Silva Paranhos foi o Visconde do Rio Branco, em cujo governo foi aprovada a Lei do Ventre Livre, a mais importante medida em favor da Abolição, antes de 1888; 4) Antônio Ferreira Viana, Ministro da Justiça no Gabinete João Alfredo, era conhecido adepto do clericalismo e caricaturado como um religioso; 5) Luís Antônio Vieira da Silva, Visconde de Vieira da Silva, foi Ministro da Marinha e importante membro da maçonaria; 6) Rodrigo Augusto da Silva foi Ministro de Relações Exteriores (“gentios”); 7) José Fernandes da Costa Pereira era Presidente de São Paulo em 1871 (“esteve comigo em 1871”). Trata-se de dados extraídos das “Notas” esclarecedoras que Gledson acrescentou à crônica (1986, p. 132-134).

tinham para Machado; além dos aspectos temáticos e figurativos, os de natureza formal são emprestados e utilizados de formas variadas.

Do conjunto pode ser deduzido que a Abolição, afinal, foi resultado de um tenso processo político, de lutas entre interesses opostos. Mas, Machado não apenas enumera personagens e eventos, de forma asséptica. Os versículos iniciais (“1. No princípio era Cotegipe, e Cotegipe estava com a Regente, e Cotegipe foi a Regente. 2. Nele estava a vida, com ele viviam a Câmara e o Senado”) indicam não só o perverso conúbio político de interesses, mas o “endeusamento” dos donos do poder, no sentido em que determinam o destino⁵⁹ das pessoas – no caso, a liberdade ou a ausência dela. O início do *Evangelho de João* - trecho parodiado - fala da preexistência do verbo encarnado. Esse detalhe sugere vínculos com a constante remissão aos tempos míticos, expressivos em Machado, quase sempre associados ao mal (parece não ser assim neste caso). Esses tempos míticos são revividos, pois têm retorno eterno⁶⁰, reconhecido em cada nova ocorrência.

No *Evangelho de João*, o narrador reconhece em Jesus o Cristo, o salvador, o *libertador*, ainda que espiritual, do ser humano. Em contraste, a *vida* oferecida por Cotegipe e pela Regente era a da escravidão⁶¹. Isso enfatiza a oposição entre os dois evangelhos. Vejamos o trecho do Evangelho bíblico, justaposto ao “Evangelho da missa campal”:

<i>Evangelho de João, capítulo 1º</i>	<i>Evangelho da missa campal</i>
1. No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. 2. Ele estava no princípio com Deus.	1. No princípio era Cotegipe, e Cotegipe estava com a Regente, e Cotegipe era a Regente.
4. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens.	2. Nele estava a vida; com ele viviam a Câmara e o Senado.
6. Houve um homem enviado por Deus cujo nome era João. 7. Este veio como testemunha para que testificasse a respeito da luz, a fim de todos virem a	3. Houve então um homem de São Paulo chamado Antônio Prado o qual veio por testemunho do que tinha de ser enviado no ano seguinte.

⁵⁹ *Destino*, no caso, não está tomado no sentido fatalista, segundo o qual forças extra-humanas conduzem os passos dos homens; trata-se do lugar e do papel que todo cidadão deve ter em determinado meio social.

⁶⁰ Conforme indica Eliade (1981), os atos humanos remontam a um ato primordial, a um protótipo mítico, ocorrido na origem (*in illo tempore, ab origine*). Para o homem primitivo, “o gesto só adquire significado, realidade, na medida em que retoma uma ação primordial” (Eliade, 1981, p. 19).

⁶¹ Gledson (1986, p. 132) lembra que Cotegipe era antiabolicionista convicto, tendo sido forçado a se demitir dois meses antes da Lei Áurea.

crer por intermédio dele.	
15. João testemunha a respeito dele e exclama: Este é o de quem eu disse: o que vem depois de mim tem, contudo, a primazia, porquanto já existia antes de mim.	4. E disse Antônio Prado: O que há de vir depois de mim é o preferido, porque era antes de mim.
19. Este foi o testemunho de João, quando os judeus lhe enviaram de Jerusalém sacerdotes e levitas para lhe perguntarem: Quem és tu? 20. Ele confessou e não negou; confessou: Eu não sou o Cristo. 21. Então, lhe perguntaram: Quem és, pois? És tu Elias? Ele disse: Não sou. És tu o profeta? Respondeu: Não.	5. E, ouvindo isto, saíram alguns sacerdotes e levitas e perguntaram-lhe: Quem és tu? 6. És tu, Rio-Branco? E ele respondeu: Não o sou. És tu profeta? E ele respondeu: Não.
23. Então, ele respondeu: Eu sou a voz do que clama no deserto. Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías.	7. Disse-lhes: Eu sou a voz do que clama no deserto. Endireitai o caminho do poder, porque aí vem o João Alfredo.
28. Estas coisas se passaram em Betânia, do outro lado do Jordão, onde João estava batizando.	8. Estas coisas passaram-se no senado, da banda de além do campo da Aclamação, esquina da rua do Areal.
29. No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo! 30. É este a favor de quem eu disse: após mim vem um varão que tem a primazia, porque já existia antes de mim.	9. No dia seguinte, viu Antônio Prado a João Alfredo, que vinha para ele, depois de guardar o chapéu no cabide dos senadores, e disse: Eis aqui o que há de tirar os escravos do mundo. Este é o mesmo de quem eu disse: Depois de mim virá um homem que me será preferido, por que era antes de mim.
32. E João testemunhou, dizendo: Vi o Espírito descer do céu como pomba e pousar sobre ele.	10. Passados meses, aconteceu que o espírito da Regente veio pairar sobre a cabeça de João Alfredo, e Cotegipe deixou o poder executivo e o poder executivo passou a João Alfredo.

A primeira parte da peça machadiana vai até o verso décimo e tem por fonte o *Evangelho de João*, como se pôde verificar acima. A combinação de projeções - temporais, espaciais e actoriais - aproxima os tempos do passado mítico e do presente então vivido. Dos versículos onze ao dezesseis, Antonio Prado, abolicionista, é comparado a João Batista⁶², e João Alfredo, ao próprio Jesus. Alude-se, então, ao trecho bíblico da “vocação dos discípulos” e, na crônica, o grupo dos discípulos abolicionistas é composto por semelhante “vocação”. Tudo indica que a fonte para essa parte não é

⁶² João Batista foi o *precursor*, papel desempenhado por Antonio Prado, nos bastidores da política que resultou na Abolição.

mais o *Evangelho de João*, mas o *Evangelho de Mateus*, inclusive pela menção a igreja⁶³, registrada somente naquele evangelho.

<i>Evangelho de Mateus, capítulo 4º</i>	“Evangelho da missa campal”
<p>18. Caminhando junto ao mar da Galileia, viu dois irmãos, Simão, chamado Pedro, e André, que lançavam as redes ao mar, porque eram pescadores.</p> <p>19. E disse-lhes: Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens.</p>	<p>11. E João Alfredo, indo para a Galileia⁶⁴, que é no caminho de Botafogo, mandou dizer a Antônio Prado, que estava perto da Consolação: Vem, que é sobre ti que edificarei a minha igreja.</p>
<p>21. Passando adiante, viu outros dois irmãos, Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão, que estavam no barco em companhia de seu pai, consertando as redes; e chamou-os. 22. Então, eles, no mesmo instante, deixando o barco e seu pai, o seguiram.</p>	<p>12. Depois, indo a uma cela de convento, viu lá um homem por nome Ferreira Viana o qual descansava de uma página de Agostinho, lendo outra de Cícero, e disse-lhe: Deixa esse livro e segue-me, que em breve te farei outro Cícero, não de romanos, mas de uma gente nova; e Ferreira Viana, despindo o hábito e envergando a farda, seguiu a João Alfredo.</p>

A partir do verso 17 do “Evangelho da Missa Campal”, é mencionada a úlcera, por meio de parábola, recurso frequentemente utilizado por Jesus em seus ensinamentos. Como um novo Jesus, João Alfredo também elabora parábolas. Segundo ele, “melhor era cortar a perna que lavar a úlcera⁶⁵, que ia corrompendo o sangue”. A propósito do unguento, o mestre previne os discípulos: “não temais nada, ele não será aplicado” (v. 19). Sobre a composição do unguento, o discípulo Viana, lido nas escrituras, diz:

21. Está escrito no livro de Elle Haddebarim, também chamado Deuteronômio, que quando o escravo tiver servido seis anos, no sétimo ano o dono o deixe ir livre, e não com as mãos abanando, senão com um alforje de comida e bebida. Este é de certo o unguento lembrado, menos talvez o alforje e os seis anos⁶⁶.

⁶³ A referência encontra-se em Mt 16.18.

⁶⁴ Conforme Gledson (1986, p. 33), “Galileia é um famoso engenho de Pernambuco, província pela qual João Alfredo foi Senador (o irônico significado religioso é suficientemente claro)”.

⁶⁵ *Perna* associa-se a pé e calcanhar. Pode indicar fragilidade, conforme a expressão *calcanhar de Aquiles*. Há também *gigante de pés de barro*, provavelmente ligada ao livro bíblico de *Daniel*. Não se deve esquecer que Eugênia, nas *Memórias Póstumas*, é a *Vênus manca*. A perna, o pé e o calcanhar sustentam o corpo, daí se associarem à ideia de *base, fundamento*. A sociedade carioca (brasileira) tinha, então, seus fundamentos doentes. Há outro valor simbólico: “Como a parte mais baixa do homem e sua ligação com a terra, o pé goza de antiquíssimo significado mágico que se manifesta especialmente em sua desnudação ritual [...] O sacrificador desnuda os pés a fim de representar a dupla relação com o céu e a terra” (Heinz-Mohr, 1994, p. 279).

⁶⁶ *Elle Haddebarim* é o nome hebraico do livro *Deuteronômio*. Os nomes dos livros da Bíblia cristã são tirados da tradução grega dos setenta, a *Septuaginta*. A tradição hebraica nomeia os livros a partir das

A Lei (Torah) dos hebreus contém preceitos importantes para minimizar os efeitos da escravidão, prática comum na Antiguidade. O apelo à lembrança do passado de escravidão no Egito era recurso frequente dos narradores e profetas bíblicos, usado para a devida valorização da liberdade, associado a um providencial ato salvífico de Deus em favor do povo escolhido. O Deus dos hebreus era promotor da liberdade humana. O trecho a que se faz alusão acima está em Dt 15.12-15:

Quando um de teus irmãos, hebreu ou hebreia, te for vendido, seis anos servir-te-á, mas, no sétimo, o despedirás forro. E, quando de ti o despedires forro, não o deixarás ir vazio. Liberalmente, lhe forneceras do teu rebanho, da tua eira e do teu lagar; daquilo com que o SENHOR, teu Deus, te houver abençoado, lhe darás. Lembrar-te-ás de que foste servo na terra do Egito e de que o SENHOR, teu Deus, te remiu [...].

Como a úlcera não podia esperar e, com a bênção da Regente a João e seus discípulos, “foram para as câmaras, onde apresentaram o projeto”. Aqui reside a chave de interpretação da parábola: o unguento era o projeto da libertação dos escravos⁶⁷. No entanto, o remédio era ineficaz, porque viciado pela falta do alforje e dos seis anos - amparo indispensável à sobrevivência dos libertos, segundo a tradição bíblica, que não estava sendo observado. Assim, o evangelho da crônica é insuficiente. Por isso, o unguento não curaria a úlcera. A úlcera corromperia o sangue. É o que se deduz da sequência da crônica. No Maranhão, por exemplo, escravos inocentes foram castigados por causa da lei - por eles, aliás, desconhecida:

27. Menos no Bacabal, província do Maranhão, onde alguns homens declararam que a lei não valia nada, e, pegando no azorrague, castigaram os seus escravos cujo crime nessa ocasião era unicamente haver sido votado uma lei, de que eles não sabiam nada; e a própria autoridade se ligou com esses homens rebeldes.

De fato, o unguento tinha vícios em sua composição: não havia alforje, mas havia muita violência. Rebeldes senhores recusavam-se a aceitar e a cumprir a lei, no que eram apoiados por autoridades governamentais. Por isso, também, o unguento corrompeu a úlcera. E corromperia mais. Vejamos o final da crônica:

primeiras palavras do livro. O exemplar que Machado possuía da Bíblia registrava também os nomes hebraicos dos livros.

⁶⁷ O *unguento* do *Evangelho* era a boa-nova pregada por Jesus. Nas injunções políticas sugeridas pela crônica, à parte o idealismo dos abolicionistas, a libertação dos escravos foi concessão dos donos do poder para evitar o mal maior; era preferível perder uma perna a perder o corpo todo.

28. Vendo isto, disse um sisudo de Babilônia, por outro nome Carioca: Ah! Se estivessem no Maranhão alguns ex-escravos daqui, que depois de livres, compraram também escravos, quão menor seria a melancolia, desses que são agora duas coisas ao mesmo tempo, ex-escravos e ex-senhores. Bem diz o *Eclesiastes*: Algumas vezes tem o homem domínio sobre outro homem para desgraça sua. O melhor de tudo, acrescento eu, é possuir-se a gente a si mesmo.

Finaliza-se a crônica com a constatação de que Babilônia era, agora, *Carioca*⁶⁸. O versículo final combina melancolia, *Eclesiastes* e domínio sobre outro homem. A melancolia remete-nos a *Memórias Póstumas*. Brás Cubas, movido por *sede de nomeada*, também quis compor o seu unguento milagroso para acabar com a melancolia dos homens. Quem acabou foi o próprio Brás. Menciona-se, ainda, o fato de que ex-escravos compravam escravos e, com a abolição, tornaram-se ex-senhores e ex-escravos. Esses fatores, combinados, aumentariam a melancolia. Por fim, o narrador dá sinais de que rejeita o domínio de homens sobre outros homens. Para isso cita o *Eclesiastes*: “Algumas vezes tem o homem domínio sobre outro homem para desgraça sua” (Ec 8.9). Grande desgraça é essa, pois dominar outros é a negação da liberdade (“direito inalienável”), com a agravante de que isso representa um estado de quem não “possui a si mesmo”⁶⁹.

Não se pode dizer que, a partir dessa breve paródia, Machado de Assis foi indiferente à escravidão. O domínio de um homem sobre outro(s) é fonte de desgraça. E que desgraça, quando os senhores não cumprem leis e, ao contrário, aliam-se a autoridades para perpetrarem violência contra escravos que deveriam libertar.

Crônica de 19 de maio de 1888

Também voltada ao tema da escravidão, a crônica é toda permeada por uma fina ironia. O narrador, dono de escravos, assume um tom ambíguo e contraditório, revelador da postura da classe senhorial. A senha está já na abertura: “Eu pertença a uma família de profetas *après coup, post factum*, depois do gato morto [...] toda a história desta Lei de 13 de Maio estava por mim prevista, tanto que na segunda-feira, antes mesmo dos debates, tratei de alforriar um molecote” (Assis, 2008, vol. 4, p. 811).

⁶⁸ Babilônia é aqui. Babilônia indica não somente a confusão de línguas, mas, principalmente, o exílio e escravidão. Esse pode ser o efeito da expressão “Babilônica carioca”.

⁶⁹ A ideia em foco não seria uma alusão a um estado de loucura?

Essa caracterização inicial, feita pelo próprio cronista, desmascara-o, porque a libertação dos escravos, se já tinha sido prevista pouco antes, era favas contadas. Querendo tirar vantagens da situação, organiza um jantar (banquete, segundo amigos) para tornar pública a decisão. Cinco pessoas compareceram, mas noticiou-se que foram trinta e três (alusão à idade de Cristo), para dar ao evento um aspecto simbólico⁷⁰.

O *banquete* motiva a alusão: trata-se da eucaristia, que é também uma refeição, especial e simbólica, de valor sacramental. A eucaristia é a versão cristã da páscoa dos hebreus. Para os cristãos, a morte pascal de Cristo é vicária, para *libertar* os homens do pecado. Essa noção de morte vicária de Jesus é inspirada na narrativa do livro do *Êxodo*, em que, na libertação dos hebreus, houve a morte dos primogênitos do Egito, também comemorada com uma ceia, tanto por judeus quanto por cristãos. Importa, aqui, notar os laços simbólicos que remetem à ideia de libertação. Durante o jantar, o narrador toma a palavra:

(...) declarei que acompanhando as idéias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio; que entendia que a nação inteira devia acompanhar as mesmas idéias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado.

Se as ideias de Cristo datavam já de dezoito séculos, por que só então o narrador restituía a liberdade ao escravo? Se a liberdade era um dom de Deus “que os homens não podiam roubar sem pecado”, por que ele tinha escravo? Essas contradições são evidenciadas pelo próprio narrador. Elas são reveladoras de um mundo senhorial mal assentado ideologicamente, sustentado pelos valores do cristianismo e professado apenas no âmbito do parecer. *Restituir* a liberdade tem o efeito de *confissão* de um crime, em combinação com o final do trecho transcrito: “a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado”. E, se nos lembramos da paródia da missa campal, podemos associar a ideia de pecado à úlcera contaminadora da perna. E, quando o narrador reivindica que “toda a nação devia acompanhar [...]” sinaliza a dimensão social (nacional) da úlcera.

⁷⁰ Sabe-se que Jesus morreu aos 33 anos. Este aspecto *simbólico* é significativo, pois sugere que o narrador, com seu ato, estava sendo fiel aos ensinamentos de Cristo, quando o que ocorria era justamente o contrário.

Depois de alforriado, Pancrácio⁷¹ foi contratado por um salário⁷². A mudança na relação econômica não acabava com a dependência nem com a exploração; foi historicamente necessária para a manutenção dos privilégios da classe senhorial. Conforme Gledson (1986, p. 124):

(...) a Abolição é relativa: libertando os escravos, não se faz mais do que libertá-los para o mercado de trabalho, no qual serão contratados e demitidos e, sem dúvida, receberão salários miseráveis – numa situação dessas em que a liberdade conduz a outra forma de submissão dos fracos aos fortes [...] Machado, entre ironias e “pilhérias”, traz à atenção do leitor algo essencial. A abolição não é um movimento da escuridão para a luz, mas a simples passagem de um relacionamento econômico e social opressivo para outro.

Não se alterou profundamente a relação entre senhor e escravo, principalmente no emprego da violência, física e verbal: “tenho-lhe despedido alguns pontapés, um ou outro puxão de orelhas, e chamo-lhe besta⁷³ quando lhe não chamo filho do Diabo; coisas todas que ele recebe humildemente, e (Deus me perdoe!) creio que até alegre” (Assis, 2008, vol. 4, p. 812). Esse final é engenhoso, ao contrapor uma eventual ponta de religiosidade, marcada pela expressão *Deus me perdoe*, à violência contra o escravo. A engenhosidade da narração beira a perversidade do narrador instalado, quando ele supõe que poderia haver qualquer sensação de alegria em alguém ser escravo e vítima de violência física, ainda mais um *molecote*.

A crônica termina por alinhar o descaramento do narrador, para quem “os homens puros, grandes e verdadeiramente políticos, não são os que obedecem à lei, mas os que se antecipam a ela⁷⁴”, dizendo ao escravo: és livre, antes que o digam os poderes públicos, sempre retardatários, trôpegos e incapazes de restaurar a justiça na terra, para

⁷¹ *Pancrácio* tem origem grega e, ironicamente, significa *detentor de todos os poderes*. Alguns nomes de personagens machadianos têm a mesma característica, como *Eugênia* e *Dona Plácida*, por exemplo.

⁷² Para se ter uma referência do valor desse salário mensal, Gledson (2008, p. 111) indica que uma camisa normal custa *uns 3 mil reis*. Pancrácio, livre, poderia comprar duas camisas, depois de trabalhar um mês.

⁷³ Era o tratamento que Brás Cubas dava a Prudêncio, na infância: “[...] era o meu cavalo de todos os dias: punha a mão no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia – algumas vezes gemendo – mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um ‘ai, nhonhô!’, ao que eu retorquia: ‘Cala a boca, besta!’” (Assis, 2008, vol. 1, p. 638). Esse tratamento é característico da violência física e simbólica a que o escravo estava sujeito. Segundo Duarte (2007, p. 276), “o tratamento dado ao afrodescendente passa pelo suplício e pela animalização, revestindo a cena de forte sentido alegórico: o negro é posto de quatro, é o animal sobre o qual o branco monta. O jogo infantil nada tem de inocente e mimetiza a posição de cada um na estrutura vigente na sociedade”.

⁷⁴ Nisso reside a contradição do narrador, pois a crônica começa assim: “Eu pertenço a uma família de profetas *après coup*, *post factum*, depois do gato morto [...]”.

satisfação do Céu” (Assis, 2008, vol. 4, p. 812). Essa ambiguidade político-ideológica da classe senhorial é universalizada em outras crônicas, contos e romances de Machado. Por exemplo, na crônica de 26 de junho de 1888 (Assis, 2008, vol. 4, p. 821-3), a inspiração vem do romance *Almas mortas*, de Gogol, em que é criticado, de novo, o oportunismo dos escravocratas, que urdiam fraudes em compra de escravos para serem depois indenizados pelo poder público. No começo, o narrador esconde-se na pele de um burguês espertalhão que quer tirar proveito da situação. Para Duarte (2007, p. 249), “Machado universaliza o drama dos escravizados ao compará-los aos servos russos”.

O capítulo XXXVII (“Desacordo no acordo”) de *Esau e Jacó*, ao narrar a reação dos gêmeos por ocasião da proclamação da República, toca, de forma filosófica, na concepção de liberdade e de escravidão:

A diferença única entre eles dizia respeito à significação da reforma, que para Pedro era um ato de justiça, e para Paulo era o início da revolução. Ele mesmo o disse, concluindo um discurso em S. Paulo, no dia 20 de maio: “A abolição é a aurora da liberdade; esperemos o sol; emancipado o preto, resta emancipar o branco”. (Assis, 2008, vol. 1, p. 1121).

É digno de nota que a data da missa campal é 20-21 de maio de 1888, a da crônica acima citada é 19 de maio de 1888 e a do discurso de Paulo é 20 de maio de 1888. Essa convergência não é gratuita. O discurso de Paulo em *Esau e Jacó*, de certa forma, complementa e explica a conclusão da crônica da missa campal. Parece que estamos, ainda, na aurora da liberdade.

Machado foi omissos em relação à escravidão, como pensaram alguns críticos? A julgar pelas crônicas analisadas, não. É claro que há outros escritos do autor, não mencionados, por não terem vínculos diretos com a Bíblia. Mas, com alguma segurança, pode-se afirmar que, de fato, não houve indiferença.

Isso já tinha sido percebido por Magalhães Júnior⁷⁵, na década de 1950, quando começou a cair por terra a tese do absentismo machadiano. Depois, outros autores, como Brito Broca, Astrojildo Pereira, Raimundo Faoro, Roberto Schwarz e, mais recentemente, Chalhoub contribuíram para reconhecer que há em Machado consciência dos dilemas de seu tempo. Schwarz, por exemplo, “analisa a inserção histórica da obra,

⁷⁵ Magalhães Júnior, Raimundo. *Machado de Assis desconhecido*. 2ª Edição. São Paulo: Lisa Livros Irradianes, 1971. Na obra há um capítulo intitulado “Machado de Assis e a abolição”.

a partir de seus vínculos estruturais com o modo e organização da sociedade brasileira no Segundo Reinado” (Duarte, 2007, p. 263). Gledson (1986, p. 14), por sua vez, aponta a relação da obra com os principais fatos históricos da época, para o caráter enganoso do realismo machadiano, que exige leitura atenta das entrelinhas.

Chalhoub (2003) estuda pareceres e documentos de Machado na “arena de luta” da aplicação da Lei de 28 de setembro de 1871 (a Lei do Ventre Livre). Em seu exame, com o olhar de historiador, o pesquisador analisou documentos que circularam na burocracia imperial. Machado fez de seu posto uma trincheira contra os desmandos dos senhores de escravos, tendo emitido pareceres favoráveis a escravos, coerentes com o espírito da liberdade e da legalidade.

Machado não apoiou a escravidão. Não há, segundo Duarte (2007, p. 242-243), evidência em sua obra que permita afirmar esse apoio: “nos escritos machadianos não se vê em nenhum momento palavras de apoio, mesmo que implícito ou subentendido, à escravidão. Nem se encontram os estereótipos recorrentes cujo foco é a desumanização dos afrodescendentes”.

A rarefeita presença do negro em seus escritos é criticada, é verdade, mas pelos que não compreenderam os artifícios do ficcionista. Basta considerar as críticas à escravidão que fazia a pena do cronista e se verá a sua convicção sobre o drama dos escravos. Tome-se o exemplo da violência: “há personagens vítimas das mais diversas formas de violência simbólica, mas a quase totalidade das cenas de agressão física tem como vítimas os afro-descendentes, escravizados ou não” (Duarte, 2007, p. 248).

Por que não há heróis negros nos escritos machadianos? Não seria isso indício de que não foi simpático à escravidão e aos escravos? A ausência não pode ser argumento para dar suporte a suposta indiferença. Afinal, para não comprometer a verossimilhança do universo burguês, o procedimento impôs-se sem, entretanto, fazer com que o tema fosse apagado ou indiferente. Conforme Nascimento (2002, p. 53),

Machado fala de seus irmãos de cor como sujeitos marcados por traços indeléveis de humanidade e por um perfil que quase sempre os dignifica, apesar da posição secundária que ocupam nos enredos. Impõe-se destacar que essa ausência de protagonismo está em homologia com o papel social por eles desempenhado, caracterizado pela subalternidade da condição e pela redução a mera força de trabalho.

Enfim, pode-se assumir que o autor carioca trata do tema da escravidão como trata de outros temas, sem o ativismo da militância política nem excesso panfletário. Não se submete às exigências do discurso ideológico. Machado serve-se da força de sua ficção, com a projeção do tema na dimensão da universalidade de sua obra (Duarte, 2007, p. 272-273):

Deste modo, persiste nos romances o emprego dos procedimentos esquivos, que, em seu conjunto, compõem toda uma poética da dissimulação: o tratamento enviesado, indireto; os negaceios verbais e as alfinetadas ligeiras, mas cortantes; o discurso irônico substituindo a fala explícita ou peremptória; o enfoque universalizante de questões nacionais; a paródia de mitos e narrativas fundadoras de hegemonias; o desmascaramento da classe senhorial pela sátira dos detentores do poder; e tudo isso vazado numa linguagem marcada por disfarces de toda ordem [...].

Atendo-nos às crônicas apresentadas, podemos afirmar que as peças se articulam sob uma ambiguidade narrativa, reflexo da ação política da classe senhorial escravista, representada pelo narrador da crônica do escravo Pancrácio. Schwarz (2000) aponta o fenômeno de que, em Machado, a forma de narrar está em correspondência com o funcionamento da sociedade que é retratada. A brasilidade, o viés nacional, “*tem de ser descrito como uma forma*” (Schwarz, 2000, p.10-11). A forma narrativa de Machado está em jogo com o funcionamento da sociedade brasileira do tempo. Continua o crítico: “*O ‘homem do seu tempo e do seu país’ deixa de ser um ideal e fazia figura de problema*” (Schwarz, 2000, p.11).

Há correspondência entre o estilo machadiano e a sociedade brasileira escravista e burguesa ao mesmo tempo. Então, a ambiguidade e a contradição narrativas, mais ostensivas na crônica de 19 de maio de 1888, estão em correspondência com a ambiguidade política da classe senhorial. A crônica põe às escâncaras o oportunismo de senhores de escravos, que se servem do ato de libertação para dele tirarem o maior proveito possível. A abolição não é ato humanitário de consciência ideológica, mas de simples oportunismo político.

Nesse quadro, o uso e a presença da Bíblia, como portadora dos elementos que sustentam a hegemonia cristã-católica, participam da ambiguidade da tensão *ser x parecer*, própria da tradição política brasileira. A elite senhorial *parecia* seguir os preceitos bíblicos.

Quanto ao “Evangelho da missa campal”, pode haver duas possibilidades de avaliação. Uma primeira, negativa: a elite política (sacerdotes e levitas), em lance de oportunismo, decreta a libertação dos escravos, para preservar o corpo, ainda que com perda da perna. Revelam-se o perverso conúbio político de interesses e o endeusamento dos donos do poder. A segunda possibilidade é positiva: a libertação dos escravos, plena, era, de fato, a concretização da mensagem do evangelho: os abolicionistas eram verdadeiros “discípulos”; a abolição era a versão moderna do verdadeiro Evangelho. A posse de outra pessoa é o grande pecado que corrompe o sangue; o remédio contra a melancolia era não ser ex-escravo nem ex-senhor. Seria possível conciliar as duas leituras? Em todo caso, Machado não foi um omissor quanto ao tema da escravidão.

Observações finais ao capítulo

Machado conhecia a Bíblia desde a juventude, pelo menos é o que se pode deduzir da vinculação dela a seus ideais liberais. Ele criticou e atacou a injustiça, o capricho e o abuso dos poderosos; defendeu a liberdade religiosa - contrariando e atacando autoridades e publicações religiosas oficiais; combateu o imperialismo, provavelmente inspirado nos profetas e, particularmente, no Êxodo dos hebreus. Embora com algumas diferenças, esse procedimento lembra bem a atuação dos profetas clássicos do Antigo Testamento.

A leitura de Renan despertou interesse e atenção. Por meio dela, Machado teve contato com princípios básicos da exegese moderna: crítica histórica e literária e noções de crítica textual. Detectaram-se elementos míticos das narrativas bíblicas, particularmente no que diz respeito aos evangelhos, mas esse princípio pode ser aplicado ao conjunto dos escritos bíblicos.

O uso de pseudônimos bíblicamente motivados é indício de que alguns personagens da história bíblica foram inspiração para a atividade liberal. Muitos escritos assinados por pseudônimos bíblicos, adotados em anos anteriores à Abolição, versam sobre a escravidão. A liberdade, direito fundamental e inalienável de todo ser humano, pode ser lida na Bíblia. Essa militância abolicionista não foi forjada sob forma politicamente engajada, como alguns gostariam, nos moldes de um atual militante sindical extremista.

Se defendeu a abolição dos escravos de forma convicta, nas injunções históricas em que ocorreu, Machado não acreditava numa Abolição como ideal e utopia, porque na história humana *nada há novo sob o sol*, conforme o conhecido refrão do *Eclesiastes*. O pessimismo em relação ao futuro deve-se, em grande parte, ao olhar para o começo mítico, fonte de desencontros, de lágrimas, de logro. Esse começo mítico em suas vinculações com os registros bíblicos vai ocupar o capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3: “*O PARAÍSO TERRESTRE, PRINCÍPIO DA FALÊNCIA UNIVERSAL*”

A volta às origens míticas de nossa civilização tem nos relatos bíblicos fontes privilegiadas. Eles foram visitados com regularidade por Machado. Neste capítulo algumas ocorrências serão registradas, com o propósito de verificar quais são as motivações e quais os efeitos que produzem.

Machado de Assis, em diversos gêneros, promove uma volta aos mitos constitutivos da civilização ocidental. Nesse processo de incorporação, são os mitos interpretados, recriados, subvertidos. Os relatos bíblicos da criação, de Adão e Eva e de Noé, por exemplo, são evocados com frequência considerável. Fatos mezinhos da vida diária são projetados no tempo remoto do começo e identificados com personagens e eventos míticos. Nesse processo, a expressão “tão antigo quanto Adão” não é apenas um clichê. Deve-se considerar que a tradição mítica sempre foi fonte de inspiração. Segundo Oliver (2008, p. 172): “A literatura de todas as épocas prova que a releitura e reinterpretação do mito é uma fonte inesgotável de desafio e de inspiração à criação”.

Evocam-se mitos, com considerável recorrência, em contos, romances e, mais frequentemente, nas crônicas. Nelas é significativa a volta a mitos bíblicos, talvez porque a necessidade da escrita periódica favorecesse o reforço da vinculação. A diversidade de fatos cotidianos que deviam ser comentados pelo cronista favorece a remissão a um começo mítico com mais regularidade, na associação do próximo ao remoto, do presente ao passado distante.

De um lado, temos os mitos de origem propriamente ditos, que retomam as figuras dos ancestrais universais Adão e Eva, a criação e, além disso, a narrativa de Noé

e seus filhos, pelo fato de a arca de Noé ser um novo começo para a humanidade. Serão também considerados nessa rubrica relatos sobre Jacó e Isaque, que, por fazerem parte do início do povo hebreu, não deixam de configurar uma origem. Não se fará distinção rigorosa entre mito e história bíblica, uma vez que esse não é nosso objetivo.

Breves características das narrativas bíblicas

O que se costuma chamar mito, *lato sensu*, foi chamado por Auerbach de *lenda*⁷⁶. Esse autor, no célebre ensaio “A cicatriz de Ulisses” (2004), compara as tradições narrativas de Homero e da Bíblia e apresenta interessantes considerações sobre a relação entre história e lenda, particularmente no que diz respeito à narrativa do sacrifício de Abraão.

Enquanto em Homero há fenômenos acabados, bem iluminados, definidos temporal e espacialmente, com ligações de causa e efeito bem expressas, pensamentos e sentimentos convergentes, na Bíblia só o que diretamente interessa à meta da ação, só os pontos culminantes têm acabamento formal; silencia-se quanto a detalhes supérfluos, projetados para a sombra do desconhecido. Essa característica narrativa combina com o fato de que, nas narrativas bíblicas, *Deus é um Deus oculto* e as “Escrituras não procuram o nosso favor, como os de Homero, não nos lisonjeiam para nos agradar e encantar – o que querem é nos dominar [...]” (Auerbach, 2004, p. 12), numa relação de tirania, pois há a pretensão de apresentar a realidade histórica como única.

O caráter dramático de cada personagem bíblico acrescenta certa dimensão histórica aos relatos bíblicos, “mesmo nos casos em que se trata de tradições meramente lendárias” (Auerbach, 2004, p. 15). A lenda, diferentemente da história, caracteriza-se pela presença do maravilhoso, da repetição de motivos, do desleixo na localização espacial e temporal. Ela tem estrutura linear e, por isso, “tudo o que confunde o claro curso da ação e a simples direção das personagens, tudo isso é apagado” (Auerbach, 2004, p. 16). Assim, os homens lendários são fixados nas suas ações, diferentemente

⁷⁶ A escola das formas, da tradição exegética protestante, usa o termo *lenda* para caracterizar sequências em que aparecem elementos do mundo sobrenatural, miraculoso e maravilhoso, como o nascimento, o batismo e a transfiguração de Jesus.

dos personagens históricos, que têm “uma pletora de motivos contraditórios, [...] uma vacilação e um tatear ambíguo” (Auerbach, 2004, p. 16).

Auerbach admite que não é fácil escrever história e por isso a maioria dos historiadores faz concessões à técnica do lendário. É por isso que há, nas narrativas bíblicas, entrelaçamento com estruturas históricas. O crítico (2004, p. 17-18) interessa-se em saber como se dá a transposição do lendário para o histórico:

[...] como, já no lendário, se apreende apaixonadamente o problema da ordem e da interpretação do acontecer humano, um problema que, mais tarde, explode os limites da Historiografia, sufocando-a por inteiro na profecia. Assim, o Velho Testamento, enquanto se ocupa do acontecer humano, domina todos os três âmbitos: lenda, relato histórico e teologia histórica exegética.

Outra diferença do mundo literário bíblico em relação ao homérico apontada por Auerbach refere-se à noção de estilo. O mundo homérico tem estrutura social imóvel, a que corresponde o conceito de estilo elevado no qual “os grandes e sublimes acontecimentos ocorrem nos poemas homéricos muito mais exclusiva e inconfundivelmente entre os membros de uma classe senhorial” (Auerbach, 2004, p. 19). Por outro lado, nos escritos bíblicos, os heróis podem cair muito mais profundamente de sua dignidade - pense-se, por exemplo, em Adão, Noé, Davi, Jó.

Além disso, a representação do cotidiano em Homero foca o idílico-pacífico, ao passo que nas narrativas bíblicas “o sublime, trágico e problemático se formam justamente no caseiro e cotidiano: acontecimentos [...] entre Caim e Abel, entre Noé e seus filhos, entre Abraão, Sara e Hagar, entre Rebeca, Jacó e Esaú [...] não são concebíveis no estilo homérico” (Auerbach, 2004, p. 19). Continua o pensador o raciocínio para sustentar que esses extremos são constitutivos da narrativa bíblica: “a sublime intervenção de Deus age tão profundamente sobre o cotidiano que os dois campos do sublime e do cotidiano são não apenas efetivamente inseparados, mas, fundamentalmente, inseparáveis” (Auerbach, 2004, p. 19).

Talvez essas características narrativas tenham, em algum grau, captado a atenção do tino ficcional de Machado. Senão todas, pelo menos algumas delas produzem ecos consistentes nos escritos machadianos: “realce de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica,

desenvolvimento da apresentação do devir histórico e aprofundamento do problemático” (Auerbach, 2004, p. 20).

Alter (2007) indica que essas narrativas se cruzam em diversos textos da Bíblia e nem sempre é possível estabelecer limites nítidos entre eles. Esse material será aqui genericamente admitido como mito, sem que a ele se negue certa dimensão histórica⁷⁷. Por outro lado, Machado evoca outros eventos bíblicos, não diretamente relacionados à origem, seja do mundo, seja dos seres humanos; é o caso do êxodo dos hebreus, de Josué, de Esdras e de outros personagens e eventos a que se fará menção.

A volta a mitos nas crônicas

Alguns excertos de crônicas serão apresentados a seguir. Posteriormente, menções serão feitas a contos e romances. Não se pretende buscar a exaustão, mas apenas amostras representativas do uso particular que Machado de Assis faz dessa grande moldura bíblica dos mitos em geral e dos de origem em particular.

A exigência de calçamento da Rua das Laranjeiras, feita por moradores, é comentada em 15 de setembro de 1876: “Finalmente, não se contesta que sair do bonde, em qualquer outra parte da dita rua, é empresa só comparável à passagem do mar Vermelho, que ali é escuro”. Evoca-se a narrativa da libertação dos hebreus do jugo egípcio, narrado no livro do Êxodo⁷⁸. A inauguração dos bondes de Santa Tereza - crônica de 15 de março de 1877 - é assim descrita: “um sistema de alcatruzes ou de escada de Jacó – uma imagem das coisas deste mundo [...] O pior é se um dia, naquele subir e descer, descer e subir, subirem uns para o céu e outros descerem ao purgatório, ou quando menos ao necrotério”⁷⁹. Notem-se os termos *escuro* e *necrotério* com que terminam os trechos reproduzidos.

⁷⁷ O monoteísmo da Bíblia Hebraica tem como uma de suas principais características a valorização da história, em contraposição a outras religiões não monoteístas do Oriente, que faziam da natureza o eixo central de suas produções míticas animistas.

⁷⁸ A passagem indicada encontra-se em Ex 14.10-29.

⁷⁹ O sonho de Jacó é narrado em Gn 28.10-15. Ele vê uma escada, apoiada na terra, cujo topo tocava o céu e por ela anjos subiam e desciam. Os extremos (terra e céu) revestem-se de importância e, na crônica, são explorados os aspectos positivos (subirem para o céu) e negativos ou baixos (descerem ao necrotério).

Os eventos bíblicos evocados são peripécias grandiosas e contrastam com os acontecimentos triviais que nas crônicas são comentados. A escada de Jacó confirma as bênçãos de Deus ao povo hebreu, representado por um patriarca, que deveria dar continuidade à linhagem - a irrupção do divino na história, conforme interpretação dos teólogos. A passagem do Mar vermelho também é significativa; é um ato que materializa a proteção de Deus, prometida aos patriarcas.

Machado expõe fatos corriqueiros da vida carioca ao escrutínio do mito, mas tudo ocorre pelo avesso. Nem a escada de Jacó nem a passagem pelo Mar Vermelho são eventos evocados pela sua grandiosidade, mas pelas consequências negativas da situação atual que a eles se vincula. Em todo caso, o presente é iluminado e interpretado pelo passado mítico.

O advento dos bondes elétricos também merece registro, em 16 de outubro 1892. O cronista, em uma viagem em bonde de tração animal, capta uma conversa de burros. Como ele conhecia um pouco a língua dos Houyhnhnms, evocando Gulliver, entendeu o diálogo. Dizia um burro que, com a tração elétrica, estariam livres. O outro retrucou com estas palavras: “Tu não conheces a história da nossa espécie, colega; ignoras a vida dos burros desde o começo do mundo. Tu nem refletas que, tendo o salvador dos homens nascido entre nós, honrando a nossa humildade com a sua, nem no dia de Natal escapamos da pancadaria cristã”⁸⁰. A conversa avança e um dos burros diz que a tração elétrica não lhes traria liberdade; eles apenas mudariam de senhor, pois, quando não fosse mais necessário usar a tração animal, seriam vendidos e passariam às carroças. O interlocutor exclama: “Pela burra de Balaão! [...] Oh! Mas onde está a justiça deste mundo?”⁸¹. O outro burro, ao acusar o companheiro de lúgubre e sem esperança, recebe a seguinte resposta: “Pode ser, meu colega; mas a esperança é própria das espécies fracas, como o homem e o gafanhoto; o burro distingue-se pela fortaleza sem par. A

⁸⁰ Note-se a expressão “ignoras a vida dos burros desde o começo do mundo” que, além de apontar para o começo, indica que a vida dos burros permanece a mesma. Outro dado interessante é a evocação do nascimento do “salvador dos homens”, que honrou a humildade dos burros com a dele, sem que isso impedisse a pancadaria cristã, sequer no dia de Natal.

⁸¹ Balaão resolveu ir aonde Deus lhe havia proibido, por isso apareceu um anjo do Senhor no caminho. O mensageiro sobrenatural não foi visto por Balaão, mas por sua jumenta, que desvia o caminho. Balaão a espanca, forçando-a a voltar. Na terceira vez que isso aconteceu, o Senhor fez a jumenta falar (Nm 22.22-30).

nossa raça é essencialmente filosófica”. Quando a viagem chega ao fim, o narrador murmura entre os dois burros: “*Houyhnhnms!*”.

Em 19 de agosto de 1894, está em discussão a ação policial de combate a casas de jogo. O cronista é simpático aos “religionários da Fortuna”, afirmando que e “o vício também é velho, e não se põe remendo novo em pano velho, diz a Escritura”⁸². Já se jogava no tempo da Escritura; lançaram-se dados sobre a túnica de Jesus Cristo”⁸³. Notícia chegada da Espanha, onde a polícia entrou em uma casa de jogo de Madri, informa que foram encontrados “muitos fidalgos”. Comenta o cronista, então: “O que me importa em tudo isso é a cor local. Vede bem como estamos na Espanha”⁸⁴.

Em 1º de novembro de 1877, o narrador diz que a origem das crônicas data de Esdras⁸⁵. Na sequência da narração, o cronista vai de Esdras ao paraíso – tudo a propósito do calor:

Antes de Esdras, antes de Moisés, antes de Abraão, Isaque e Jacó, antes mesmo de Noé, houve calor e crônicas. No paraíso é provável, é certo que o calor era mediano, e não é prova do contrário o fato de Adão andar nu. Adão andava nu por duas razões, uma capital e outra provincial. A primeira é que não havia alfaiates, não havia sequer casimiras; a segunda é que, ainda havendo-os, Adão andava baldo ao naipe. Digo que esta razão é provincial, porque as nossas províncias estão nas circunstâncias do primeiro homem. (Assis, 2008, vol. 4, p. 385)

Novamente, ao evocar o passado, projeta-se nele o presente. Assim, as províncias são conectadas à situação do primeiro homem, na condição de estarem *baldo ao naipe*: ambos são carentes. A superposição cronológica é reforçada, na tentativa de aproximação dos dois tempos e espaços, o atual e o primitivo. Há um jogo de palavras na atribuição de motivos – capital e provincial - pelos quais Adão andava nu. A primeira razão carrega uma ambiguidade, em contraste com a expressão “baldo ao naipe”. Não poderia faltar a nota permanente nessa trajetória que chega ao começo de tudo, à origem de males que o narrador sempre aponta: “Quando a fatal curiosidade de Eva fez-lhes

⁸² A passagem bíblica encontra-se em Mt 9.16: “Ninguém põe remendo de pano novo em veste velha; porque o remendo tira parte da veste, e fica maior a rotura”.

⁸³ Fato ocorrido por ocasião da morte de Jesus (Mt 27.35).

⁸⁴ No ensaio crítico “Instinto de nacionalidade”, de 1873, Machado desenvolve suas ideias sobre as relações entre local e universal. Essas categorias têm desdobramento posterior de grande relevância para a tradição crítica machadiana.

⁸⁵ Esdras - além de Neemias - foi líder da reconstrução do templo e da cidade de Jerusalém, na volta do exílio babilônico, conforme registros dos livros bíblicos homônimos da Bíblia.

perder o paraíso, cessou, com essa degradação, a vantagem de uma temperatura igual e agradável. Nasceu o calor e o inverno; vieram as neves, os tufões, as secas, todo o cortejo de males, distribuídos pelos doze meses do ano”. Notem-se os termos *degradação* e *cortejo de males*, entre outros, indicativos da forma com que o passado e o presente se superpõem.

A inauguração da série “Bons dias!”, ocorrida em 5 de abril de 1888, é sugestiva. Era comum, tanto na inauguração de um periódico quanto na crônica primeira de uma série, ser apresentado um programa. No entanto, o cronista faz cumprimentos malcriados e não apresentaria programa, pois “é perigoso que uma pessoa diga claramente o que é que vai fazer; o melhor é fazer calado”.

Essa menção reporta-se a um evento ocorrido no ano da abolição. Houve um banquete no Clube Beethoven em homenagem a Antonio Ferreira Viana, que assumiria o cargo de Ministro da Justiça, em gabinete chefiado por João Alfredo Correia de Oliveira, que em 1871 nomeara Machado de Assis para censor do Conservatório Dramático. Em seu discurso de agradecimento, Ferreira Viana disse que “o gabinete de que ia fazer parte vinha para fazer a abolição imediata e sem qualquer indenização aos senhores de escravos”⁸⁶. É ao programa de Ferreira Viana que o cronista se refere.

O *Gênesis*, na continuação da crônica, é tomado como um programa divino que não deu certo: “(E Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que presida etc. Gênesis I, 26)”. Contudo, alerta o cronista, é preciso ter cautela, pois o programa divino

[...] era um modo de persuadir ao homem a alta linhagem de seu nariz. Sem aquele texto, nunca o homem atribuiria ao Criador, nem a sua gaforinha, nem a sua fraude. É certo que a fraude, e, a rigor, a gaforinha são obras do Diabo, segundo as melhores interpretações; mas não é menos certo que essa opinião é só dos homens bons; os maus crêem-se filhos do Céu — tudo por causa do versículo da Escritura.

Para o cronista, apresentar programa é perigoso. O *Gênesis*, como programa divino, provocou consequências desagradáveis, para bons e maus; a ambos serve como ponto de apoio para justificar opiniões e convicções diversas – tudo decorrente de uma

⁸⁶ Na ocasião, José do Patrocínio também fez discurso inflamado: “Peço a palavra! Não... tomo a palavra, com o direito que me dá a minha raça, depois de mais de três séculos do opróbrio e de opressão” (Magalhães Jr., 2008, vol. 3, p.148).

produção textual, de um discurso: “Sem aquele texto [...] segundo as melhores interpretações [...] tudo por causa do versículo da Escritura”.

Recurso tipicamente machadiano é a justaposição de termos e ideias de isotopias diferentes⁸⁷. É o caso de *gaforinha* e *fraude*. O trecho é representativo do pensamento do autor a respeito de Deus e do Diabo, além da também típica construção bifurcada, rica em oposições. Um cruzamento de sentido ocorre: homens bons atribuem gaforinha e fraude ao Diabo, enquanto os maus creem-se filhos do céu. Mas, há uma sutileza no trecho - com referência a Gn 1.26: “Sem aquele texto, nunca o homem atribuiria ao Criador, nem a sua gaforinha, nem a sua fraude”. Como se vê, enfatiza-se o valor do texto bíblico, contudo isso depende diretamente de seu valor literário. No caso, o versículo da Escritura autoriza os maus a se considerarem filhos do céu, o que, no fundo, é desconfiança irônica da validade do versículo citado. A expressão “É certo que...” é relativizada por esta outra: “segundo as melhores interpretações”. Não há certeza absoluta, mas apenas projeções de interpretações que disputam a supremacia no jogo no qual bons e maus procuram fazer valer seus princípios.

Machado dá mostras de que era grande linguista e semiótico. Para o cronista (29 de outubro de 1893), os anjos, querendo matar o imortal tempo, espalharam o boato da criação, pela qual imaginamos existir, quanto tudo não passa de palavras do boato, que ressoam de século a século. O cronista, a uma interlocutora, arremata, dizendo:

[...] este mundo em que a senhora supõe viver, não passa talvez de um simples boato. Os anjos, para matar o imortal tempo, fizeram correr pelo infinito o boato da criação, e nós, que imaginamos existir, não passamos das próprias palavras do boato, que rolam por todos os séculos dos séculos.

— Palavras apenas?

— Palavras, frases. A senhora é uma linda frase de artista. Tem nas formas um magnífico substantivo: os adjetivos são da casa de Madame Guimarães. A boca é um verbo. *Et verbo caro facta est* (Assis, 2008, vol. 4, p. 1026).

Notem-se os termos *supõe* e *imaginamos*. A realidade é, na verdade, criação discursiva. O mundo é um construto linguístico, como se pode notar nesta frase, além de tudo, irônica: “A senhora é uma linda frase de artista”. A realidade não é um dado bruto,

⁸⁷ É comum esse recurso em Machado. Um exemplo conhecido encontra-se no capítulo XVII de *Memórias Póstumas*: “Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de reis” (Assis, 2008, vol. 1, p. 648).

mas criada pela linguagem e pela Arte. O final do trecho apresenta esta sequência, também sugestiva, por evocar um trecho do evangelho: “A boca é um verbo. Et verbo caro facta est”. Joga-se com o termo *verbo*, no caso associado a *boca* e a *carne*, que retoma, em tom jocoso, o começo do *Evangelho de João*: “No princípio era o verbo [...]”. Joga-se, também, com o verso 14 do primeiro capítulo do mesmo evangelho, que diz “E o verbo se fez carne”. O cronista cita a passagem em latim.

O semioticista Machado toca em conceitos teóricos que se consolidariam somente no século XX, como a noção de signo, referente e realidade. Blikstein (1983) estuda as relações entre língua, pensamento, conhecimento e realidade, apresentando o processo pelo qual esses elementos se interpenetram para a construção e interpretação do mundo. A realidade, o “referente”, é construído pela dimensão perceptivo-cognitiva que atua anteriormente à linguagem e nela se manifesta. As estruturas objetivas da realidade não passam de “estruturações impostas à realidade pela interpretação humana” (Blikstein, 1983, p. 46). Com isso, o referente não é um dado objetivo, mas transformado pelo processo prévio e inevitável de semiotização do mundo. Não se deve desprezar o papel da práxis social nesse processo, pois nela a linguagem é socialmente modelada. O conceito de práxis é tirado da tradição marxista de homem cognoscente. Conforme Blikstein (1983, p. 60-61):

O indivíduo estabelece e articula traços de diferenciação e de identificação [...] tais traços acabam por adquirir, no contexto da práxis, um valor positivo ou meliorativo em oposição a um valor negativo ou pejorativo [...] se transformam em traços ideológicos. E aqui eclode a semiose: os traços ideológicos vão desencadear a configuração de ‘fôrmas’ ou de ‘corredores’ semânticos, por onde vão fluir as linhas básicas de significação, ou melhor, as isotopias da cultura de uma comunidade.

Esses padrões, ou óculos sociais, constituem os estereótipos de percepção, gerados pelos corredores isotópicos. É por ele que vemos a realidade e fabricamos o referente. A língua age sobre a práxis e, nessa ação, modela o referente e “fabrica a realidade”, numa reiteração circular, em que a práxis cria a estereotipia e a língua reitera a práxis (Blikstein, 1983, p. 80). Assim, somos impedidos, pela língua, de ver a realidade de modo diferente do apresentado pelas estereotipias - corredores isotópicos. Ou seja, a realidade não passa de boato: “não passamos das próprias palavras do boato [da criação], que rolam por todos os séculos dos séculos”.

Em 26 de março de 1893, o cronista comenta a temporada de espetáculos entre o outono e o inverno. A Arte faz aquilo de que a paz não pode fazer; a Arte, ao cantar a guerra, produz o mistério:

Paz na terra aos homens de boa vontade — é a prece cristã; mas nem sempre o céu a escuta, e, apesar da boa vontade, a paz não alcança os homens e as paixões os dilaceram. Para este efeito, a arte vale mais que o Céu. A própria guerra, cantada por ela, dá-nos a serenidade que não achamos na vida. Venha a arte, a grande arte, entre o fim do outono e o princípio do inverno (Assis, 2008, vol. 4, p.970-971).

A recorrência é inspirada sugestivamente pelo teatro: “mas leve o diabo libretos. Antes do dilúvio, — ou mais especificadamente, pelo tempo do Trovador, dizia-se que o autor do texto dessa ópera era o único libretista capaz. Não sei; nunca o li. O que me ficou é pouco para provar alguma coisa” (Assis, 2008, vol. 4, p.971). Essas ideias seriam expandidas em *Dom Casmurro*, mais precisamente nos capítulos VIII-X.

A mesma crônica comenta um livro sobre economia que anunciava uma moeda única, universal. Aproveita o cronista para associar moeda a rebanho e pastor, religião a economia: “Um só rebanho e um só pastor, é o ideal da Igreja Católica. Uma só moeda deve ser o ideal da igreja do Diabo, porque há uma igreja do Diabo, no sentir de um grande padre”⁸⁸.

A propósito de uma exposição que estava ocorrendo em um asilo, em 29 de setembro 1895, o cronista deseja um asilo para a alma e provoca, por assim dizer, a crença cristã sobre o céu: “Não é o céu, como podeis supor. O céu é bom, mas eu imagino que a paz lá em cima não estará totalmente consolidada. Já lá houve uma rebelião; pode haver outras” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1211). Faz-se referência a uma vida futura de paz, quando este mundo não mais existir. Todos os cristãos salvos viverão no céu. O cronista não nega que deva haver um asilo para o corpo e a alma, mas evoca textos bíblicos para contrastar e vincular, mais uma vez, a noção de paz e guerra. Não estamos livres da guerra, nem no céu, coisa tão humana⁸⁹. A crônica afirma que o asilo

⁸⁸ Santo Agostinho é retomado no conto “A igreja do diabo”, no qual também se desenvolvem ao extremo as relações entre religião e dinheiro. Aqui, a concepção de arte é instigante, como a noção de linguagem, sugerida na crônica de 5 de abril de 1888. O Santo era um de seus autores prediletos, conforme Coutinho (1940, p. 136-137).

⁸⁹ O termo *céu* é tomado aqui não na acepção cósmico-espacial, que denuncia uma organização topográfica já semiotizada em alto x baixo, mas no sentido que a escatologia cristã o emprega. O episódio

buscado, para alívio da vida agitada, não é o céu, mas é o Hospício dos Alienados. Faz-se menção a Renan, em cujos escritos se confirma a ideia da guerra permanente entre os seres humanos: “Não nego que o dever comum é padecer comumente, e atacam-se uns aos outros, para dar razão ao bom Renan, que pôs esta sentença na boca de um latino: ‘O mundo não anda senão pelo ódio de dois irmãos inimigos’ [...] este mundo é feito para desconcertar o cérebro humano”. O cronista estava se referindo a uma exposição de artesanato feito por “desconcertados” do hospício; para lá ia, “antes que me desconcertem a mim”.

Alegando a necessidade de um descanso, diz o cronista, em 28 de fevereiro 1897: “mas a semana já não é minha, como ides ver”. É que se tratava de uma interrupção na série “A semana”. A propósito, então, discute-se o descanso de Deus:

Leitor, Deus gastou seis dias em fazer este mundo, e repousou no sétimo. Ora, Deus podia muito bem não repousar, mas quis deixar um exemplo aos homens. Daí o nosso velho descanso de um dia, que os cristãos chamaram do Senhor. Eu não sou Deus, leitor; não criei este mundo, tanto que lhe acho algumas imperfeições, como a de nascerem as uvas verdes, para engano das raposas. Eu as faria nascer maduras e talvez já engarrafadas. Mas criticar obra feita não custa; Deus não podia prever que os homens não se limitassem a falsificar eleições e fizessem o mesmo ao vinho (Assis, 2008, vol. 4, p. 1374).

A passagem é irônica. Aproveita para realçar as imperfeições deste mundo, entre as quais está a falsificação - de eleições e de vinho. Ao falar de imperfeição, não se refere o cronista somente à natureza, de forma objetiva, como criação de Deus, mas a características morais, que, por sua vez, são cultural e historicamente determinadas. Note-se, também, o emprego do termo *engano* a que as raposas estão sujeitas, pela imperfeição de nascerem as uvas verdes. Esse defeito não é atribuído à natureza bruta, mas à natureza semiotizada.

Em 1º de julho de 1894, a propósito de tempo chuvoso, evoca-se Noé, o dilúvio, a arca e os animais, que formam uma assembleia inusitada: “Quinta-feira de manhã fiz como Noé, abri a janela da arca e soltei um corvo. Mas o corvo não tornou, de onde

da rebelião no céu aparece também em *Dom Casmurro*, no capítulo “A Ópera”. Algumas passagens bíblicas que falam do céu como lugar de redenção para os cristãos: Lc 9.51, 12.33; Jo 3.13; 1Co 15.47. 2Co 5.1 sintetiza a noção cristã de *céu*: “Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus”.

inferi que as cataratas do céu e as fontes do abismo continuavam escancaradas” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1082). Depois de desejar que as águas haveriam de acabar algum dia, o cronista suspira por um tempo, depois “deste dilúvio” em que “a gente possa descer e palmear a Rua do Ouvidor e outros becos”; um tempo em que se verá “o céu azul como a alma da gente nova. O sol, deitando fora a carapuça, espalhará outra vez os grandes cabelos louros. Brotarão as ervas. As flores deitarão aromas capitosos” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1082). Entretanto, como o fim da chuva não chegava, estabelece-se, na crônica, um diálogo com os animais, a quem o cronista diz: “viveis em paz, ainda os que sois inimigos, lobos e cordeiros, gatos e ratos”. Os animais procuram contrariar essa ideia de “viver em paz”. Um espadarte retruca, externando insatisfação por estar longe do mar, onde os peixes “comem uns aos outros, com grande alma”. O galo “que bateu as asas, e, depois de cantar três vezes, como nos dias de Pedro”, interrompe a conversa, alegando que sete galos e sete galinhas são demais; se estavam em trégua, não era por falta de *casus belli*: “Há aqui seis galos de mais. Se os mandássemos procurar o corvo?”. O crocodilo, a propósito de seus avós, arrematou: “eles foram os mais belos crocodilos do mundo, o que pode provar com papiros antiquíssimos e autênticos...”. A isso, a lagartixa reage: “tendo nascido na mais humilde fenda de parede, como eu... Crocodilo de bobagem!”. Quando a pomba voltou definitivamente, soltaram-se todos os animais. “Viva o dilúvio! e viva o sol!”.

Essa prosopopeia, que recupera elementos da fábula, não tem fins apenas humorísticos. Se verificarmos bem, “as cataratas do céu e as fontes do abismo continuavam escancaradas”. Não que ainda tenhamos de suportar chuvas diluvianas. Não temos falta de *casus belli*, o que impede os seres humanos de viverem em paz. A menção ao desejo de “palmear a Rua do Ouvidor” é significativa. Em outros tantos contos, Machado de Assis registra esse cruzamento entre peripécias do mundo mítico e a Rua do Ouvidor, que confirma a configuração em que o mundo mítico emoldura, por assim dizer, o mundo presente: o cronista sai da Arca e entra na Rua do Ouvidor.

E, por falar em Rua do Ouvidor, o conto “Tempo de Crise”, curiosamente de 1873, mesmo ano de “Instinto de Nacionalidade”, superpõe a humanidade e a Rua do Ouvidor. Novamente ocorre a relação local/ universal:

Dizem de Shakespeare que, se a humanidade percesse, ele só poderia compô-la, pois que não deixou intacta uma fibra sequer do coração humano. *Aplico el cuento.*

A Rua do Ouvidor resume o Rio de Janeiro. A certas horas do dia, pode a fúria celeste destruir a cidade; se conservar a Rua do Ouvidor, conserva Noé, a família e o mais (Assis, 2008, vol. 3, p. 1179).

No dia 18 de fevereiro de 1894, novamente a pena do cronista evoca a paz: “A paz universal, esse belo sonho de almas pias e vadias, seria a dissolução final das coisas. Façamos guerra, mas fiquemos nela” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1048). Vale a pena repetir esse princípio tão machadiano, segundo o qual a paz só existe no “belo sonho das almas pias e vadias”. O que predomina entre os seres humanos, o que move o mundo deles é a guerra, com todas as possibilidades e variações decorrentes. A anarquia, por ser um sistema político que dispensa os demais, pode se tornar o melhor dos governos humanos. É isso suficiente para o cronista expandir seu comentário, pois a anarquia - o termo é carregado de ambiguidade - combina bem com o paraíso terrestre: “Voltaremos ao paraíso terrestre, sem a serpente, e com todas as frutas. Adão e Eva dormirão as noites, passearão as tardes: Caim e Abel escreverão um jornal sem ortografia nem sintaxe, porque a anarquia social e política haverá sido precedida pela da língua” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1048).

Na mesma crônica, o narrador se diz rabugento, porque sofre com o calor: “se estou doente, que me meta na cama. Que me meta na cova, se estou morto. Não, a cova há de ser quente como trinta mil diabos”. O cronista diz que, se ele fosse digno de algum mérito, Deus diria: “Vai, estio, faze arder a tudo e a todos, menos o meu fiel servo, o semanista da Gazeta, não tanto pelas virtudes que o adornam e são dignas de apreço particular, como porque lhe dói suar e bufar, e os seus padecimentos afligiriam ao próprio céu”. Contudo, Deus não diz nada, porque “gosta de parecer” injusto. No final da crônica há uma ligação com o capítulo “O delírio” de *Memórias Póstumas*, mais precisamente com a referência à mãe Natureza-Pandora, mãe e inimiga. O narrador se consola com o fato de que em outros lugares estão morrendo de frio⁹⁰:

A certeza de que, quando eu bufo aqui e corro a comprar gelo, morre alguém na Noruega, por havê-lo de graça, ajuda a suportar o calor [...]. Expirai às mãos de vossa mãe, filhos da neve, enquanto os filhos do sol aqui morremos às mãos do nosso grande pai.

⁹⁰ O frio é o começo da Natureza, no delírio de Brás Cubas; o começo do mundo é o gelo. A Natureza é fria e indiferente, como o Cruzeiro em relação aos dramas humanos, conforme indica *Quincas Borba*.

Realmente, se tanto se morre ao frio como ao sol, não vale a pena deixar este clima; tudo é morrer, poupemos a viagem.

Esse tom lúgubre percorre toda a crônica, que assim termina: “tornemos à morte, às febres, à dinamite; tornemos aos cemitérios, aos epitáfios” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1049):

A guerra é tema também recorrente em seus comentários; um deles ocorre em 25 de agosto 1895, porque também se guerreava em seu tempo. O cronista sabia que a guerra era humana, “por mais desumana que nos pareça; nem nós estamos aqui só para cortar, entre amigos, o pão da cordialidade. Para isso, não era preciso sair do Éden. Não percamos de vista que dos dois primeiros irmãos um matou o outro, e tinham todo este mundo por seu” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1201).

A propósito da chatice que era uma assembleia de acionistas, a crônica de 19 de junho de 1892 diz:

Quem inventou o bocejo, excluindo naturalmente o Criador, que, em verdade, não há de ter visto sem algum tédio as impaciências de Eva? Sim, pode ser que na alta mente divina estivesse já o primeiro consórcio e a consequente humanidade. Eva atrapalhou tudo, e daí o primeiro bocejo: “— Como esta espécie corresponde já à sua índole! diria Deus consigo. Há de ser assim sempre, impaciente, incapaz de esperar a hora própria” (Assis, 2008, vol. 4, p. 898).

Na crônica de 31 de março de 1895, é o “conto do vigário” o mote para o retorno às origens da humanidade. O cronista alude a Adão e Eva e a Labão, pai de Raquel e Lia, o sogro enganado por Jacó que, por meio de estratégia engenhoso, enriqueceu, fazendo com que nascessem ovelhas malhadas⁹¹. O conto do vigário em questão é, de fato, antigo. Um desconhecido apresenta-se com um maço de dinheiro - 20 contos - para ser entregue a pessoa desconhecida em endereço desconhecido; quem isso fizesse, teria direito a quatro contos por recompensa. O maço de dinheiro aparenta ser legítimo; a pessoa abordada geralmente tem o desejo de ganhar razoável quantia de maneira tão fácil, mas é preciso juntar o dinheiro que se tem no bolso ao maço apresentado. Não é preciso dizer que o desconhecido surrupia o dinheiro verdadeiro da pessoa abordada e deixa o maço com dinheiro falso com o interlocutor. Assim começa a crônica:

⁹¹ O episódio está narrado em Gn 30.27-43.

O conto do vigário é o mais antigo gênero de ficção que se conhece. A rigor, pode crer-se que o discurso da serpente, induzindo Eva a comer o fruto proibido, foi o texto primitivo do conto. Mas, se há dúvida sobre isso, não a pode haver quanto ao caso de Jacó e seu sogro. Sabe-se que Jacó propôs a Labão que lhe desse todos os filhos das cabras que nascessem malhados. Labão concordou [...] O nosso Labão desta semana foi um honesto fazendeiro do Chiador [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 1159).

Para Alter (2007), o fato de as narrativas bíblicas incluírem, com razoável ênfase, histórias de trapças, como a de Labão, é revelador de que os narradores bíblicos tinham plena consciência das contradições humanas e isso mesmo pode ter sido um critério teológico para a composição das narrativas. Apesar da dimensão épica da Bíblia Hebraica, a tradição narrativa conservou esse lado sombrio das ações humanas, expondo-as ao crivo indispensável da intervenção do Deus de Israel na História. Esse era, segundo Alter (2007, p. 61), o pano de fundo das intenções teológicas dos narradores bíblicos:

Pode ser que a percepção da existência de uma razoável tensão dialética entre as contradições do desígnio divino e as condutas desordenadas dos homens na história tenha sido usada como critério implícito para a decisão sobre quais narrativas deviam ser consideradas canônicas.

Alter avança em suas reflexões, concluindo que, apesar das excelentes contribuições do monoteísmo ético da Bíblia Hebraica, sob o ponto de vista teológico não há nenhuma garantia de perfeição moral “e talvez fosse justamente essa a advertência que os escritores quisessem fazer ao seu público” (Alter, 2007, p. 77).

Esses aspectos das narrativas bíblicas podem ter suscitado a admiração e a preferência de Machado pelas narrativas bíblicas e pela motivação de recriá-las, parodiá-las, estilizá-las e citá-las com frequência considerável.

Fatos inspirados pelo mundo da economia e da administração pública foram objeto de comentários diversos, ácidos e humorísticos. Adão e Eva são referidos novamente em 11 de dezembro de 1892. Apesar de extenso, o trecho é eloquente:

Toda gente sabe que o paraíso terreal foi obra de um sindicato composto de Adão e Eva, para o fim de pôr a caminho a concessão da vida. O serviço da organização era gratuito; mas a serpente persuadia aos dois organizadores da companhia que o art. 3.º § 3.º do decreto nº 8 do primeiro ano da criação (data transferida mais tarde para

17 de janeiro de 1890) autorizava a tirar as vantagens e prêmios do capital realizado, e não dos lucros líquidos.

Adão e Eva recusaram crer, a princípio; achavam o texto claro. Não desanimou a serpente, e provou-lhes: 1.º que as publicações do Senhor eram incorretas pela ausência obrigada da imprensa; 2.º que muitas outras companhias se tinham organizado, de acordo com a explicação que ela dava, a das abelhas, a dos castores, a das pombas, a dos elefantes, e a dos lobos e cordeiros; estes fizeram uma sociedade juntos, assaz engenhosa, porque não havia dividendos, mas divididos.

Adão e Eva cederam à evidencia. Não faço, ao cristão que me lê, a injustiça de supor que não conhece as palavras do Senhor a Adão: “Pois que comeste da árvore que eu te havia ordenado que não comeces (o art. 3º § 3º), a terra te produzirá espinhos e abrolhos.” Daí as calamidades deste mundo [...] uma desunião, lutas, capotes rasgados, capotes cerzidos, capotes outra vez rasgados, o diabo! (Assis, 2008, vol. 4, p. 942).

Adão e Eva voltam à cena. Agora, sob a inspiração das organizações econômicas, com seus artigos e concessões. Parece que o período do Encilhamento motiva os comentários do cronista⁹². A serpente convenceu Eva por meio de argumentos insólitos, dizendo primeiro que “as publicações do Senhor eram incorretas pela ausência obrigada da imprensa”. Como Adão e Eva cederam aos argumentos, o trecho acima finaliza apontando as consequências: “a terra te produzirá espinhos e abrolhos. Daí as calamidades deste mundo [...] uma desunião, lutas, capotes rasgados, capotes cerzidos, capotes outra vez rasgados, o diabo!”⁹³.

Outro exemplo de natureza econômica pode ser o da crônica de 23 de outubro de 1892, a propósito do Encilhamento:

Ah! se eu for a contar memórias da infância, deixo a semana no meio, remonto os tempos e faço um volume [...] E assim irei de século a século, até o paraíso terrestre, forma rudimentária do encilhamento, onde se vendeu a primeira ação do mundo. Eva comprou-a à serpente, com ágio, e vendeu-a a Adão, também com ágio, até que ambos faliram. E irei ainda mais alto, antes do paraíso terrestre, ao Fiat lux, que, bem estudado ao gás do entendimento humano, foi o princípio da falência universal (Assis, 2008, vol. 4, p. 929).

⁹² Data de 17 de janeiro de 1890 o decreto da reforma econômica conhecida como *Encilhamento*, política que pretendia incentivar a atividade econômica. Provocou efeitos contrários aos pretendidos, por causa de desajustes tais que permitiram lucros enormes, mas de fundo apenas especulativo.

⁹³ Esse termo final pode ser lido como uma espécie de interjeição ou como um aposto resumitivo da enumeração, projetando sobre eles uma constatação.

O final retoma a crônica anterior. O recuo temporal é ainda maior, mais incisivo, chegando ao *Fiat Lux*, anterior a Adão e Eva. Esse momento é retratado como o “princípio da falência universal”.

A crônica do “quilo mal pesado”, de 5 de fevereiro de 1893 (Assis, 2008, vol. 4, p. 957), reflete o problema da época com a circulação de diferentes tipos de moedas e de cédulas, diante do qual o costume era sempre ‘passar adiante’ a moeda de pior qualidade. Nessa mesma linha, o ‘quilo mal pesado’ é a reação do comércio diante da necessidade de ágios ou descontos para pagamentos feitos com diferentes tipos de moeda desvalorizados. No final, são mencionados Deus e o Diabo: “Para mim, tenho que o quilo mal pesado foi inventado por Deus, e o bem pesado pelo Diabo; mas os meus fregueses pensam o contrário, e daí um povo de cismáticos, uma raça perversa e corrupta”⁹⁴.

Sobre a renúncia discorre a crônica de 1º de janeiro de 1893. Um intendente alega que ela é crime, ideia com a qual o narrador não concorda. Em Uberaba, um preto tinha fugido da casa de seu antigo senhor, que não tinha “renunciado” ao escravo e mandou “uns oito homens armados” buscarem-no - a Abolição tinha terminado cinco anos antes. Assim termina a crônica:

Quem me parece que renuncia, sem admitir que comete um crime, é o Senhor Deus Sabbaoth, três vezes santo, criador do céu e da terra. Consta-me que abandonou completamente este mundo, desgostoso da obra, e que o passou ao diabo pelo custo. O diabo pretende organizar uma sociedade anônima, dividindo a propriedade em infinitas ações e prazo eterno. As ações, que ele dirá nos anúncios serem excelentes, mas que não podem deixar de ser execráveis, conta vendê-las com grande ágio. Há quem presuma que ele fuja com a caixa para outro planeta, deixando o nosso sem diabo nem Deus. Outros pensam que ele reformará o mundo, contraindo um empréstimo com Deus, sem lhe pagar um ceitil⁹⁵ (Assis, 2008, vol. 4, p. 949).

⁹⁴ O final do trecho tem inspiração profética, de juízo e condenação, utilizada algumas vezes por Jesus. Um exemplo está em Mt 17.17: “Jesus exclamou: Ó geração incrédula e perversa! [...]”.

⁹⁵ *Sabbaoth* é, no Antigo Testamento, epíteto atribuído a Deus, que normalmente acompanha a designação *Ihvh Sabbaoth*, expressão que significa *Senhor dos Exércitos*. A sequência “o Senhor Deus Sabbaoth, três vezes santo, criador do céu e da terra” foi retirada do profeta Isaías (6.3).

A volta a mitos em contos

Passemos agora a contos em que está em foco a origem mítica: “Adão e Eva” e “Na Arca: Três contos inéditos do Gênesis” (outros contos serão mencionados no último capítulo, sob diferentes enfoques). Neles há, respectivamente, recriação dos eventos dos primeiros capítulos de *Gênesis*, o começo do começo, e estilização da narrativa bíblica, com desfechos diferentes, inesperados, de tempero trágico.

No primeiro, Machado recria a narrativa da queda, com a qual estabelece um diálogo intertextual polêmico. Um jantar congrega vários convivas, entre os quais se destacam um cônego e um juiz de fora. A propósito da discussão sobre a origem de um doce que estava sendo servido, surge a curiosidade de saber quem pecou primeiro, se Adão ou Eva. A narrativa projeta-se no jogo de contrários e ambigüidades e provoca uma tensão inicial em relação à tradição cristã, pois é o Diabo quem tudo cria e Deus apenas corre atrás dele para amenizar o resultado. Adão e Eva não pecam, mas nem por isso os seres humanos estão livres de dores e sofrimentos, condenados que estão à falta de esperança. O trecho abaixo registra a recepção nos céus de Adão e Eva, como prêmio por não terem pecado:

— Entrai, entrai. A terra que deixastes, fica entregue às obras do Tinhoso, aos animais ferozes e maléficos, às plantas daninhas e peçonhentas, ao ar impuro, à vida dos pântanos. Reinará nela a serpente que rasteja, babuja e morde, nenhuma criatura igual a vós porá entre tanta abominação a nota da esperança e da piedade. E foi assim que Adão e Eva entraram no céu, ao som de todas as cítaras, que uniam as suas notas em um hino aos dous egressos da criação (Assis, 2008, vol. 2, p. 491).

O lugar de Adão e Eva é o céu, porque não são seres históricos, não pecaram. A terra é o lugar dos animais ferozes, das plantas peçonhentas, do ar impuro, dos pântanos, da serpente que rasteja, babuja e morde; aqui é o lugar onde tanta abominação há em correspondência com a falta da esperança e da piedade⁹⁶.

No conto, reconhece-se uma polifonia polêmica contra discursos ainda fortes em nossa cultura: 1) O pecado original como responsável pela maldade e pela desgraça do ser humano; 2) A culpa da mulher que deve pagar por isso. Ambos se inserem no

⁹⁶ O termo *babuja* (baba) reaparece em *Memórias Póstumas*, associado a Caim, no capítulo VI.

universo do discurso religioso, de que derivam modos característicos de presença no mundo. O primeiro aspecto da polêmica procura neutralizar o discurso que situa no pecado original a fonte dos males do mundo. Por que sofremos? Por que o mal existe? A resposta da religião cristã é exatamente esta: porque Adão e Eva pecaram. Entretanto, o conto mostra outra possibilidade: Adão e Eva não pecaram. E, apesar disso, os males existem. Eles existem porque existem – daí a falibilidade da resposta religiosa. Fracassará qualquer tentativa de explicá-los. Deriva desse princípio a segunda parte da polêmica, segundo a qual a mulher é a culpada pelo pecado original. Ela foi a primeira a comer o fruto proibido, segundo a narrativa bíblica. Foi ela que ofereceu o fruto a Adão. Portanto, é culpada.

Sob o ponto de vista lógico, a proposição é perecível; no entanto, a força da primeira explicação, enxertada por uma visão de mundo patriarcal, recheou a explicação pondo a culpa na mulher. “Adão e Eva” desfaz, de forma cabal, essa convicção. É Eva, ela mesma, quem resiste às investidas da serpente⁹⁷; somente depois disso é que Adão confirma a decisão dela. O conto opera, assim, uma espécie de resgate de Eva e, por extensão, da figura feminina, da imagem da mulher.

A força dessas convicções pode ser percebida em um polêmico acontecimento de outubro de 2007, a partir do que se pode constatar o assujeitamento operado pelas configurações discursivas a que estamos expostos, particularmente a força modelar do discurso religioso. Trata-se de uma matéria sobre uma sentença de um juiz de Minas Gerais, Edilson Rodrigues, que se serve de aspectos do discurso religioso para fundamentar seus veredictos. A reportagem da *Folha de São Paulo*, do dia 21 de outubro de 2007, sobre a Lei Maria da Penha, tem por título *Para juiz, proteção à mulher é ‘diabólica’*. Para o magistrado, a lei é inconstitucional, porque o mundo é masculino:

⁹⁷ Este trecho faz parte do processo de tentação que Eva não aceitou: “Néscia! Para que recusas o resplendor dos tempos? Escuta-me, faze o que te digo, e serás legião, fundarás cidades, e chamar-te-ás Cleópatra, Dido, Semíramis; darás herois do teu ventre, e serás Cornélia; ouvirás a voz do céu, e serás Débora; cantarás e serás Safo. E um dia, se Deus quiser descer à terra, escolherá as tuas entranhas, e chamar-te-ás Maria de Nazaré. Que mais queres tu? Realeza, poesia, divindade, tudo trocas por uma estulta obediência. Nem será só isso. Toda a natureza te fará bela e mais bela. Cores das folhas verdes, cores do céu azul, vivas ou pálidas, cores da noite, hão de refletir nos teus olhos. A mesma noite, de porfia com o sol, virá brincar nos teus cabelos. Os filhos do teu seio tecerão para ti as melhores vestiduras, comporão os mais finos aromas, e as aves te darão as suas plumas, e a terra as suas flores, tudo, tudo...” (Assis, 2008, vol. 2, p. 490-1).

Alegando ver “um conjunto de regras diabólicas” e lembrando que “a desgraça humana começou por causa da mulher”, um juiz de Sete Lagoas (MG) considerou inconstitucional a Lei Maria da Penha e rejeitou pedidos de medidas contra homens que agrediram e ameaçaram suas companheiras. A lei é considerada um marco na defesa da mulher contra a violência doméstica.

“Ora, a desgraça humana começou no Éden: por causa da mulher, todos nós sabemos, mas também em virtude da ingenuidade, da tolice e da fragilidade emocional do homem [...]. O mundo é masculino! A idéia que temos de Deus é masculina! Jesus foi homem!” [...] Ele chama a lei de ‘monstrengo tinioso’⁹⁸.

Decorrente dessa polêmica, outro elemento com o qual se entra em contato é a concepção de Deus. A tradição cristã configura Deus como homem e juiz. Mais ainda: um juiz rigoroso e implacável que tem prazer em punir os pecados. Em “Adão e Eva”, Deus sanciona favoravelmente Adão e Eva, mas castiga os demais seres humanos. Os interdiscursos do conto ainda se fazem ouvir, hoje, em nosso mundo, em interminável polêmica discursiva.

Adão e Eva, entre outros personagens do mundo bíblico, inspiraram outros escritores. Com a burguesia emergente do século XIX surgiu nova categoria de leitores. A cultura popular, as representações fantásticas e os anti-heróis passam a ser valorizados. Com isso, ganhou destaque a temática oriental. Viagens ao Oriente foram feitas e narradas. Nelas entraram em foco o desconhecido e o diferente, que deveriam contribuir para compreensão de nossa origem e religião; afinal, o cristianismo nasceu lá. Segundo Oliva (2008, p. 138), “O Oriente torna-se um topos literário para a imaginação ocidental”. Seria por isso que Eça de Queiroz viajou para o Egito em 1869, por ocasião da inauguração do canal de Suez? Machado, que para lá não viajou, busca nele inspiração estética. Algumas de suas peças ficcionais enfocam aspectos do Oriente: “A mosca azul”, “As academias de Sião”, “Conto alexandrino”, “A chinela turca”, “Na Arca”, “Identidade”, “Adão e Eva”. Há, pelo menos, dois poemas que podem se enquadrar nessa moda temática: “A mosca azul” e “Lira chinesa”. Nessa linha podem-se enquadrar os contos “Na Arca” e “Adão e Eva”. Esses contos não são dotados de exotismo; relacionam-se às nossas origens religiosas.

Eça de Queiroz, influenciado pelo evolucionismo de Darwin, escreveu um conto intitulado “Adão e Eva no Paraíso”, em que a desobediência é positiva, por contribuir

⁹⁸ Tinioso é termo utilizado em “Adão e Eva”, para designar o Diabo.

para a evolução da humanidade. Com as teorias científicas surgidas no final do século XIX, passaram-se a valorizar os métodos de demonstração racional e a acreditar apenas no que podia ser medido objetivamente. Assumindo postura cientificista, Eça propõe a desconstrução das verdades bíblicas. A origem do mundo e do homem pode ter sido diferente do que a religião ensina.

Em “Adão e Eva no Paraíso”, o verbo *caminhar* é frequente, o que combina com a teoria darwiniana de progressão e conquista. Caminhando progressivamente, quanto mais nos afastamos de nossa natureza primitiva, mais perto estamos da civilização. Há um negativismo edênico, pois os primeiros seres formam um “triste casal humano”. Deus é apenas o cocriador de todas as coisas, pois a Natureza, por si mesma, realizava seus metabolismos.

Com o conto, o autor português demonstra também ter buscado inspiração na Bíblia e na religião. De natureza mais religiosa que bíblica, podem ser anotados os contos “O suave milagre” e “Outro amável milagre”, além dos romances *O crime do padre Amaro* e *A relíquia*. Nesse caso, a intenção do autor português foi diversa: atacar o catolicismo. Segundo Oliva (2008, p. 150), “Eça fez de parte de sua ficção um instrumento de denúncia da corrupção do clero e das hipocrisias dos religiosos, mas também utilizou a Bíblia como uma fonte de inspiração para a sua criação ficcional”.

Em sua reconstrução do livro de Gênesis, Eça estabelece contato com a cultura portuguesa, ao atribuir ao mar o valor de identidade com a tradição nacional. Adão, no caminho da evolução, depara-se com o mar. A reação de Adão diante do mar foi semelhante ao descrito no canto IV de *Os lusíadas* (94-104), no que diz respeito ao pavor e à desolação. No conto de Eça, a representação do feminino é característica. Na Bíblia, a mulher é associada a desgraças e destruição. No conto, ela simboliza a sabedoria, a versão feminina de Prometeu. É ela quem descobre o fogo, com o qual a cultura se sobrepõe à natureza:

À nossa Mãe Venerável pertence então, na caverna, a doce e augusta tarefa do Lume. Ela o cria, ela o nutre, ela o defende, ela o perpetua. E, como mãe deslumbrada, descobre cada dia, nesse resplandecente filho dos seus cuidados, uma virtude ou graça nova (Queiroz, 1986, vol. 2, p. 1265).

Embora Eça e Machado tenham se servido da mesma fonte, o resultado é diverso. Isso pode ser notado no estilo - derivado de escola literária, por exemplo. O de Machado é conciso; o de Eça é prolixo, com infinitas descrições e detalhes que prolongam a narrativa. Outra diferença, de fundo ideológico: apesar de ambos olharem para o passado com pessimismo, Eça vê nesse mau começo germens de um futuro promissor. Para Machado, se o começo foi mau, o que esperar do futuro?

Em “Na arca: três capítulos inéditos do Gênesis”, o resultado em termos formais é uma estilização da narrativa. Apesar da coerção desse recurso, a incorporação de algumas relações intertextuais e interdiscursivas produz efeitos interessantes. A estilização adapta-se aos efeitos desejados. O aspecto formal não somente emoldura o conteúdo, mas com ele se confunde. Esse recurso ajusta-se à intenção inscrita já no título do conto, que reproduz a técnica narrativa da Bíblia. Os três capítulos (A, B e C) subdividem-se em versículos que, como no modelo, nem sempre seguem pausas sintáticas ou conclusão de pensamento. Em todo caso, pelas informações antecipadas ao leitor, no título, percebe-se a reprodução da dinâmica narrativa dos escritos bíblicos. Entretanto, isso não significa que não haja inserção de elementos de contraste, principalmente pelo uso de vocabulário da oralidade, como nas expressões “Vai plantar tâmaras”⁹⁹ (B.13); isso dá ao conjunto uma moldura de originalidade que atenua a imposição própria da estilização¹⁰⁰.

Além da estilização da propriamente dita, há diálogo intertextual com a fábula, gênero protagonizado “por animais irracionais, cujo comportamento, preservando as características próprias, deixa transparecer uma alusão, de regra satírica ou pedagógica, aos seres humanos” (Moisés, 1988, p. 26). Os animais *fabulosos* são metafóricos, aludem a seres humanos; representam a vida social própria do mundo racional. No conto, há uma diferença, porque o cordeiro aprende a vigiar o lobo por causa da maldade humana, contaminadora, por assim dizer, do mundo animal. Além disso, deve-se considerar que as fábulas apresentam uma moral. Nesse sentido, qual seria, então, a moral fabular do conto, senão que os seres humanos devem se precaver uns dos outros,

⁹⁹ O nosso popular “Vai plantar batatas” é devidamente adaptado a outro contexto.

¹⁰⁰ As remissões ao conto serão feitas pela indicação dos versículos, como no caso (B.13: capítulo B, versículo 13). A fonte do conto é a seguinte: Assis, 2008, p. 283-287.

porque são violentos e brigam por alguns côvados de terra, sendo oito pessoas os únicos habitantes dela? *Homo homini lupus*.

Vínculo com o discurso histórico pode ser notado na menção à guerra da Turquia contra a Rússia. Essa apreensão discursiva não se divorcia das injunções próprias de qualquer outro discurso humano, inclusive o de ser permeado por pendores ideológicos. Os eventos a que ela se reporta são irrepetíveis e, por isso, a tarefa dos historiadores é a produção de um discurso de tipologia própria.

No conto, parece haver a instauração de polifonia polêmica contra discursos ainda fortes em nossa cultura: a força do mundo patriarcal, associação da mulher à conciliação, a canonicidade da Bíblia, a negação da regeneração da humanidade, a violência como consequência da maldade do ser humano, o reforço da posse sob perspectiva materialista.

A força do mundo patriarcal é figurativizada em Noé. Ele exerce a função de pai e juiz. Como pai, encarna e aplica a lei e proclama bênção ou maldição. É o que ocorre, ao sancionar negativamente a ação dos irmãos, quando profere a maldição, bradando: "Maldito seja o que me não obedecer. Ele será maldito, não sete vezes, não setenta vezes sete, mas setecentas vezes setenta" (C.22).

Outro elemento interdiscursivo diz respeito à mulher, agora associada à conciliação. As esposas dos filhos de Noé têm, no conto, atuação firme na tentativa de estabelecer a concórdia – elas não são a causa do mal da humanidade, segundo reza a tradição cristã referente ao pecado original. Cam, o irmão que primeiro tentou impedir a briga, lançou mão da ajuda delas: "Vejamos um meio de conciliar tudo; vou chamar tua mulher e a mulher de Sem" (B.2), recurso a que recorreu segunda vez, sem sucesso. Por fim, elas choraram e acariciaram os maridos, com dor no coração (C.11)¹⁰¹.

A canonicidade da Bíblia é outro desdobramento interdiscursivo de natureza polêmica reconhecível. Desenvolve o conto, pela própria materialidade do gênero, uma relação polêmica contra a idéia de canonicidade, tão cara à tradição cristã. O conjunto dos escritos considerados inspirados foi *fechado* nos primeiros séculos da era cristã;

¹⁰¹ Por causa do *Gênesis*, Cam é normalmente associado aos negros; pela tradição, porque viu o pai bêbado e seminu, é amaldiçoado por Noé. No conto, Cam tenta apaziguar os irmãos, junto com as cunhadas.

com isso, nada se acrescenta nem se tira dele. Os capítulos *inéditos* são, então, uma provocação: pode, sim, ser acrescentado (ou suprimido, por extensão) conteúdo ao conjunto canônico, com o que fica suspensa a idéia de completude da matéria. Para Corrêa (2008, p.142), os capítulos A, B e C encaixam-se perfeitamente entre os capítulos sétimo e oitavo do *Gênesis*. Essa sugestão se apoia no reconhecimento de que Machado se serve de vazios da narrativa bíblica. “Na arca” pode se situar imediatamente após o versículo terceiro do capítulo oitavo de *Gênesis*¹⁰². A canonicidade da Bíblia, com ou sem acréscimos, não impediu a violência entre os irmãos¹⁰³.

A negação da regeneração da humanidade é outro traço de forte presença no conto. A arca, como pequeno apocalipse, também recomeço, implica regeneração da espécie humana, que deveria viver uma nova era de paz, na qual a violência seria apenas uma lembrança do passado. O dilúvio, como castigo pela maldade humana, seria o limite entre a violência divina, usada para a contenção da própria violência humana, e a restituição das perdas. Contudo, no próprio ventre – a arca – é gerada a violência que, presumivelmente, deveria ser extinta. A negação da regeneração pode ser atestada, por exemplo, em C.7: “Erguei-vos, homens indignos da salvação e merecedores do castigo que feriu os outros homens”.

O reforço da posse a qualquer custo é criticado. A violência que os irmãos levaram a cabo foi consequência da desarmonia provocada pelo desejo de posse de uma porção de terra. Posse apenas *virtual*, uma vez que ainda não tinham aportado a terra. E brigaram por alguns côvados de terra e por uma margem de um leito de rio, sendo dela os únicos habitantes¹⁰⁴. Fica evidente o disparate da desavença. O desejo materialista de posse, então apenas virtual, instaurou a violência entre os irmãos.

Por fim, é realçada a violência como consequência da maldade humana. Os irmãos recusam, de forma ostensiva, o contrato de convivência harmoniosa. Como o objeto visado por eles não é modal, sua apropriação implica espoliação, pois não há

¹⁰² O mesmo capítulo diz, a propósito, que “os homens são inclinados para o mal, desde a sua mocidade” (Gn 8.21). O conto radicaliza a tendência, ao sugerir que a maldade acompanha os homens desde sempre.

¹⁰³ Há uma ambiguidade decorrente da combinação dessa polêmica interdiscursiva com a estilização intertextual: rebaixa-se a Escritura; rebaixada, eleva-se.

¹⁰⁴ O côvado é medida bíblica que corresponde a 44 cm.

renúncia nem doação. Então, a violência se tornou necessária, com a instauração de uma estrutura contratual polêmica (Greimas & Courtés, s/d, p. 341).

Há ainda duas evocações bíblicas significativas no conto. Elas dão maior amplitude dramática à narrativa. Encontram-se, igualmente, no *Gênesis*. A primeira se liga a Gn 1.1 e 7.18b, em combinação com o versículo final de cada capítulo *inédito* do conto:

Capítulo A: A arca, porém, boiava sobre as águas do abismo.

Capítulo B: A arca, porém, boiava sobre as águas do abismo.

Capítulo C: A arca, porém, continuava a boiar sobre as águas do abismo.

Há uma superposição entre os eventos. O termo *abismo*, empregado no começo do *Gênesis* para descrever o caos inicial da criação, está deslocado¹⁰⁵. Isso provoca uma tensão permanente que se projeta numa continuidade. Essa continuidade, por sua vez, aponta para uma extensão dramática futura, provocada pelo efeito dos últimos versos de cada capítulo do conto, sobretudo porque, como parece, a guerra turco-russa deve ter sido a inspiração para o conto. Nas duas primeiras ocorrências, o aspecto verbal indica continuidade, ideia ampliada por “continuava” do capítulo C. Combinados esses elementos com menção à guerra da Turquia contra a Rússia, o efeito trágico projeta-se do mito para a História, numa progressão¹⁰⁶. Antes, dois irmãos brigavam; agora, dois povos estão em guerra, curiosamente descendentes daqueles patronos (russos são jafetitas; turcos, semitas, segundo a tradição). Daí a progressão geométrica da violência,

¹⁰⁵ O recurso desencadeia novo nó intratextual, cujo efeito é evocar, para o contexto do conto, o caos cósmico a que o termo se refere no primeiro registro bíblico, a narrativa da criação, abertura do *Gênesis*.

¹⁰⁶ Essa volta ao tempo mítico não é motivada pela integração a um tempo primordial, em que nem a maldade nem a violência existiam, a idade do ouro, assim descrita por Ovídio: “A idade do ouro foi a primeira, a qual, sem repressão, cultivava a lealdade e a justiça, por sua própria vontade, sem leis. O castigo e o temor não existiam; nem as palavras ameaçadoras da lei eram lidas no fixo bronze nem a turba suplicante temia o semblante do seu julgador, mas estavam seguros sem protetor [...]” (Spalding, 1965, p. 130). Assim como a volta ao passado mítico não revela a idade do ouro, a projeção para o futuro da História não contempla a regeneração, mas a progressão da violência. O ser humano, condenado a viver e a realizar a história, tem a violência como aliada idônea.

segundo a qual, pela maldição de Noé, se Caim¹⁰⁷ seria vingado sete vezes e Lameque sete vezes setenta, a violência dos irmãos seria vingada setecentas vezes setenta¹⁰⁸.

Caim é invocado, no calor da disputa, como inspirador de violência (como uma espécie de patrono), por ter matado o irmão Abel.¹⁰⁹ Lameque, pelo mesmo motivo (Gn 4.23-24):

Certo dia Lameque disse à suas mulheres:
Ada e Zilá, ouvi-me;
Vós, mulheres de Lameque,
escutai o que passo a dizer-vos;
Matei um homem porque ele me feriu,
e um rapaz porque me pisou.
Sete vezes se tomará vingança de Caim,
De Lameque, porém,
setenta vezes sete.

A progressão é sugestiva para Machado, que a projeta de forma geométrica - setecentas vezes setenta, para o caso dos irmãos em litígio. Tal progressão encontra correspondência na guerra da Turquia contra a Rússia, colocada como profecia *ex eventu* na boca de Noé.

Caim pode ser considerado um herói mítico, pois é, de fato, um benfeitor da humanidade. Associa-se à edificação de cidades, no próprio *Gênesis*. Ele dá a uma delas o nome de seu filho (Enoque), que significa *inauguração* (*hanôk*, do verbo *hanak*, *inaugurar*, conforme Gn 4.17). De Caim nasce um mundo novo, oposto ao Éden inicial; seus descendentes inventam a música, o trabalho com metais, a civilização (História), enfim.

¹⁰⁷ “O enfermeiro” (Assis, 2008, vol. 2, p. 495) conserva a dimensão trágica que Caim. Ele vê o cadáver com os “olhos arregalados e a boca aberta, como deixando passar a eterna palavra dos séculos: ‘Caim, que fizeste de teu irmão?’” (Gn 4. 9-10.)

¹⁰⁸ O número setenta remete também aos evangelhos; em certa ocasião, os discípulos perguntam se se devia perdoar sete vezes. Jesus responde devemos perdoar setenta vezes sete (Mt 18.22). O evangelho receita o perdão; o conto, a violência.

¹⁰⁹ Corrêa (2008, p. 146-147) fala de “herança pecaminosa de Caim”. Diz o autor que “a humanidade descende da família de Noé, portanto, segundo “na Arca”, todos nós carregamos a herança pecaminosa de Caim”. Poderíamos evitar o termo *pecaminosa*, porque carrega conotação de julgamento, motivado por princípios religiosos. Machado sugere, sim, que a humanidade descende de Noé e seus filhos, mas a eles associa a origem mítica de marcas constitutivas do comportamento humano, sem indicar se são ou se devem ser consideradas *pecado*.

Há, então, uma ambiguidade em relação a Caim. A errância a que é castigado instala a contradição com a figura de benfeitor. Um aspecto significativo associado à figura do herói cultural é o caráter furioso e obstinado que ele possui. Trata-se de um traço arquetípico (Meletínski, 1998, p. 67) e ambíguo por Machado explorado com pertinência. Conforme Leonard-Roques (1998, p.18):

Homo faber, Caim é o inventor, o técnico potencialmente ameaçado pela crise da razão, a deriva contra a guerra e a barbárie. Ele é também o artista, o mestre de um mundo harmonioso, unificado, funcionando como um possível antídoto. Caim é então colocado no centro do processo dialético de uma criação que exige a destruição prévia [...] pode-se ler a aceitação da fecundidade das ambiguidades, o reconhecimento da parte noturna mais positiva do eu.

Caim (*Qayn*) tem etimologia popular, próxima do verbo “adquirir” (*qanah*), sugerida pela Bíblia; entretanto, o nome tem outras possibilidades. Por exemplo, aparenta-se ainda à raiz *qna* (*ser invejoso*), sentido que se ajusta bem ao episódio com Abel (*Hebel: sopro, coisa vã*)¹¹⁰. Pelas possibilidades contidas em sua raiz, Caim tem vocação de “condutor de rebanho”, que ele, de fato, cumpre. Por outro lado, a preferência de Deus por Abel inaugura o tema, recorrente no *Gênesis* e na Bíblia, da predileção divina pelos caçulas (Leonard-Roques, 1998, p. 26) e inspira, à Literatura, o rico tema do duplo.

Com relação à marca de Caim, é possível que seja de natureza clânica: “este sinal sobre cuja materialidade o texto apresenta um mistério pode ser aproximado da tatuagem tribal dos quenitas cujo ancestral [...] seria um *Qayn* aparentado à família de Moisés” (Leonard-Roques, 1998, p. 28). Em todo caso, o sinal o expõe a uma relação de proteção e não de maldição, como supõem alguns. No conto de Machado, pode-se considerar que o sinal identificador dos irmãos em litígio é o sangue, o qual jorrava copiosamente por causa da violência de ambos.

Aycock (1985, p. 120-125) estuda a marca de Caim sob perspectiva antropológica e faz aproximação com Jesus, alegando que os *stigmata* devem ser compreendidos metaforicamente. Há, entre essas figuras, analogias estruturais. Ambas têm sinais que lhes dão funções míticas similares: 1) paradoxo existencial: contradição

¹¹⁰ O termo é frequente no livro de *Eclesiastes*, que ocupa destaque na obra de Machado.

entre mortalidade física e imortalidade espiritual; 2) marca de pertença a uma divindade: separação da sociedade e da moralidade convencional; 3) sacrifício: mediação entre os reinos humano e divino; 4) paradoxo mítico de criação e destruição: há semelhanças com o conhecido tema do *trickster*.

Como paradoxo existencial, o *stigma* indica a contradição da experiência humana e incorpora a contradição entre o físico e o espiritual. Por exemplo: as feridas no corpo de Jesus não são marcas de mortalidade, mas sinais da imortalidade. No caso de Caim, a marca o identificava como assassino e o efeito era impedir que fosse assassinado. A mortalidade-imortalidade de Caim é marca do herói cultural. Assim, do ato violento de Caim resultam atividades que tipificam a Cultura, no seu sentido imortal (Aycok, 1985, p. 122).

Quanto a ser um sinal de propriedade, a marca de Caim pode ser comparada às vestes sagradas de um sacerdote, na mediação entre o humano e o divino. O efeito da consagração é separar uma pessoa de sua comunidade, como aconteceu com Caim. No caso de Jesus, a separação se dá pela rejeição das estruturas sociais da Palestina de seu tempo. Essa caracterização antissocial permite que haja mediação entre os reinos humano e divino. Além disso, há criatividade gerada pela liberação do papel social e do cumprimento de normas.

Para considerar a marca, o *stigma*, como um elemento de sacrifício, devemos evocar as abominações do *Levítico*, que dão importância à oposição entre aspectos sociais e físicos da experiência. Essa cultura tende a associar *espécies limpas* a comportamento social apropriado e *espécies poluídas* a comportamento inadequado. O sujo, contudo, não é somente perigoso; é também poderoso e criativo, uma vez que não é circunscrito pela ordem conceptual de sociedade. Ambos, pureza e poluição são complementares em qualquer ritual¹¹¹. O sacrificador tem identificação temporária com a vítima, conceitualmente dividida em duas partes. A parte considerada limpa, representativa da sociedade, é comida, como símbolo de incorporação da estrutura social; a impura é queimada e tem função apotropaica em relação ao amedrontador poder da criatividade e da mortalidade. O sacerdote é mantido separado da vida diária

¹¹¹ Mary Douglas escreve famoso livro sobre as abominações do *Levítico*, em que analisa a categoria de pureza em seus desdobramentos antropológicos e sociais: DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

normal da comunidade, para facilitar a comunicação entre a vida humana e a sobrenatural. O estigmatizado é percebido como habitante da interface de oposições: pureza e poluição, vida e morte, limitação e criatividade, este mundo e outro mundo. O ciclo do sacrifício de Jesus pode ser assim entendido. Ele é igualado a um cordeiro sacrificial e morre como mediador físico e espiritual. No momento da morte de Jesus, a cortina do templo que separava o espaço santíssimo dos demais (o humano do divino) rasga-se, conforme indica Mt 27.51. A cruz é sinal de mortalidade física e imortalidade espiritual¹¹². A moralidade transcendente que Jesus representa é enfatizada por alguns aspectos de ruptura com a comunidade. O caso Caim, sob o ponto de vista sacrificial, tem o elemento adicional da presença do irmão Abel¹¹³.

A quarta e última marca apontada por Aycock é a associação de *stigma* ao tema do *trickster*, herói mítico ligado a oposições, encontrado em mitologias de diversas partes do mundo. Vincula-se o *trickster* a engano, embuste, artimanha, travessura. As trapaças da Bíblia não seriam uma “marca” desse elemento mitológico? O papel do *trickster* é fazer a vítima parecer tola (apesar de ser sábia), por meio de travessuras; ele transcende a realidade ordinária por violá-la em certo sentido, por meio do obsceno e da violência. Assim, provocam-se simultaneamente a ruptura e a renovação da sociedade. Em outras palavras, a estigmatização do *trickster* é o sacrifício que ele faz para dar à sociedade humana a morte e a cultura. E isso explica bem o papel mítico da figura de Caim. Machado entende e explora essa função mítica, a partir de seu tino literário.

Caim, herói da *consciência*, se vê possuído de faculdades criadoras de que a Bíblia o dota. O mito, vinculado à vida urbana, é um esquema de intelecção que justifica a existência do mundo e do homem. Sustenta a passagem de uma situação inicial (nascimento de duas crianças e diferenciação de ocupação) a uma situação final (desenvolvimento da corrupção da civilização), em que a morte ocupa o centro, de forma violenta e dramática. O fratricídio, castigado com a condenação à errância, não deixa de ser uma forma especial de relação com o sagrado, por um signo misterioso de que provém o aparecimento das cidades, das artes e das técnicas. Caim é o Prometeu

¹¹² Paulo, o apóstolo, desenvolve essa ambiguidade - a fraqueza e a força da cruz - sob a perspectiva de um missionário, no capítulo primeiro de *1 Coríntios*.

¹¹³ Aycock sugere que, para entender Caim-Abel, o mito dos gêmeos circunscreve qualidades de um mesmo herói (1985, p. 124).

bíblico. Deus é vingador, mas também é preservador e criador da ordem, que não abandona o culpado e com ele estabelece relação de proteção.

A literatura ocidental, e particularmente o pré-romantismo do século XIX, dá-se conta da carga de rebelião da figura fraticida¹¹⁴. Essa carga, contudo, não se esgotou naquele século. Saramago, talvez inspirado em Byron, explorou as potencialidades literárias do mito, publicando, em 2009, *Caim*. No livro, observa-se o estilo pelo escritor cultivado, único na literatura contemporânea, próximo da oralidade, no que foi considerado um mestre. Ele não usa a pontuação convencional, o que propicia uma sensação de fluxo de consciência. Particularmente em *Caim*, o emprego em desconformidade com o padrão das regras de ortografia está em acordo com o tom de estranhamento que o livro provoca em relação à leitura tradicional e religiosa do mito, com o acréscimo de haver considerações diversas que exploram os limites dogmáticos relativos a toda a Bíblia. Por exemplo, o “senhor deus” é retratado como um ser irado, que criou o mundo com imperfeições; Eva tem muito mais tino e iniciativa do que Adão.

O narrador de Saramago não faz questão de esconder sua má vontade em relação a dogmas da religião cristã, que não conseguem explicar as contradições da vida. Isso pode ser visto na seguinte expressão, inspirada na Bíblia, mas de forma invertida, justamente para realçar o paroxismo que a força delas sugere: “abençoados sejam os que escolheram a sedição porque deles será o reino da terra” (Saramago, 2009, p. 34-5)¹¹⁵. Caim declara que matou Abel porque não podia matar o próprio Deus.

Em alguns momentos podem-se sentir sinais do ateísmo materialista confesso do escritor, de que poderia derivar um pessimismo generalizado: “não se augure nada de bom da vida futura deste homem” (Saramago, 2009, p. 37). Em todo caso, iria longe, se Deus não tivesse atravessado o caminho dele.

Para longe ou para perto, Caim sai sem rumo pelo mundo. Chega a Nod, terra da fuga ou terra dos errantes. Lá, querendo esconder-se, diz que se chama Abel

¹¹⁴ Philippe Sellier historia, de forma breve, a presença do mito de Caim na literatura ocidental, no verbete “Caim”. In: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio Editora; Editora UNB, 2000, p. 138-144.

¹¹⁵ A frase poderia figurar em qualquer escrito machadiano. Além disso, há o parentesco do truncamento satírico do qual Machado se serviu para inúmeras frases construídas com a expressão sinônima “bem-aventurados”.

(confundem-se na mesma pessoa). Lá também encontra trabalho como pisador de barro e conhece Noah e sua esposa Lilith. Caim com ela tem filhos. Mas não se demora no lugar. Recebe de Lilith um belo jumento e parte. Em caminho, topa com Abrão e Isaque, a ponto de ser consumado o sacrifício. O narrador acrescenta que “o senhor não é pessoa em quem se possa confiar” (Saramago, 2009, p. 78-9). A reação natural e humana de Abraão seria mandar “o senhor à merda, mas não foi assim” (Saramago, 2009, p. 9). E, quando Abraão estava prestes a consumir o sacrifício, Caim segura-lhe o braço, impedindo o golpe. Nisso, um anjo aparece dizendo as palavras bíblicas. Mas o anjo tinha chegado tarde: Caim, ele mesmo, tinha já impedido o sacrifício.

Isaque, em conversa com Caim, descobre que o senhor é rancoroso e capaz de matar o próprio filho. “O ciúme é o seu grande defeito, em vez de ficar orgulhoso dos filhos que tem, preferiu dar voz à inveja, está claro que o senhor não suporta ver uma pessoa feliz” (Saramago, 2009, p. 86). Essa indisposição pessimista para com a divindade só poderia ser explicada pela concepção da história como uma sequência de mal-entendidos: “A história dos homens é a história dos seus desentendimentos com deus, nem ele nos entende a nós, nem nós o entendemos a ele” (Saramago, 2009, p. 88).

Na continuação de sua errância, Caim acha-se em Sodoma. Lá, diz, em alerta a Abraão, que a cidade seria destruída. Na cidade, Ló, vendo que homens queriam unir-se aos anjos, ofereceu suas duas filhas, para o crime não ser cometido. Deus os cegaria, impedindo a ação. No episódio, Caim fica muito mal-impressionado com a morte de crianças inocentes daquelas cidades.

Outra ocorrência, agora no deserto do Sinai, serve para Caim inspirar ao narrador que o engano é um dos melhores companheiros do homem: “O caminho do engano nasce estreito, mas sempre encontrará quem esteja disposto a alargá-lo, digamos que o engano, repetindo a voz popular, é como o comer o coçar, a questão é começar” (Saramago, 2009, p. 99). No Sinai, mais uma tragédia em adição à de Sodoma e Gomorra: agora, três mil homens são mortos, por causa da “invenção de um suposto rival em figura de bezerro. Eu não fiz mais que matar um irmão e o senhor castigou-me, quero ver agora quem vai castigar o senhor por estas mortes, pensou caim” (Saramago, 2009, p.101).

A itinerância de Caim é marcada pela superposição do tempo e do espaço. E, assim, ele deixa o Sinai com Moisés e os seus mortos, para entrar em Jericó, onde não demonstra nenhum interesse pela prostituta Raabe, que de heroína passara a vilã, porque ele “não podia suportar gente traiçoeira” (Saramago, 2009, p. 111). Caim se mostra tão humano, no meio da guerra: “Vou-me embora [...] já não suporto ver tantos mortos à minha volta, tanto sangue derramado, tantos choros e tantos gritos” (Saramago, 2009, p. 116).

Depois de algumas andanças, Caim volta à terra de Nod¹¹⁶ e descobre que Lilith lhe tinha dado um filho, Enoch. Lilith diz: “Nem parece o homem que eu conheci, é como se fossem duas pessoas, Ninguém é uma só pessoa, tu, caim, és também abel, E tu, Eu sou todas as mulheres [...]” (Saramago, 2009, p. 126). Caim faz um relato do que viu, e o que tinha visto era somente vingança, morte, guerra e destruição. Então diz: “Que o nosso deus, o criador do céu e data terra, está rematadamente louco”. O narrador completa afirmando que, se não era loucura, era maldade.

O encontro com Jó seria o lance seguinte dessa peregrinação. Para Caim, “o senhor e satã fizeram uma aposta, mas job não pode saber que foi alvo de um acordo de jogadores entre deus e o diabo [...] se o senhor não se fia das pessoas que crêem nele, então não vejo por que tenham essas pessoas de fiar-se do senhor” (Saramago, 2009, p. 135). De novo, a figura e a presença divinas estão associadas à morte e ao sofrimento, o que configura mais um reforço às convicções do narrador sobre Deus. Testemunhando o sofrimento de Jó, que limpava suas chagas com pedaços de telha, o narrador não contém o inconformismo:

O senhor não ouve, o senhor é surdo, por toda a parte se lhe levantam súplicas, são pobres, infelizes, desgraçados, todos a implorar o remédio que o mundo lhes negou, e o senhor vira-lhes as costas, começou por fazer uma aliança com o os hebreus e agora fez um pacto com o diabo (Saramago, 2009. p.136).

A contemplação da dor lancinante de Jó faz pensar que satã tinha muito mais poder para interferir no mundo dos homens, ou entre ele e Deus haveria uma espécie de cumplicidade, o que não deixava de ser algo gravíssimo. Conclui o narrador dizendo: “o

¹¹⁶ Lá, Caim tinha trabalhado como pisador de barro; daí que o livro registra a seguinte expressão: “terra que tornou à terra, pó que tornou ao pó” (Saramago, 2009, p. 123). Faz-se um trocadilho com este topônimo: “quem diz terra de nod, diz terras de nada”.

mais certo é que satã não seja mais que um instrumento do senhor, o encarregado de levar a cabo os trabalhos sujos que deus não pode assinar com seu nome” (Saramago, 2009, p. 140).

A última etapa da itinerância seria no enigmático barco de Noé. Caim encontra-se com o Senhor e com ele trava um diálogo nada convencional. Na arca, Caim ajuda em diversos serviços e até dorme com as mulheres. Não perde a oportunidade para questionar a validade do próprio dilúvio. Em conversa com anjos, Caim perguntou

se realmente pensavam que, exterminada esta humanidade, aquela que lhe suceder não virá a cair nos mesmos erros, nas mesmas tentações, nos mesmos desvios e crimes, e eles responderiam, Nós somos apenas anjos, pouco sabemos dessa charada indecifrável que vocês chama natureza humana, mas, falando com franqueza, não vemos como irá resultar satisfatória a segunda experiência quando a primeira acabou no estendal de misérias que temos diante dos olhos, em nossa sincera opinião de anjos, para resumir, e considerando as provas dadas, os seres humanos não merecem a vida (Saramago, 2009, p. 157).

Apesar da situação desagradável da convivência com milhares de animais, que “enchiam a abarrotar os porões e todos cagavam e mijavam que era um louvar a deus” (Saramago, 2009, p. 165), Caim não deixava de copular com as mulheres, até porque era perito no assunto. Certa vez, Noé desconfiou que suas noras estariam grávidas e soube, pela boca delas, que o pai seria Caim. Noé não as reprova; ao contrário, aconselha que elas continuem a se deitar com Caim, para cumprimento da ordem do senhor, referente à multiplicação da espécie, ao que elas “sorriram para dentro”. Caim acabaria por deitar-se com a própria mulher de Noé, que assim consentiu. Por fim, Caim mata todos da arca, na tentativa de matar o próprio Deus. Mata as mulheres todas e os homens, com exceção de Noé, com o que não haveria nova humanidade. Caim frustra esse plano divino. Defendendo-se, diz não ter sido mais malvado do que Deus, e lembra-lhe das crianças de Sodoma. Por fim, chega-se a esta conclusão: “a única coisa [...] certa é que continuam a discutir e que a discutir estão ainda”¹¹⁷ (Saramago, 2009, p. 172).

Saramago angariou forte oposição de setores conservadores, principalmente da Igreja Católica, por suas críticas, sempre veementes, de natureza política e teológica, e,

¹¹⁷ Essa frase final de *Caim* combina bem com os versículos finais de cada capítulo de “Na arca”.

sobretudo, pela forma com que lê e interpreta a Bíblia, um manual de maus costumes, um catálogo de crueldade e do pior da natureza humana. Basta reparar nos episódios de violência relatados na Bíblia, como o sacrifício de Isaac, a destruição de Sodoma ou a vida de Job, por exemplo, todos citados em *Caim*¹¹⁸. O escritor foi acusado de herege. Talvez por isso, ainda que de forma inusitada, Saramago tenha proposto a inserção de acréscimos inéditos à “Declaração Universal dos Direitos Humanos”: o direito à dissidência e à heresia¹¹⁹.

Caim é aqui referido não apenas pela ressignificação do mito bíblico. Verificam-se aproximações significativas em relação ao conto de Machado, pela presença de temas comuns, embora motivados, talvez, por elementos distintos. Em Machado, seriam mais fortes os motivos estético-filosóficos; em Saramago, os de ordem ideológica e teológica. Pode-se até pensar na hipótese de alguma influência machadiana no escritor português. Entre os temas comuns, destacamos o pessimismo, a insuficiência da explicação bíblica para a complexidade das contradições humanas, a não aceitação da regeneração da humanidade.

O Caim de Saramago é uma espécie de Ahasverus, consciente de sua sina, mas inconformado. Caim empreendeu viagens fantásticas e reviveu episódios diversos na companhia de personagens bíblicos, com superposição temporal e liberdade em relação ao registro canônico. Essa peregrinação é metáfora da humanidade, desprovida de suporte teleológico que possa amparar passos e mostrar caminhos. É a total falta de sentido, situação geradora de pessimismo e de falta de esperança. Essa situação se agrava porque até Deus, a quem caberia, em última instância, operar esse amparo, cala-se. Para o ateu Saramago, Deus não existe. Para Machado, se existe, está longe de se interessar pelos humanos, conforme o último período de Quincas Borba: “Eia! chora os dous recentes mortos, se tens lágrimas. Se só tens riso ri-te! E a mesma cousa. O Cruzeiro, que a linda Sofia não quis fitar como lhe pedia Rubião, está assaz alto para não discernir os risos e as lágrimas dos homens” (Assis, 2008, vol. 1, p. 928).

¹¹⁸ Saramago reconhece, contudo, que a Bíblia traz preciosidades; ela “tem coisas admiráveis do ponto de vista literário”. Entre elas, estão os *Salmos* e o *Cântico dos Cânticos*. Disponível em: http://publico.pt/Sociedade/saramago-ha-muita-coisa-na-biblia-que-vale-a-pena-ler_1406198. Acesso em 10 de outubro de 2010.

¹¹⁹ Disponível em: http://tsf.sapo.pt/PaginaInicial/Vida/Interior.aspx?content_id=1399865. Acesso em 10 de outubro de 2010.

A liberdade de manipulação da materialidade de trechos bíblicos é outra característica observável nos dois narradores. Por exemplo, “nem só de pão vive o homem [...]” (Saramago, 2009, p. 90); ou ainda esta outra: “tão certo com eu me chamar Caim [...]” (Saramago, 2009, p. 94).

Uma diferença importante a ser notada é que falta a dimensão do engajamento político em Machado. E também a ostensiva oposição à teologia cristã. Machado não empunha a bandeira da política nem a da religião.

Essa comparação poderia ser ampliada; contudo seria um desvio maior neste trabalho.

Voltemos a “Na arca”, em que os filhos de Noé protagonizam uma disputa mítica¹²⁰, desdobrada em outras passagens da Bíblia e em outras obras nas quais há disputa de gêmeos, como Esaú e Jacó. Disputas de irmãos, gêmeos ou não, inserem-se na rica tradição do duplo, tematizada no conto “O Espelho”, com a diferença de que o outro não está fora, mas dentro: outro eu especular que precisa ser morto também. Esse outro eu é reconhecido na famosa teoria das duas almas, a interior e a exterior. Jacobina tem necessidade de ver na farda de alferes a sua distinção socialmente reconhecida. Ao se mirar no espelho sem a farda, é informe, irreconhecível; com a farda, a imagem recompõe-se no espelho. Prevalece a alma exterior: “o alferes eliminou o homem” (Assis, 1985, vol. II, p. 348).

Num dos momentos de tédio absoluto, pura melancolia, provocada pela ausência de pessoas que o podiam distinguir, Jacobina se sentiu incomodado pelo tic-tac da pêndula do relógio, cujas horas batiam de

século a século, no velho relógio da sala, cuja pêndula, *tic-tac, tic-tac*, feria-me a alma interior, como um piparote contínuo da eternidade. Quando, muitos anos depois, li uma poesia americana, creio que de Longfellow e topei com este famoso estribilho: *Never, for ever! – for ever, never!* Confesso-lhes que tive um calafrio: recordei-me daqueles dias medonhos. Era justamente assim que fazia o relógio da tia Marcolina: *Never, for ever! – For ever, never!* Não eram golpes de pêndula, era um diálogo do abismo, um cochicho do nada (Assis, 1985, vol. II, p. 349)¹²¹.

¹²⁰ Corrêa (2008, p.143) também nota o retorno ao mito no conto e em outros escritos de Machado. Diz que “alguns contos da maturidade machadiana adquiriram o tom de narrativas míticas, que procuram explicar a origem de determinados comportamentos do ser humano”.

¹²¹ É importante notar o termo *abismo*, que dialoga intertextualmente com a narrativa a criação do *Gênesis*.

Jacobina se rende: “Achei-me dois” (Assis, 1985, vol. II, p. 350). Pasta Jr. (2003) indica que o tema do duplo é onipresente na literatura universal, com expressivas ocorrências na literatura brasileira e em Machado de Assis, particularmente em alguns contos e romances da maturidade, sobretudo “em Esaú e Jacó, romance em que tudo é cisão e ambivalência” (Pasta Jr., 2003, p. 38). Associado à literatura romântica européia, o duplo encorpa-se, principalmente no movimento de constituição do sujeito mantido principalmente pela reflexão, por ocasião da ascensão da burguesia e do liberalismo. A autonomia do sujeito burguês passa pelo processo de reflexão e provoca uma contradição no caso brasileiro pelo par modernidade-atraso, que punha às escâncaras os desajustes entre liberalismo e escravidão e impedia a autonomia necessária para a reflexão. O eu não retorna a si para completar o movimento de reflexão: o outro se confunde com “o mesmo”:

o eu se vê preso na má infinidade de um movimento pendular em que ele bascula interminavelmente entre o mesmo e o outro – condenado a repetir sem término e sem saída a mesma fórmula: o outro é o mesmo, o mesmo é o outro, e assim indefinidamente. Ora, que é essa fórmula senão a do duplo? (Pasta Jr., 2003, p. 40; grifo do autor).

A volta a mitos em romances

Roberto Schwarz (2000), ao estudar os recursos formais da técnica narrativa de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, acrescenta um dado significativo: Machado transforma o tema do duplo em recurso formal e, mais curioso ainda, faz o recurso formal dialogar com a matéria histórica própria do momento vivido pelo Brasil¹²².

Vejamos agora algumas ocorrências em romances, relativamente à volta a mitos. São relevantes os exemplos a seguir enumerados. A propósito de Caim, vejamos o capítulo sexto das *Memórias póstumas*:

Havia já dous anos que nos não víamos e eu via-a agora não qual era, mas qual fora, quais fôramos ambos porque um Ezequias misterioso fizera recuar o sol até os dias juvenis. Recuou o sol, sacudi todas as misérias, e este punhado de pó, que a morte ia

¹²² Para o crítico, o narrador de *Memórias póstumas* caracteriza-se pela arbitrariedade (volubilidade), própria da classe social por ele representada. Em todo caso, o duplo está presente: “o ritmo é estritamente binário, marcado por alternativas, paralelismos, antíteses, simetrias [...]” (Schwarz, 2000, p. 26).

espalhar na eternidade do nada, pôde mais do que o tempo, que é o ministro da morte. Nenhuma água de Juventa igualaria ali a simples saudade. Creiam-me, o menos mau é recordar; ninguém se fie da felicidade presente; há nela uma gota da baba de Caim (Assis, 2008, vol. 1, p. 630).

O episódio citado é narrado duas vezes na Bíblia: uma no segundo livro dos Reis (2 Rs 20) e outra no profeta Isaías (Is 38) (são contemporâneos). Ezequias, rei de Judá, a quem coube a tarefa de resistência a investidas dos assírios, no quartel final do século VIII a.E.C., tinha adoecido gravemente. Ele pede a Deus que o cure. O profeta Isaías comunica-lhe que Deus, ouvindo a prece, acrescentaria quinze anos à vida do rei. A sequência da narrativa bíblica termina com a menção ao fato de que o sol haveria de recuar dez graus¹²³ no relógio de Acáz.¹²⁴ No contexto machadiano, o tempo para, também. O recurso de ver a mulher tal qual fora e não tal qual era funciona como uma estratégia para vencer a ação do tempo. Os termos usados pelo narrador são dramáticos, mas sintetizam visão de mundo atestada em outras partes da obra machadiana. A intertextualidade serve para enquadrar a reflexão que segue, não prevista na passagem bíblica: “Recuou o sol, sacudi todas as misérias, e este punhado de pó, que a morte ia espalhar na eternidade do nada, pôde mais do que o tempo, que é o ministro da morte” (Assis, 2008, vol. 1, p. 630). Esse “pôde mais que o tempo” é literário ou, em outros termos, semiótico, um tempo psicológico. Trata-se de uma trama engendrada como forma de vencer o tempo (ainda que apenas “temporariamente”) porque o tempo é o pedagogo, principalmente no sentido etimológico do termo. De novo, a morte em evidência, agora associada ao nada da existência: pó, eternidade do nada. O presente atesta a ação do tempo que corroi todas as coisas, o Verme invencível. Ainda que haja, nesse processo de fazer recuar o sol, de parar o tempo, qualquer ilusão de felicidade, cuidado: “há nela uma gota da baba de Caim”. É a felicidade presente ilusória, passageira e contraditória. A marca de Caim é permanente.

¹²³ Em outra ocasião, o sol também para, mas sob Josué, que detém o sol e a lua, para o tempo parar e o povo assegurar vitórias militares, na campanha de conquista da terra prometida, conforme Js 10.12-13: “No dia em que o SENHOR deu a vitória aos israelitas na luta contra os amorreus, Josué falou com ele. E, na presença dos israelitas, disse: ‘Sol, fique parado sobre Gibeão! Lua, pare sobre o vale de Aijalom!’. O sol ficou parado, e a lua também parou, até que o povo se vingou dos seus inimigos”.

¹²⁴ “Escavações feitas em Jerusalém parecem indicar que essa escadaria (relógio de sol) havia sido construída especialmente para marcar as horas. Dez graus seria o equivalente a dez horas” (*Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje, 2005, p. 689).

Esau e Jacó tematiza a saga de dois gêmeos que dramatizam a disputa por hegemonia. A inspiração bíblica motiva o desdobramento da discórdia, da disputa e da impossível conciliação¹²⁵. Isso se ajusta bem ao projeto literário de Machado: focar caracteres universais, o que motiva a volta a mitos.

Pedro e Paulo são irmãos em perene disputa, lutando por afirmação pessoal, pela anulação do outro. Novamente ocorre a relação especular. Esse fio condutor evoca as epopeias gregas, quando o Conselheiro menciona a *Ilíada* e a *Odisséia* para associar Aquiles e Ulisses aos gêmeos que tutela. Entram em foco a ira de um e a astúcia de outro. No capítulo XLV, intitulado “Musa, canta...” (Assis, 1985, vol. I, p. 1002), são evocados aqueles heróis gregos¹²⁶. A Paulo coube a *Ilíada*: “Musa, canta a cólera de Aquiles, filho de Peleu, cólera funesta aos gregos, que precipitou à estância de Plutão tantas almas válidas de heróis, entregues os corpos às aves e aos cães [...]”. A Pedro, a *Odisséia*: “Musa, canta aquele herói astuto, que errou por tantos tempos, depois de destruída a santa Ílion [...]”. Segundo o narrador, esse “era um modo adequado de definir o caráter de ambos”.

Assim como Noé em “Na Arca” menciona turcos e russos, na projeção de um futuro reprodutor em escala geométrica da violência e da maldade, em *Esau e Jacó* o futuro aparece logo de início, na preocupação de Natividade com o futuro dos filhos. Russos e turcos são o futuro nada lisonjeiro de Jafé e Sem, os patronos ascendentes que afirmam, na arca, o útero da nova humanidade redimida, a prevalência da maldade como negação da redenção. Em *Esau e Jacó*, a arca é Natividade, em cujo útero brigaram os gêmeos. É compreensível, assim, ela se preocupar com o futuro, pois paira no horizonte a inimizade (perpétua?). Não é a toa que Perpétua seja, no romance, sua irmã, uma espécie de *alter ego*, um prolongamento, uma duplicação de si mesma: natividade perpétua da violência.

¹²⁵ O livro foca o mito dos gêmeos, especificamente bíblicos; como um *tópos* literário fértil, recorrente em outras tradições culturais; o tema se liga à tensão da luta de morte, ao ingresso na cultura, a ambiguidades.

¹²⁶ Machado estudou grego, na fase final de sua vida (Piza, 2008, p.163). Em *Esau e Jacó* há uma passagem sobre isso, no mesmo capítulo citado: “Era um modo de definir o caráter de ambos, e nenhum deles levou a mal a aplicação. Ao contrário, a citação poética valia por um diploma particular [...] Que ele, o conselheiro, depois de os citar em prosa nossa, repetiu-os no próprio texto grego e os dous gêmeos sentiram-se ainda mais épicos, tão certo é que traduções não valem originais. O que eles fizeram foi dar um sentido deprimente ao que era aplicável ao irmão [...]” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1131).

O capítulo IX, “A ópera”, de *Dom Casmurro*, segundo Maia Neto (2007), pode ser comparado ao capítulo “O delírio”, de *Memórias Póstumas*. Ambos têm o mesmo efeito estrutural para a obra de que fazem parte; ambos apontam para o início. Há outros capítulos significativos, dos quais mencionaremos os seguintes: VIII “É tempo!”; IX “A ópera”; e X “Aceito a teoria” (de *Dom Casmurro*), que remetem a um começo mítico.

No curto capítulo VIII, “É tempo!”, o narrador iria começar a sua ópera, ou seja, começar, de fato, a narrar o que era importante na sua história: “‘A vida é uma ópera’, dizia-me um velho tenor italiano que aqui viveu e morreu [...] E explicou-me um dia a definição, em tal maneira que me fez crer nela. Talvez valha a pena dá-la; é só um capítulo” (Assis, 2008, vol. 1, p. 938). Segue-se o capítulo IX, “A ópera”, que poderia ser apartado do livro e considerado um conto, um conto-teoria, que expõe a história da criação da seguinte forma:

Deus é o poeta. A música é de Satanás, jovem maestro de muito futuro, que aprendeu no conservatório do céu. Rival de Miguel, Rafael e Gabriel, não tolerava a precedência que eles tinham na distribuição dos prêmios. Pode ser também que a música em demasia doce e mística daqueles outros discípulos fosse aborrecível ao seu gênio essencialmente trágico. Tramou uma rebelião que foi descoberta a tempo, e ele expulso do conservatório. Tudo se teria passado sem mais nada, se Deus não houvesse escrito um libreto de ópera do qual abrisse mão, por entender que tal gênero de recreio era impróprio da sua eternidade. Satanás levou o manuscrito consigo para o inferno. Com o fim de mostrar que valia mais que os outros, e acaso para reconciliar-se com o céu, compôs a partitura, e logo que a acabou foi levá-la ao Padre Eterno (Assis, 2008, vol 1, p. 939).

Pediu Satanás, então, que o Senhor a escutasse, emendasse e executasse. Como houve enfática insistência, o Senhor consentiu a execução da peça, mas fora do céu. Para tal finalidade, criou um teatro especial, este planeta. Dispensaram-se os ensaios:

Foi talvez um mal esta recusa; dela resultaram alguns desconcertos que a audiência prévia e a colaboração amiga teriam evitado com efeito, há lugares em que o verso vai para a direita e a música, para a esquerda. Não falta quem diga que nisso mesmo está além da composição, fugindo à monotonia, e assim explicam o terceto do Éden, a ária de Abel, os coros da guilhotina e da escravidão. Não é raro que os mesmos lances se reproduzam, sem razão suficiente. Certos motivos cansam à força de repetição. Também há obscuridades; o maestro abusa das massas corais, encobrendo muita vez o sentido por um modo confuso (Assis, 2008, vol. 1, p. 940).

Interessante é que essa composição e execução teatral não poderiam deixar escapar Shakespeare, mencionado no capítulo¹²⁷. No capítulo X, “Aceito a teoria”, o narrador (Assis, 2008, vol. 1, p. 941) aplica a si, da seguinte forma: “Eu, leitor amigo, aceito a teoria do meu velho Marcolini, não só pela verossimilhança, que é muita vez toda a verdade, mas porque a minha vida se casa bem à definição. Cantei um duo terníssimo, depois um trio, depois um quatro [...]”. Note-se o superlativo (à moda José Dias) ligado a “duo”. Em todo caso, o mundo é um teatro no qual são executadas peças criadas por Deus e por Satanás, não ensaiadas previamente. Ou, em outras palavras: um desconcerto geral.

Mas, voltemos ao capítulo IX, em que se mencionam a criação, o Senhor, Satanás, Abel, Caim. Há ligações com outros importantes contos de Machado, como “Na arca. Três capítulos inéditos do Gênesis” (briga entre os irmãos Sem e Jafé, filhos de Noé) e “Adão e Eva” (narrativa alternativa da criação, na qual Satanás é criador), como na variante do capítulo de *Dom Casmurro*. Essas ocorrências, direta ou indiretamente, ligam-se a um começo mítico primordial, enfatizado pela evocação dos elementos bíblicos apontados.

Augusto Meyer (2008) estuda o capítulo “O delírio” das *Memórias póstumas*. Em apreciação arguta e penetrante, aponta a importância da Natureza-Pandora. Subdivide o capítulo machadiano em quatro episódios: 1) a transição, com raios lucidez; 2) viagem à origem dos séculos, no lombo do hipopótamo, em que se sente muito frio; 3) figura monstruosa da Natureza ou Pandora e diálogo; 4) alto da montanha, de donde se descortina a passagem dos séculos, em que se penetra na ordem histórica.

Além dessa estruturação, o autor aponta possíveis fontes utilizadas: o poema “Lenda dos séculos”, de Victor Hugo; o desfile de mitos, monstros e deuses de *Tentação de Santo Antonio*, de Flaubert, que dá um sentido filosófico à sequência; Leopardi (*Operette Morali*), com o “Diálogo da natureza e de um islandês”, em que uma figura desmesurada de mulher é a encarnação da natureza. Provavelmente

¹²⁷ Para os satanistas, apesar de Shakespeare não pertencer àquele tempo, teve o gênio de “transcrever a letra da ópera, com tal arte e fidelidade, que parece ele próprio o autor da composição; mas, evidentemente, é um plagiário”. Ser um plagiário, para o narrador, é uma virtude literária, pois exige certa conformidade com a mimese do drama inicial.

Machado tenha amalgamado e combinado essas fontes de forma livre, conforme admite Meyer (2008, p. 154):

Na verdade, a Natureza, sob a forma de figura gigantesca, ao mesmo tempo jovem e velha, pertence à esfera espiritual da mítica e parece corresponder aos sonhos de rejuvenescimento, provocados pelo desejo de regeneração da personalidade [...] na literatura visionária da Idade Média, e na literatura alegórica, aparece com frequência a ‘velha jovem’ de estatura gigantesca¹²⁸.

Brás Cubas reconhece, a certa altura, na figurativização da natureza, o contraste entre o rosto de expressão glacial e certo ar de juventude. Meyer aponta o *tópos* do rejuvenescimento, incorporado pelo narrador machadiano. Além disso, reconhece os muitos contrastes: bens e males, mãe e inimiga, começo (natureza) e fim (história), flagelos e delícias, voluptuosidade do nada.

Entretanto, a Bíblia não é reconhecida pelo crítico como uma das fontes utilizadas, na enumeração que faz das fontes machadianas para o capítulo. “O delírio” aborda temas e figuras bíblicas como Balaão, Abraão, Éden, pão (da dor), vinho (da miséria), Jó e o cativo dos Hebreus. Isso não é desprezível. Além desses eloquentes vínculos bíblicos, interessa-nos verificar a curiosidade que tomou Brás Cubas em saber onde ficava a “a origem dos séculos”.

Apesar de ser a última experiência em vida, o delírio é relatado no início do livro. Assinala a passagem de Brás Cubas vivo/ personagem ao defunto/ autor. Maia Neto (2008, p. 101) reconhece no episódio um nó narrativo central, sobretudo para a passagem a uma visão cética do mundo:

Ao longo do delírio, Brás Cubas perde as últimas ilusões (perspectiva ingênua) e as expectativas de sucesso na vida (perspectiva estratégica) e adota finalmente a perspectiva cética, que é, a partir de então, a do autor da autobiografia. Além de assinalar esta passagem, “o delírio” resume, intensifica, e universaliza a dimensão reflexiva do livro.

Alguns aspectos céticos da dimensão reflexiva apontados por Maia Neto (2008, p. 101-105), reconhecíveis no capítulo machadiano, são: 1) a razão é impotente nas

¹²⁸ Essa figurativização simbólica é frequente em Rabelais, conforme indica Bakhtin (1987, p. 23), por exemplo.

questões metafísicas, é incapaz de compreender o significado último da condição humana: no delírio, a razão cede seu lugar à sandice; o limite da razão humana é tema caro na tradição cética¹²⁹; 2) o objeto cético expressa-se numa personagem feminina. “Estabelece-se entre Brás Cubas e Pandora uma relação cognitiva cética”; 3) Brás Cubas tem consciência de sua própria fragilidade e da condição humana; há um significado epistemológico no delírio: “Os olhos do delírio são os olhos com que Brás Cubas reinterpreta a sua vida [...] Brás Cubas identifica em si próprio todos estes flagelos que agitam a humanidade”.

Vejamos agora um trecho de *Quincas Borba*. O capítulo LXXXII termina numa expressão aparentemente sem ligação com o contexto: “E o espírito de Rubião pairava sobre o abismo”. Nesse capítulo, Rubião sonhava com *nobiliarquia*, projetando seu casamento. E, numa evocação (“Grande Quincas Borba”) feita por Palha, o capítulo termina da forma indicada, referindo-se ao espírito de Rubião. A expressão retoma, de forma truncada, o começo de *Gênesis*, mais precisamente, o relato da criação. O texto bíblico diz: “A terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo, mas o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas” (Gn 1.1-2). O truncamento provoca efeitos específicos de superposição, com a substituição de termos. Em *Gênesis* temos “o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas”; *Quincas Borba* apresenta “E o espírito de Rubião pairava sobre o abismo”. Assim, o narrador machadiano substitui “Deus” por “Rubião” e “face das águas” por “abismo”¹³⁰.

Esse trecho remete aos dois primeiros capítulos (o começo!) do romance. No primeiro é narrado, em discurso indireto livre, o estado de consciência do personagem Rubião, afetado com as recentes transformações produzidas pelo recebimento da herança de Quincas Borba:

Rubião fitava a enseada, - eram oito horas da manhã. Quem o visse, com os polegares metidos no cordão do chambre, à janela de uma grande casa de Botafogo, cuidaria que ele admirava aquele pedaço de água quieta; mas, em verdade, vos digo que pensava em outra cousa. Cortejava o passado com o presente. Que era, há um

¹²⁹ Maia Neto (2008, p. 101) assinala a necessidade de suspensão da verdade, processo no qual a sandice assume estatuto epistemológico.

¹³⁰ A figura do abismo aparece em outros contextos, por exemplo, no conto “Evolução”, de 1906: “Não se fazem os povos para os governos, mas os governos para os povos; *e abyssus abyssum invocat*, expressão tirada da Vulgata (Sl 41.8), que pode ser assim traduzida: abismo chama abismo.

ano? Professor. Que é agora? Capitalista. Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu; e tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade (Assis, 2008, vol. 1, p. 761).

Um movimento de abertura vai do próximo (chinelo) para o distante (céu) que engloba as dimensões horizontal e vertical e insinua uma *ascese* social provocada pela “sensação de propriedade”. Essa ascese se completa no final do capítulo LXXXII. Ela provocou um deslocamento tal que projetou Rubião num abismo. Aliás, o termo *abismo* praticamente abre o capítulo segundo (“Que abismo que há entre o espírito e o coração!”), que continua narrando o monólogo interior em que Rubião procura compensar possível remorso por ter se alegrado com a perda da irmã Piedade (Rubião perdera a piedade), fato que lhe possibilitou receber a herança (a teoria das janelas de Brás Cubas). O capítulo termina da seguinte forma: “Antes assim [...] certo é que eles estão no céu”. Entra em cena a figura do abismo. O movimento de ascensão social, o sentimento de propriedade do capítulo primeiro, o começo da obra, é a construção do abismo, em que tudo começou e em que tudo vai terminar.

Essa relação entre os dois capítulos de *Quincas Borba*, se procedente, é contaminada pela noção temporal que o início tem, motivada pela menção ao *Gênesis*, ao relato da criação. Nesse sentido, é operada, também, uma volta ao mito, à moldura mítica bíblica (capítulo LXXXII), como referência principal para a delimitação, no tempo remoto do começo mítico, dos males que nos afligem. Atingir o céu é, no caso de Rubião, resvalar no abismo.

Relaciona-se a isso um importante elemento da técnica narrativa romanesca: o *incipit*, delimitado nas palavras inaugurais de um texto. O termo deriva de manuscritos medievais, nos quais tinha a função de apontar o começo de um novo texto, apresentar o nome do autor, seu lugar de proveniência e outros elementos paratextuais. Mas a crítica atribui ao termo novos valores¹³¹.

¹³¹ A delimitação em uma obra de arte é importante porque constitui um argumento de reflexão sobre ela mesma, sobre sua estruturação formal ou temática. Daí a importância de se analisarem esses elementos. O começo e o fim, como limites do romance, constituem lugares privilegiados, por serem estratégicos.

O começo de um romance pode ser considerado uma tomada de posição, um momento decisivo, a explicitude primeira de um ato criador; ele serve para “orientar e legitimar o texto, [...] construir um universo ficcional, fornecer informações sobre o enredo; ou seja, dirigir a leitura” (Del Lungo, 2003, p. 14).

O *incipit* envolve uma estratégia de abertura que procura justificar o direito à palavra e, ao mesmo tempo, realizar a passagem à ficção. Pode ser considerado uma estratégia para seduzir o leitor. Uma de suas funções é orientar a leitura. Assim, remete a um *fora do texto*, a um saber comum partilhado pelo autor e pelo leitor, numa projeção intertextual e interdiscursiva. Torna-se indispensável à estratégia de composição ficcional, justamente por seu valor de orientação e de guia de leitura que regula as expectativas do leitor. Ao discorrer sobre o poder de orientação do *incipit*, Del Lungo (2003, p. 50) destaca que ele “orienta um percurso narrativo, um eixo de interesse romanesco (pela criação e resolução de enigmas), uma disposição de espera (pela exposição de índices e de sinais do desenlace)”. Nesse sentido, o *incipit* concentra, em forma cifrada e sintética, lances e desdobramentos narrativos e deve ser considerado “não somente um lugar de orientação, mas também uma referência constante na sequência, como um primeiro acorde ao qual deve se reportar uma sinfonia inteira” (Del Lungo, 2003, p. 55). Nesse sentido, a relação entre os capítulos de Quincas Borba parece ser sugestiva.

Considerações finais ao capítulo

Machado de Assis explorou a intertextualidade bíblica, projetando-a numa relação interdiscursiva polêmica com os temas que foram relevantes para a sua época e contexto histórico, para os quais a Bíblia serviu de referência, seja para apoio a ideias e convicções, seja para reavaliar o significado dos escritos bíblicos que não reforçam a autoridade do magistério eclesiástico católico nem a ortodoxia religiosa protestante: a Bíblia é patrimônio da cultura humana e não de guetos religiosos.

Em decorrência da propriedade e validade do contrato semiótico, relativizam-se opiniões, conceitos e princípios. A Escritura é parodiada, alterada, recriada; dela emanam novas possibilidades não previstas pela leitura religiosa.

As crônicas retratam o olhar de um observador arguto, que tira das coisas simples e fortuitas do cotidiano inspiração para seus comentários e avaliação, sob o crivo da tradição literária e da História. Com frequência considerável, esses acontecimentos remetem a um começo mítico que tem nas narrativas bíblicas a moldura principal. Fatos do aqui-agora são ressignificados nessa moldura do lá-então. Ocorre uma diminuição da distância espacial e temporal; com isso, superpõem-se o presente e o passado, o que tem o efeito de perenizar o modo de presença do ser humano no mundo.

Importante relação é a que existe entre particular e universal. Algumas indicações vinculam o remoto e o próximo, no tempo e no espaço, e cumprem papel significativo no projeto literário machadiano¹³². Parece haver aqui algo que diz respeito à opção de recriar o universal shakespeariano da alma humana e, para isso, vale o mais recuado no tempo e no espaço, reforçado pela evocação bíblica tomada ao avesso¹³³.

Em “Adão e Eva”, a narrativa da criação é vista pelo avesso: é o Diabo quem cria tudo, não há pecado original – contudo, há abominação e falta a esperança. O Adão e a Eva do conto não pertencem à história, daí que vão morar no céu, porque não são da ordem da cultura. Em “Na arca”, dois dos poucos remanescentes da espécie humana brigam por alguns palmos de terra e por uma margem de rio, quando são os únicos habitantes do planeta. Note-se que o dilúvio é um apocalipse, cuja finalidade é inaugurar a época da redenção. Os irmãos litigiosos pertencem à história, porque vivenciam a experiência da luta de morte.

Para Eliade, a relação com a história é mediada pelo mito do eterno retorno, típico do ser humano, principalmente do primitivo, que só conhecia “os atos anteriormente vividos por um outro que não era um homem [...] O gesto só adquire significado, realidade, na medida em que retoma uma ação primordial” (Eliade, 1981, p.

¹³² Detalhes desse projeto, também inspirado em Shakespeare, estão no ensaio (na verdade, um programa literário) “Instintos de nacionalidade. Notícia da atual literatura brasileira” (Assis, 1985, vol. 3, p. 801-9). O ensaio de Junqueira (2008, p. 153-182) apresenta um estudo sobre esse projeto literário de Machado.

¹³³ O geral é confirmado pelo particular; o local participa do universal e vice-versa. Esses horizontes estão presentes na técnica do cronista Machado de Assis, em que um acontecimento banal passa pelo escrutínio do universal, representado pela tradição literária ou pela História. É o caso do “punhal de Martinha”: “Bem sei que Roma não é a Cachoeira [...] Martinha não é certamente Lucrecia [...]” diz o narrador, indignado com os contrastes entre realidade e ficção, alegando que a ficção sobrepuja a realidade: “A mentira usurpa assim a coroa da verdade, e o punhal de Martinha, que existiu e existe, não logrará ocupar um lugarzinho ao pé do de Lucrecia, pura ficção” (Assis, 1985, vol. 3, p. 615). O punhal de Martinha se imortalizou pela pena do narrador. A ficção permanece.

19). O autor explica o fenômeno a partir de três elementos: 1) a realidade é imitação de um arquétipo celeste; 2) a realidade é participação no simbolismo do centro; 3) rituais e gestos profanos são significativos porque repetem atos praticados *ab origine* pelos deuses, heróis ou antepassados¹³⁴. Daí a correspondência entre o mudo terreno e o celestial, em que símbolos da realidade imediata encontram-se no Centro - a criação, por exemplo. Esse aspecto é significativo em Machado, porque o “Centro”, no caso, não evoca inspiração ufanista. Assim, o passado é prefiguração do futuro, pois nada existe de novo¹³⁵:

De certo modo, podemos até afirmar que no mundo não se produz nada de novo, pois tudo consiste na repetição dos mesmos arquétipos primordiais; essa repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém continuamente o mundo no mesmo instante aural do princípio. O tempo apenas possibilita o aparecimento e a existência das coisas; não tem qualquer influência decisiva sobre essa existência – dado que ele próprio se regenera constantemente (Eliade, 1981, p. 104).

O mito do eterno retorno tem similaridades com o mito da idade de ouro, no sentido em que ambos apontam o passado como referência simbólica. Este último mito aponta a decadência do momento presente. Teorias do *Grande Tempo* falam das idades sucessivas, nas quais há degradação contínua da humanidade. Para Hesíodo, as idades se sucedem em ouro, prata, bronze e ferro. A idade de ferro corresponde a uma “época de caos, assassínios, fome, guerra e destruição” (Oliver, 2008, p.146). Essa concepção foi incorporada pela filosofia cristã, que elabora uma teleologia do *chrónos*, segundo a qual a História caminha para um desfecho triunfante; isso não passaria de um retorno à idade do ouro, na reconquista da inocência perdida na queda de Adão e Eva.

O mito da idade do ouro instaura uma nostalgia cujo produto é a utopia. Nela se modela um futuro que é a exata recriação do passado de ouro: o futuro pode ser bom, porque houve um passado excelente. Para o autor carioca, não há utopias, porque não há idade de ouro em que se inspirar: se o passado foi péssimo, o que esperar do futuro?

¹³⁴ Arquétipos profanos existem, como a justiça humana, que reproduz a divina, assim também a guerra: “o guerreiro, seja ele qual for, imita um 'herói' e procura aproximar-se o mais possível desse modelo arquetípico” (Eliade, 1981, p. 51).

¹³⁵ Sabe-se que Machado usou à exaustão a expressão “Nada de novo sob o sol”, recorrente no *Eclesiastes*.

Machado utiliza o mito da queda, com razoável frequência. Entretanto, há ausência significativa do mito da ressurreição-redenção, de que a Bíblia fala com não pouca ênfase. Por quê? A causa deveria ser atribuída ao seu característico pessimismo? Algumas citações remetem a um pessimismo ostensivo, normalmente projetado para o início dos tempos, para o começo de tudo. A degeneração existe *ab ovo*.

Na peça crítica de 1878, em que aprecia a obra *Harmonias errantes*, de Francisco de Castro, Machado reforça uma convicção a respeito da arte literária, fazendo questão de lembrar

à recente geração, que qualquer que seja o caminho da nova poesia, convém não perder de vista o que há essencial e eterno nessa expressão da alma humana [...] há alguma coisa que liga, através dos séculos, Homero e *Lord Byron*, alguma coisa inalterável, universal e comum, que fala a todos os homens e a todos os tempos (Assis, 2008, vol. 3, p. 1257-1258).

José Aderaldo Castelo (2008, p. 36) avalia essa proposta da seguinte forma: “[...] é indispensável que o escritor traduza algo da substância universal da natureza humana, em qualquer situação enfrentada [...] saiba ser de seu povo e de sua época sem que este compromisso sobrepuje ou restrinja aquela universalidade da criação artística”. Nesse sentido, já no ensaio crítico “A nova geração”, Machado reforçava a dissonância de escola em relação ao Realismo, ao alfinetar: “O realismo não conhece relações necessárias, nem acessórias, sua estética é o inventário [...] a realidade é boa, o realismo é que não presta para nada” (Assis, 2008, vol. 3, p. 1179). Ao Realismo falta a “expressão da alma humana”.

Essa divergência estética diz respeito ao que propõe Fiorin (2003). Nem o romantismo nem o realismo propõem modelos estéticos que possam retratar de forma ficcional a complexidade de fatos e sensações. Já o contrato semiótico, vinculado à crise de representação, constitui-se em referência teórica mais compatível com a representação da crise. Assim, voltar às origens míticas, em Machado, não é encontrar o firme fundamento religioso ou histórico de nossa civilização, ao contrário, é mergulhar na areia movediça da dúvida, no pântano das incertezas, na eterna contradição da natureza humana.

Finalmente, pode-se observar que Machado dá à Bíblia e a seus mitos o mesmo valor atribuído a outras fontes literárias por ele utilizadas. No entanto, deve ser considerado que, dada a influência formadora dos escritos canônicos na civilização ocidental e na religião, isso toma ares de movimento intencional: trata-se de consciente iconoclastia.

Essa ação intencional de ruptura com os valores e ideias dominantes se espalha nos diversos escritos e gêneros que Machado praticou. Na impossibilidade de mapear e classificar todas as ocorrências, apresentam-se, a seguir, tentativas de agrupamento que, parece, destacam-se de todo o conjunto de seus escritos. A tradição da sátira, principalmente a menipeia, será objeto do capítulo próximo.

CAPÍTULO 4: “*NADA COMO UMA SENTENÇA PARA MUDAR A CARA AOS CONCEITOS*”

Não se duvida de que Machado tenha no jogo intertextual, no diálogo frutífero e pessoal com a tradição literária, o que pode ser considerado uma estratégia de produção ficcional. Entre tantos outros críticos da mesma opinião, José Guilherme Merquior (1998, p. 36) reconhece que “Machado realmente cita com abundância, é o campeão de citações na literatura brasileira”.

A incorporação do discurso do outro será analisada, aqui, sob uma perspectiva literária singularizada pela ênfase na crise da representação: a tradição menipeia. Algumas de suas características serão apresentadas, em particular a produção de citações truncadas, em seus vínculos intertextuais com a Bíblia. Objetiva-se verificar se esse recurso tem desdobramentos como meio de realização de um projeto literário. Oliver (2008), Griffin (1994) e Sá Rego (1989) oferecem considerações teóricas pertinentes a uma avaliação desse tipo de empréstimos, no caso particular de Machado.

Contribuições da sátira

Para a teoria convencional, vigente até os anos 1960, a sátira sustentava-se num mundo de padrões e limites claros, para o qual havia, ainda, certeza moral. Nesse sentido, a sátira “se ocupa em insistir na nítida diferença entre vício e virtude, entre bem e mal, entre o que o homem é e o que ele deve ser” (Griffin, 1994, p. 36). Contudo, esse ponto de vista se desfez, porque, entre outras coisas, o modelo louvor-injúria foi reconhecido como sendo a essência da sátira.

O autor satírico acredita que sua retórica persuadirá seus leitores para amar a virtude e evitar o vício? Inúmeros autores contemporâneos são céticos quanto a isso. Em diálogo com essa questão, Griffin indica três elementos componentes da sátira: exploração (anatomia), provocação e ironia instável. Eles serão abaixo indicados, em combinação com outros autores. Procurar-se-á exemplificar os princípios teóricos com escritos de Machado em que estejam presentes, direta ou indiretamente, vínculos intertextuais com a Bíblia.

Sátira como exploração e investigação: a anatomia

Importante característica da sátira é o objetivo de explorar, pesquisar e clarificar um tema ou uma ideia. Satiristas, de forma geral, adotam o diálogo para essa finalidade. Diálogo e debate foram, sempre, importantes aspectos da sátira¹³⁶.

Quando se torna uma investigação sistemática, é chamada de *anatomia*, no sentido médico de *dissecação*. O termo liga-se mais a investigação do que a conclusão. Há, nesse caso, aproximação com Bakhtin; afinal, a sátira menipeia testa princípios filosóficos, sem incorporar a verdade (Griffin, 1994, p. 41). Acresça-se que, para Bakhtin, a menipeia é dialógica, polifônica, e não monológica.

Griffin indica que a sátira como investigação se liga à mudança experimentada pela retórica a partir do começo do século XVI, sob pressão da ciência moderna¹³⁷. Para isso, o que importa não é só a prescrição de determinado comportamento para adequação moral a padrões vigentes em determinada cultura, mas o processo de exame e exploração das verdades socialmente estatuídas.

Ao termo *anatomia* como procedimento de investigação, muito peculiar a Machado, Sá Rego (1989) associa a noção de *paradoxo* e dá como exemplo típico da modalidade o “Conto Alexandrino”. Pelas informações desse conto, conclui-se que Machado se interessou pela tradição da anatomia, tendo feito pesquisas literárias e históricas sobre o assunto. Os nomes dos personagens do conto lembram personalidades

¹³⁶ É muito provável que o grande modelo tenham sido os diálogos socráticos, imortalizados por Platão, nos quais Sócrates era, de fato, um anatomista das ideias de seus interlocutores.

¹³⁷ Na Velha retórica prevalece a comunicação do que se sabe (transferência de conhecimento). Já na Nova retórica importa mais a exploração (descoberta da verdade). Isso tem eco em Bakhtin, no que diz respeito à diferença entre monologia (posse da verdade acabada) e polifonia/dialogia (busca da verdade).

históricas relacionadas à medicina e a viagens de exploração geográfica. Isso indica que há um fundo histórico que emoldura a narrativa, pois Herófilo foi médico famoso, o primeiro a dissecar corpos humanos para fins científicos. Assim a anatomia pode ser entendida como metáfora para “análise minuciosa da alma humana, em busca não da descrição de ‘situações’, mas sim do estudo de ‘caracteres’” (Sá Rego, 1989, p. 109)¹³⁸.

O recurso da anatomia é frequente e fértil em Machado. Os exemplos podem se multiplicar. “O Espelho”, “Teoria do medalhão” e “O alienista” são contos em que a técnica é notada. Eles ocorrem também nas crônicas e nos romances.

No capítulo CXVII, “O humanitismo”, das *Memórias Póstumas*, Quincas Borba, ao discorrer sobre a inveja, indica procedimentos adequados à aplicação técnica da anatomia, recomendando a Brás Cubas: “abre mão dos velhos preconceitos, esquece as retóricas rafadas, e estuda a inveja, esse sentimento tão sutil e tão nobre”. O filósofo humanista vê nisso mesmo a superioridade do sistema por ele proposto. O procedimento prescrito - *abre mão, esquece, estuda* - é adequado e necessário ao exercício da anatomia (Assis, 2008, vol. 1, p.732):

[...] Queres uma prova da superioridade do meu sistema? Contempla a inveja. Não há moralista grego ou turco, cristão ou muçulmano, que não troveje contra o sentimento da inveja. O acordo é universal, desde os campos da Iduméia até o alto da Tijuca. Ora bem; abre mão dos velhos preconceitos, esquece as retóricas rafadas, e estuda a inveja, esse sentimento tão sutil e tão nobre. Sendo cada homem uma redução de Humanitas, é claro que nenhum homem é fundamentalmente oposto a outro homem, quaisquer que sejam as aparências contrárias.

A universalidade (“o acordo é universal”) enquadra termos espaciais e temporais, nacionais e religiosos. A Idumeia (lá-então) contrasta com o alto da Tijuca (aqui-agora). Esse tipo de contraste é muito comum em Machado. À Idumeia está associada, no capítulo, a universalidade da inveja, “esse sentimento tão sutil e tão nobre”.

¹³⁸ Contraste de caracteres é o que Machado propõe fazer quando publica seu primeiro romance, *Ressurreição*, conforme ele indica na “Advertência” à obra: “Não quis fazer romance de costumes: tentei o esboço de uma situação e o contraste de dois caracteres” (Assis, 2008, vol. 1, p. 236).

Um exemplo significativo, mais diretamente ligado a fontes bíblicas, é o conto “A Igreja do Diabo”, para cuja construção a intertextualidade bíblica é generosa e essencial¹³⁹. A moldura bíblica é explorada pela técnica da anatomia satírica.

Começemos por apontar o título do capítulo III: “A boa nova aos homens”. “Boa- nova” é expressão que normalmente explica o sentido do termo *evangelho*. O capítulo III ocupa-se da pregação do Diabo, da exposição do seu “evangelho”. Evangelho contra Evangelho. É justamente disso que deriva a segunda ocorrência, na pregação e na técnica de manipulação usada pelo Diabo, descrita nos seguintes termos:

Ele prometia aos seus discípulos e fiéis as delícias da terra, todas as glórias, os deleites mais íntimos...

— Sim, sou o Diabo, repetia ele. Vede-me gentil e airoso. Sou o vosso verdadeiro pai. Vamos lá: tomai daquele nome, inventado para meu desdouro, fazei dele um troféu e um lábaro, e eu vos darei tudo, tudo, tudo, tudo, tudo, tudo... (Assis, 1985, vol. 2, p. 349).

Essa tentação - no sentido semiótico - evoca a de Jesus: “Levou-o ainda o diabo a um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a glória deles e lhe disse: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares” (Mt 4.8-9). Numa breve comparação, alguns termos se equivalem entre os evangelhos. Em “a igreja do Diabo” temos, como no *Evangelho de Mateus*, a manipulação condicionada à exigência de culto. O contraste radical entre os dois evangelhos serve à operação própria da anatomia, ao sugerir a possibilidade de nova abordagem, sob novo ângulo, do texto bíblico.

O Diabo apresentado pelo conto é a negação da tradição, que lhe atribui aspecto amedrontador. Ao contrário, ele se assume como o verdadeiro Pai da humanidade, não o pai castrador, mas o provedor de delícias: “Vede-me gentil e airoso. Sou o vosso verdadeiro pai”¹⁴⁰.

¹³⁹ Há outros desdobramentos intertextuais, não menos relevantes - na moldura da peça, porque se combinam com os elementos bíblicos, como Goethe, Homero, Rabelais, Antonio Diniz, autor do poema “Hissope”, e Luculo. A maioria desses autores e obras está ligada aos pecados capitais - virtudes da igreja do Diabo. A exceção é Goethe, que tem conexões com a moldura do conto (duelo entre Deus e o Diabo), cuja inspiração reside em *Jó*. Como em “Adão e Eva”, autores e obras literárias são vinculados à história, com o pecado, sofrimento e a contingência própria dos seres humanos.

¹⁴⁰ A anatomia, no caso, pode ser resultado não só de rigor metodológico, mas também de uma constatação, o que projeta o resultado sugerido para o campo das relações entre ser e parecer. Hipótese

Ainda, o apólogo, narrado no final da terceira parte do conto, tem motivação bíblica:

— Cem pessoas tomam ações de um banco, para as operações comuns; mas cada acionista não cuida realmente senão nos seus dividendos: é o que acontece aos adúlteros. Este apólogo foi incluído no livro da sabedoria (Assis, 2008, vol. 2, p. 351).

O trecho é inspirado em uma parábola bíblica, a da “ovelha perdida”:

Que vos parece? Se um homem tiver cem ovelhas, e uma delas se extraviar, não deixará ele nos montes as noventa e nove, indo procurar a que se extraviou? E, se porventura a encontra, em verdade vos digo que maior prazer sentirá por causa desta do que pelas noventa e nove que não se extraviaram (Mt 18.12-14).

A parábola bíblica tematiza o amor de Deus, que busca a ovelha perdida. No conto de Machado, a ênfase é oposta: cada um cuida de si, de seus interesses, o que, aliás, contamina a própria noção de amor, conforme indica este trecho:

A única hipótese em que ele permitia amar ao próximo era quando se tratasse de amar as damas alheias, porque essa espécie de amor tinha a particularidade de não ser outra coisa mais do que o amor do indivíduo a si mesmo (Assis, 2008, vol. 2, p. 351).

No apólogo, o amor é virtude que precisa ser combatida, segundo o Diabo, ou, pelo menos, transformada: o amor ideal não é o do evangelho bíblico, mas o do diabo; de altruísta, passa a egoísta:

Com efeito, o amor do próximo era um obstáculo grave à nova instituição. Ele mostrou que essa regra era uma simples invenção de parasitas e negociantes insolváveis; não se devia dar ao próximo senão indiferença; em alguns casos, ódio ou desprezo. Chegou mesmo à demonstração de que a noção de próximo era errada, e citava esta frase de um padre de Nápoles, aquele fino e letrado Galiani, que escrevia a uma das marquesas do antigo regime: “Leve a breca o próximo! Não há próximo!” (Assis, 2008, vol. 2, p. 350-351).

Por fim, apontamos a alusão a *Jó*, que serve de moldura ao conto. Em comum, o diálogo-disputa entre Deus e o Diabo e as consequências vividas pelos seres humanos. O Diabo é também um espírito de negação, para quem a piedade de Jó é motivada apenas pelo interesse. Jó é temente a Deus porque recebe copiosa recompensa. O Diabo

por hipótese, aplicando a esse raciocínio a técnica apresentada, bem pode ser o contrário. Assim, topamos com a possibilidade efetiva de que as coisas podem ser diferentes.

propõe que Deus o exponha a situações adversas, para testá-lo, no que Deus consente¹⁴¹. Então Jó sofre privações, misérias, dores extremas. Deduz-se, das ocorrências acima, que as remissões a trechos da Bíblia são feitas de forma independente, com a finalidade de negá-las. O Diabo apresenta interpretação própria, para realçar a sua versão.

Ao falar da *ira*, o conto evoca Aquiles, motivo da *Ilíada*. A ira, de pecado capital passa a virtude; daí o realce intertextual. Em *Esau e Jacó*, o conselheiro Aires compara os gêmeos Pedro e Paulo aos heróis Aquiles e Ulisses. Um tem a astúcia; outro, a força. São opostas no romance indicado, mas, se se combinam em uma pessoa, melhor, como se pode perceber no seguinte trecho, sobre a definição de fraude: “Chamava-lhe o braço esquerdo do homem; o braço direito era a força; e concluía: Muitos homens são canhotos, eis tudo” (Assis, 1985, vol. 2, p. 350). Ora, como a fraude é filha da astúcia, os dois trechos se complementam.

Quanto à interdiscursividade, predomina em “A Igreja do Diabo” o diálogo polêmico com o discurso religioso, em algumas de suas manifestações: doutrina, pecado, aparato eclesiástico. A noção de pecado, na verdade, pecado-virtude, é subordinada ao tema da contradição. Além dela, focamos a dissimulação, a venalidade, a disputa e a contradição como os principais temas interdiscursivos do conto.

A dissimulação tem um percurso temático muito bem construído, no final do conto, quando o Diabo verifica o fenômeno da contradição entre seus seguidores, do qual ele mesmo foi vítima - aliás, o mesmo mal que usou como argumento para condenar os fieis da igreja de Deus e formar sua igreja, no início do conto: até o Diabo é vítima da contradição humana. Parece que, para Machado, a dissimulação é, por assim dizer, uma virtude necessária ao convívio social. Em *Memórias Póstumas*, por exemplo, temos o caso do homem mais honesto conhecido pelo narrador:

Digo apenas que o homem mais probo que conheci em minha vida foi um certo Jacó Medeiros ou Jacó Valadares, não me recorda bem o nome. Talvez fosse Jacó Rodrigues; em suma, Jacó. Era a probidade em pessoa; podia ser rico, violentando um pequenino escrúpulo, e não quis; deixou ir pelas mãos fora nada menos de uns

¹⁴¹ Na prática, ocorre uma anatomia, no livro de Jó, operada pelo Diabo. Em termos semióticos, o Diabo é o destinador de Deus, que aceita o contrato proposto. Por outro lado, essa aceitação pode ser entendida como uma contramanipulação, sustentada na confiança do destinador na competência do sujeito e na segura adesão ao contrato original - o proposto por Deus. Esse jogo de manipulação e contramanipulação entre Deus e o Diabo provoca trágicas consequências nos seres humanos, que pagam alto preço por tudo. Esse é o pano de fundo trágico que é percebido e explorado por Machado.

quatrocentos contos; tinha a probidade tão exemplar, que chegava a ser miúda e cansativa. Um dia, como nos achássemos, a sós, em casa dele, em boa palestra, vieram dizer que o procurava o Dr. B., um sujeito enfadonho. Jacó mandou dizer que não estava em casa.

-- Não pega, bradou uma voz do corredor; cá estou de dentro (Assis, 2008, vol. 1, p. 711).

Jacó desculpou-se afirmando que pensava ser outra pessoa, que tinha prazer com a visita. Quando o Dr. B. sai, Brás Cubas observa que Jacó, o homem mais probo que ele conhecia, mentira quatro vezes. Jacó conclui que, sem embaçadelas recíprocas, a vida seria insuportável¹⁴²:

Jacó refletiu um instante, depois confessou a justeza da minha observação, mas desculpou-se dizendo que a veracidade absoluta era incompatível com um estado social adiantado, e que a paz das cidades só se podia obter à custa de embaçadelas recíprocas...¹⁴³ (Assis, 2008, vol. 1, p. 711).

No jogo de dissimulação, procura-se a acomodação entre o ser e o parecer. É o ponto em que se apoia o Diabo, no trecho do capítulo II, em que se confundem “o livro santo e o bigode do pecado”, o ardor e a indiferença. No mesmo trecho, o conto fala da “placidez com que este juiz de irmandade, nas procissões, carrega piedosamente ao peito o vosso amor e uma comenda” (Assis, 2008, vol. 2, p. 348).

A venalidade é o ápice a que o conto chega. Porque tudo pode se curvar ao dinheiro, por dinheiro tudo é possível. Ela indica o papel que o dinheiro passa a ter na sociedade burguesa; é a máxima virtude da religião do Diabo:

A venalidade, disse o Diabo, era o exercício de um direito superior a todos os direitos. Se tu podes vender a tua casa, o teu boi, o teu sapato, o teu chapéu, coisas que são tuas por uma razão jurídica e legal, mas que, em todo caso, estão fora de ti, como é que não podes vender a tua opinião, o teu voto, a tua palavra, a tua fé, coisas que são mais do que tuas, porque são a tua própria consciência, isto é, tu mesmo? Negá-lo é cair no absurdo e no contraditório. Pois não há mulheres que vendem os cabelos? Não pode um homem vender uma parte do seu sangue para transfundi-lo a outro homem anêmico? E o sangue e os cabelos, partes físicas, terão um privilégio que se nega ao caráter, à porção moral do homem? Demonstrado assim o princípio,

¹⁴² Jacó é conhecido nome bíblico, ligado a engano; é irmão gêmeo de Esaú, a quem engana para obter a bênção do pai e o direito de primogenitura, no que foi ajudado pela mãe.

¹⁴³ O “Sermão do Diabo” tem um de seus versículos que proclama a bem-aventurança dos que enganam: “Bem-aventurados os que embaçam, porque eles não serão embaçados” (Assis, 2008, vol. 2, p. 620). Essa paródia foi inserida na crônica de 4 de setembro de 1892 e incluída na coletânea *Páginas recolhidas*, de 1899.

o Diabo não se demorou em expor as vantagens de ordem temporal ou pecuniária; depois, mostrou ainda que, à vista do preconceito social, conviria dissimular o exercício de um direito tão legítimo, o que era exercer ao mesmo tempo a venalidade e a hipocrisia, isto é, merecer duplicadamente (Assis, 2008, vol. 2, p. 350).

A venalidade tudo subordina a valores monetários. O dinheiro subsume a essência do ser: “E o sangue e os cabelos, partes físicas, terão um privilégio que se nega ao caráter, à porção moral do homem?” (Assis, 2008, vol. 2, p. 350). Os percursos temático e figurativo da venalidade impõem-se, não somente de forma convincente, mas também não convencional: vender casa, boi, sapato, chapéu, opinião, voto, palavra, fé, cabelos, partes físicas – e não físicas – do corpo. E, se a venalidade combina com a hipocrisia, melhor ainda.

A *Iliada* apresenta, em sua abertura, a disputa entre os heróis Aquiles e Agamenon. Em “A igreja do Diabo”, a disputa ocorre entre Deus e o Diabo. A luta de novo se faz presente, por uma “supremacia, seja ela qual for”, como queria o menino Quincas Borba, nas *Memórias póstumas*¹⁴⁴. Há enfática repetição de termos relativos à “disputa”:

Uma igreja do Diabo era o meio eficaz de combater as outras religiões, e destruí-las de uma vez.

— Vá, pois, uma igreja, concluiu ele. Escritura contra Escritura, breviário contra breviário. Terei a minha missa, com vinho e pão à farta, as minhas prédicas, bulas, novenas e todo o demais aparelho eclesiástico. O meu credo será o núcleo universal dos espíritos, a minha igreja, uma tenda de Abraão. E depois, enquanto as outras religiões se combatem e se dividem, a minha igreja será única; não acharei diante de mim, nem Maomé, nem Lutero. Há muitos modos de afirmar; há só um de negar tudo (Assis, 2008, vol. 2, p. 347).

Além dos termos referidos - combate, destruí-las, contra, combatem, dividem -, há outros que se empregam para a composição do percurso temático e figurativo da luta e da disputa: “gesto magnífico e varonil”, “desafiá-lo”; “olhos acesos de ódio, ásperos

¹⁴⁴ No capítulo XIII das *Memórias*, o narrador fala de Quincas Borba e de sua propensão a obter supremacia, desde pequeno: “Uma flor, o Quincas Borba. Nunca em minha infância, nunca em toda a minha vida, achei um menino mais gracioso, inventivo e travesso. Era a flor, e não já da escola, senão de toda a cidade [...] Era um gosto ver o Quincas Borba fazer de imperador nas festas do Espírito Santo. De resto, nos nossos jogos pueris, ele escolhia sempre um papel de rei, ministro, general, uma supremacia, qualquer que fosse [...]” (Assis, 2008, vol. 2, p. 644).

de vingança”. Como Quincas Borba, o Diabo queria também a sua supremacia, a de uma igreja única.

A contradição é uma expansão da disputa, como polêmico resultado de forças antagônicas que atuam nos seres humanos e que indicam o seu modo de presença no mundo. Ela aponta também para a complexificação desse modo de presença, o qual contém em si manifestações ora aliadas a Deus, ora ao Diabo. O bem e o mal são destinadores dos homens¹⁴⁵, o que resulta em esquizofrenia, contradição insolúvel. Observe-se que, no conto, é Deus quem diz *eterna* contradição. A contradição eterna é figurativizada no manto de dupla constituição: ora de veludo com franja de algodão, ora o contrário; ou de algodão com franjas de seda: “Todas as virtudes cuja capa de veludo acabava em franja de algodão, uma vez puxadas pela franja, deitavam a capa às urtigas e vinham alistar-se na igreja nova” (Assis, 1985, vol. 2, p. 351).

Em “A Igreja do Diabo”, a relativização dos conceitos de virtude e vício é elevada a extremos inesperados, o que pode chocar o leitor não provido das motivações estéticas necessárias para a compreensão do procedimento literário motivador. Isso pode conduzir ao engano de se pensar que o narrador está cavando uma trincheira moral, demarcando limites – quando, na verdade, o que acontece é o contrário: o narrador está borrando as fronteiras morais entre vício e virtude; ambos moram na “alma humana”: um à outra fornece estrume e flor.

O conto “Na arca” igualmente apresenta um tratamento anatômico da violência, focando suas motivações primárias e sua progressão geométrica. Elas conduzem à seguinte percepção: de dois irmãos litigiosos nascem povos que guerreiam entre si.

A paródia “O Sermão do Diabo” move o prisma da anatomia, também. Promove-se nela a máxima exploração econômica de um ser humano sobre outro, motivada pelo interesse de cumulação de bens materiais, para cuja finalidade valem todos os meios – e tudo sob a inspiração de um texto bíblico tomado às avessas.

Em *Memórias Póstumas*, pelo menos cinco capítulos (de XXII a XXXVI) giram em torno de pernas e de botas. O pano de fundo é um virtual relacionamento amoroso entre Brás e Eugênia, a *Vênus manca*. As pernas são imortalizadas em novo capítulo, o

¹⁴⁵ Na tragédia (grega) ocorre o mesmo fenômeno: a destinação dupla causa a tragédia, pois adesão a um destinador implica punição pelo outro.

LXVI. A distribuição de um tema por diversos capítulos, quando operada pela técnica da anatomia e da intenção satíricas, tem o efeito de prolongar, na mente do leitor, pela insistência, as reflexões do narrador. O efeito disso é captar a atenção para o processo de anatomização, pela continuidade da exposição do leitor às considerações em foco. Em *Dom Casmurro* ocorre o mesmo; três capítulos sequenciais exploram a teoria da ópera, com a evocação da disputa primordial entre Deus e o Diabo¹⁴⁶.

O uso da anatomia na construção de uma peça satírica é próprio da assunção de um ponto de vista distanciado, chamado *kataskopos*, que “como um espectador desapassionado, analisa não só o mundo a que se refere como também a sua própria obra literária, a sua própria visão-de-mundo” (Sá Rego, 1989, p. 46-47). Podem-se notar, sob esse aspecto, vínculos com a obra de Luciano, que tem as mesmas características¹⁴⁷. Conforme Sá Rego (1989, p. 53), “todos os seus escritos refletem, de uma ou de outra forma, a busca de um ponto de vista distanciado, uma rejeição de compromissos assumidos anteriormente, uma compulsão no sentido de colocar-se de fora para poder então olhar para dentro”. Não por coincidência, esses elementos aplicam-se à obra machadiana.

Sátira como provocação

Atualmente há razoável consenso entre os estudiosos da sátira no que diz respeito à sua função, entendida não como um julgamento de pessoas pelos seus vícios

¹⁴⁶ A teoria da ópera é uma alegoria inspirada em Luciano, segundo a qual o mundo é concebido como resultado de dois princípios, ordem e desordem. O tema da queda do paraíso não é luciânico; é judeu-cristão. Contudo, em *Icaromenipo*, Menipo menciona coro e cantores que querem impor sua melodia, de que resulta uma “cacofonia”. A diferença em relação a Machado é que este menciona a criação, Deus, Diabo; há uma volta à mitologia cristã – a desordem, porém, permanece a mesma.

¹⁴⁷ Luciano de Samósata (115[120?]-181?) escreveu quase uma centena de obras. Inspirou muitos escritores, entre os quais Rabelais, Swift e Machado. Defendia o *riso filosófico* de natureza satírica. Escreveu o *Diálogo dos Mortos*, em que reis e nobres, depois de mortos, viram mendigos. Na obra *Acusado duas vezes*, ele, Luciano é o autor e o réu, acusado pela Retórica e pelo Diálogo. Este, acusando, diz que Luciano “lhe arrancou a máscara trágica e respeitável, aplicando-lhe uma outra, grotesca, cômica, satírica, quase ridícula, trazendo-lhe as anedotas, o cinismo [...] que ridicularizavam tudo o que é sério e honesto [...] Luciano se defende dizendo que [...] o reformou, limpou-o da poeira acumulada e o forçou a sorrir, a ser agradável de ser visto; a seguir juntou-lhe a comédia, o que o fez ser apreciado pelo grande público” (Luciano, 1996, p. 17-18). Um personagem frequente nos *Diálogos dos Mortos* é Menipo, discípulo de Diógenes, que viveu no século IV a.E.C. em Gadara (Síria). Ele criou a “sátira menipeia” e fez da religião e da filosofia epicurista os principais alvos de suas sátiras.

ou pelo ridículo, mas como questionamento de atitudes e opiniões, como instauração da dúvida e da descrença.

O paradoxo¹⁴⁸ é um recurso para se atingir tal objetivo. Trata-se, segundo Griffin (1994, p.53), de “uma sentença contraditória na aparência que deve ou não provar ser bem fundamentada”. Opera a mudança da opinião aceita; ocorre quando o “para-doxo” desafia o “orto-doxo”. Esses elementos possibilitam a justaposição de contrários, de duplos que se negam - e se complementam. “Paradoxo, então, deve servir como oportunidade para [...] expor erros vulgares, ou estimular um comportamento reflexivo” (Griffin, 1994, p. 53).

Sá Rego registra o exemplo característico de Luciano, que duvidou de tudo, não aderiu a nenhuma opinião, desdenhando delas, usando-as quando serviam a um propósito, rejeitando-as em seguida (Griffin, 1994, p. 55). Isso tudo se aplica integralmente a Machado, que, de fato, usou ideias, citações e pensamentos para finalidades específicas, ao sabor das circunstâncias, do que o narrador de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é exemplo. A não adesão a ideias e programas de qualquer espécie é marca machadiana, pelo que, aliás, não foi entendido por muitos e severamente censurado por outros críticos¹⁴⁹. O seu ceticismo, como já se notou, foi uma de suas características literárias¹⁵⁰. Hansen (2006, p. 61) observa que “Machado de Assis é um mestre insuperado na sátira e na paródia que caracterizava a tradição luciânica”.

Podemos recorrer ao conto “Adão e Eva” para nos referirmos ao emprego do paradoxo. Se Adão e Eva não pecaram, no conto, por que então não há esperança para a humanidade? Por que os seres humanos estão condenados? O conto evidencia as contradições entre o “para-doxo” e o “orto-doxo”, em polêmica com o discurso religioso que atribui a desgraça humana ao pecado original.

¹⁴⁸ A *aporia* dos diálogos socráticos deve ser considerada. O filósofo insere-se na tradição cínica. Além disso, se não inaugura, com suas aporias, a exploração do paradoxo, consolida um procedimento que veio a ser essencial aos satiristas. Para Griffin (1994, p. 54), “o paradoxo é provocativo porque parece absurdo ou porque desafia a opinião recebida”. É exatamente isso o que ocorre na *aporia* socrática.

¹⁴⁹ Para parte da crítica, Machado seria um escritor que, de forma servil, apenas copiou modelos e tradições literárias estrangeiras. É o caso de Sílvio Romero (1992, p. 14), para quem “Machado de Assis se fez o mais perfeito exemplo de ‘arianização’ e de civilização da nossa gente. Na língua. No estilo. E na sua concepção estético-filosófica escolhendo o tipo literário inglês, que às vezes rastreou por demais, principalmente [...] Sterne. Nisto, aliás, escapou a Machado de Assis que, de alguma forma, ele estava ‘mulatizando’”.

¹⁵⁰ Maia Neto (2007) estuda o ceticismo como visão de mundo filosófica de Machado.

Em crônicas de maio de 1888, os narradores projetam luz para o paradoxo existente entre as ações particulares e as opiniões públicas dos senhores de escravos e as ações políticas em que estavam empenhados, além das vantagens, políticas e pecuniárias, que tinham intenção de auferir com a (falta de) liberdade dos escravos. Claro que há provocação embutida nelas, pelas evidentes contradições que elas portavam. Note-se que o paradoxo é mais do que um recurso que serve à provocação; é, de fato, uma consequência natural da exploração anatômica.

Sátira como ironia instável

A sátira, formalmente, apresenta mais do que anatomia e paradoxo, porque nem sempre o satirista resiste ao humor. Toca-se, então, o território da ironia. Para Griffin (1994), a ironia satírica é, em seus termos, *instável*; não pode ser entendida como um interruptor binário (liga/ desliga), mas como um retórico *dimmer*, que permite um contínuo espectro de efeitos entre “Eu quase quero dizer o que eu digo” e “Eu quero dizer o oposto do que eu digo” (Griffin, 1994, p. 65-66). Joga-se num terreno pantanoso, no qual faltam apoios necessários ao estabelecimento da *orto-doxia*. A figura do *dimmer* é sugestiva para apontar dificuldades em se tentar determinar o grau da ironia (Griffin, 1994, p. 66).

A instabilidade de que fala Griffin pode ser homologada à *ambivalência* e à *ambiguidade*, pois esses termos desestabilizam o recurso da referência linguística, básico para a construção de sentido. Nada mais próprio de Machado. Ambivalências e ambiguidades estão presentes, por exemplo, no narrador Brás Cubas, pelo contraste entre as visões de mundo do personagem e do narrador¹⁵¹.

A ironia satírica vincula-se ao riso, ao humor, desde os tempos dos gregos. Segundo Sá Rego, os gregos não desenvolveram designação para o que se chama sátira, nem criaram formas fixas para sua expressão; o riso, na sátira grega, apresenta o satirista como *spoudogeloion*, “um personagem que através do seu riso – *gelon* – fala com seriedade – *spoudaion*” (Sá Rego, 1989, p. 36).

¹⁵¹ Isso é comum em memórias, nas quais há considerável hiato temporal entre os fatos narrados e o momento da narração.

E o riso é a manifestação de algo mais intenso, de natureza filosófica. É preciso “raspar a casca do riso” para penetrar nos seus mistérios, como propõe o cronista machadiano, em 26 de janeiro de 1885:

Há pessoas que não sabem, ou não se lembram de raspar a casca do riso para ver o que há dentro. Daí a acusação que me fazia ultimamente um amigo, a propósito de alguns destes artigos, em que a frase sai assim um pouco mais alegre. Você ri de tudo, dizia-me ele. E eu respondi que sim, que ria de tudo [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 580).

O riso volta a ser comentado na crônica de 4 de fevereiro de 1894, a propósito do carnaval. Ele não tem apenas profundidade filosófica; é próprio do homem, tem também uma dimensão antropológica e, por isso, é universal:

Quando eu li que este ano não pode haver carnaval na rua, fiquei mortalmente triste. É crença minha, que no dia em que deus Momo for de todo exilado deste mundo, o mundo acaba. Rir não é só le propre de l'homme, é ainda uma necessidade dele. E só há riso, e grande riso, quando é público, universal, inextinguível, à maneira deuses de Homero, ao ver o pobre coxo Vulcano (Assis, 2008, vol. 4, p. 1044).

Bakhtin (1987) reconhece que na cultura da Idade Média o riso carnavalesco era um patrimônio universal e ambivalente, pois nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente¹⁵². Tudo que era terrível e espantoso no mundo habitual transforma-se, no mundo carnavalesco, em alegres espantalhos cômicos e serve para atenuar o impacto do medo, que é expressão de uma seriedade unilateral (Bakhtin, 1987, p. 41). Acrescenta o teórico russo que o riso tem uma força criadora, conforme atestam mitos antigos:

A idéia da força criadora do riso pertencia também aos primeiros tempos da Antiguidade. Num papiro alquímico [...] que data do III século da nossa era, lê-se uma narrativa onde a criação e o próprio nascimento do mundo são atribuídos ao riso divino: ‘Quando Deus riu, nasceram o sete deuses que governam o mundo [...] Quando ele começou a rir, apareceu a luz [...] Ele começou a rir pela segunda vez, tudo era água [...] Na sétima vez (que ele riu, apareceu) a alma’ (Bakhtin, 1987, p. 61).

¹⁵² Discini (2006), em interessante ensaio sobre carnavalização, aponta as principais características da cultura do grotesco medieval (dentre elas o riso regenerador), associando a isso a noção de *polifonia* bakhtiniana.

A cultura do riso desenvolveu-se fora da esfera oficial da ideologia e da literatura elevada, embora nela se faça presente, ainda que de forma mitigada. Conforme Bakhtin (1987, p. 62), “o riso [...] universal e alegre [...] penetrou decisivamente no seio da grande literatura e da ideologia ‘superior’, contribuindo assim para a criação de obras de arte mundiais, como o Decameron de Boccaccio, o livro de Rabelais, o romance de Cervantes, os dramas e comédias de Shakespeare [...]” (Bakhtin, 1987, p. 62)

Apesar de a seriedade religiosa tender a não tolerar e condenar o riso, a cultura medieval abrigava o *risus paschoalis*, constituído de performances parodísticas no interior das igrejas, durante a Páscoa. “Do alto do púlpito, o padre permitia-se toda espécie de histórias e brincadeiras a fim de obrigar os paroquianos, após um longo jejum e uma longa abstinência, a rir com alegria e esse riso era um renascimento feliz”. (Bakhtin, 1987, p. 68).

Além do riso, Sá Rego (1989) observa que a utilização sistemática da paródia é característica da tradição da sátira menipeia. Partindo da definição da paródia como *canto paralelo*, o autor indica que a obra de Luciano apresenta pelo menos três tipos principais de emprego de tal procedimento literário: a) paródia aos gêneros e a convenções da literatura passada e presente; b) paródia a temas e ideias da literatura e da vida social contemporânea; c) paródia a textos definidos, por meio de citações literais ou quase literais, geralmente em um contexto distinto daquele do qual a passagem em questão teria sido apropriada (Sá Rego, 1989, p. 52). Atestaremos esses tipos com material bíblico.

Quanto à paródia de textos específicos, há pelo menos dois muito representativos. Uma, já vista, é paródia da Missa Campal, de maio de 1888, alusiva à Abolição. A outra está inserida em uma crônica semanal de Machado de Assis, intitulada “O Sermão do diabo”, publicada em 1892, no jornal *Gazeta de Notícias*. Nela, constata-se uma paródia do conhecido “Sermão do Monte”, registrado no *Evangelho de Mateus* (Mt 5).

Vejamos o começo de “O Sermão do diabo”:

- 1º E vendo o Diabo a grande multidão de povo, subiu a um monte, por nome Corcovado, e, depois de se ter sentado, vieram a ele os seus discípulos.
- 2º E ele, abrindo a boca, ensinou dizendo as palavras seguintes.
- 3º Bem-aventurados aqueles que embaçam, porque eles não serão embaçados.

- 4º Bem-aventurados os afoitos, porque eles possuirão a terra.
5º Bem-aventurados os limpos das algibeiras, porque eles andarão mais leves.
6º Bem-aventurados os que nascem finos, porque eles morrerão grossos.
7º Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e disserem todo o mal, por meu respeito.
8º Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra.
9º Vós sois o sal do *money market*. E se o sal perder a força, com que outra coisa se há de salgar? [...] (Assis, 2008, vol. 2, p. 620).

Corcovado provoca uma superposição espacial e temporal; o aqui e o agora se projetam no espaço e no tempo míticos. Contudo, há nova perspectiva que comanda essa inserção, pois a bem-aventurança é descrita sob novas categorias. Os bem-aventurados do Corcovado não são mais os pobres, os pacificadores, os que têm fome e sede de justiça, conforme o evangelho bíblico; ao contrário, são os afoitos e os que embaçam, os privilegiados. Na peça machadiana, a bem-aventurança é trazida pela posse do dinheiro, obtido pela violência e pelo logro (“o vosso galardão é copioso na terra”), com o apoio a recorrências temáticas e figurativas que asseguram coerência ao conjunto.

O uso literário da paródia repousa, igualmente, em rica tradição, como atesta Bakhtin (1987). Os jogos monacais a que se permitiam teólogos e eclesiásticos criavam liturgias paródicas, que se ocupam do culto e do dogma religioso: “Conhecemos a Liturgia dos bêbados, a Liturgia dos jogadores, a Liturgia do dinheiro. Existem também evangelhos paródicos: o Evangelho do marco de prata, o Evangelho de um estudante parisiense, o Evangelho dos beberões [...] Encontramos muito cedo [...] testamentos paródicos: Testamento do porco, Testamento do asno”. (Bakhtin, 1987, p. 74)¹⁵³.

Citações truncadas

Outro tipo de influência menipeia refere-se a recriações livres das fontes incorporadas, que resultam quase sempre em modificações, seja na forma, seja no conteúdo. Com isso, são frequentes as citações truncadas em Machado. Sá Rego (1989,

¹⁵³ Bakhtin (1987, p. 82) alerta que os autores das paródias dos textos sagrados e do culto religioso aceitavam com sinceridade esse culto e o serviam com fidelidade. Acrescenta que não havia nenhum texto ou sentença da Bíblia de que não se tirava uma alusão ou uma ambiguidade suscetível de ser traduzida na linguagem do baixo material e corporal (Bakhtin, 1987, p. 74).

p. 74) filia essa característica à tradição luciânica, acrescentando que o uso consciente de uma citação truncada pode agregar um valor de autoridade. O autor reconhece que Machado se remete à tradição literária, “através de citações truncadas, criando obras em que o jogo intertextual é característico da linhagem parodística do lucianismo” (Sá Rego, 1989, p. 11).

Um trecho registrado na crônica de 21 de agosto de 1892, em *A Semana*, pode nos ajudar a avaliar a intenção dos narradores machadianos no que diz respeito a mudanças nas sentenças e, mais precisamente, à forma autônoma como ele incorporava a tradição literária, com mudanças no sentido de sentenças: “Quando a idéia que me acode ao bico da pena é já velhusca, atiro-lhe aos ombros um capote axiomático, porque não há nada como uma sentença para mudar a cara aos conceitos” (Assis, 2008, vol. 4, p.914)¹⁵⁴. Não só o sentido era objeto de mudança, pois muitas vezes ocorrem inversões sintáticas e a materialidade linguística sofre modificações.

Magalhães Júnior (1971), em *Machado de Assis desconhecido*, afirma que citar era uma vaidade do autor carioca. Do costume de alterá-las nasceu a caracterização de deturpador de citações: “suas citações tinham as origens mais ecléticas que é possível imaginar-se. Iam das páginas sacras do Eclesiastes às reminiscências profanas do Alcazar [...]” (Magalhães Júnior, 1971, p. 200). Para o crítico e biógrafo, quase sempre ocorre “uma deturpação intencional, para servir aos propósitos de quem devia encher um rodapé e se achava atrapalhado” (Magalhães Júnior, 1971, p. 221)¹⁵⁵. Em todo caso, Magalhães Jr. considera a possibilidade de falha de memória, baseada em lembranças de leituras, o que não seria absurdo¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Na crônica de 10 de julho de 1892, que começa mencionando São Pedro e São Paulo, o cronista diz querer trazer à tona a arraia miúda, a facada anônima: “Eu sou justo [...] Tenho horror a toda superioridade. Eu é que vou enfeitar os fatos [...]. Quando a gente lê por olhos estranhos, entende mal as coisas” (Assis, 2008, p. 903)

¹⁵⁵ É intencional. A intencionalidade decorre de um princípio estético mais do que de uma necessidade eventual de um cronista preencher um espaço de folhetim, que precisa sair às ruas sob a pressão da urgência, embora a isso possam ser creditadas muitas ocorrências.

¹⁵⁶ Magalhães Jr. estuda também as repetições em Machado, que intrigaram seus críticos. Peregrino Jr. (1938, p. 116) vê nelas a manifestação de patologias e traços psicológicos - personalidade mórbida - e de outros distúrbios orgânicos: “O sestro da repetição – de temas, de imagens, de palavras – não o abandona em nenhum livro. É a iteratividade verbal e ideativa do gliscroide”. Para esse autor, as repetições são traços de bipolaridade afeto-instintiva sadomasoquista e característica de personalidades pessimista e narcísica (Peregrino Jr., 1938, p. 43). Fruto de uma fase crítica que avaliou a obra machadiana por critérios médicos e psicológicos, essa conclusão é comprometedora sob o ponto de vista literário, para a qual as repetições são intencionais e projetam ênfase ao que é repetido. A repetição é recurso de

Marta de Senna (2008) estuda aspectos intertextuais da obra de Machado. Ela também considera que há cochilos nas citações e alusões do autor¹⁵⁷. Um deles, em *A mão e a luva*, liga-se à Bíblia e à personagem Mrs. Oswald, inglesa, protestante, que “*tinha a Escritura na ponta dos dedos*”. No capítulo sétimo, em conversa com Guiomar, menciona o personagem bíblico José:

- Já sei, gosta de uma adoração como a do Dr. Estêvão, silenciosa e resignada, uma adoração... E Mrs. Oswald, que, como boa protestante que era, tinha a Escritura na ponta dos dedos, continuou por este modo, acentuando as palavras:
- Uma adoração como a que devia inspirar José, filho de Jacó, que era belo como a senhora: “por ele as moças andavam por cima da cerca...”
- Da cerca? perguntou Guiomar, tornando-se séria.
- Do muro, diz a Escritura, mas eu digo da cerca, porque... nem eu sei por quê. Não core! Olhe que se denuncia (Assis, 2008, vol. 1, p. 340)

A referência encontra-se em Gn 49.22. Mrs. Oswald muda o texto, para adaptação às circunstâncias da narrativa e para produzir efeitos próprios: “mas eu digo...”. Marta de Senna reproduz a tradução da versão portuguesa da Vulgata acessível a Machado de Assis: “José, filho que cresce, filho que se aumenta, formoso de aspecto: as moças andarão por cima do muro”, pouco diferente da *King James Version*, que Mrs. Oswald deveria conhecer. À parte a diferença de traduções, fica reforçada a liberdade com que os narradores machadianos citavam trechos bíblicos. Para Senna, trata-se de um cochilo de Machado.

É possível que, na produção de crônicas, em algumas alterações e indicações de fontes de onde foram extraídas as citações, tenha havido cochilos, pela impossibilidade de pesquisa imediata dessas fontes. Nos contos e principalmente nos romances, gêneros que não estão expostos à mesma urgência da periodicidade, o fenômeno deve ser explicado sob outro ponto de vista. Tudo indica que a forma truncada e deturpada de citar seja intencional, motivada pela tradição menipeia, conforme indica Sá Rego.

expressividade. Assim entendeu Mário Matos (apud Peregrino Jr., 1938, p. 185), para quem “a iteração encontra-se em quase todos os escritores: eles repetem-se na imagem, na comparação, no pensamento, em formas de construção da frase [...] Machado de Assis, como acontece quase sempre com todo artista, era iterativo. Assim, na leitura de sua obra, deparamos contos que são desenvolvimentos de trechos de crônicas ou de romances, como também a repetição de ideias e de frases, já ditas e reditas em alguma parte por ele próprio”.

¹⁵⁷ SENNA, Marta de. A Bíblia de Mrs. Oswald ou os cochilos do bruxo. In: *Em linha*, número 1, junho/2008 (revista eletrônica). Disponível em: www.machadodeassis.net.

É copiosa em Machado a utilização de frases, citações livres e combinação de diferentes trechos bíblicos, em novo contexto¹⁵⁸. Na impossibilidade de exaustão, apenas alguns poucos exemplos são aqui registrados - poucos, mas significativos da argúcia no trato linguístico e da sensibilidade artística que projeta para o conjunto final novos significados.

O primeiro é retirado da crônica de 18 de dezembro de 1892: “Ah, meu caro, dinheiro é mais forte que amor”. Trata-se de uma reconstrução de um trecho do livro bíblico *Cânticos dos Cânticos*, 8.6: “[...] o amor é forte como a morte, e duro como a sepultura [...]”. Subordina-se o amor e a morte ao poder do dinheiro.

Outro exemplo está na crônica do dia 10 de fevereiro de 1895, em que o narrador diz: “Visto que o homem não vive só da palavra de Deus, mas também de pão, e o pão está caro [...]”. Trata-se de uma recriação (inversão com acréscimos) de um trecho da narrativa da tentação de Jesus, no qual Satanás pede que pedras fossem transformadas em pães: “Jesus, porém, respondeu: Está escrito: Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mt 4.4). O mesmo versículo bíblico é utilizado na crônica de 23 de outubro de 1892: “Nem só de pão vive o acionista, mas também da alegria e da integridade dos seus semelhantes”.

Na crônica de 23 de agosto de 1896, as pombas são nomeadas “a verdadeira gente cristã”, por não se preocuparem com o câmbio¹⁵⁹. Citam-se os apóstolos, o Apocalipse e, por fim, a expressão “Que tenho eu com remédios, homem de pouca fé?”, resultado da justaposição de dois versículos bíblicos diferentes¹⁶⁰.

“Manuscrito de um sacristão” (Assis, 2008, vol.2, p. 423-428) menciona o *caminho de Damasco* (At 9), famoso lugar em que aconteceu a conversão de São Paulo, “um caminho às avessas, porque a voz não baixou do céu, mas subiu da terra; não chamava a pregar Deus, mas a pregar o homem”. O texto bíblico é tomado às avessas: a

¹⁵⁸ Esse truncamento pode ser formal ou temático. É formal quando incide sobre a consistência material de uma sequência linguística; é temática quando entram em foco os temas e os sentidos a ele atrelados.

¹⁵⁹ Outro trecho bíblico é evocado, agora *Mateus*, 6.26. A Bíblia que Machado tinha em sua biblioteca diz: “Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem segam, nem fazem provimentos nos celeiros; e, contudo, vosso Pai celeste as sustenta. Porventura não sois vós muito mais do que elas?”.

¹⁶⁰ Trechos diferentes são amalgamados. A primeira parte corresponde ao *Evangelho de João*, 2.4: “Mas Jesus lhe disse: Mulher, que tenho eu contigo? Ainda não é chegada a minha hora”. A segunda, ao *Evangelho de Mateus*, 6.30: “Perguntou-lhes, então, Jesus: Por que sois tímidos, homens de pequena fé? Pequenas diferenças terminológicas devem ser creditadas a diferentes traduções.

voz “subiu da terra” para “pregar o homem”. Esse contraste indica a forma com que deve ser lida a incorporação textual. De fato, ainda que o trecho bíblico deva ser lido às avessas, é dele que se serve o leitor para construir sua interpretação do contexto do conto.

“Último capítulo” (Assis, 2008, vol.2, p. 358-363) tem passagem que pode ser lida de forma invertida, em relação à fonte bíblica evocada: “[...], e esperei, esperei, pronto a bailar diante dele, como Davi diante da arca... Ai, caipora! a arca entrou vazia em Jerusalém; o pequeno nasceu morto”. O rei Davi, quando conquistou Jerusalém, para lá levou a Arca da Aliança, então recentemente resgatada dos inimigos. Ela simbolizava a presença de Deus (2 Sm 6.14). Naquela ocasião, o rei dança alegremente. O desfecho, no texto machadiano, é exatamente o oposto, embora a evocação do personagem Davi sugira uma situação de conquista, de alegria, de celebração. Isso exagera a frustração.

Na crônica de 1º de agosto de 1876, na série “*História de 15 dias*”, comenta-se o preço elevado dos bilhetes de bonde e os vencimentos dos cantores. Recomenda o cronista ao “leitor amigo” que não fizesse do filho um político: “Pode ter algum pouco de glória, e essa mesma pouca; muita que seja, nem só de glória vive o homem. Cantor, isso sim, isso dá muitos mil cruzados, dá admiração pública, dá retratos nas lojas; às vezes chega a dar aventuras romanescas” (Assis, 2008, vol. 4, p. 311). De novo, a expressão conhecida do trecho da tentação de Jesus “Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mt 4.4). O cronista usa somente a primeira parte do trecho bíblico, o que é suficiente para que ela seja reconhecida. Há uma modificação: onde havia *pão* há *glória*. Mas a oposição não se resume a isso, pois o efeito produzido pela crônica propõe o acúmulo de dinheiro, exatamente o contrário da mensagem bíblica evocada.

Em 25 de junho de 1893, na série *A Semana*, missa e finanças são justapostas: “Tudo é missa, tudo são finanças”. Em 9 de outubro de 1892, também em *A Semana*, parodia-se o famoso e repetido trecho de *Eclesiastes*: “*Vaidade de vaidades, tudo é vaidade*”, com a seguinte configuração: “Finanças das finanças, são tudo finanças” (Assis, 2008, vol. 4, p. 926).

Um meteoro aparecido na cidade de Bendegó ocupa a maior parte da crônica de 27 de maio de 1888 e, como não poderia deixar de ser, menção à escravidão recentemente abolida ocupa o cronista. Ele diz que o rumor da república, ou coisa que o valha, está no ar...

- Noire? Aussi blanche qu'une outre,
- Tien ! Vous faites de calembours ?¹⁶¹

O final da frase anterior fala sobre a adoção da República, que anda “no ar”; o meteorito, que conversa com o cronista, entende a sequência como *negra/ noire*, e faz, com isso, uma alusão aos termos de uma revolta de libertos inspirada na *Republique Noire*, do Haiti.

No conto “O enfermeiro”, mais precisamente no final do conto, como uma espécie de chave de leitura daquela unidade, encontramos um exemplo significativo de truncamento, que combina alterações (às vezes pequenas) numa sequência linguística, para produzir efeitos de contraste, crítica ou humor¹⁶²: “Se achar que esses apontamentos valem alguma cousa, pague-me também com um túmulo de mármore, ao qual dará por epitáfio esta emenda que faço aqui ao divino sermão da montanha: ‘Bem-aventurados os que possuem, porque eles serão consolados’”. A expressão *bem-aventurados* aparece com ênfase no Sermão da Montanha (Mt 5) e foi objeto de criação paródica em “O Sermão do Diabo”.

Também o conto “Teoria do medalhão” incorpora algumas interessantes ocorrências de intertextualidade bíblica. Uma delas inspira-se no episódio da queda das

¹⁶¹ - Negra? Tão branca quanto outra qualquer,
- Ora essa! Você faz trocadilhos?

O original menciona o termo *calembour*, específico recurso retórico.

¹⁶² Alterações no suporte formal de enunciados linguísticos foram estudadas por Freud sob o ponto de vista psicanalítico em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Quanto mais leve for a modificação formal, melhor será o chiste. O deleite dos chistes pode estar, entre outras coisas, no jogo de palavras, o que libera prazer psíquico. Também as rimas, aliterações, refrões e as outras repetições de sons semelhantes que ocorrem em versos poéticos utilizam a mesma fonte de prazer. Citamos, em adição, o seguinte exemplo, da crônica de 17 de julho de 1864: “Tenho sempre medo quando escrevo a palavra parlamento ou a palavra parlamentar. Um descuido tipográfico pode levar-me a um trocadilho involuntário. Sistema parlamentar, composto às pressas, pode ficar um sistema para lamentar [...]” (Assis, 2008, vol. 4, p. 142). Outro interessante exemplo é a explicação do calor do verão tropical: “Tu e eu, leitor agarrado à capital, tu e eu sabemos o que foi o demônio do Ferveiro, mês inventado pelo diabo [...]” (Assis, 2008, vol. 4, p. 402). A edição eletrônica do portal do MEC, contudo, não registra esse jogo de palavras, embora haja grifo no termo: “Tu e eu, leitor agarrado à capital, tu e eu sabemos o que foi o demônio do *Fevereiro*, mês inventado pelo diabo [...]”. Disponível em <http://machado.mec.govol.br/arquivos/html/cronica/macr08.htm>. Acesso em 15 de outubro de 2010.

muralhas de Jericó (Js 6). Na guerra de conquista contra os nativos, Josué, por ordem divina, orientou o povo a dar voltas em torno da cidade, tocando trombetas; na sétima volta, as muralhas caíram. O episódio é utilizado pelo pai de Janjão: “E tu triunfarás, crê-me. Verás cair as muralhas de Jericó ao som das trompas sagradas”. A história bíblica é usada como apoio aos argumentos para que Janjão fosse persuadido da validade deles.

Outra evocação bíblica, no mesmo conto, é diretamente ligada à expressão *bem-aventurados*, agora substituída por um sinônimo: “[...] É difícil, come tempo, muito tempo, leva anos, paciência, trabalho, e felizes os que chegam a entrar na terra prometida! Os que lá não penetram, engole-os a obscuridade”. O trecho bíblico em questão está no livro do Êxodo (Ex 33).

Há outras passagens que receberam o mesmo tratamento. No conto “O programa”, temos: “Sobre esta simples causa edificou o Romualdo um castelo de vitórias jurídicas” (Assis, 2008, vol. 3, p. 96). O trecho é uma variação da expressão bíblica “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”, registrada no Evangelho de Mateus (16. 18). Em, “As bodas de Luís Duarte”, há outra ocorrência: “Calisto Valadares suspeitava que houvesse uma omissão nas Escrituras, e vinha a ser que entre as pragas do Egito devia ter figurado o piano”¹⁶³ (Assis, 2008, vol. 2, p. 180).

No conhecido conto “O alienista” reconhecem-se, de igual forma, utilização desse recurso. Por exemplo, esta seguinte, que parodia genealogias bíblicas: “Deus engendrou um ovo, o ovo engendrou a espada, a espada engendrou Davi, Davi engendrou a púrpura, a púrpura engendrou o duque, o duque engendrou o marquês, o marquês engendrou o conde, que sou eu”¹⁶⁴ (Assis, 2008, vol. 2, p. 240). No mesmo conto, reconhecemos a seguinte remissão à criação, em tom jocoso: “Deus, disse ele, depois de dar ao universo o homem e a mulher, esse diamante e essa pérola da coroa divina (e o orador arrastava triunfalmente esta frase de uma ponta a outra da mesa), Deus quis vencer a Deus, e criou D. Evarista” (Assis, 2008, vol. 2, p. 250).

¹⁶³ A narrativa das pragas do Egito está registrada em *Êxodo* (Ex 7-12).

¹⁶⁴ Genealogias são descritas em várias partes; algumas estão em Gn 5; 11.10-26; Rt 4: 18-22; Mt 1; Lc 3. Em *Memórias póstumas*, no capítulo terceiro, intitulado “Genealogia”, sob perspectiva diversa, é recriada, com outros recursos, a genealogia de Brás, para criar origem nobre à família.

O romance *Memórias póstumas de Brás Cubas* contém rico repertório de trechos truncados, em virtude não só das características inovadoras do livro, mas também da liberdade de composição, que incorporou elementos expressivos da tradição da sátira menipeia.

No capítulo XXXIII, “Bem-aventurados os que não descem”, não somente a forma é livre, mas também a aplicação ao contexto do narrador:

Não descí, e acrescentei um versículo ao Evangelho: --Bem-aventurados os que não descem, porque deles é o primeiro beijo das moças [...] Pobre Eugênia! Se tu soubesses que idéias me vagavam pela mente fora naquela ocasião! Tu, trêmula de comoção, com os braços nos meus ombros, a contemplar em mim o teu bem-vindo esposo, e eu com os olhos de 1814, na moita, no Vilaça, e a suspeitar que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem [...].

Brás Cubas é, de fato, um bem-aventurado, porque recebe o primeiro beijo de Eugênia. Mas o beijo custa caro a ela, que se entrega *candidamente*. Brás a engana. Em seu ar de superioridade, vê-se como o esposo ideal esperado por ela. Ele, do alto de seu pedestal, somente pensava “*que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem*”. À bem-aventurança dele, corresponde a infelicidade da moça. A relação com Eugênia continua nos capítulos seguintes do livro e o XXXV, intitulado “O caminho de Damasco”, que tem, também, inspiração bíblica:

Ora aconteceu que, oito dias depois, como eu estivesse no caminho de Damasco, ouvi uma voz misteriosa, que me sussurrou as palavras da Escritura (At. IX, 7): “Levanta-te, e entra na cidade.” Essa voz saía de mim mesmo, e tinha duas origens a piedade, que me desarmava ante a candura da pequena, e o terror de vir a amar deveras, e desposá-la. Uma mulher coxa! (Assis, 2008, vol. 1, p. 668)

O começo do capítulo é uma estilização da técnica da narrativa bíblica¹⁶⁵. Como em dois capítulos anteriores Brás Cubas tinha narrado o beijo que recebera de Eugênia, encontra-se (ou melhor, encontrava-se, até então) indeciso. “Levanta-te e entra na cidade” é a ordem dada a Saulo - depois Paulo - por ocasião de sua conversão, no caminho de Damasco, aonde ia e onde deveria prender cristãos; então, subitamente, uma luz do céu o cegou; ele ouviu uma voz, convertendo-se. O versículo a que Machado se refere é: “E ele, tremendo e atônito, disse: Senhor, que queres que faça? E disse-lhe o

¹⁶⁵ O tipo de construção é frequente nas narrativas bíblicas, tanto da conjunção ‘ora’ quanto do verbo ‘aconteceu’ (talvez por influência da Bíblia Hebraica), como se pode ver em Lc 9.28 “E aconteceu que, passados quase oito dias depois que disse estas palavras [...]”.

Senhor: Levanta-te e entra na cidade, e lá te será dito o que te convém fazer” (At 9.6)¹⁶⁶. No caso de Paulo, o trecho marca uma conversão, uma mudança. Aplicada a Brás Cubas, pode significar a mesma coisa: voltar à cidade é romper com a situação - Eugênia - e tornar-se um novo homem, com uma carreira de deputado e uma noiva. Brás Cubas é o apóstolo de uma nova vida, que exclui a piedade (que ele alegava ter) e a candura (que ele reconhecia) de uma mulher coxa. Aqui, a Bíblia autentica um procedimento. Contudo, entrar na cidade não é mudança para Brás Cubas, ao contrário, é assunção do que ele sempre tinha sido; daí o temor de amar uma mulher coxa, de origem não nobre. Os defeitos físico e social, se aceitos por Brás Cubas, seriam a conversão verdadeira.

No capítulo XXXVI, “A propósito de botas”, ocorre utilização de outra expressão bíblica comum nos Evangelhos: “*em verdade vos digo*”, às vezes duplicadas, principalmente no Evangelho de João. Segue o trecho das *Memórias póstumas*:

Daqui inferi eu que a vida é o mais engenhoso dos fenômenos, porque só aguça a fome, com o fim de deparar a ocasião de comer, e não inventou os calos, senão porque eles aperfeiçoam a felicidade terrestre. Em verdade vos digo que toda a sabedoria humana não vale um par de botas curtas (Assis, 2008, vol. 1, p. 668-669).

A expressão “em verdade vos digo” serve para projetar ênfase a algo que se diz, por ser muito importante e digno de fé. E, de fato, o mesmo ocorre no texto de Machado, pois há alguns capítulos que se desenvolvem em torno do campo semântico do pé: botas, calos etc., em ampliação ao fato de Eugênia ser coxa. Tais capítulos podem ser uma espécie de alívio, uma expressão de felicidade por não ter ele se casado com ela.

O capítulo CXLII, “O pedido secreto”, menciona João Batista e Ezequiel, que servem a Quincas Borba de argumento para defesa de seus princípios filosóficos:

Voluntariamente, comem-se gafanhotos, como o Precursor, ou cousa pior, como Ezequiel; logo, o ruim é comível; resta saber se é mais digno do homem disputá-lo,

¹⁶⁶ Há uma divergência textual entre as edições usadas por Machado e a de Almeida, usada neste trabalho. Ao versículo sétimo citado por Machado corresponde o sexto, conforme indicado. Isso se deve a fontes manuscritas diferentes. Há inserção de material na tradução mais antiga, utilizada por Machado - final do versículo quinto e o versículo sexto - que não está presente em manuscritos mais antigos e apreciados pela crítica textual, que muito evoluiu nos últimos séculos e descobriu manuscritos então desconhecidos quando a tradução utilizada por Machado estava em circulação.

por virtude de uma necessidade natural, ou preferi-lo, para obedecer a uma exaltação religiosa, isto é, modificável, ao passo que a fome é eterna, como a vida e como a morte (Assis, 2008, vol. 1, p. 747).

O precursor citado é João Batista, profeta que comia gafanhotos. O profeta Ezequiel comeu um livro (Ez 2.8-3.3). A Bíblia serve de fundamento para a ideia humanista segundo a qual o “o ruim é comível”, por necessidade ou convicção religiosa. Pior do que comer algo ruim é a fome, que é eterna.

No capítulo VII, “O delírio”, das *Memórias póstumas de Brás Cubas*, há menção a pão e vinho. O narrador ouve de Pandora o seguinte: “[...] Não receies perder o andrajo que é teu orgulho; provarás ainda, por algumas horas, o pão da dor e o vinho da miséria. Vives: agora mesmo que ensandeceste, vives; e se a tua consciência reouver um instante de sagacidade, tu dirás que queres viver”. Não é difícil perceber, nesse trecho, laços intertextuais com a narrativa evangélica da eucaristia, que, por sua vez, evoca a páscoa dos hebreus do *Êxodo*, modelo seguido. Pão e vinho, na narrativa bíblica, vinculam-se à libertação da escravidão, no *Êxodo*; do pecado e da morte, nos evangelhos. A narrativa machadiana projeta novos e inesperados sentidos às figuras bíblicas evocadas, ressignificando-as.

No capítulo XXXIV, “A uma alma sensível”, o narrador dirige-se a uma leitora hipotética (a alma sensível do título do capítulo), que estaria temendo pela sorte de Eugênia e considerando cínico o narrador. A isso, retruca-se: “Pela coxa de Diana! Esta injúria merecia ser lavada com sangue, se o sangue lavasse alguma coisa nesse mundo”. Pode-se admitir que, aqui também, não seria fora de propósito considerar um recurso intertextual com a Bíblia: o sangue, que nela desempenha papel estruturador. O sangue era necessário nos rituais de sacrifício. No Novo Testamento, os cristãos assumiram que Jesus foi o cordeiro imolado para a redenção da humanidade (Jo 1.29, 36). A *Epístola aos Hebreus* (9.22) diz que sem sangue não há remissão de pecados, não há salvação. O narrador machadiano está, assim, polemizando com o núcleo do discurso bíblico.

Outro truncamento temático afim pode ser identificado no romance *Dom Casmurro*, no personagem Manduca. Caldwell (2008), ao analisar os nomes dos personagens machadianos, detém-se nele. *Manduca* é versão carinhosa, familiar para o nome Manuel. O mais famoso Manuel foi o “Venturoso”, rei de Portugal. O Manduca

de *Dom Casmurro* é um menino leproso e possui apenas um nome. É interessante frisar que *manducare* (latim) significa *comer*; no livro machadiano é dito que “a doença ia-lhe comendo parte das carnes” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1022). Manuel é, também, forma abreviada de “Emmanuel”, palavra hebraica que significa “Deus conosco”. Em Mt 1.23 é um epíteto aplicado a Cristo.

Caldwell (2008, p. 90) lembra que o rei “Venturoso” foi chamado “Manuel” porque nasceu no dia de *Corpus Christi*, data religiosa comemorativa do sacramento cristão: “Até mesmo o apelido diminutivo “Manduca” aponta para esta interpretação de ‘Manuel’”. Vejamos a transcrição do trecho de Jo 6.55, 57, da Vulgata¹⁶⁷:

Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam [...]
Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo.

A morte de Manduca seria uma paródia? Ou Manduca seria a objetivação da triste realidade humana que tem a sua carne comida, em sentido metafórico?

Em 5 de abril de 1896, o cronista comenta a “quarta-feira de trevas”. Diz ter ouvido os sinos da igreja de São José, tão bem tocados que “o rei Davi, se ali estivesse, faria como outrora, dançaria em plena rua. A arca do Senhor seria a própria igreja de São José, descendente daquele santo rei, segundo São Mateus” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1.266)¹⁶⁸. A menção diz respeito à ocasião em que o Rei Davi transportava a “Arca do Senhor” - sinal da presença sagrada de Deus no meio do povo - para Jerusalém, a nova capital do seu reinado. Davi, em festa, dança diante da Arca. O episódio está narrado em 2 Sam 6.12-19. Ao ouvir uma música “cheia daquela melancolia doce de quem perdeu as flores da vida” o narrador sentiu-se inspirado para compor mais esta parábola:

O reino dos céus é semelhante a uma igreja, em cuja torre se tocam as valsas da terra; enquanto a torre chama a dançar, a igreja chama a rezar; bem-aventurados aqueles que, pela oração, esquecerem a valsa, e deixarem murchar sem pena todas as rosas deste mundo [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 1.267).

A dissonância é atribuída ao calendário, porque a “quarta-feira de trevas” foi cair no dia primeiro de abril. A parábola, embora breve quanto à extensão, é densa quanto ao

¹⁶⁷ Trechos em latim são citados, às vezes, por Machado e não apenas da Bíblia. Tradução própria: “Quem come minha carne e bebe meu sangue tem vida eterna [...] Quem come minha carne e bebe meu sangue em mim permanece e eu nele”.

¹⁶⁸ Na genealogia de Jesus, conforme o evangelista Mateus (1. 16), José, o “pai” de Jesus, é descendente do rei Davi.

conteúdo. Primeiro, porque realça oposições: torre (alto) e igreja (baixo): dançar e rezar. Segundo, porque essas oposições promovem um inesperado cruzamento: no alto (torre) moram as rosas “deste mundo”; na igreja (baixo), mora a oração (que conduz ao alto). Por fim, oração e valsa são empregadas de forma polêmica, são representativas da contradição humana; a oração faz esquecer a valsa, faz murchar as rosas do mundo.

O aspecto formal da parábola segue rigorosamente modelos bíblicos, como o de Mt 13.33: “O reino dos céus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha, até ficar tudo levedado”. Além disso, há o emprego truncado da expressão *bem-aventurados*: “bem-aventurados aqueles que, pela oração, esquecerem a valsa, e deixarem murchar sem pena todas as rosas deste mundo [...]”. Parece que o alvo aqui é mais a religião do que a Bíblia. O discurso religioso não tem “pena” ao condenar os fiéis a murchar as rosas da vida, na tentativa de anular suas contradições.

Observações finais ao capítulo

Qual é o efeito produzido pela reiteração significativa da satirização e do truncamento associado à Bíblia? A resposta deve ser buscada não apenas nas possibilidades e função da paródia propriamente dita, mas principalmente na tradição da sátira menipeia a que Machado se filia de forma consciente.

É difícil classificar a obra de Machado de Assis. Ela é recheada de citações truncadas, de criações parodísticas e de valorização do ponto de vista irônico e distanciado. Como foi visto, Sá Rego (1989, p. 191) demonstra que os textos de Machado apresentam as principais características da poética do lucianismo:

o hibridismo genérico como meio de inovação artística; a utilização sistemática da paródia e de citações truncadas; uma extrema liberdade de imaginação e fantasia, em oposição à exigência da *mimesis* aristotélica; o caráter satírico não-moralizante do *spoudogeloion* [...]; e, finalmente, o emprego sistemático do ponto de vista irônico do *kataskopos* ou do observador distanciado.

De fato, essa é uma vertente importante, reforçada por estudos recentes da crítica machadiana. Oliver, por exemplo, estuda a obra de Joyce e Rabelais sob esse ponto de

vista¹⁶⁹. Particularmente no que tange à paródia de motivação satírica, ela acrescenta: “a paródia menos rebaixa que distancia [...] Ela envolve uma crítica cuidadosa que inclui tanto o fator linguístico como o fator social e histórico” (Oliver, 2008, p. 156). A paródia converte uma estrutura fechada em outra, aberta e permeável, dando ao texto-fonte outra dimensão em que há, em algum grau, um jogo de deformação e de ironia. Oliver (2008, p. 165-166) acrescenta que a paródia é uma

[...] forma de solapar o mito em sua credibilidade. Vista sob o ponto de vista da sátira menipeia, a mitologia greco-romana ou judaico-cristã constituiu um repositório de idéias recebidas e preservadas de forma intocável. No caso da mitologia judaico-cristã, esse repositório é, além do mais, inquestionável, pois seus mantenedores são religiosos.

Ronaldes de Melo e Souza (1998), em trabalho de fina argúcia crítica¹⁷⁰, alega que identificar a filiação de Machado à tradição menipeia é um reducionismo. Considerando particularmente as *Memórias póstumas*, avalia que

A multistratificação estilística das *Memórias póstumas* é o efeito artístico do narrador multiperspectivado. E toda tentativa de filiar tal dispositivo literário a um determinado gênero, à sátira menipeia, por exemplo, como pretendem José Guilherme Merquior e Enilton de Sá Rego, resulta, ao fim e ao cabo, numa redução, e não numa explicação da complexidade da ficção machadiana (Souza, 1998, p. 77).

Não deixa de ter razão o crítico por essas considerações, nem elas invalidam a perspectiva teórica adotada neste capítulo, pois não se pretende reduzir a obra machadiana a apenas um aspecto, o da tradição menipeia. A obra machadiana não se esgota por esse nem por outro único prisma de análise. A filiação, ainda que independente, a essa tradição menipeia, combina-se bem com a liberdade de que sempre Machado se serviu, diante das escolas literárias que conheceu e estudou. Aliás, essa liberdade (não alinhamento incondicional a qualquer bandeira) é próprio do movimento menipeu.

¹⁶⁹ No geral, o que a autora diz sobre as características da sátira menipeia observáveis em Joyce e Rabelais pode ser aplicado a Machado, por ela estudado, também. É claro que há especificidades, algumas das quais estão sendo observadas aqui. Machado não reproduz simplesmente uma tradição. Ele a recria, incorporando elementos próprios de suacosmovisão.

¹⁷⁰ Souza refuta, com argumentos convincentes, a proposta teórica de Roberto Schwarz de caracterizar o narrador machadiano, particularmente Brás Cubas, de volúvel e, nisso, representar, sob o ponto de vista literário, a elite da época. Para Souza, as voltas do narrador merecem outra abordagem, inspirada ao teatro, que possibilita a representação de múltiplos papéis, na recuperação etimológica de *mimesis*.

Machado tinha em sua biblioteca as *Oeuvres Complètes* de Luciano e as cita diversas vezes. As técnicas de anatomia, de citações truncadas e de paródias foram aplicadas aos empréstimos bíblicos com fertilidade, com recriação, reinterpretação e modificação que situam as sequências bíblicas em novo contexto no qual adquirem significados inesperados e, por isso mesmo, são elas revitalizadas. O escritor brasileiro percebeu e viveu o que poderíamos chamar de crise da representação; tinha consciência da precariedade que então havia no que diz respeito a métodos de composição literária vigentes. Fischer (1998, p. 161) atesta o fenômeno com propriedade:

No Ocidente como no Brasil, acabara o tempo da formulação romântica, acabara o tempo em que fazia sentido para o autor de relatos fabular sobre a identidade nacional segundo a regra mimética (romântica) e sobre heróis que atuavam positivamente no mundo, o tempo em que fazia sentido para o leitor o dispor-se à leitura de tais fábulas e o aceitar o desempenho daquele personagem. Acabara o tempo, portanto, em que a posição da voz enunciativa do relato podia manter-se em posição serena, inquestionada, a partir da qual todo um mundo era criado.

Esse fenômeno pode ser notado nos narradores machadianos que passaram da terceira pessoa, com os recursos da onisciência, para primeira. Já em “Instinto de nacionalidade”, Machado indicava as limitações do projeto narrativo romântico e, posteriormente, na famosa crítica a “O primo Basílio”, de 1878, diz que o realismo “só chegará à perfeição no dia em que nos disser o número exato dos fios de que se compõe um lenço de cambráia ou um esfregão de cozinha [...] Voltemos os olhos para a realidade, mas excluamos o realismo, assim não sacrificaremos a verdade estética” (Assis, 1985, vol. 3, p. 904)¹⁷¹.

A crise da representação, portanto, fez com que Machado experimentasse novas alternativas, o que provocou férteis resultados, não só na sua produção ficcional, mas também na leitura da realidade de seu tempo histórico, por exemplo, na noção de nacionalidade, de brasilidade, avaliada sob o crivo da juventude do país, ainda sem autonomia, principalmente no campo da Literatura. Evidência da lucidez com que compreendia os fenômenos que afetavam social e politicamente o homem de seu tempo pode ser a forma com que avaliava a ciência, que começava a seduzir os moços. No

¹⁷¹ Conforme realça Hansen (2006, p. 73) “a ficção não é a vida empírica” nem a reprodução dela; essa confusão realista-naturalista não se deu conta de que a “ficção imita outra coisa, os discursos que regulam a vida”.

citado ensaio “A nova geração” (Assis, 2008, vol. 3, p. 1259) não vê na ciência fator de humanização:

[...] a nossa mocidade manifesta certamente o desejo de ver alguma coisa por terra, uma instituição, um credo, algum uso, algum abuso; mas a ordem geral do universo parece-lhe a perfeição mesma. A humanidade que ela canta em seus versos está bem longe de ser aquele *monde avorté* de Vigny — é mais sublime, é um deus [...] A justiça, cujo advento nos é anunciado em versos subidos de entusiasmo, a justiça quase não chega a ser um complemento, mas um suplemento; e assim como a teoria da seleção natural dá a vitória aos mais aptos, assim outra lei, a que se poderá chamar seleção social, entregará a palma aos mais puros. É o inverso da tradição bíblica; é o paraíso no fim.

Há outra possibilidade de inversão da tradição bíblica, que põe o paraíso não no fim, no tempo distante e incerto do futuro, nem no princípio, mas aqui e agora. Trata-se da luta pelo acúmulo do dinheiro, o “deus deste mundo”, para nos servirmos de uma expressão do próprio Machado. É sobre isso que próximo capítulo vai discorrer.

CAPÍTULO 5: “*BEM-AVENTURADOS OS QUE POSSUEM, PORQUE ELES SERÃO CONSOLADOS*”

Merece destaque a forma com que o dinheiro é tratado nas obras de Machado de Assis. Vive-se e morre-se por ele. O dinheiro é o deus deste mundo, como afirmou certa vez: “O dinheiro é um termômetro; cumpre ter os olhos nele, a ver se valemos de veras alguma coisa. E se ele é o deus do nosso tempo, e Rothschild seu profeta [...] alegrem-nos com a confiança do profeta; é o caminho da graça divina” (Assis, 2008, vol. 4, p. 444).

O tema chama atenção inclusive de quem estuda os aspectos diversos, literários ou não, que suscita a obra machadiana. Gustavo Franco (2008) elaborou uma antologia de crônicas nas quais a economia e a relação com o dinheiro são predominantes¹⁷². A antologia, ao privilegiar os eventos econômicos e financeiros do tempo coberto pelas crônicas, foca as oscilações dos lances que provocaram “os pequenos dramas anônimos e cotidianos” (Franco, 2008, p. 13). Chamam a atenção, igualmente, os lances escusos dos capitalistas, banqueiros, comerciantes, rentistas, fazendeiros, escravocratas, grandes ou pequenos. Toda essa variada galeria frequenta a obra machadiana.

O escândalo das fortunas instantâneas do Encilhamento foi resultado da vitória do espírito do capitalismo desacompanhado da ética protestante, sem escrúpulos de expor escusas transações nas praças (Franco, 2008, p. 26-27). A segunda metade do século

¹⁷² A *economia em Machado de Assis. O olhar oblíquo do acionista*, de Gustavo H. B. Franco; ex-presidente do Banco Central do Brasil, ele analisa a presença de elementos econômicos em crônicas produzidas entre 1883 e 1900. Essa perspectiva oferece oportunidades ao autor de fazer considerações sobre fatos da história e da política econômica da época, coberta pelas crônicas selecionadas - cuja maioria, aliás, apresenta intertextualidade bíblica. O livro tem seu interesse, inclusive pelo recorte analítico, apesar de o autor querer fazer de Machado um investidor engajado, como se disso dependessem o vigor e o valor da obra.

XIX experimentou, sobretudo no período inicial da República, uma forte onda de especulação financeira e complexificação das relações econômicas, com reflexos significativos no comportamento dos indivíduos. Observava-se paulatino aumento da laicização da cidadania, com o abandono de escrúpulos religiosos quanto ao dinheiro, se é que os havia na prática. O mundo moderno da República era laico, como sublinha Faoro (1976, p. 398):

O homem religioso, o cristão, o católico, são extravagâncias e inutilidades na máquina do mundo. O católico perdeu suas raízes cristãs que o alimentaram e lhe insuflaram o sentimento da divindade. Sua existência social se determina pela qualidade de burguês, cujo último estágio é o do acionista, e não de membro da cristandade, da igreja.

Machado de Assis percebeu bem essas oscilações e tudo retrata em seus escritos. O acionista, por exemplo, esse novo elemento do mundo econômico, está presente em algumas peças. Ele é “uma bela concepção [...] é próprio capital, é o fundo, é *super hanc petram*. Sem ele não há casa nem obra...” (Assis, 2008, vol. 4, p. 856)¹⁷³.

A representação do triunfo do dinheiro no mundo capitalista é figurativizada no termo *conversão*. O cronista diz que se achou “na estrada de Damasco, tal qual S. Paulo, e ouvi, à semelhança daquele divino apóstolo, estas palavras, iguais à do Senhor: Por que me persegues? [...] Aqui é que senti um pouco da turvação de S. Paulo; mas era tarde, a conversão estava feita”. (Assis, 2008, vol. 4, p. 857). *Conversão* é termo que pode ser lido tanto na isotopia religiosa (referente ao apóstolo) quanto na financeira (referente ao câmbio), em que também é comum, no sentido de “converter moedas”, por exemplo. No caso, a conversão sugerida é ao sistema capitalista, à ânsia de ser acionista.

Nos romances há também farto exemplário dessa relação. Basta ler o capítulo LXXXIX, “*In extremis*”, das *Memórias Póstumas*. Um rico tio de Virgília, Viegas, de cuja herança ela esperava ser beneficiária, estava à beira da morte, negociando a venda de uma propriedade, no intervalo de acessos de tosse. Viegas exigia quarenta contos; recusou sucessivas ofertas de trinta, trinta e dois, trinta e cinco contos. Ficou impedido

¹⁷³ A expressão *super hanc petram* (“sobre esta pedra”) é frequente em Machado, é parte do que Jesus disse para Pedro: “sobre esta pedra edificarei minha igreja” (Mt 16.18). Nisso se apoia a tradição católica, para reivindicar a autoridade eclesiástica e o governo episcopal, além da sucessão apostólica. A citação é da crônica de 23 de fevereiro de 1889.

pela tosse de falar por quinze minutos, no fim dos quais o comprador ofereceu trinta e seis contos: “Nunca! gemeu o enfermo”. A descrição do doente é repugnante:

Vinham tossidas estas palavras, às golfadas, às sílabas, como se fossem migalhas de um pulmão desfeito. Nas órbitas fundas rolavam os olhos lampejantes, que me faziam lembrar a lamparina da madrugada. Sob o lençol desenhava-se a estrutura óssea do corpo, pontudo em dous lugares, nos joelhos e nos pés; a pele amarelada, bamba rugosa, revestia apenas a caveira de um rosto sem expressão: uma carapuça de algodão branco cobria-lhe o crânio rapado pelo tempo (Assis, 2008, vol. 1, p. 713).

O comprador ofereceu, então, trinta e oito contos. O enfermo responde, mal podendo ouvir: “Não... não... quar... quaren... quar... quar...”. Por fim, Viegas teve o último acesso de tosse. O narrador informa que havia disposição de oferecer o valor pedido pelo defunto, o que já tinha sido insinuado pela elevação de trinta para trinta e oito contos.

Em *Dom Casmurro*, no capítulo XCVI (Assis, 2008, vol. 1, p. 1030), Escobar confessa a Bentinho que a sua vocação era o comércio e, por isso deixaria o Seminário, onde queria apenas melhorar o latim, embora nem isso fosse preciso. Bentinho replica, rindo: “In hoc signo vinces”. A mesma expressão é utilizada por Quincas Borba, nas *Memórias*, capítulo LIX, em um encontro, na rua, com Brás Cubas, que tira a carteira, pega a nota menos limpa de cinco mil-réis e dá ao amigo, que, por sua vez, levanta-a ao ar, bradando: “In hoc signo vinces!” (Assis, 2008, vol. 1, p. 687). Há uma migração simbólica. Os signos religiosos agora são índices que remetem ao mundo do dinheiro. A vitória, agora, não é mais assegurada pelos símbolos religiosos, mas pelos financeiros.

Para Machado, contudo, a felicidade humana seria atingida com a supressão do dinheiro e a volta à prática do escambo – embora isso tenha sido dito com alguma ironia. Estamos “na véspera da felicidade humana”. O dinheiro seria inútil, substituído pela troca direta, conforme proposta de um adepto do espiritismo. Acrescenta o cronista:

Não haverá finanças, naturalmente, não haverá tesouro, nem impostos, nem alfândegas secas ou molhadas. Extinguem-se os desfalques que, por serem comuns, fazem com que o cronista se pergunte “se isto de levar dinheiro das gavetas do Estado ou do patrão é verdadeiramente delito ou reivindicação necessária” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1.303).

Retomando Shakespeare, diz-se que há perdas psicológicas e poéticas com o fim do dinheiro, pois no futuro seria difícil compreender o conselho de Iago a Rodrigo: “Mete dinheiro na bolsa, — ou no bolso, diremos hoje, e anda, para diante, firme, confiança na alma, ainda que tenhas feito algum negócio escuro [...] *Make money*. E depressa, depressa” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1304).

Esses trechos exemplificam a relação com o dinheiro que os textos de Machado procuram realçar. Por eles, pode-se ver que o dinheiro “*é mais forte do que o amor*”:

[...] Ah! meu caro, dinheiro é mais forte que amor. Veja o negócio do chocolate. Chocolate parece que não convida à falsificação; tem menos uso que o café. Pois o chocolate é hoje tão duvidoso como o café. Entretanto, ninguém dirá que os falsificadores sejam homens desonestos nem inimigos públicos. O que os leva a falsificar a bebida não é o ódio ao homem. Como odiar o homem, se no homem está o freguês? É o amor da pecúnia (Assis, 2008, vol. 4, p. 945)

A abertura da crônica de 12 de fevereiro de 1893 (Assis, 2008, vol. 4, p. 959) lembra as *Memórias póstumas*: “Faleci ontem, pelas sete horas da manhã”. Logo o cronista informa que foi um sonho. No caminho do Céu, teve “um antegosto da bem-aventurança”. São Pedro o aguarda, risonho, e logo pergunta: “Guardaste para ti tesouros no céu ou na terra?”. A resposta:

Se crer em tesouros escondidos na terra é o mesmo que escondê-los, confesso o meu pecado, porque acredito nos que estão no morro do Castelo [...] Em vida fui amigo de dinheiro, mas havia de trazer mistério. As grandes riquezas deixadas no Castelo pelos jesuítas foram uma das minhas crenças da meninice e da mocidade; morri com ela, e agora mesmo ainda a tenho. Perdi saúde, ilusões, amigos e até dinheiro; mas a crença nos tesouros do Castelo não a perdi.

São Paulo o interrompeu, dizendo que os homens sonham com dinheiro, mas os tesouros que se guardam no céu, onde a ferrugem os não come, são mais valiosos. O cronista replica que não era o dinheiro, mas o mistério que o fascinava: “O mistério, sempre o mistério”¹⁷⁴. É retomado trecho do Sermão do Monte, do *Evangelho de Mateus*, mas precisamente o que fala em não ajuntar tesouros na terra (Mt 6.19-21), porque nem só de pão vive o homem (Mt 4.4).

¹⁷⁴ Em *Esau e Jacó*, o Morro do Castelo, logo no início do romance, está associado ao mistério, agora do futuro.

Em 23 de agosto de 1896, a pena do cronista pinta a instabilidade da economia, em que as pessoas se preocupam com o câmbio, responsável pela carestia. A crônica começa com esta expressão: “*Contrastes da vida, que são as obras de imaginação ao pé de vós!*” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1.309). O cronista, que tinha saído de um banco, passeava por algumas ruas da cidade e encontrava-se na igreja da Cruz dos Militares (indicadores espaciais motivados?), quando notou a presença de três pombas no nicho de São João. O narrador observa o contraste delas com os humanos – e daí a expressão inicial da crônica. Elas voavam, despreocupadas, de um lugar a outro; não pensavam no câmbio, nem nas baixas, nem no que deveriam vestir ou comer. Eram “a verdadeira gente cristã [...] o sermão da montanha, a dois passos dos bancos, às próprias barbas destas casas de cambistas que me encham de inveja”. Trecho do sermão bíblico, em Mt 6.25-34, é reproduzido na crônica:

Não andeis cuidadosos da vossa vida, que comereis, nem para o vosso corpo, que vestireis... Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem segam, nem fazem provimentos nos celeiros; e contudo, vosso pai celestial as sustenta... E por que andais vós solícitos pelo vestido? Considerai como crescem os lírios do campo; eles não trabalham nem fiam... Não andeis inquietos pelo dia de amanhã. Porque o dia de amanhã a si mesmo trará o seu cuidado; ao de hoje basta a sua própria aflição (São Mateus) (Assis, 2008, vol. 4, p. 1.311).

Estavam as pombas no nicho de São João, a *águia de Patmos*¹⁷⁵. São João as namora “para fazer contraste com a besta do Apocalipse, a famosa besta de sete cabeças e dez cornos, — número fatídico — talvez a taxa do câmbio de amanhã (7/10)”. O cronista iria a uma farmácia comprar um remédio, com acréscimo de quinhentos réis no preço: “Pagarei nove mil-réis pelo remédio, mas antes nove que quatorze”. Uma pomba, no final, diz ao cronista: “Que tenho eu com remédios, homem de pouca fé? O ar e o mato são as minhas boticas”. Há, aqui, um cruzamento de versículos. Mt 8.26 diz assim: “Por que temeis, homens de pouca fé?”¹⁷⁶. Em Jo 2.4, por ocasião da transformação da água em vinho, Jesus pergunta a sua mãe: “Mulher, que tenho eu contigo?”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ A expressão diz respeito ao suposto autor do livro do *Apocalipse*, João, que esteve exilado na ilha de Patmos, no mar Egeu (Ap 1.9).

¹⁷⁶ Tradução do Padre Figueiredo (1962, p. 223).

¹⁷⁷ Essa tradução é a usada pelos protestantes, de João Ferreira de Almeida. Será que Machado a conhecia?

Ocorre novo cruzamento de dois pequenos e conhecidos trechos bíblicos, com trocadilhos, a propósito de leilão, relatado na crônica de 11 de novembro de 1897. Diz o narrador que gostava de buscar coisas mínimas e escondidas, por curiosidade, coisa de míope, cuja vantagem é ver coisas miúdas, “onde as grandes vistas não pegam”. Na casa de um leiloeiro, foi “ver o martelo bater no prego”, um trocadilho “evangélico”. Sentindo-se autorizado por Jesus, o cronista diz: “Portanto, edificarei a crônica sobre aquele prego, no som daquele martelo”. O cruzamento isotópico - venda de objetos num leilão e morte de Jesus produz um sentido dúbio, de confusão entre a leitura religiosa e a comercial. Esse comentário foi motivado por um livro de missa, elegantemente guarnecido de prata: “[...] além do valor espiritual, tinha aquele que propriamente o levou ao prego”. Ela, a proprietária

[...] abriu mão da salvação da alma, para salvar o corpo [...] mas também quem é que lhe mandou comprar um livro de tartaruga com ornamentações de prata? Deus não pede tanto; bastava uma encadernação simples e forte, que durasse, e feia para não tentar a ninguém. Deus veria a beleza dela (Assis, 1985, vol. 3, p. 773).

O final da crônica apresenta o contraste entre o interior e o exterior: Deus veria a beleza interior. É a evocação de parte do Sermão do Monte, pois está em jogo a ostentação, como manifestação de amor ao dinheiro e aos seus subprodutos, e o jogo interior x exterior, retomado em outros escritos machadianos pelas figuras das mãos direita e esquerda. Disso decorre um tema importante na obra de Machado, a força social da opinião alheia, que regula ações, projetando-as para a esfera do ser x parecer¹⁷⁸.

A cena do cemitério de *Hamlet*, de Shakespeare, inspira outra crônica, em 3 de junho de 1894. O cronista teve um pesadelo, sonhando que era Hamlet e Horácio era o seu fiel criado, José. Os coveiros, em tom irônico, ridicularizavam a desvalorização do dinheiro, própria de tempos de incertezas econômicas:

Era um título novinho,
Valia mais de oitocentos;
Agora que está velhinho
Não chega a valer duzentos (Assis, 1985, vol. 2, p.622).

¹⁷⁸ O trecho bíblico em questão esteve em pauta nas polêmicas que Machado travou com o jornal católico *A Cruz*, que tinha por costume publicar suas boas ações. O trecho bíblico está no capítulo 6.2-4 de *Mateus*.

Um trecho da crônica diz, a respeito da Companhia Promotora das Batatas Econômicas, pela boca de *Horácio*: “Meu senhor, as batatas desta companhia foram prósperas enquanto os portadores dos títulos não as foram plantar. A economia da nobre instituição consistia justamente em não plantar o precioso tubérculo; uma vez que o plantassem, era indício certo da decadência e da morte”. Apregoavam-se títulos de vários bancos: Banco Único, do Banco Eterno, do Banco dos Bancos, Banco Pronto Alívio, Banco Pontual, que “foi realmente pontual até o dia em que passou do ponto à reticência”. Havia também títulos da Companhia Exploradora de Além-Tumulo, para indicação da febre de especulação econômica da época.

A preferência pelo *Evangelho de Mateus*

Há quatro evangelhos canônicos: *Mateus*, *Marcos*, *Lucas* e *João*. Pode-se admitir que Machado tenha preferência por *Mateus*, se for considerada a quantidade de ocorrências desse evangelho, sem que haja necessidade de levantamentos estatísticos mais precisos. Os evangelhos restantes raramente são citados, principalmente *Marcos*.

É interessante notar, ainda, que há partes específicas de *Mateus* que têm destaque com recorrências diversas. É o caso do “Sermão do Monte” (capítulos 5-7)¹⁷⁹, em que há predominância da isotopia econômica. É nessa parte, por exemplo, que são registradas as bem-aventuranças, das quais o próprio Diabo machadiano se apropria, no “Sermão do Diabo”. Note-se que, igualmente, a expressão *bem-aventurados* é objeto de inúmeros truncamentos. Interessante é comparar as duas peças. O primeiro versículo do “Sermão do Diabo” usa o dêitico espacial *Corcovado*, que contamina as noções de espaço e de tempo a ele associadas. No v. 8º, em lugar de *céu* aparece *terra*: “Folgai e exultai, porque o vosso galardão é copioso na terra”. No v. 21, *banco de Londres* substitui *céu*: “Mas remetei os vossos tesouros para algum banco de Londres, onde a ferrugem, nem a traça os consomem, nem os ladrões o roubam [...]”. Os respectivos versículos da fonte parodiada indicam *céu* para as duas ocorrências (Mt 5.12; 6.20).

¹⁷⁹ O próprio Machado confessaria isso na crônica de 14 de abril de 1895: “[...] se eu admiro o belo sermão da Montanha, as parábolas de Jesus [...] se tudo isso me faz sentir e pasmar [...]” (Assis, 2008, vol. 4, p. 1164).

O tema central da bem-aventurança é alterado. Na paródia machadiana, é consequência da posse do dinheiro, obtido pela violência e pelo logro. Os temas, no sermão do Diabo, têm função e valores invertidos¹⁸⁰ em relação ao sermão bíblico. Nasce uma tensão da necessidade de conjunção com o dinheiro, como se percebe neste excerto (v. 14): “Também foi dito aos homens: Não matareis a vosso irmão, nem a vosso inimigo, para que não sejais castigados. Eu digo-vos que não é preciso matar a vosso irmão para ganhardes o reino da terra; basta arrancar-lhe a última camisa” (Assis, 2008, vol. 2, p. 620). Isso se deve ao tipo de arranjo social em que se projeta o texto, com o predomínio da luta polêmica por bens e a consequente falta de solidariedade.

Nessa perspectiva, podemos apontar a tensão entre o ser e o parecer. Há uma aparente adesão ao contrato social sancionado pela religião oficial. No plano do parecer, há sinais de adesão à religião (*Evangelho de Mateus*), mas, no plano do ser, os sinais indicam o contrário (adesão ao “Sermão do Diabo”). Assim, o contrato bíblico, por constrangedores exigências de renúncia que nem todos estão dispostos a acatar, sofre um arranjo que permite a instalação da ambiguidade no pacto social. Essa ideia é reforçada pelo v. 29 de “O Sermão do Diabo” que admite, excepcionalmente, o amor, desde que renda alguma vantagem – o amor-interesse: “Podeis excepcionalmente amar a um homem que vos arranjou um bom negócio; mas não até o ponto de o não deixar com as cartas na mão, se jogardes juntos”. *Mateus* propõe sistema oposto de valores, ao exigir que os discípulos amem os inimigos: “Ouvistes que foi dito aos homens: Amai-vos uns aos outros [...]”, para o qual importam o amor e a solidariedade, não o dinheiro (v. 13); já “O sermão do Diabo” propõe a exploração e o amor-interesse. Justapomos dois versículos, um de cada sermão, que servirão para sustentar essa diferente axiologização (os *grifos* são nossos):

<i>São Mateus</i>	“Sermão do Diabo”
6. 23. Portanto, se tu estás fazendo a tua <i>oferta</i> diante do <i>altar</i> , e te lembrar aí que teu irmão tem contra ti alguma coisa, 24 Deixa ali a tua oferta diante do altar,	15. Assim, se estiveres fazendo as tuas <i>contas</i> ¹⁸¹ , e te lembrar que teu irmão anda meio <i>desconfiado</i> de ti, interrompe as contas, sai de casa, vai ao encontro de

¹⁸⁰ A reiteração de temas e figuras combina-se com o que Barros (2001, p. 65) chama de “homogeneização de sentido”, construída pelo recurso de isotopias espaciais, temporais e actoriais e responsável pela coerência global do estilo.

¹⁸¹ Há alterações significativas: *altar* e *oferta* tornam-se *contas*; a reconciliação inicial transforma-se em nova oportunidade para expropriação. Há, por força dessa correlação, uma contaminação entre os discursos, cujo efeito sugere que a religião do Diabo é exploração e oferta é roubo-exploração.

e vai <i>reconciliar-te</i> primeiro com teu irmão, e, depois virás fazer a tua oferta.	teu irmão na rua, restitui-lhe a confiança, e <i>tira-lhe o que ele ainda levar consigo</i> .
---	---

No sermão machadiano, podem ser notados alguns *tópoi* machadianos, dentre as quais se destacam a ambiguidade, a relação polêmica entre os sujeitos, o amor ao dinheiro, o logro, a manipulação da verdade¹⁸².

Recentemente a estátua do Cristo, no Corcovado, foi reconhecida como uma das maravilhas do mundo. Pode ser uma ironia, é certo, e uma interpretação equivocada, também, mas não seria a estátua do Cristo o elemento que reforça, hoje, a afirmação de “O Sermão do Diabo”? A estátua não abençoa a instância do parecer e esconde sob seus braços a ordem do interesse, do logro, do roubo - a instância do ser? Onde nós vemos Cristo, Machado viu o Diabo.

Aproximações com o cinismo?

Outra parte do “Sermão do Monte” que foi prezada por Machado foi a orientação dada por Jesus sobre a ansiedade. Para ser evitada, deveria haver desprezo a valores materiais e sociais, conforme pode ser visto nos versículos de Mt 6.25-26, por ele citado na crônica de 23 de agosto de 1896, já mencionada:

Por isso, vos digo: não andeis ansiosos pela vossa vida, quanto ao que haveis de comer ou beber; nem pelo vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento, e o corpo, mais do que as vestes? Observai as aves do céu: não semeiam, não colhem, nem ajuntam em celeiros; contudo, vosso Pai celeste as sustenta. Porventura, não valeis vós muito mais do que as aves?

Esses princípios aproximam os ensinamentos de Jesus da escola cínica. De fato, Jesus poderia ser considerado não somente como um apocalíptico ou mestre de sabedoria judeu, mas também como uma espécie de filósofo judeu cínico, conforme sugere Finkelstein (1999, p. 618-626), para quem Jesus deve ser entendido à luz do panorama religioso, histórico e cultural próprio da época e deve ter sofrido influências de tradições

¹⁸² Notam-se recursos poéticos no texto, alguns colados ao original parodiado, outros acrescentados pelo narrador. No primeiro caso, temos paralelismos, sintéticos e antitéticos. No segundo, podem ser reconhecidas metáforas, comparações, antíteses, aliterações e repetições; por exemplo, no v. 27: “Não deis conta das contas passadas, porque passadas são as contas contadas, e perpétuas as contas que se não contam”.

gregas, além das judaicas. Embora tais paralelos não sejam suficientes para explicar por completo o movimento de Jesus, Finkelstein nota que alguns ditos de sabedoria têm similaridades com aforismas cínicos.

Deve-se observar que, nesse caso, *cínico*, em referência ao mundo greco-romano, denota particular postura filosófica; tem etimologia relacionada a *cão*: em grego, *kyon* significa isso mesmo¹⁸³. *Cão* era uma designação dada a certo grupo de filósofos porque viviam como vira-latas selvagens. A designação era apropriada, pois os cínicos defendiam o abandono das convenções sociais para viver conforme a natureza¹⁸⁴.

Silva (2005) estudou possíveis intercâmbios entre o movimento e Jesus e os cínicos. Os cínicos não se preocupavam com posses materiais ou com o que comer. Eles rejeitavam as coações impostas pela sociedade, para viverem naturalmente. Segundo Ehrman (2000, p.236)¹⁸⁵,

[...] viviam sempre nas ruas, não tomavam banho, mendigavam para viver, faziam suas necessidades fisiológicas em lugares públicos e passavam os dias arengando (nas ruas) a fim de que as pessoas adotassem o ponto de vista filosófico deles. Eram especialmente conhecidos por injuriarem as pessoas nas esquinas e mercados, onde eles castigavam os que pensavam que o sentido da vida poderia estar na riqueza ou em outro qualquer valor da sociedade.

Os filósofos cínicos assemelhavam-se, em seu modo de vida, aos carismáticos itinerantes, os primeiros missionários cristãos¹⁸⁶. Jesus parecia mais um mestre cínico do que um messias¹⁸⁷.

¹⁸³ Talvez Diógenes tenha sido o primeiro a adotar o termo *cão* para autodefinir-se, vangloriando-se desse epíteto: “Faço festas aos que me dão alguma coisa, lato contra os que não me dão nada e mordo os celerados”. Disponível em: <http://igualdadedeimprensa.blogspot.com/2007/12/o-ponto-comum-sarcasmo-x-ironia-x.html>. Acesso em 21 de julho de 2010. Um cão tem papel central em *Quincas Borba*.

¹⁸⁴ *Cão* tem rica simbologia. Associa-se à morte em inúmeras tradições, caso em que se torna guia nas trevas após a morte, como é o caso de Cérbero, da tradição grega, que figurativiza a passagem da luz às trevas, da vida à morte, diante da qual indica a igualdade de todos os seres humanos (Normand, 2007, p. 38-41).

¹⁸⁵ Tradução própria do original: “[...] often lived on the streets, rarely bathed, begged for a living, performed private bodily functions in public places, and spent their days haranguing people to adopt their philosophical views. They were especially renowned for abusing people on street corners and in marketplaces, where they castigated those who thought that the meaning of life could be found in wealth or in any of the other trappings of society”.

¹⁸⁶ Paulo foi o caso mais evidente de um missionário itinerante. Ele tinha os seus auxiliares que eram também itinerantes. As primeiras instruções missionárias de Jesus aos discípulos tinham como principal característica a itinerância (Mc 6.7-13).

¹⁸⁷ Alguns especialistas que se ocuparam da questão foram Burton Mack, para quem Jesus não lutava para a reforma da sociedade; Leif Vaag, que procura caracterizar a comunidade dos ditos como semelhante

Ehrman (2000, p. 236) aponta semelhanças adicionais: os seguidores de Jesus deviam renunciar suas posses (Mt 6.19-21, Mc 11.21-2); não deviam se preocupar com roupas ou comida (Mt 6.25-33); deviam viver com simplicidade e aceitar o que era dado pelos outros (Mc 6.6-13; Lc 10.1-12); condenar os que rejeitavam a mensagem (Lc 10.1-12); e esperar a incompreensão e o mau-trato (Mt 5.11-12) ¹⁸⁸.

Os estudiosos da formação dos evangelhos dizem que *Marcos* foi o primeiro a ser escrito e que teria servido de fonte para *Mateus* e *Lucas* - os três formam o que se conhece por evangelhos sinóticos, por terem a mesma disposição estrutural e conteúdo aproximado. *Mateus* e *Lucas* têm mais material do que *Marcos*, porque se serviram de outras fontes, provavelmente desconhecidas por este último. A maior parte desse material adicional contém ditos de Jesus ¹⁸⁹. Por isso, os estudiosos formularam a hipótese de que houve uma compilação desses ditos, da qual não há vestígios, além das semelhanças literárias de *Mateus* e *Lucas* ¹⁹⁰. É justamente nessa coleção de ditos que ocorrem as semelhanças com os princípios cínicos. Daí a desconfiança de partilhas e influências entre os movimentos.

Nessa perspectiva, Silva (2001, p. 9) afirma que partes importantes da pregação de Jesus se alinham à tradição cínica, numa época em que filósofos eram confundidos

aos cínicos; Crossan afirma que Jesus era um camponês judeu cínico. Ronald Hock foi um dos pioneiros; ele estudou possíveis influências dos cínicos não sobre Jesus, mas sobre Paulo, em quem observou as seguintes características cínicas: a itinerância, o desaparego à família, o sentido de liberdade (Silva, 2001, p. 12).

¹⁸⁸ Ehrman (2000, p. 236) recomenda um pouco de cautela, porque, apesar de elementos comuns, há diferenças decisivas. Por exemplo, Jesus cita somente as escrituras judaicas para sustentar suas ideias e nunca instou seus seguidores a adotarem outros ensinamentos. Sua ênfase não se resume em viver de acordo com a natureza; ao contrário, recai sobre o Deus de Israel, a verdadeira interpretação de sua Lei, o julgamento iminente contra os que não se arrependessem. Embora seja verdade que os seguidores de Jesus não deveriam se preocupar com a saúde nem com os encargos da sociedade, isso não era motivado pela autossuficiência, porque este mundo estava passando a uma nova era, estava prestes a ser inaugurada. Apesar de semelhanças evidentes, Jesus tinha em sua mensagem, de fato, elementos de diversa natureza.

¹⁸⁹ Essa fonte é conhecida como Fonte Q (inicial da palavra alemã *Quelle*). Constituída por material comum de *Mateus* e *Lucas* que não está em *Marcos*, a fonte Q deve ter sido compilação dos ditos de Jesus, exceto a narrativa completa da tentação (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13) e a cura do servo do centurião (Mt 8.5-10; Lc 7.1-10). Provavelmente foi um documento escrito, o que explica as concordâncias entre Mt e Lc, embora não seja certo se eles tiveram acesso à mesma forma escrita da fonte. *Lucas* deve ter conservado a sequência original do material, pois *Mateus* organizou seções, como bem-aventuranças, oração do Senhor, parábolas, milagres, etc (Proença, 2008b, p. 413-414).

¹⁹⁰ Um argumento favorável à existência escrita da Fonte dos Ditos é o *Evangelho de Tomé*, cujos manuscritos foram descobertos no século passado. Esse evangelho, diferentemente dos canônicos, dispostos em forma narrativa, é constituído por sentenças. Isso pode ser evidência de que, para alguns círculos cristãos primitivos, Jesus tenha sido considerado um sábio, mais do que um profeta ou messias.

com líderes religiosos: “a crítica social, os valores, o estilo literário e o modo de vida do movimento de Jesus, na Fonte dos Ditos, estão mais próximos dos filósofos cínicos”. Coleções de ditos eram comuns entre as escolas filosóficas¹⁹¹.

O movimento cínico preconizava que era importante viver conforme a natureza; ela inspirava modelos de comportamento para uma vida tranquila (Silva, 2001, p. 16). Os cínicos queriam viver em paz. Incomodavam-se com as guerras de conquista, pois “ser sábio é enxergar a possibilidade de voltar à ordem natural, criada pela sabedoria” (Silva, 2001, p. 60). *Mateus* fala de pássaros e de lírios do campo¹⁹².

Outro fator importante de aproximação entre a pregação de Jesus e a filosofia cínica tem a geografia como aliada. Na época de Jesus, a Galileia era abrigo dos cínicos e lá a comunidade que compilou os ditos talvez tivesse florescido. Nela havia habitantes de diversas origens, entre as quais os gregos. Séforis, cidade próxima a Nazaré, foi grande centro de cultura helênica. As terras galileias eram férteis, principalmente em volta do Lago de Genesaré. Silva (2001, p. 42) ressalta que na Galileia havia

Um povo composto de várias etnias, sem a presença forte do judaísmo e seus líderes, rodeado de cidades com tradição na cultura grega, poderia ser um espaço aberto para a aproximação, não somente do movimento de Jesus com a cultura grega, mas também de toda a população. É nesse pano de fundo que vai florescer o movimento de Jesus e especialmente seus ditos.

Havia influência helenística nas cidades galileias, como se atesta pela presença, nelas, de ginásios, teatros e escolas. Os cínicos Menipo, Meleagro e outros eram de Gadara, cidade que ficava numa região conhecida como Decápolis, de influência grega, onde também se situavam Damasco e Gerasa. Jesus esteve na Decápole e nos evangelhos há menção a Gadara e a Gerasa¹⁹³.

¹⁹¹ Foi fértil o encontro da teologia com a filosofia, conforme pode ser visto nos escritos dos pais da igreja e mesmo em Filo, que promoveu interessante aproximação da sabedoria grega à tradição judaica.

¹⁹² *Natureza*, aqui, não deve ser entendida como foi abordada no capítulo terceiro deste trabalho; ali foi feita uma oposição de base com *Cultura* (História), para realçar que Machado entende o ser humano como alguém exclusivamente histórico, de que procedem as contradições respectivas. Aqui, *Natureza* tem outra base de oposição: *convenções sociais*.

¹⁹³ Gadara era “uma das cidades da região de dez cidades, onde Jesus curou dois endemoninhados (Mt 8.28). Marcos (5.1) e Lucas (8.26) dizem que o milagre aconteceu em Gerasa. E há outros nomes em vários manuscritos gregos. Provavelmente, Gadara era a cidade mais importante da região” (*Bíblia Sagrada*. Nova Tradução na Linguagem de Hoje, 2005, p. 1342).

A tradição sapiencial normalmente considera a sabedoria superior ao dinheiro (Pr 3.13-15). O mesmo ocorre em *Jó* (28.12,15-19). Silva (1996, p. 39-40) reforça que “[...] os cínicos defendiam uma comunidade de bens onde tudo fosse comum e onde não houvesse o acúmulo de bens e riquezas”. Para muitos filósofos, a riqueza é a principal fonte das misérias humanas¹⁹⁴. O ideal de juntar tesouro no céu - viver de forma virtuosa - era princípio comum a escolas filosóficas, principalmente as de tradição socráticas. Vigora a lógica segundo a qual o maior bem é o ser humano. Quando esse princípio é desconsiderado, o dinheiro passa a ocupar o lugar de Deus, conforme indica Mt 6,24: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro, ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas”. Em suma, quem não se preocupa com o mal da riqueza é um bem-aventurado.

Com Diógenes, “o cinismo tornava-se a mais anticultural das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram”¹⁹⁵. Consta que Diógenes viu um rato, certa vez e percebeu que o animal não buscava nada do que aflige os humanos. Assim, o comportamento dos animais inspira ao cínico o modo de viver sem as metas da sociedade, como moradia fixa e conforto. Diógenes levava uma cuia na qual recolhia comidas; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para todos os usos. Escolheu como habitação um barril, o que se tornou um símbolo do pouco que é suficiente para viver. Conta-se que, em um banquete, jogaram ossos a Diógenes, como se jogaria a um cão. Diógenes urina sobre eles, como um cão o faria. “Uma vez alguém o introduziu numa casa suntuosa e proibiu-lhe de escarrar. Diógenes então limpou profundamente a garganta e escarrou-lhe no rosto, dizendo não ter encontrado lugar pior”¹⁹⁶. Um episódio simbólico e conhecido define o espírito do cinismo, talvez melhor do que qualquer outro. Certa vez, quando Diógenes tomava sol, aproximou-se o grande Alexandre, que lhe disse: “Pede-me o que quiseres”, ao que Diógenes respondeu: “Afasta-te do meu sol”.

Desde cedo Machado conhecia Diógenes. Em 14 de janeiro de 1862, o cronista se compara ao filósofo cínico:

¹⁹⁴ A *Primeira Epístola a Timóteo* (6.10) confirma essa ênfase: “Porque o amor do dinheiro é raiz de todos os males; e alguns, nessa cobiça, se desviaram da fé e a si mesmos se atormentaram com muitas dores”.

¹⁹⁵ Disponível em <http://portalveritas.blogspot.com/2009/07/diogenes-e-radicalizacao-do-cinismo.html>. Acesso em 15 julho de 2010.

¹⁹⁶ Disponível em <http://portalveritas.blogspot.com/2009/07/diogenes-e-radicalizacao-do-cinismo.html>; acesso em 15 de julho de 2010.

Os atenienses riram-se muito um dia ao ver Diógenes, um doido que vivia em um tonel, saíra com uma lanterna na mão, à cata de um homem. Era para rir. E aquele povo não deu o cavaco, porque via no ato do velho filósofo com visos de desdém pelos contemporâneos.

Rir-se-ão os Fluminenses se me virem atravessar (perdoa-me, ó Diógenes!), não as ruas da cidade, mas os dias da semana, com uma lanterna na mão à cata de notícia? (Assis, 2008, vol. 4, p. 50).

Em 1864, na crônica de 11 de setembro, o filósofo é mencionado (e de forma pertinente, mantidas as características atribuídas ao cínico) na tentativa de evidenciar a vontade do cronista de repetir o procedimento registrado na crônica. O Rio de Janeiro seria uma nova Atenas:

Não vos direi daqui, ó fluminenses, aquilo que dizia o cínico Diógenes, no dia em que se lembrou de clamar em plena rua de Atenas:

— Ó homens! ó homens!

E como os atenienses que passavam se reuniam em torno do filósofo, e lhes perguntavam o que queria, ele lhes respondeu com a mordacidade do costume:

— Não é a vocês que eu chamo; eu chamo os homens.

Não vos direi isso, ó fluminenses, mas confesso que nos primeiros dias da semana tive vontade de dizê-lo [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 183).

A evocação de Diógenes é mais sutil e densa em 15 de junho de 1877. A crônica começa assim: “Achei um homem; vou apagar a lanterna”. O cronista informa que o homem em questão era um doador de alta quantia de dinheiro para uma casa de saúde: “o homem de que se trata é o incógnito benfeitor das órfãs da Santa Casa, o que deu 20:000\$000, sem dar o seu nome”:

Achei um homem; vou apagar a lanterna. Lá nos Campos Elísios do teu paganismo, enforca-te, Diógenes, filósofo sem préstimo nem fortuna, arruador caipora, procurador de impossíveis. Eu, sim, eu achei um homem. E sabes por que, desastrado filósofo? Porque o não procurava, porque estava a tomar tranquilamente a minha xícara de café, à janela, a dividir os olhos entre as folhas do dia e o sol que se desembuçava. Quando menos esperava, ei-lo ante mim. (Assis, 2008, vol. 4, p. 366).

O cronista, em tom de galhofa, observa que achou o homem sem achá-lo, porque o doador era anônimo. Um enigma, pois, apesar de anônima, a doação foi parar nos diários: “Sem dar o seu nome! Este simples fato conquista a nossa admiração. Não que

ela esteja acima das forças humanas, é essa justamente a condição da caridade evangélica, em nome da qual os filhos do Evangelho inventaram a caridade nas gazetilhas” (Assis, 2008, vol. 4, p. 366). Esse verdadeiro homem Evangelho desdenha os clarins da Fama. Continua o cronista afirmando que esse ato inspirou um amigo, que libertara uma escrava de 65 anos, Clarimunda [...] Coisas da mão direita!

Esse mesmo recurso seria repetido em 26 de julho de 1896. O cronista diz que a famosa lanterna de Diógenes poderia ser apagada, porque ele tinha achado um homem. Um barbeiro, que estava vendendo sua barbearia por não entender do ofício. Esse homem era único, daí sua grandeza: “Essa nobre confissão de ignorância é um modelo único de lealdade, de veracidade, de humanidade”. Se o gesto fosse adotado por outros profissionais, ocorreria a a retificação da sociedade.

Aproximações com o *Eclesiastes*?

O cinismo e seu potencial crítico aos valores sociais então vigentes eram conhecidos por Machado. É muito provável que ele tivesse percebido esse mesmo potencial nas páginas do *Evangelho de Mateus*. Sabemos que outro livro bíblico que gozava da predileção do autor carioca foi o *Eclesiastes*. Não por acaso, há quem reconheça elementos comuns na filosofia de vida desse livro de sabedoria bíblica com o cinismo¹⁹⁷. Isso é mais um reforço à ideia de que, em algum grau, a obra machadiana propõe princípios cínicos no que diz respeito à relação com o dinheiro e, se isso pode ser sustentado, com os demais valores sociais que tolhem a liberdade dos cidadãos.

A partir disso, pode-se postular um círculo de documentos literários que apresentam características comuns, resultado de influências recíprocas, textuais ou discursivas: o *Evangelho de Mateus* (Fonte dos Ditos), a filosofia cínica e o *Eclesiastes*. Para o caso de Machado esse círculo é importante. Já sabemos que era uma de suas

¹⁹⁷ Silva (1996; 2001), em suas pesquisas acadêmicas, admite a hipótese aventada, com razoável convicção. Segundo Conceição (2003, p. 71), Octávio Brandão, crítico marxista de Machado (1958), teria classificado o autor de *Eclesiastes* de filósofo cínico, contudo essa observação deve-se a uma leitura desatenta, embora a relação apontada seja instigante e postulada por outros teóricos. Observemos o seguinte trecho, a propósito do conteúdo e do autor do *Eclesiastes*: “[...] depois de ter sugado os mais belos frutos, bebido os vinhos mais capitosos e gozado as mulheres mais deliciosas, esse charlatão choramingou: - Vaidade das vaidades! É tudo vaidade! Como se pode levar a sério uma filosofia tão cínica?”. Parece que *cínica*, no caso, não se refere à escola filosófica aqui considerada.

leituras prediletas; agora, vimos que *Mateus* também parecia ser; o cinismo, se não era uma fonte preferencial, pelo menos, não era dele desconhecido.

Embora não se possa afirmar que o *Eclesiastes* seja um livro de promoção dos princípios filosóficos cínicos, devem-se reconhecer aproximações com essa escola, sobretudo no que diz respeito ao dinheiro. Isso é compreensível se for considerado um mundo cultural de trocas e influências recíprocas, próprio do helenismo dos primeiros séculos imediatamente anteriores ao cristianismo. É um estribilho a expressão *vaidade de vaidades* no *Eclesiastes*. Em algumas ocorrências, é aplicada ao dinheiro; em outras, são questionados os benefícios que o trabalho pode oferecer aos homens: “[...] Para quem trabalho eu, se nego à minha alma os bens da vida? Também isto é vaidade e enfadonho trabalho” (Ec 4.8). Os ricos nunca se satisfazem com a riqueza que têm; quanto mais preocupação, mais pesadelos: “a fartura do rico não o deixa dormir” (Ec 5.12). Riqueza e vontade estão em descompasso: “Quem ama o dinheiro jamais dele se farta; e quem ama a abundância nunca se farta da renda; também isto é vaidade” (Ec 5.10). Há um grave mal debaixo do sol: “as riquezas que seus donos guardam para o próprio dano” (Ec 5.13).

Há uma crônica machadiana que justapõe *Mateus* e *Eclesiastes*. Foi publicada em 25 de março de 1894, em comentário sobre a semana santa. O cronista, tendo ido ver o ofício da Paixão em uma igreja, escreve sob efeitos de cantochão e incenso; embalado pela música e pelo aroma, abandona-se à imaginação. O trecho é um pouco longo, mas vale a pena transcrevê-lo:

Atrás dela foi o coração, tornado à simpleza antiga. E eu ressurgi, antes de Jesus. E Jesus apareceu-me antes de morto e ressuscitado, como nos dias em que rodeava a Galileia, e, abrindo os lábios, disse-me que a sua palavra dá solução a tudo.

— Senhor, disse eu então, a vida é aflitiva, e aí está o *Eclesiastes* que diz ter visto as lágrimas dos inocentes, e que ninguém os consolava.

— Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

— Vede a injustiça do mundo. “Nem sempre o prêmio é dos que melhor correm, diz ainda o *Eclesiastes*, e tudo se faz por encontro e casualidade.”

— Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos.

— Mas é ainda o *Eclesiastes* que proclama haver justos, aos quais provêm males...

— Bem-aventurados os que são perseguidos por amor da justiça, porque deles é o reino do Céu.

E assim por diante. A cada palavra de lástima respondia Jesus com uma palavra de esperança. Mas já então não era ele que me aparecia, era eu que estava na própria Galileia, diante da montanha, ouvindo com o povo. E o sermão continuava. Bem-aventurados pobres de espírito. Bem-aventurados os pacíficos. Bem-aventurados os mansos [...].

Seria a vitória da esperança, numa recaída machadiana repentina? Não nos esqueçamos do cantochão e do incenso, registrados no início da crônica...

Observações finais ao capítulo

A forma frequente com que Machado se serve de citações bíblicas relativas a dinheiro, para modificá-las e truncá-las, sugere que ele se serviu da tradição da sátira menipeia. Nesse caso, poder-se-ia pensar em crise, não somente de representação estético-literária, mas também crise de ordem social, dada a forma polêmica com que nos relacionamos socialmente quando o dinheiro entra em jogo.

As evocações bíblicas de Machado, nesse campo, parecem indicar algumas preferências. O “Sermão do Monte”, de *Mateus*, com destaque para as bem-aventuranças, teria trocado influências com o movimento filosófico cínico, que se caracterizou por rejeitar a destinação social que privilegia a posse de bens materiais. Eles são constatados e descritos em inúmeras recorrências das crônicas, contos e romances.

A vinculação com os cínicos desdobra-se em possíveis ramificações com a tradição oral (Fonte dos Ditos) e com a tradição sapiencial de que *Eclesiastes* procede. Afinal, como os cínicos, esse livro bíblico tem tratamento similar no que diz respeito ao dinheiro: tudo é vaidade. Aqui tocamos outro tema recorrente em Machado: a sabedoria, que merece um capítulo à parte.

CAPÍTULO 6: “SE EU NÃO TIVESSE OS OLHOS ADOENTADOS DAVA-ME A COMPOR OUTRO ECLESIASTES”

A sabedoria bíblica é um rico fenômeno e o fato de ser canônica não a torna diferente das demais manifestações de povos com os quais os hebreus mantiveram contato e influências recíprocas. Machado, como leitor voraz e arguto da Bíblia, reconheceu nos escritos sapienciais elementos dos quais se serviu em abundância. Aqui não trataremos de possíveis influências formais, principalmente do paralelismo, que, acreditamos, tenham, em algum grau, contribuído para o aperfeiçoamento formal da expressividade machadiana¹⁹⁸. Não expandiremos considerações sobre o *Cântico dos Cânticos*, não porque é desinteressante; Machado o usa como metáfora para o amor e para a conjunção amorosa. Isso, por si mesmo, já motiva essa expansão, mas as recorrências a ele são em menor número em relação a *Jó* e *Eclesiastes*, que neste capítulo recebem exclusividade. Antes, contudo, serão apresentadas algumas breves considerações sobre a natureza da sabedoria bíblica e informações igualmente breves a isso relacionadas.

Machado tem consciência do alcance do termo *sabedoria*, num uso compatível com o estágio de conhecimento bíblico de seu tempo. Sabe do valor tradicional dela e do seu aspecto conservador. No conto “As bodas de Luís Duarte”, há uma boa síntese disso:

¹⁹⁸ Peregrino Jr. (1938, p. 20), para quem obra e vida estão em direta correspondência, em consonância com pressupostos teórico-críticos de sua época, sustenta que qualidades e defeitos (de organização da escrita) estão no sangue e não são adquiridos pela cultura individual. Não consideramos que manifestações decorrentes de distúrbios somáticos tenham interferido diretamente na construção linguístico-formal de Machado. Ele era um escultor da linguagem, alguém que sabia o que estava fazendo com a pena. Como poucos, soube fazer coincidir, com rara maestria, a beleza, a clareza e a objetividade do pensamento com a expressão linguística.

- Ah! o senhor acredita nos provérbios?
- É a sabedoria das nações, disse José Lemos. (Assis, 2008, vol. 2, p.183)

A sequência desse diálogo propõe já certa resistência aos provérbios, pelo fato de, nem sempre, serem eles expressão fidedigna dos fatos e das emoções:

- Não [...] Repare que para cada provérbio afirmando uma coisa, há outro provérbio afirmando a coisa contrária. Os provérbios mentem.

No fecho de “O sermão do Diabo”, há outra remissão à sabedoria, conforme indica o versículo 30 dessa peça machadiana: “Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou sobre a rocha e resistiu aos ventos; ao contrário do homem sem consideração, que edificou sobre a areia, e fica a ver navios...” (Assis, 2008, vol.2, p. 621).

O apólogo de “A igreja do Diabo”, igualmente, é inspirado na sabedoria bíblica: “Cem pessoas tomam ações de um banco, para as operações comuns; mas cada acionista não cuida realmente senão nos seus dividendos: é o que acontece aos adúlteros. Este apólogo foi incluído no livro da sabedoria” (Assis, 2008, vol. 2, p. 351). Na “Advertência” a *Papéis Avulsos*, referindo-se ao *Apocalipse*, diz o autor: “O evangelista, descrevendo a famosa besta apocalíptica, acrescentava (XVII, 9): ‘E aqui há sentido, que tem sabedoria’. Menos a sabedoria, cubro-me com aquela palavra” (Assis, 2008, vol. 2, p. 236).

A sabedoria é evocada também por outros meios. Um termo frequente nos livros sapienciais - usado para designar a pessoa que não é sábia nem busca a sabedoria como *néscia*, que ocorre em “Adão e Eva”. Não seria disparate reconhecer nesse termo outro elemento de intertextualidade com a sabedoria bíblica:

- Néscia! Para que recusas o resplendor dos tempos? Escuta-me, faze o que te digo, e serás legião, fundarás cidades, e chamar-te-ás Cleópatra, Dido, Semíramis; darás heróis do teu ventre, e serás Cornélia; ouvirás a voz do céu, e serás Débora; cantarás e serás Safo. E um dia, se Deus quiser descer à terra, escolherá as tuas entranhas, e chamar-te-ás Maria de Nazaré (Assis, 2008, vol. 2, p. 490-1)¹⁹⁹.

¹⁹⁹ O uso do termo *néscio* para o sentido oposto de sábio pode indicar que Machado conheceu a tradução de João Ferreira de Almeida, utilizada pelos protestantes, embora não figure na relação de livros de sua biblioteca.

Esse trecho aponta o caminho para a felicidade, tarefa da sabedoria, na identificação daquilo que recebe maior investimento de desejos. Assim, são nomeadas sob figuras e temas literários o que mais as mulheres valorizam, em termos culturais: poder, beleza, maternidade, vestes ricas e bonitas, aromas, etc. Tudo isso como reforço à sedução empregada pela serpente, para fazer Eva comer o fruto proibido.

Machado serviu-se da sabedoria como um gênero próprio, de forma consciente. Entre os livros bíblicos classificados nessa rubrica, os que tinham a preferência - não somente pelo número de citações, mas principalmente pela afinidade ideológica - eram *Jó* e *Eclesiastes*. A seguir, serão apresentadas algumas considerações sobre a sabedoria bíblica e, quando for necessário, reconhecer-se-á em Machado a presença de algumas características que servem de aproximação entre ambos.

Algumas características da sabedoria bíblica

Não é tão simples formular uma definição para a sabedoria bíblica. Devem-se considerar suas diversas manifestações literárias, que variaram no tempo e são próprias de uma tradição milenar que influenciou e sofreu influências de outras culturas com as quais manteve contato.

Apesar de multiforme, podem ser apontadas algumas de suas características gerais. Em primeiro lugar, a sabedoria refere-se a um conhecimento empírico, inspirado na ordem cósmica, que, de certa forma, dirige o esforço para a ordenação da conduta humana em sua dimensão social. A sabedoria bíblica, que se inspira nesse esforço para descobrir uma ordem na vida do homem, pode, em determinadas circunstâncias, ser uma destreza para determinada tarefa em que a sagacidade está em jogo ou uma busca de autocompreensão em relação a coisas, a pessoas e ao criador²⁰⁰.

²⁰⁰ Para Rad, a sabedoria define-se por uma dimensão prática, entendida a partir da necessária correspondência entre a ordem humana e a cósmica: “O que constitui a sabedoria é esta decisão de esclarecimento racional e de ordenação do mundo” (Rad, 1973, p. 400). Concepção muito pertinente de sabedoria está presente no capítulo CXXVII *das Memórias Póstumas*, no qual Brás se considera um sábio: “Grande cousa é haver recebido do Céu uma partícula da sabedoria, o dom de achar as relações das cousas, a faculdade de as comparar e o talento de concluir! Eu tive essa distinção psíquica, eu a agradeço ainda agora do fundo do meu sepulcro” (Assis, 2008, vol. 1, p. 739).

Para Morla Asensio (2008, p 33), os termos hebraicos *hakam* (sábio) e *hokmanh* (sabedoria), na maioria das ocorrências, relacionam-se com a inteligência prática²⁰¹: “destreza e habilidade; astúcia e engenho [...] sobretudo no cume da vida, quando o ser humano é capaz de mover-se com segurança entre os escolhos da vida, distinguindo entre o bem e o mal, para chegar o mais incólume possível à meta desejada”.

É interessante notar que um componente da sabedoria israelita está também vinculado a ideias religiosas, ao “temor do Senhor”, à piedade, com o necessário desdobramento ético daí decorrente. A observação era um meio indispensável de relação com os fenômenos sociais e naturais, para compreendê-los. Na sabedoria, conforme Rad (1973, p. 402):

[...] se exprime uma humanidade sabedora de que está intimamente ligada, em sua vida pessoal, aos acontecimentos do mundo exterior [...] o homem judeu se sentia em estreita relação pessoal com o mundo. As leis que dirigiam o mundo lhe diziam respeito, eram abertas, caminhavam em sua direção. O acontecimento em que o homem se achava envolvido tinha um aspecto que lhe cabia e se relacionava com seu comportamento. O mundo podia voltar-se para o homem, numa ação benéfica e favorável, ou se voltar contra ele, como castigo.

A ação benéfica ou o castigo dessa aparente estabilidade reflete-se no que se chama lei do retorno ou lei da retribuição, em que a uma causa se ajusta uma consequência; a uma boa ação corresponde uma boa consequência e vice-versa²⁰². Dessa concepção, surge um paradigma moral segundo o qual deveria haver adequação entre ação e resultado. Para Williams (1997, p. 284), “o mundo é considerado uma ordem baseada em um princípio de justiça distributiva. Conforme nos voltamos para o mundo e damos a ele, assim dele recebemos”. Todavia, nem sempre esse princípio funcionou. O princípio da retribuição apresenta limites críticos: afinal, o mundo é cambiante, as pessoas e as situações mudam com o tempo e nem sempre os justos recebem merecida retribuição. Assim, houve necessidade de re-elaboração desse princípio, para a compreensão de contrastes e imprevistos.

²⁰¹ Thalemborg (2005, p. 248) indica que a sabedoria bíblica tem uma dimensão utilitária: “Ela diz às pessoas como se comportar, como se relacionar aos problemas existentes, para que possam melhor gozar de suas vidas. Outra característica desta literatura é que ela é secular; não fala em nome de Deus e sim da sabedoria e da experiência”.

²⁰² Proença (2008a) apresenta breves considerações sobre a influência da sabedoria bíblica no movimento de Jesus e na apropriação dela pela Teologia da Prosperidade, tão em moda atualmente em círculos neopentecostais.

Conforme Morla Asensio (2008.p. 43), *Jó* “percebeu com agudeza e dramaticidade a ingenuidade da doutrina da retribuição”. Além de *Jó*, *Eclesiastes* alia-se a esse estranhamento, à falta de correspondência entre ação e resultado²⁰³. Acrescenta ainda esse autor que “impõe-se não só uma inseparável crise epistemológica, mas uma falta de confiança na cognoscibilidade de Deus [...]. A falta de fundamento da empresa sapiencial não conta com que Deus criou um mundo capaz de recompensar a virtude e castigar o mal” (Morla Asensio, 2008, p. 74). Nesse sentido, Williams (1997, p. 286) aponta três elementos decisivos que contribuíram para a crise da sabedoria:

[...] Mas a antiga sabedoria israelita de ordem tornou-se inadequada para alguns pensadores e foi transformada em seus escritos em uma “sabedoria da contra-ordem”. Essa mudança ocorreu quando os efeitos desorientadores de três condições relacionadas abalaram a tradição. (1) As generalizações da Sabedoria acerca de situações e indivíduos típicos pareciam contestadas pela experiência individual e situações particulares. (2) A tradição consequentemente perdeu o poder de moldar o sentimento e o pensamento, e de exercer o controle social. (3) A função de representação da linguagem foi subvertida por novas questões saídas de uma estrutura mental cética ou paradoxal no período do fim do Antigo Testamento, desde o exílio babilônico (586 a.E.C.) até o período helenístico e a diáspora (a partir de cerca de 330 a.E.C.).

A subversão da representação da linguagem experimentada pela crise da sabedoria, cujos representantes mais diretos são *Jó* e *Eclesiastes*, realça a consciência da crise decorrente da falência das categorias tradicionais de compreensão do mundo. Esse dado importante pode ser aplicado a Machado, particularmente na preferência - não negada - pelo pessimismo de *Eclesiastes*. Além disso, por fazer parte do cânon – e talvez mesmo por essa causa - a insistência no uso desse livro bíblico pode ser explicada, além, claro, das afinidades ideológicas entre ambos.

²⁰³ Nem sempre virtude gera virtudes, como conclui o filósofo Brás Cubas, a propósito de Dona Plácida: “Se não fossem os meus amores, provavelmente D. Plácida acabaria como tantas outras criaturas humanas; donde se poderia deduzir que o vício é muitas vezes o estrume da virtude. O que não impede que a virtude seja uma flor cheirosa e sã” (Assis, 2008, vol. 1, p. 701).

Sabedoria como sagacidade

Ocorre manifestação da tradição sapiencial no Antigo Testamento fora dos livros sapienciais²⁰⁴ - estamos diante da tradição e não da literatura sapiencial. José (do Egito) é considerado sábio (*hakam*), pois tem sagacidade, perspicácia, impulso para a autoconservação. Assim, é sábio quem tem a astúcia e a usa para atingir um objetivo, como é o caso de Jacó, para ser beneficiário da primogenitura que cabia a Esaú. Morla Asensio (2008, p. 59-60) comenta:

[...] a dissimulação e a cautela de matriarcas israelitas para conseguir seus propósitos: os subterfúgios de Sara para desfazer-se de Agar; a oportuna intervenção de Rebeca para que Isaac mandasse Jacó à Mesopotâmia em busca de esposa; ou o conselho de Raquel para que Jacó tomasse Bala, a fim de que lhe desse descendência. Em todos esses casos, as matriarcas usam retórica especial. Não enfrentam diretamente o marido: seriam esforços gastos em vão; tampouco empregam a linguagem da submissão, pois sua petição careceria de solidez psicológica.

Sob esse ponto de vista, a sabedoria é a habilidade para reconhecer os modelos de comportamento humano e manejá-los em proveito próprio²⁰⁵, sem que isso esteja necessariamente vinculado a dimensões éticas (Morla Asensio, 2008, p. 60).

Alguns segmentos narrativos em Machado exemplificam esse princípio. Vejamos dois. Chalhoub (2003) estuda, entre outras coisas, a ideologia senhorial em *Helena*. A personagem homônina tinha conhecimento das regras da ordem social (política específica de domínio) e soube induzir Estácio a ter o comportamento que interessava a ela: “a moçoila conhece perfeitamente as cadeias de causa e efeito que constituem a estrutura mental do mancebo” (Chalhoub, 2003, p. 25). Ela sabia cavalgar, mas pediu que Estácio a ensinasse, dando a ele superioridade. Ela sabia que, para Estácio e para todos os senhores, coisas e pessoas existem como expressão da vontade deles. O mais importante do ponto de vista da sabedoria é que Helena tinha sagacidade para conseguir o que desejava. Ela sabia como conseguir algo, de forma astuta: inculcar

²⁰⁴ Thalemborg (2005, p. 248) sustenta que o livro apócrifo *Eclesiástico*, de Jesus Ben Sirac, é um exemplo típico de sabedoria extracanônica. Na *Mishná* encontramos o livro de *Pirkei avot*.

²⁰⁵ Exemplos podem ser vistos nas seguintes passagens: em 2Sm 13, Jonadabe, homem “mui sagaz” (2Sm 13.3), dá conselhos a Amnon, que estava enamorado de sua irmã Tamar e queria possuí-la; 2Sm 20.16-22 relata a intervenção de uma mulher sábia, anônima, que livra a cidade em que morava de uma invasão.

uma superioridade e não lutar abertamente. Usava os mesmos recursos das heroínas bíblicas, acima apontados. Essa sagacidade tem dupla demanda para acomodação às regras da boa convivência social. De um lado, o respeito às prerrogativas de alguém socialmente superior; de outro, a busca de meios para atendimento aos próprios interesses e necessidades.

O outro exemplo pode ser encontrado em *Dom Casmurro*, no capítulo XVIII, em que Capitu comenta o ardil de José Dias para conseguir ir ao teatro, diante de peremptória negativa de Dona Glória. Capitu, querendo convencer Bentinho de que a estratégia de constranger José Dias a ser contrário ao projeto do Seminário era viável, lembrava a sagacidade dele por ter convencido Dona Glória a permitir que fossem ao teatro:

- Mas que se perde em experimentar? Experimentemos; façam que lhe digo. Dona Glória pode ser que mude de resolução; se não mudar, faz-se outra cousa, mete-se então o Padre Cabral. Você não se lembra como é que foi ao teatro pela primeira vez há dous meses? D. Glória não queria e bastava isso para que José Dias não teimasse; mas ele queria ir, e fez um discurso, lembra-se?
- Lembra-me; disse que o teatro era uma escola de costumes.
- Justo; tanto falou que sua mãe acabou consentindo, e pagou a entrada aos dous... Ande, peça, mande. Olhe, diga-lhe que está pronto a ir estudar leis em São Paulo (Assis, 2008, vol. 1, p. 952).

É notável a sagacidade de Capitu em reconhecer a sagacidade de José Dias e tentar a ele aliar-se e tirar disso o maior proveito.

Não deixa de ser uma manifestação de sabedoria o comportamento desses personagens machadianos. Os estratagemas para se conseguir aquilo que se quer ou de que se necessita, em determinado contexto inibidor, sem desobedecer às regras sociais (pelo menos ostensivamente, caso em que poderia haver a falta da sagacidade requerida) é procedimento que partilha, em algum grau, certas características da sabedoria bíblica.

A figura do sábio

O sábio fazia-se presente no âmbito privado e no público, que parece ter sido a sua sede privilegiada. A corte é lugar de cultivo de sabedoria, beneficiada por incentivos

reais²⁰⁶, a que se vincula a figura do conselheiro. Afinal, os reis tinham, nos sábios, privilegiados conselheiros políticos e militares.

Nesse sentido, o Conselheiro Aires encaixa-se no perfil do sábio. É conselheiro por profissão; é idoso e experiente; viveu em terras estrangeiras; não tem interesses imediatos que possam comprometer seu ofício; é equilibrado:

Aires está na idade da razão, mais de sessenta, assim como Machado de Assis à época da escrita do livro: há nele um certo ar de desistência. *Memorial* pode ser comparado ao *Eclesiastes*, também este, um livro de renúncia, escrito ao tempo da velhice do autor, o rei Salomão, encerrando a mensagem da nulidade da vida, como uma carta-testamento para as gerações futuras. E Aires cita *Eclesiastes* a seu modo: “Se eu não tivesse os olhos adoentados dava-me a compor outro *Eclesiastes*, à moderna, posto nada deva haver moderno depois daquele livro. Já dizia ele que nada era novo debaixo do sol, e se o não era então, não o foi nem será nunca mais. Tudo é assim contraditório e vago também”²⁰⁷.

O livro de Jó

É muito provável que *Jó* pertença ao período do pós-exílio, embora haja elementos patriarcais acentuados e a religião e o ambiente geral descrito no livro seja primitivo. Acredita-se que tenha alcançado sua forma final por volta do ano 200 a.E.C.

Nesse livro, a construção sequencial dos diálogos entre Jó, seus amigos e Javé parece não prover coordenação entre os discursos, mas isso pode ser explicado pela lógica oriental, “que prefere abordar os temas no seu conjunto, mediante uma espécie de raciocínio cíclico, saltando de uma questão para outra, e dando assim impressão de profundidade” (Morla Asensio, 2008, p. 130). O autor desse livro bíblico é um poeta que usa diversos recursos retóricos para criar ambiguidades e equívocos que fazem dele um livro único.

Morla Asensio (2008, p. 133) sustenta que *Jó* tem uma estrutura de três partes, que se aproximam de contos populares: “exposição (Javé aflige Jó), complicação (Jó desafia Javé; Javé desafia Jó), e desenlace (Javé abençoa Jó). O desenlace tem lugar

²⁰⁶ Além da corte, o templo foi importante centro de cultivo da sabedoria, comprometida com as tradições religiosas e a prática litúrgica. Também na escola e no círculo familiar a sabedoria era praticada.

²⁰⁷ Disponível em: <http://www.dubitoergosum.xpg.com.br/a86.htm>. Acesso em 30 de setembro de 2010. A fonte do trecho citado do *Memorial* é a seguinte: Assis, 2008, vol. 1, p. 1.274.

depois que Jó, supostamente acusado em falso por Javé, retira a denúncia contra este (42.2-6)”.

O gênero literário parece ser o de debate ou disputa legal. Há controvérsias para a inclusão do livro no gênero sabedoria, pelo fato de não coincidir com aspectos formais habituais da tradição e pela ausência da intenção explícita de ensinar. Apesar disso, predominam elementos sapienciais, inclusive em parentesco com a literatura sapiencial da Mesopotâmia. O livro caracteriza-se pelo aspecto dramático de um homem justo que sofre sem razões aparentemente compreensíveis. Percebe-se, até de forma chocante, que o acordo entre Javé e Satã, uma espécie de aposta cruel, permite que Jó sofra os mais terríveis sofrimentos.

A cena inicial de Jó é retomada em “A igreja do Diabo”, também no começo. O drama da vida humana é decorrente de um acerto escuso entre Deus e Diabo. Como em *Jó*, o Diabo machadiano age em conformidade com o conhecimento e a autorização de Deus. Se no livro bíblico, a conclusão é que tanto o bem quanto o mal procedem de Deus, em Machado, a conclusão chega à contradição, resultado de que o ser humano abriga em si tanto o bem quanto o mal.

Por isso, concordam os especialistas que *Jó* tem por intenção discutir o destino do mau e a justiça de Deus, sob o impacto da crise da sabedoria. Os discursos dos amigos de Jó confirmam a tese da tradição segundo a qual os justos não perecem. Elifaz apresenta duas ideias contraditórias: exposição tradicional do destino do justo e do mau. Bildade confirma as ideias de Elifaz. Sofar vai pelo mesmo caminho: os maus são inimigos pessoais de Javé. Essas proposições da sabedoria tradicional, sustentadas pelos três amigos, contudo, são refutadas por Jó, de que nasce um litígio entre ele e Javé, que assume a palavra e ridiculariza Jó (conforme capítulos 38-39). Na resposta que segue, Jó reconhece o poder de Deus e as limitações humanas para se conhecer Javé²⁰⁸. Apesar de a ordem humana ser caótica, ele vê que a sabedoria de Javé ordena e guia os mistérios do cosmo (Jó 38. 36-37). Passa-se a reconhecer que a vida é uma gratuidade, sob perspectiva de que não pode ser vivida pela perspectiva da doutrina da retribuição. A sabedoria passa a ser entendida como o temor de Deus, sem a espera de recompensa.

²⁰⁸ *Eclesiastes* expressa a mesma ideia (8.17): “então, contemplei toda a obra de Deus e vi que o homem não pode compreender a obra que se faz debaixo do sol; por mais que trabalhe o homem para a descobrir, não a entenderá; e, ainda que diga o sábio que a virá a conhecer, nem por isso a poderá achar”.

Isso pode ser percebido logo no início do livro. Em 2.10 há esta pergunta retórica: “Se aceitarmos de Deus os bens, não vamos aceitar os males?” (Jó 2.10).

Reproduzimos a tradução que Machado faz do capítulo 38 de Jó, feita a pedido do amigo Joaquim Serra. Trata-se, conforme Magalhães Jr. (2008, vol. 3, p. 25) de uma paráfrase do capítulo 38 de *Jó*, publicada em 12 de novembro de 1881, em *A Civilização*, jornal maranhense:

E falou Jeová dentre uma escura
Nuvem de tempestade: - Quem é este
Que escreveu a verdade alva e celeste
Com as palavras vãs que lhe mistura?

Cinge os teus lombos, homem: e, se houveste
Clara razão, responde-me: Na altura
Quem fez o sol? Quem pôs a terra dura?
Quem as estrelas de que o céu se veste?

Quem as nuvens soprou no azul espaço?
Quem o mar limitou no abismo enorme?
Quem a terra lançou a andar a passo?

Onde eras tu, quando era tudo informe?
Que sabes tu do misterioso laço
Que une o que vive ao que perpétuo dorme?

O capítulo terceiro apresenta uma inversão interessante: a luz é sinal de infelicidade, e as trevas, de luz. Nesse capítulo, Jó amaldiçoa o dia do seu nascimento (3.1-5):

Depois disto, passou Jó a falar e amaldiçoou o seu dia natalício. Disse Jó: Pereça o dia em que nasci e a noite em que se disse: Foi concebido um homem! Converta-se aquele dia em trevas; e Deus, lá de cima, não tenha cuidado dele, nem resplandeça sobre ele a luz. Reclamem-no as trevas e a sombra de morte; habitem sobre ele nuvens; espante-o tudo o que pode enegrecer o dia.

Eclesiastes tem princípio que, se não é semelhante, pelo menos reforça essa visão negativa do dia do nascimento: “Melhor é a boa fama do que o unguento precioso, e o dia da morte, melhor do que o dia do nascimento” (Ec 7.1). Essa ideia é repetida no mesmo capítulo, de forma mais genérica: “Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio” (Ec 7.8).

Jó tem parentesco com *Eclesiastes*. Mais do que paralelos, ambos podem ser considerados como tentativas de resposta à falência da doutrina da retribuição, que não dispõe, de forma satisfatória, de explicações convincentes sobre a ordem do mundo observada pelo sábio. O justo perece e o mal triunfa. A representação literário-teológica entra em crise.

O livro de *Eclesiastes*

Afrânio Coutinho (1940, p. 40) assinala que a Bíblia era leitura predileta de Machado e que o *Eclesiastes* influenciou sua filosofia e concepção de mundo. Além de Coutinho, outros críticos reconheceram nesse livro bíblico uma das fontes importantes que podem explicar, de forma convincente, o pessimismo e talvez o niilismo de Machado. Maia Neto (2007, p. 21) realça que *Eclesiastes* era um dos livros preferidos pelos fideístas céticos (Montaigne e Pascal citam-no inúmeras vezes), na medida em que ressalta a vaidade do saber humano. É possível que o livro bíblico tenha sido diretamente influenciado pelo ceticismo grego. Machado é consciente da conexão com Montaigne e Pascal²⁰⁹.

O nome do livro tem origem no termo grego *ekklesiastes*, que traduz o hebraico *Qohelet* razoavelmente bem²¹⁰. *Ekklesiastes* é aquele que se senta ou fala na assembléia (*ekklesia*). Como nome do livro, o termo pode indicar a “função do mestre de sabedoria de ‘convocar/ reunir’ gente em sua escola” (Morla Asensio, 2008, p. 157). Na Bíblia Hebraica, o livro faz parte do conjunto denominado *ketubim* (escritos). É lido na festa dos Tabernáculos.

A autoria é atribuída, pela tradição, a Salomão. O autor diz-se rei de Israel em Jerusalém (Ec 1.12) e diz ter tido empreendimentos diversos, próprios de um rei (Ec 1.13-2.11)²¹¹. A data de composição é incerta; provavelmente tenha sido escrito no

²⁰⁹ Maya cita Stapfer, para quem é possível haver aliança entre temperamento alegre e vazio da existência: “O perfeito humorista [...] como o *Eclesiastes*, pensa que tudo é vaidade sob o sol; porém não o diz chorando e sim a rir” (apud Maya, 2007, p. 15). A afirmação é sugestiva para o caso de Machado.

²¹⁰ Williams (1997, p. 299) informa que *Qohelet* vem de uma raiz hebraica que significa *reunir* ou *agrupar*, derivada ao substantivo *qahal*, cujo sentido básico é *assembleia* ou *congregação*.

²¹¹ Houve uma espécie de patronato salomônico da sabedoria. Três livros são atribuídos a ele, pela tradição: *Provérbios*, *Eclesiastes* e *Sabedoria* - além de *Salmos* e *Cântico dos Cânticos*, incluídos por alguns nesse rol. Esse procedimento explica-se pelo fenômeno da pseudépigrafa - atribuição de autoria a

século III a.E.C. O hebraico tem traços tardios, aproximando-se da linguagem da *Mishná* e tem muitos aramaísmos²¹².

Comentários no livro sugerem que os destinatários viviam sob opressão econômica e incertezas (Ec 4.1; 5.8). Eles são motivados por riqueza e inveja (Ec 4.4; 9.6) e trabalham duro, mesmo quando isso não tem resultado nem finalidade apropriada (Ec 4.7-8). Para alcançar as boas coisas da vida, eles as estão perdendo. Segundo Miller (202, p. 162), “o objetivo da instrução de *Qohelet* é persuadir sua audiência de um outro estilo de vida, uma apropriada avaliação do trabalho, prazer, sabedoria e culto, que permitirá fazer o melhor de duas possibilidades: o “bom dia” e o “mau dia” (7.14)”.

Qohelet é um sábio que coleciona provérbios com os quais procura articular uma possível síntese sapiencial. É primariamente um observador (Ec 4.1-3); demonstra-se emocionado ao falar de aspectos econômicos extremos; considera principalmente os sofrimentos da experiência humana em seus limites, usando, para isso, as formas próprias da sabedoria (provérbio, poema didático, etc.). Conforme Miller (2002, p. 162), não é mais jovem: “suas investigações, incluindo aspectos mais apropriados aos mais velhos, são elaboradas por um ponto de vista retrospectivo [...]”. Esse estudioso nota ainda que, de acordo com a própria autoapresentação do autor bíblico, no livro, há a indicação de que *Qohelet* possa ter sido uma pessoa educada, de meios moderados e meia idade - pelo menos²¹³. É oportuno recordar que o perfil do Conselheiro Aires tem o figurino do sábio de *Eclesiastes*.

Estilo e forma de *Eclesiastes*

O estilo e a forma de argumentar são únicos. Utiliza-se a primeira pessoa (como em 2.18), recurso incomum na tradição literária da sabedoria. Combina-se com esse

algum personagem famoso do passado. Assim, Moisés é o autor do Pentateuco; Davi, dos Salmos; Salomão, dos livros de Sabedoria. Esse rei deve ter sido um mecenas e foi visto por gerações posteriores como alguém em quem a própria sabedoria de Deus havia se encarnado (Morla Asensio, 2008, p. 29). Interpretação judaica antiga via o livro como uma espécie de confissão de pecados do rei Salomão. A figura do rei, contudo, desaparece a partir do capítulo segundo (Miller, 2002, p. 169).

²¹² No período persa, o aramaico tinha se tornado uma espécie de língua franca no Oriente próximo. Foi escrito após Daniel, representando um estágio tardio na tradição sapiencial.

²¹³ Sob o ponto de vista da importância literária, essas informações são acessórias; elas podem não corresponder às condições de vida do autor ou do compilador da obra. São importantes, contudo, para a produção dos efeitos de sentido desejados.

recurso o conjunto de pensamentos originais do livro, de ruptura com a tradição judaica e internacional, num período de crise de ideias não só entre os judeus, mas também em culturas vizinhas, com as quais há algum ponto em comum, como a distância de Deus e críticas à teodiceia vigente, comuns a outras manifestações não israelitas da época. Assim, faz sentido “pensar que o autor viveu, ensinou e escreveu em pleno período helenista. O impacto negativo dessa cultura em Israel percebe-se com toda clareza nos livros de Macabeus” (Morla Asensio, 2008, p. 162). Com isso concorda Williams (1997, p. 299):

O estilo e a perspectiva do autor foram provavelmente influenciados até certo grau pela cultura helenística do século III a.E.C. Ele estava familiarizado com uma noção que parece a ideia grega da imortalidade da alma [...] e seu escrito pode ter sido afetado pelas formas literárias gregas, tais como a *parainesis* (exortação).

Sobre a obra propriamente dita, pode-se dizer que falta-lhe um sentido unificador. Seria interessante considerar essa característica uma intencional motivação estética, pois o livro fala da própria falta de sentido da vida; há gente honrada que fracassa e gente que prospera fazendo o mal (Ec 7.15) e, por isso, proclama-se a falência da doutrina da retribuição; a valentia não garante a vitória na batalha; ganhar pão não depende da habilidade, etc. (Ec 9.11).

Eclesiastes, ao negar qualquer relação entre ação e resultado, nega peremptoriamente a retribuição. Para Rad (1973, vol. 1, p. 429), “a crença numa correspondência entre os fatos do mundo exterior e o comportamento do homem, num resultado benéfico ou maléfico, desapareceu completamente do universo mental do *Qohelel*”. O mundo pode ser uma realidade exterior e estranha, que traz insegurança (Ec 7.15; Ec 8.14).

O autor do livro desvia-se da tradição e da família como lugares privilegiados de circulação da sabedoria; promove uma personalização do empreendimento sapiencial e a autonomia radical do pensamento, o que se pode perceber pelo uso da primeira pessoa, como um livre-pensador. O efeito seguinte é sentido: “é certo que nos foi dita tal e tal coisa... porém eu creio que não é assim” (Morla Asensio, 2008, p. 165)²¹⁴.

²¹⁴ Machado, na crônica de 10 de julho de 1892, diz que iria trazer à tona a arraia miúda, a facada anônima: “Eu sou justo [...] Tenho horror a toda superioridade. Eu é que vou enfeitar os fatos [...] Os

Alguns aspectos literários de *Eclesiastes*

Quanto ao léxico, há significativa recorrência dos seguintes termos: *debaixo do sol/ céu; tudo/ totalidade; fadiga; não existe vantagem; sorte/ destino, depois examinei; também descobri; dediquei-me a; refleti*". Há, também, abundante uso de perguntas retóricas (Morla Asensio, 2008, p. 167).

A inexistência da novidade (mesmice) pode ser reconhecida como um dos temas principais. No livro há enfática repetição do estribilho "*nada há de novo debaixo do sol*". Sol é o elemento cósmico que inspira a eterna mesmice, que deve ser entendida não em termos de peripécias e lances novos do inesperado; trata-se, antes de tudo, da falta de sentido das coisas que acontecem. A imperturbável repetição dos elementos do universo que, apesar dos movimentos de que são dotados, cumprem uma ofegante rotina sem finalidade aparente, é indicativo de que nada há de novo sob o sol. Do mesmo modo, as gerações vão e vêm, sem que nenhuma delas se recorde da anterior (Ec 1.4-11). Se "*nada há de novo debaixo do sol*" (Ec 1.9), por que se esforçar em buscas de coisas novas? O resultado é explicado por outro estribilho do livro: "*Tudo é vaidade*" É isso que sugere o poema inicial do livro:

Geração vai e geração vem; mas a terra permanece para sempre. Levanta-se o sol, e põe-se o sol, e volta ao seu lugar, onde nasce de novo. O vento vai para o sul e faz o seu giro para o norte; volve-se, e revolve-se, na sua carreira, e retorna aos seus circuitos. Todos os rios correm para o mar, e o mar não se enche; ao lugar para onde correm os rios, para lá tornam eles a correr. Todas as coisas são canseiras tais, que ninguém as pode exprimir; os olhos não se fartam de ver, nem se enchem os ouvidos de ouvir. O que foi é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; nada há, pois, novo debaixo do sol. Há alguma coisa de que se possa dizer: Vê, isto é novo? Não! Já foi nos séculos que foram antes de nós. Já não há lembrança das coisas que precederam; e das coisas posteriores também não haverá memória entre os que hão de vir depois delas (Ec 1.4-11).

Esse poema sobre a existência humana menciona homem, geração, sol e vento. O ser humano e a ordem do cosmos são contrastados. Num procedimento próprio da

fatos, eu é que os hei de declarar transcendentais; os homens, eu é que os hei de aclamar extraordinários [...] Quando a gente lê por olhos estranhos, entende mal as coisas" (Assis, 2008, vol. 4, p. 903). Estamos diante de um livre-pensador, como *Qohelet*.

técnica sapiencial, a existência humana é interpretada sob a perspectiva de suas implicações sociais e cósmicas.

Outro tema importante é a inutilidade do esforço humano, pois nada vale esforçar-se alguém por conseguir bens e fortuna se é incerto o desfrute deles. Esse desfrute dos prazeres salta aos olhos como uma preocupação, descrita de forma contraditória: não constitui o pagamento que recebe o homem pelas fadigas (Ec 2.10; 9.9). O livro concebe o desfrute das coisas boas como dom de Deus (Ec 2.24; 9.7) e também como vento (Ec 5.15). As fontes do prazer - comida, bebida, roupa, perfumes, mulheres e juventude - são vazias e efêmeras como a própria vida. O conceito de dom que *Qohelet* tem salienta definitivamente mais a limitação humana do que a generosidade de Deus. Para que, então, os prazeres? (Morla Asensio, 2003, p. 177). Segundo Miller, *Eclesiastes* ensina que o prazer não satisfaz e exorta seus leitores a comer, beber e se alegrar. A vida sem alegria não vale a pena (Ec 2.1-2, 2.24-6; 6.1-6). *Qohelet* insiste que a sabedoria é falha, mas recomenda sabedoria (Ec 2.15-16; 6.8; 7.16, 19; 8.17; 9.11, 16-18) (Morla Asensio, 2003, p. 158).

Ainda um tema de forte apelo é a impossibilidade de conhecer a Deus, que se impõe no limiar da crise sapiencial.

“Tudo é vaidade”

É central, em *Qohelet*, o uso do termo normalmente traduzido por *vaidade*. Esse termo (no original *hebel*) pode ter uma variedade de sentidos. A ideia de *futilidade*, *coisa passageira* não é incorreta, mas pode ser insuficiente para traduzir todas as ocorrências do termo original, pois há múltiplos sentidos: *vaidade*, *futilidade*, *frustração*, *ilusão*, *nada*, *coisa que não vale a pena fazer*. Também significa *respiração*, *vapor*, *vazio*, *nada*²¹⁵. Miller (2002, p. 8) apresenta-nos uma síntese do termo: “De forma geral, *Qoheleth* parece usar *hebel* principalmente [...] para enfatizar a futilidade das atividades e situações humanas; mas em algumas passagens, p.ex., 6.12; 9.9 [...] 11.10, o termo poderia significar nada mais do que brevidade”. O autor sustenta a tese

²¹⁵ Caldwell (2008, p. 57) sugere que a motivação onomástica do personagem Palha, de Quincas Borba tem origem no *Eclesiastes*, justamente por ter o sentido de nada, vazio, oco, embora possa também significar: “homem sem entidade, sem nenhum dos sentimentos mais sutis”.

de que “[...] *Qohelet* emprega *hebel* como um símbolo, uma imagem que suporta um conjunto de sentidos ou ‘referentes’, que não podem nem ser exaustiva nem adequadamente expressos por nenhum sentido particular” (Miller, 2002, p. 8).

Para Miller, há três aspectos de *hebel* que são base para ampliação metafórica: transitoriedade, insubstancialidade e loucura. O sentido material de *hebel* é vapor, fumaça, respiração - isso envolve um suave movimento de ar. O metafórico é brevidade. Para o sentido de insubstancialidade, algumas passagens podem servir de apoio. No sofrimento, Jó pede que Deus permita a sua morte. “Deixe-me só, porque meus dias são vapor” (Jó 7.16). Em Pv 21.6, obter riquezas com língua falsa é *hebel*. Jó (35.16) no vapor (*hebel*) abre sua boca sem conhecimento. Jó (27.12) faz vapor de vapor. Jó (9.29) pergunta-se por que ele trabalha em vão²¹⁶.

Outra interessante ocorrência está no nome Abel. Abel é adaptação da forma transliterada de *hebel*. A forma abrupta com que termina a vida de Abel tem a ver com o nome? Isso pode ser interpretado como uma evidência etimológica que liga o irmão de Caim à ideia de *nada*, *vazio* de *Eclesiastes*; afinal, tudo é *hebel*.

O livro propõe um percurso retoricamente construído que vai da desestabilização à reestabilização, segundo Miller (2003, p. 161-74). Na etapa inicial, *Qohelet* parece ter a intenção de desestabilizar o sistema de símbolos e crenças de seus destinatários. Para fazer isso, ele deve demonstrar que vê as coisas de uma forma similar à de sua audiência, partilhando a frustração, a luta, o cinismo, os valores comuns (*captatio benevolentiae*). Por outro lado, há perspectivas e valores não partilhados. Em certo sentido, ele quer mudança de comportamento de seus leitores. No entanto, a tentativa de simplesmente mudar as práticas de sua audiência de forma direta poderia prejudicar sua credibilidade, sem contar que o confronto pode impedir a troca de informações e influências. Por isso, é empregada a desestabilização como meio de efetiva atuação. Um dos recursos que *Qohelet* usa é o das perguntas retóricas para atingir a desestabilização (Miller, 2003, p. 164-5). Por mais que isso pareça contraditório, a evocação do rei Salomão pela atribuição a ele da autoria do escrito se constitui elemento importante para

²¹⁶ D. Plácida, das Memórias Póstumas, é a figurativização desse desalento, conforme nota Faoro (1976, p. 325): “Amanheceu morta; saiu da vida às escondidas. Para que servira tanto trabalho, tantas amarguras e tantas dores?”.

a persuasão do leitor. Salomão, como símbolo de tudo o que de positivo sobre sabedoria existia, torna-se símbolo do que é mais central no livro: *hebel* (Miller, 2003, p. 165).

A re-estabilização, etapa seguinte, pode ser reconhecida como tentativa de defesa dos valores e orientação do autor do livro, no desejo que sua audiência os adote. Conforme Miller (2003, p. 166)²¹⁷:

Ele [Qohelet] identificou os problemas, as contradições e as frustrações no mundo de seus destinatários e tem uma alternativa a oferecer [...] Ele quer que seus destinatários aceitem as coisas que eles não podem controlar, mas que mudem as coisas sobre as quais tenham algum controle.

É controversa essa proposta de que a intenção do livro tem a motivação parenética de reestabilização. Parece, pelas considerações aqui registradas, que se trata de movimento inverso. A eterna mesmice das coisas, a vaidade de tudo, a insuficiência da sabedoria, a completa incerteza - tudo faz crer que *Eclesiastes* não se alia à intenção dos sábios de prescreverem o correto comportamento para ajuste na ordem da sociedade e do cosmos. Não há ajuste possível para *Qohelet*.

Hebel tem lugar de destaque nesse construto retórico de *Qohelet*. Como metáfora, *hebel* provoca o engajamento do leitor; convoca-o à unidade e à estabilidade, ao tempo em que descreve diversidade e caos. “O símbolo hebel funciona como um enigma, um paradoxo que envolve o leitor” (Miller, 2003, p. 176). A sabedoria já não pode oferecer o que muitos dela esperam.

Qualquer que seja a intenção do autor do livro, não se pode negar a *Qohelet* a função de crítico da sabedoria. Ao retratar a vida naquilo que ela tem de bizarro e trágico, o livro desafia as tradicionais explicações da sabedoria: reflete-se nele a crise da sabedoria israelita. O sábio não difere do tolo, não tem garantia de sucesso; o sábio sente dor e confusão, apesar de seus esforços. A sabedoria propriamente dita traz vexame e dor (Ec 1.18); é inatingível (Ec 7.23-24; 8.1).

²¹⁷ Tradução própria do original: “He has identified the problems, contradictions, and frustrations of his audience’s world, and has an alternative to offer [...] He wants his audience to accept the things they cannot control, but to change their own way of being and doing over which they do have some control”.

Essa apreciação crítica da sabedoria não foi um ineditismo de *Eclesiastes*. Ele não foi o primeiro a fazer isso, mas talvez tenha sido o mais incisivo na tradição judaica, emulado apenas por *Jó*.

Fischer (1998) observa, quanto à crise da representação, que Machado tinha consciência plena de seu momento histórico. Há evidências textuais disso. Um exemplo é a sua concepção a respeito da ciência, que experimentou aguda evolução na segunda metade do séc. XIX.

Machado, especificamente o Machado escrito, é claramente um sujeito que percebeu aquilo que poderíamos chamar de crise da representação [...] escreveu sua obra [...] com a consciência de que não havia mais qualquer segurança em relação ao método de composição literária, particularmente narrativa [...] Acabara o tempo, portanto, em que a posição da voz enunciativa do relato podia manter-se em posição serena, inquestionada, a partir da qual todo um mundo era criado (Fischer, 1998, p. 161).

Isso se aplica a *Eclesiastes*? Tudo indica que sim e, em consequência realçam ainda mais as afinidades entre Machado e o livro bíblico de sabedoria. Essa afinidade seria motivada por um, digamos, princípio epistemológico, que dirige a relação cognitiva em que a sabedoria se sustenta?

Escrevendo especificamente sobre a crise da representação e propondo que o contrato semiótico de representação reflete essa crise e recusa as propostas subjetivante e objetivante, Fiorin (2003) ajuda a entender essa relação, que passa a se constituir por motivações estéticas, além das filosóficas.

Em *Esau e Jacó*, há uma passagem sutil que tem parentesco muito próximo com a perspectiva niilista do *Eclesiastes*. No capítulo XXII, intitulado “Agora um salto escuro”, há uma interpolação em forma de comentário, a propósito da então recente aquisição do título de barão, pelo banqueiro Santos, pai dos gêmeos. Nessa glosa, para justificar um salto temporal, o narrador filosofa:

Que os dous gêmeos participassem da lua-de-mel nobiliária dos pais não é cousa que se precise escrever [...] Os estados de alma que daqui nasceram davam matéria a um capítulo especial, se eu não preferisse agora um salto, e ir a 1886. O salto é grande, mas o tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo, uma flor, um pássaro, uma dama, um castelo, um túmulo. Também se pode bordar nada. Nada em

cima de invisível é a mais subtil obra deste mundo, e acaso do outro (Assis, 2008, vol. 1, p. 1104).

“Nada em cima do invisível” bem pode ser uma síntese adequada do niilismo machadiano, que, se não é diretamente inspirado pelo *Eclesiastes*, com ele mantém afinidades inegáveis.

Observações finais ao capítulo

A importância da influência da sabedoria em Machado, particularmente de *Jó* e *Eclesiastes*, é fato admitido pelos críticos, apesar de ainda não terem sido esgotadas as motivações dessa atração. Apresentamos, neste capítulo, algumas considerações que não têm a pretensão de notar todos os elementos que envolvem esses empréstimos bíblicos de Machado, mas apenas ampliar o debate sobre o papel relevante que *Jó* e *Eclesiastes* exerceram na vida literária do escritor.

Jó, a vítima, é a evidência de que todos os esforços de explicação sobre o homem, sobre o cosmo e sobre Deus estão fadados ao fracasso. *Jó*, o injustiçado, ainda inspira revoltas, pois o drama dele não cabe na lógica da retribuição que ainda fundamenta relações sociais ainda vigentes. Não seria isso mesmo o que, em certo sentido, “A igreja do Diabo” queria sugerir?

Eclesiastes, com sua temática pessimista, suas ênfases niilistas, o uso da primeira pessoa, enfático no contrato semiótico de representação, o foco privilegiado na noção de *hebel* (“vaidade das vaidades, tudo é vaidade”) como subsunção de todas as coisas, a repetição do refrão que marca a eterna mesmice (“nada há de novo sob o sol”), todos esses elementos, combinados num livro bíblico, ao serem incorporados por Machado, provocam o resultado de pessimismo e niilismo já apontado pelos estudiosos da obra machadiana.

Não seria o caso de pensarmos que ao *Eclesiastes* se refere o prólogo das *Memórias Póstumas*? Diz-se isto, nele: “Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Brás Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne, ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo” (Assis, 2008, vol. 1, p. 625).

Em reação à crítica, particularmente a Capistrano de Abreu, que tinha perguntado se as *Memórias* eram um romance, Machado escreve um prólogo para a quarta edição do livro, em que faz referência às “rabugens de pessimismo”, expressando-se da seguinte forma:

Há na alma deste livro, por mais risonho que pareça, um sentimento amargo e áspero, que está longe de vir dos seus modelos. É taça que pode ter lavores de igual escola, mas leva outro vinho. Não digo mais para não entrar na crítica de um defunto, que se pintou a si e a outros conforme lhe pareceu melhor e mais certo (Assis, 2008, vol. 1 p. 625).

Tanto no “Prólogo da quarta edição” quanto em “Ao leitor”, advertência da primeira, mencionam-se Sterne e Xavier de Maistre como modelos. Na última peça, é dito que o pessimismo, esse “sentimento amargo e áspero”, é outro vinho. Por essas considerações, podemos pensar que esse vinho bem pode ter sido sorvido nas páginas do *Eclesiastes*.

CAPÍTULO 7: RELÍQUIAS RECOLHIDAS

Além dos empréstimos bíblicos apresentados, há outros que não se ajustam diretamente à classificação proposta. Por serem expressivos, alguns são apresentados neste capítulo, sem o compromisso com a exaustão.

Pode-se dizer que a apropriação de material bíblico segue o aprimoramento literário contínuo do autor. De início, as evocações servem para indicar erudição, mas não somente isso. Trata-se de uma espécie de apoio narrativo: o trecho bíblico evocado serve de comparação, de referência a partir da qual o contexto narrado deve ser entendido e avaliado. Esse procedimento é comum aos diversos gêneros que Machado então já praticava. Com a passagem do tempo, o apuro na recepção da Bíblia aumenta, à medida que a técnica de composição, o domínio da língua e a incorporação de novos elementos estéticos iam tornando mais complexo o conjunto dos escritos machadianos.

“O Pai”, um conto representativo

“O pai” (Cavalcante, 2003, p. 293-318), publicado no *Jornal das Famílias* em fevereiro de 1866, pode ser tomado como exemplo. As histórias de dois pais vizinhos são narradas em paralelo, até a convergência delas. Vicente é hortelão e vive com a filha Emília; Davi, poeta, vive sozinho. Emília era bela moça de 16 anos, quatro anos antes da amizade do pai com o vizinho, quando por ela se apaixona um rapaz – Valentim era seu nome. Vicente concorda com o matrimônio da filha, mas o rapaz diz que precisa se ausentar por certo tempo e, na noite anterior à partida, seduz a jovem sob promessas de amor eterno. O rapaz não volta, apenas escreve poucas cartas, numa das quais diz que não sacrificaria sua liberdade, casando-se. O pai da moça, mesmo sabendo o que

acontecera, não a abandona e procura meios de assegurar-lhe subsistência. Aposenta-se e muda de casa. É então que conhecem o vizinho, o poeta Davi, vivendo isoladamente. Passado algum tempo, Vicente recebe uma carta do vizinho, em que dizia ser necessário empreender uma viagem urgente, mas voltaria em dois meses. Nesse ínterim, Vicente fica doente e é assistido por Elói, o criado de Davi. Quase à beira da morte, Vicente recebe outra carta do poeta Davi, pela qual se sabe o motivo da ausência dele: estava em busca de um filho que o abandonara. Esse filho era Valentim. Voltam ambos, o filho regenerado torna-se exemplar marido e filho.

A história, com final feliz e intenção moralizante, é típica da fase de aprendizado e influências românticas. Deve-se considerar, também, a natureza do jornal em que foi publicado (*Jornal das famílias*)²¹⁸. No entanto, interessam os vínculos com a Bíblia – e esses não deixam de ser interessantes. Vejamos o seguinte trecho (Cavalcante, 2003, p. 295), que discorre sobre o poeta Davi, personagem do conto:

Isolou-se, em vez de falar no mundo com a língua que Deus lhe dera, voltou-se para Deus, para dizer, como Davi: “Andei errante e como ovelha que se desgarrou: busca o teu servo, porque me não esqueci dos teus mandamentos”.

Tinha dois livros: a Bíblia e Tasso; dois amigos: um criado e um cão. O criado chamava-se Elói: Diógenes chamava-se o cão, que era a terceira pessoa daquela trindade solitária²¹⁹.

Devem ser consideradas as motivações onomásticas do conto que têm inspiração bíblica. Davi, o poeta, é inspirado no homônimo rei que, segundo a tradição, também foi poeta e músico. A ele atribui-se a composição de diversos salmos do saltério bíblico. Note-se que a Bíblia era um dos únicos dois livros que Davi possuía. Eloi, nome próprio no conto, é decalque da expressão utilizada por Jesus por ocasião da crucifixão (Mc 15.34): “Eloi, Eloi, lama sabachtani?”. Trata-se de uma sequência em aramaico, cujo significado é: “Senhor meu, Senhor meu, por que me desamparaste?”²²⁰. Contudo, o Eloi do conto não abandona o patrão nem o vizinho, quando este estava doente; e, ainda,

²¹⁸ Além disso, havia o imperativo da subsistência: “[...] Machado vivia, na verdade, mais das colaborações para o *Jornal das Famílias* e das traduções teatrais vendidas [...] do que mesmo do salário irregularmente pago pelo Diário do rio de Janeiro” (Magalhães Jr., vol. 2, p. 13).

²¹⁹ O trecho citado na transcrição é SI 119.176, em que há incentivo a que se sigam os mandamentos de Deus; também afirma que Deus pode buscar e resgatar a ovelha perdida.

²²⁰ Jesus cita o Salmo 22.1. Os primeiros cristãos interpretaram as Escrituras hebraicas sob o esquema promessa-cumprimento. Para os evangelistas, essa repetição seria índice de que as promessas das antigas Escrituras estavam se cumprindo em Jesus.

forma a trindade com o cão Diógenes. Esse cão e seu nome são, na verdade, antecipações de algumas crônicas, contos e romances em que as figuras do cão e do filósofo cínico se revestem de singular importância.

Brum (2009, p. 126) reconhece a influência de outro trecho bíblico no conto, a assim conhecida “parábola do filho pródigo”, narrada em Lc 15.11-32. Nela, um filho, depois de receber sua herança, sendo o pai vivo, sai de casa, gasta a herança; depois disso, volta para casa e é recebido pelo pai com alegria. Assim, Valentim é uma espécie de filho pródigo arrependido, que volta para reparar os danos por ele provocados.

Segundo Magalhães Jr. (2008, vol. 1, p. 47), quando “Pai” foi publicado, Machado era um “romântico, cheio de preocupações de ordem moral” apesar de ser “também um progressista”. Aparentemente contraditória, essa afirmação não deixa de ter sentido. É possível que o conto tenha algum vínculo ideológico com a intenção de, por parte de Machado, valorizar em particular o teatro como forma de civilizar os povos. Ainda que esse afã fosse uma tendência, não deveria hiperbolizar as virtudes nem esconder os defeitos dos seres humanos. Escrevia ele em “Idéias vagas” (de 1856): “[...] Ao teatro [para] ver a sociedade por todas as faces: frívola, filosófica, casquilha, avara, interesseira, exaltada, cheia de flores e espinhos, dores e prazeres, sorrisos e lágrimas! Ao teatro vício em contato com a virtude” (Assis, 2008, vol. 3, p. 993). Ainda que moralizador, nada se devia esconder do teatro; a sociedade devia ser vista por “todas as suas faces”. “O pai” é indício seguro de que, desde cedo, as fontes bíblicas serviram de inspiração, inclusive para elaboração de núcleos dramáticos dos contos.

Relíquias recolhidas em contos e crônicas

Veremos agora um exemplário diverso, que pode dar a impressão de ser aleatório. Contudo, há um vínculo comum: a remissão à Bíblia. A identificação da fonte não é suficiente para a avaliação da intenção do empréstimo intertextual. O conhecimento do contexto narrativo ou de algum detalhe do original é indispensável para isso. Do contraste de ambos nasce a percepção desses efeitos. Para isso contribuem as circunstâncias e o sentido que tinha no texto-fonte. Não está em jogo apenas um termo, um personagem, mas um contexto narrativo e o papel efetivamente desempenhado pelos protagonistas acionados.

Ao comentar um lançamento editorial, na crônica de 1º de abril de 1863, o cronista diz dos poetas que não transigem em relação “às vistas burguesamente estreitas da sociedade”. Completa o pensamento com um trecho bíblico, dizendo que eles preferem “dar a César o que é de César, tomando para Deus o que é de Deus”. Tomada ao Evangelho, quando Jesus foi interpelado se era correto pagar tributos, a expressão indica que a piedade não desobriga ninguém dos deveres civis²²¹. O apoio bíblico reforça a convicção de que o poeta não faz, ou não deveria fazer, concessões à ordem burguesa da sociedade.

Em “Ernesto de Tal”, o conhecimento do trecho bíblico é indispensável à compreensão da intenção da narrativa: “Como na volta do filho pródigo, as duas almas festejaram aquela renascença da felicidade, e amaram-se com mais força que nunca” (Assis, 2008, vol. 2, p. 203).

Um famoso episódio do Antigo Testamento inspira um comentário sobre o imediatismo de muitas ações e interesses, em “A parasita azul”: “Os adversários do rapaz, sabedores das circunstâncias em que lhe foi oferecida a candidatura, não deixaram de dizer, em todos os tons, que ele vendera o direito de primogenitura por um prato de lentilhas²²² (Assis, 2008, vol. 2, p. 174).

No conto “Uma excursão milagrosa” (de 1866), já podem ser percebidas manifestações incipientes de ceticismo. Ao falar do personagem Tito, o narrador diz, comentando a boa-fé e certa ingenuidade dele: “(...) recebera a educação austera de seu pai, antigo capitão de milícias, homem de incrível boa-fé, que neste século desabusado, ainda acreditava em duas cousas: nos programas políticos e nas cebolas do Egito”²²³. Esse personagem tinha ainda mais traços bíblicos: “É bom e tem a virtude evangélica da caridade; sabe, como o divino Mestre, partir o pão da subsistência e dar de comer ao faminto com verdadeiro júbilo de consciência e de coração” (Assis, 2008, vol. 2, p.

²²¹ No contexto religioso do cristianismo do primeiro século, há complicadores, aqui não considerados. Segmentos politizados pregavam o não pagamento de tributos a uma potência estrangeira cuja autoridade não era reconhecida.

²²² Refere-se o narrador ao conhecido episódio bíblico de Esaú e Jacó, narrado em Gênesis 25:31-34.

²²³ As narrativas do *Êxodo* sobre o Egito têm razoável frequência. “Silvestre”, assinado pelo pseudônimo Vitor de Paula, publicado em 1877 no *Jornal das Famílias*, lembra o episódio bíblico de José do Egito. O conto trata da história de uma vocação contrariada. O pai não aceita ver o filho pintor e o entrega ao advogado Luís Borges, morador da Gamboa, diante do mar. O advogado o estimula a pintar. O jovem de 15 anos toma à revelia a mulher bela do advogado como modelo do quadro “Vênus expulsa do céu”. Camila, ao ver o quadro, envaidecida, atira-se ao jovem para beijá-lo. Ele recua, cai do sobrado e morre.

839). Neste trecho podem ser notadas manifestações de reconhecimento das contradições humanas: “Só há que censurar em Tito as fraquezas de caráter, e deve-se crer que elas são filhas mesmo das suas virtudes” (Assis, 2008, vol. 2, p. 839).

Características de personagens bíblicos eram usadas para a construção de perfis de personagens do autor. Eva, por exemplo, presença quase constante em seus escritos, recebe comentários mais densos e insinuantes em “Primas de Sapucaia”: “Adriana escuta-me pensativa, cheia de Eva, namorada do demônio, que lhe sussurra de fora o que o coração lhe diz de dentro” (Assis, 2008, vol. 2, p. 395).

“O sainete” exemplifica a força das imagens, personagens e situações narrativas bíblicas como fonte de inspiração para comparações: “O Dr. Maciel tinha apenas vinte e cinco anos, idade em que geralmente se compreende melhor o *Cântico dos Cânticos* do que as *Lamentações de Jeremias*” (Assis, 2008, vol. 2, p. 1384). Esses livros bíblicos são metáforas para referência a fases cronológicas diferentes da vida humana, para cuja compreensão é necessário conhecer o conteúdo deles.

Outro conto, “O lapso”, começa com uma epígrafe bíblica do profeta Jeremias; foi publicado em 1883 e incluído na coletânea *Histórias sem data*:

E vieram todos os oficiais... e o resto do povo, desde o pequeno até ao grande.
E disseram ao profeta Jeremias: Seja aceita a nossa súplica na tua presença.
Jeremias, XLII, 1, 2 (Assis, 2008, vol. 2, p. 352).

O protagonista, Dr. Jeremias Halma, médico holandês, morre pobre no Rio de Janeiro, em 1799. O médico conhecia, além de vários idiomas, os métodos terapêuticos da época. Ele se propõe a tratar Tomé, acometido de lapso de memória relativo a dívidas, credores, saldos e coisas afins. No fim, o paciente fica curado e as importâncias devidas são restituídas aos respectivos credores; somente o médico fica sem honorários. O Dr. Jeremias Halma é um Simão Bacamarte modificado: cura o doente e beneficia os credores, mas ele mesmo não é beneficiário dessa cura. De novo ocorre a motivação onomástica inspirada na Bíblia. Jeremias, importante profeta, viveu na época do exílio babilônico. O sobrenome Halma pode estar ligado ao “objeto de estudo” do médico, como sugere Brum (2009, p. 144). O profeta bíblico, no trecho que serve de epígrafe ao conto, dispõe-se a atender ao pedido que lhe é feito e a servir como mediador para rogar o favor de Deus ao remanescente de Judá que tinha sobrevivido ao exílio. No conto, o

Dr. Jeremias é, não o mediador, mas a própria tábua de salvação dos credores impacientes em reaver seus capitais. O paciente acometido pelo lapso chama-se Tomé, o discípulo associado à descrença, à falta de fé; ele precisa ver para crer que Jesus tinha ressuscitado. Parece que o Tomé do conto suscitava a descrença dos credores.

O conto “O cônego ou a metafísica do estilo” (Assis, 2008, vol. 2, p. 528-532) serve-se de uma moldura inspirada no *Cântico dos Cânticos* para sugerir que as palavras têm sexo. A abertura já é sugestiva, com trechos do “velho drama de Judá”:

— Vem do Líbano, esposa minha, vem do Líbano, vem... As mandrágoras deram o seu cheiro. Temos às nossas portas toda a casta de pombos...
— Eu vos conjuro, filhas de Jerusalém, que se encontrardes o meu amado, lhe façais saber que estou enferma de amor...

Essas palavras não foram trocadas por amantes em êxtase, mas por adjetivos e substantivos, na cabeça do Cônego Matias, que preparava um sermão. O narrador alega que “*as palavras têm sexo*”. Ao casamento das palavras chamava estilo. Essa sexualização das palavras justifica a evocação do *Cântico*, que percorre todo o conto. Sílvia procura Sílvia, nos labirintos cerebrais do Cônego:

— Vem do Líbano, esposa minha...
— Eu vos conjuro, filhas de Jerusalém...

Quando estão para se encontrar, “todo o *Cântico* passa pelos lábios deles”. Ao se encontrarem, caem nos braços um do outro:

Quem é esta que sobe do deserto, firmada sobre o seu amado?”, pergunta Sílvia, como no *Cântico*; e ela, com a mesma lábia erudita, responde-lhe que “é o selo do seu coração”, e que “o amor é tão valente como a própria morte.

É inusitado esse emprego do *Cântico*. Explicam-se, por meio do idílio amoroso do “drama de Judá”, as atrações morfológicas e sintáticas de substantivos e adjetivos. Assim como os seres humanos se atraem sexualmente, as palavras também têm a sua atração, cujo resultado, se for de um estilo bem formado, pode produzir seus prazeres. Também são evocadas, no conto, teorias científicas que preconizavam a formação, no cérebro, de funções e capacidades humanas.

Outro conto em que há uma evocação bíblica para a composição de uma moldura que guia o sentido da narração é “Suje-se, gordo!”, que envolve julgamento, réu, condenação. Daí que o trecho bíblico escolhido é do “Sermão do Monte” (Mt 7.1): “Não queirais julgar para que não sejais julgados”. O narrador, entre dois atos de uma peça de teatro intitulada “A Sentença ou o Tribunal do Júri”, registra acontecimentos singulares que tinha vivido, relacionados à peça teatral. Um amigo que o acompanhava disse que era contrário ao júri por causa do preceito do Evangelho sobre os perigos do julgamento. O narrador acrescenta que tinha atuado duas vezes num tribunal, como presidente do Conselho. Na primeira atuação, absolveu os réus, exceto dois, o primeiro dos quais tinha sido acusado de ter furtado pequena quantia, por meio de falsificação. Era réu confesso e tinha agido por instrução de outra pessoa, que sugeriu o recurso por causa de uma emergência, o que se configurava em atenuantes ao crime.

Um dos jurados do Conselho, de nome Lopes, estava muito convencido do delito. O réu foi condenado por onze votos contra um. Lopes disse que o réu cometeu o crime por uma miséria de duzentos mil-réis: “Suje-se gordo! Quer sujar-se? Suje-se gordo!”. O narrador fica se perguntando o que queria dizer tal frase enigmática. Talvez significasse que o condenado era um ladrão de nada, que tinha se sujado por pouco.

Anos depois, houve nova convocação para o narrador. A princípio não queria atuar, por causa do preceito evangélico. Mas, como era um dever de cidadão, o chamado foi atendido. Um dos três crimes que julgou foi cometido por um caixa do Banco do Trabalho Honrado, responsável por um desvio de cento e dez contos de réis. O acusado era Lopes, o mesmo colega que participara do julgamento anterior e que condenara um réu por desvio de módica quantia. O crime, agora, estava mais do que provado pelos documentos, por uma tentativa de fuga, por testemunhas e outros agravantes; além disso, uma carta do réu o incriminava de forma indubitável. A fatalidade agora era Lopes estar no banco dos réus; ele que tinha condenado outro pelo mesmo delito. A situação fez voltar à mente do narrador o texto evangélico: “Não queirais julgar, para que não sejais julgados”. O que antes julgava, agora era julgado.

As palavras de Lopes (“Suje-se gordo!”) foram, também, lembradas. Com elas, Lopes justificara a condenação do réu por um delito que, relativamente ao montante do desfalque praticado pelo mesmo Lopes, era insignificante. O narrador votou pela

condenação, mas, no fim, Lopes foi absolvido por nove votos a três. Assim termina o conto: “O melhor de tudo é não julgar ninguém para não vir a ser julgado. Suje-se gordo! suje-se magro! suje-se como lhe parecer! o mais seguro é não julgar ninguém...”.

O preceito evangélico produz efeito contrário; o ensinamento bíblico procura evitar o risco da condenação alheia, porque pode quem julga vir a ser condenado, até pelo mesmo motivo. No conto, ocorre justamente o contrário, com “agravantes”: Lopes tinha condenado um acusado por um delito de pequenas proporções, praticado com atenuantes; tempos depois, Lopes, o juiz inclemente, comete crime da mesma natureza, de elevadíssimas proporções, com agravantes. É absolvido. Não funcionou o preceito bíblico. Há descompassos entre o ideal da prescrição evangélica e o real das relações humanas, entre o que deveria acontecer e o que realmente acontece, até nos tribunais, que têm por ofício julgar as ações humanas, condenando e absolvendo. Essa falta de conformidade entre o preceito evangélico e as atitudes humanas é relatada, no conto, sob certo enfoque cético, pois, apesar de todas as evidências, os jurados não perceberam os indícios de culpa ou, mesmo os vendo, não a atribuíram ao réu.

Pode, também, servir um trecho bíblico de apoio a procedimentos, ideias e intenções de personagens, como ocorre em “Uma senhora (1884): “Que tal fosse a intenção de D. Camila não o juro eu (“Não jurarás”, Mat. V, 34)”. O procedimento adotado pelo narrador é amparado nas Escrituras e, por isso, irrepreensível.

O conhecido conto “Teoria do medalhão” fornece outro exemplo característico, neste trecho: “[...] Podes pertencer a qualquer partido, liberal ou conservador, republicano ou ultramontano, com a cláusula única de não ligar nenhuma idéia especial a esses vocábulos, e reconhecer-lhe somente a utilidade do ‘scibboleth’ bíblico” (Assis, 2008, vol. 2, p.274). *Scibboleth* foi uma espécie de senha, utilizada para distinguir hebreus irmãos de tribos diferentes, gileaditas e efraimitas. Estes últimos, por pronunciarem o termo com uma variante sonora, denunciavam a sua origem e, por isso, eram facilmente reconhecidos. Os efraimitas foram mortos pelos gileaditas (Jz 12.1-7). No conto machadiano, a referência bíblica é indicadora de neutralidade, pois não há diferença entre ser liberal ou ser conservador. Ambos são “irmãos”; ambos têm origem comum; o que os distingue é apenas uma variante para determinadas palavras, que, no fundo, querem dizer a mesma coisa.

“Linha reta e linha curva” sugere um momento filosófico, inspirado em Gn 3.19²²⁴, a propósito do charuto. Diz o narrador que “o charuto é um verdadeiro *memento homo*” (Assis, 2008, vol. 2, p.110). Convertendo-se pouco a pouco em cinzas, o charuto vai lembrando ao homem o fim real e infalível de todas as coisas; é o princípio filosófico, a sentença fúnebre que nos acompanha em toda parte.

Nascimento (2008, p. 53-63) faz coro aos que constatarem que Machado foi frequentador assíduo das Sagradas Escrituras, a propósito de um ensaio que faz sobre a “Advertência” a *Papéis Avulsos*, que menciona pequeno trecho do *Apocalipse* em combinação com Diderot:

Direi somente, que se há aqui páginas que parecem meros contos, e outras que o não são, defendo-me das segundas com dizer que os leitores das outras podem achar nelas algum interesse, e das primeiras defendo-me com São João e Diderot. O evangelista, descrevendo a famosa besta apocalíptica, acrescentava (XVII, 9): “E aqui há sentido, que tem sabedoria.” Menos a sabedoria, cubro-me com aquela palavra. Quanto a Diderot, ninguém ignora que ele, não só escrevia contos, e alguns deliciosos, mas até aconselhava a um amigo que os escrevesse também. E eis a razão do enciclopedista: é que quando se faz um conto, o espírito fica alegre, o tempo escoia-se, e o conto da vida acaba, sem a gente dar por isso (Assis, 2008, vol. 2, p.236).

Contrariamente ao que se esperaria de uma advertência, a de Machado aponta, segundo Nascimento (2008, p. 55), mais para um abismo do que para os ilusórios lugares seguros da lei. O termo *Apocalipse*, por suas conotações simbólicas, pode referir-se a algo difícil ou enigmático. A justaposição das duas fontes é, em certo sentido, intrigante. Qual o efeito que o autor quis produzir? O enciclopedismo de Diderot teve inspiração racionalista e materialista e reivindicava a separação entre Igreja e Estado, acabando “por exercer grande influência no mundo intelectual, inspirando os líderes da Revolução Francesa” (Nascimento, 2008, p. 60). O hibridismo da justaposição do monstro apocalíptico à enciclopédia diz respeito à multiplicidade: “A torre de Babel, evocada em vários textos de Papéis avulsos, seria outra metáfora que poderíamos associar à enciclopédia [...] a casa, a arquitetura da soberba é destruída, para instaurar o híbrido e o múltiplo” (Nascimento, 2008, p. 61). O efeito é uma monstruosidade: tentar justapor sentido e sabedoria. A autora conclui a análise dizendo

²²⁴ Machado usa trecho da tradução latina (Vulgata latina): “*Memento, homo [...]*”. A tradução do versículo é: “Lembra-te, homem, de que tu és pó, e ao pó te hás de tornar”.

que Machado foi um “enciclopedista do não-saber, ou seja, um arquiteto de um outro saber, monstruoso, quando admitido em sua forma híbrida, múltipla e incontrolável, na sua produção desmedida de sentido que é a literatura” (Nascimento, 2008, p. 62).

Além disso, é preciso considerar que a justaposição de *sentido* e de *saber* pode ser considerada sob a malha do fazer literário (fazer um conto), de acordo com palavras da própria “Advertência”. Contrastado com a realidade, o fazer literário condensa-se. Em várias oportunidades, Machado a ele se refere, com a convicção epistemológica de que a realidade era construída, semiotizada pela palavra, em sentido estrito, e pela Literatura, em sentido lato. A crônica de 15 de setembro de 1876, alusiva ao aniversário da Independência do Brasil, comenta o Grito do Ipiranga que, para o cronista, era essa lenda de meio século, segundo reclamava um nobre amigo, pelas páginas da *Gazeta de Notícias*. Não teria havido nem grito nem Ipiranga, apenas palavras (Assis, 2008, vol. 4, p. 320). Comparando a pena de alguns historiadores alemães a uma picareta, o cronista contrapõe o discurso da ciência histórica ao da lenda que, para ele, entretanto, tem mais valor: “Certamente é belo que Lucrecia haja dado um exemplo de castidade às senhoras de todos os tempos; mas se os escavadores modernos me provarem que Lucrecia é uma ficção e Tarquínio uma hipótese, nem por isso deixa de haver castidade... e pretendentes”. Se é possível corrigir os historiadores em futuras edições, o mesmo não ocorre com os versos. O raciocínio é concluído com uma opção do cronista: ele prefere a lenda à história autêntica:

Minha opinião é que a lenda é melhor do que a história autêntica. A lenda resumia todo o fato da independência nacional, ao passo que a versão exata o reduz a uma coisa vaga e anônima. Tenha paciência o meu ilustrado amigo. Eu prefiro o grito do Ipiranga; é mais sumário, mais bonito e mais genérico (Assis, 2008, vol. 4, p. 320).

Assim, a Literatura, no sentido de lenda, acima, e de ficção, tem a preferência, não porque ela é a realidade, mas porque é meio de semiotizá-la. Machado diria em outra crônica, datada de 12 de agosto de 1894: “Viva a poesia, meus amigos! Viva a sacrossanta literatura! Como dizia Flaubert: Não sei se existem intendentess, mas os Timbiras existem” (Assis, 2008, vol. 4, p.1.094).

Relíquias recolhidas em romances

Nos romances é igualmente copiosa a utilização da Bíblia, como já foi frisado. *Ressurreição* menciona o jogo de sedução, assunto ortodoxo, entre Betsabé e Davi (Assis, 1985, vol. 1, p. 182; 1 Sm 11), com o devido realce à beleza da mulher.

Helena tem mais empréstimos bíblicos. Nessa obra, verifica-se a sutileza do narrador em algumas ocorrências, embora ainda se observe alguma intenção de erudição e ornamentação. Este trecho é representativo: “Tem razão – respondeu Salvador com tristeza –; um abismo chamava outro abismo. Felizes os sabem o caminho reto da vida e nunca se arredaram dele!” (Assis, 2008, vol. 1, p. 492)²²⁵.

Iaiá Garcia continua o refinamento da apropriação. Vejamos: “Foi então que a serpente lhe ensinou a dissimulação” (Assis, 1985, vol. 1, p. 446); “De si para si julgava-se inocente, porque era impassível, esquecendo a letra do decálogo que não defende somente a ação, mas a própria intenção” (Assis, 1985, vol. 1, p. 447).

Sutilezas bíblicas em *Memórias Póstumas*

Outras ocorrências ainda serão apontadas. Maria (2008) observa algumas sutilezas do autor-defunto das *Memórias póstumas* que dizem respeito à livre incorporação de trechos bíblicos. Por exemplo, na cena do enterro, logo no primeiro capítulo, intitulado “Óbito do autor”, alguns detalhes são notados em suas relações com o calvário de Jesus. Brás Cubas morreu numa sexta-feira - dia aziago -, às duas horas da tarde²²⁶. Ora, sabe-se que Jesus morreu numa sexta-feira, às três da tarde (hora nona), quando chovia:

[...] a natureza parece estar chorando a perda irreparável de um dos mais belos caracteres que têm honrado a humanidade. Este ar sombrio, estas gotas do céu, aquelas nuvens escuras que cobrem o azul como um crepe funéreo, tudo isso é a dor

²²⁵ Salvador é personagem inspirado no papel bíblico-vicário de Jesus. Ele sacrifica-se em favor da filha, renunciando ao papel de pai e à companhia dela: “de todos os sacrifícios que o coração humano pode fazer, aceitei o maior e mais doloroso: eliminei a minha paternidade, desisti da única herança que tinha na terra, força da minha juventude, consolo de minha miséria, coroa da minha velhice, e voltei à solidão mais abatido que nunca” (Assis, 2008, vol. 1, p. 493) .

²²⁶ Segundo os evangelhos, Jesus morreu na hora nona, em que havia oração no templo de Jerusalém. Pelo sistema de contagem das horas então utilizado, a hora nona correspondia a três horas da tarde.

crua e má que lhe rói à natureza as mais íntimas entranhas; tudo isso é um sublime louvor ao nosso ilustre finado (Assis, 2008, vol. 1, p. 626).

Segundo a narrativa da paixão, em Jerusalém espessas trevas cobriram o céu (Mc 14.33; Lc 23.44-45). Outro detalhe: onze amigos acompanhavam o enterro de Brás Cubas. Sabe-se que, igualmente, quando Jesus morreu, havia onze discípulos, pois Judas havia se suicidado²²⁷. Além desses onze amigos, assistiram ao enterro outras três mulheres: a irmã Sabina, a filha dela e uma sobrinha de Virgília. Nova coincidência, pois havia exatamente três mulheres no enterro de Jesus (Jo 19.25): Maria (a mãe de Jesus), a irmã de sua mãe (Maria, mulher de Clopas) e Maria Madalena.

Mais ainda, Brás tem traços que, de alguma forma, aproximam-no de Cristo: ele tem a sua ressurreição simbólica na narração que empreende. Podemos ver nesse jogo fantástico do *post morte*, um índice de reforço da condição assumida pelo narrador. Como, depois da morte, continua ainda a falar, Brás é dotado de características divinas, o que o torna mais parecido com Jesus.

Brás Cubas sente-se mais engenhoso do que Moisés, por narrar a morte no começo do livro: “Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o Pentateuco”: a Bíblia autoriza alguém a contar a própria morte. Schwarz (2000) vê nisso a manifestação de arbitrariedade e de desfaçatez. Isso não deixa de ter sua razão de ser, pois comparar-se a Moisés é, no contexto, isso mesmo, ainda mais porque há a diferença, propositalmente marcada pelo narrador, de pô-la no começo. Brás Cubas eleva-se, ao igualar-se ao prestígio canônico de Moisés²²⁸.

O capítulo VII, “O delírio”, é pródigo em citações: asna de Balaão, Éden, Abraão, Jó, cativo dos hebreus. A asna de Balaão é mencionada porque a um animal

²²⁷ Dos onze, apenas um esteve presente no Calvário; trata-se do discípulo João (Jo 19.26).

²²⁸ A condição do defunto-autor não é tão simples. A dedicatória do livro é um epitáfio, o livro é um sepulcro. Com efeito, nos primeiros capítulos já há doença, agonia, morte, enterro, decomposição. Por que Brás é um defunto-autor? Trata-se de narrador muito sincero, coisa que o próprio Brás diz, mas, pode-se acreditar nele? Quando ele se critica, não estaria se vangloriando? De qualquer modo, o defunto-autor asseguraria a universalidade, por meio de uma esfera filosófico-metafísica assegurada pela presença da morte, de Deus etc. Trata-se, contudo, de metafísica apalçada (Pasta Jr, 2003). Schwarz (2000) vê nisso a indicação de uma referência principal, o enraizamento histórico do Brasil. Para esse crítico, o defunto-autor é uma provocação. Deve-se considerar que esse ar fúnebre está no *incipit*, que delinea o ponto de vista do narrador.

é concedida a fala (Nm 22-24). Quando o animal que conduz Brás Cubas pede para pararem na tenda de Abraão, porque já tinham passado o Éden, o narrador menciona Jó, o personagem bíblico que amaldiçoou o dia de seu nascimento, pois já tinha ele experimentado tanto sofrimento: a tenda de Abraão é o sofrimento de Jó. Na superposição de gerações e de eventos históricos, o cativo dos hebreus é considerado um evento triste; em todo caso, tristes ou alegres, as gerações foram pontuais na sepultura.

Ao falar da escola, no capítulo XIII, o narrador Brás Cubas cita uma expressão bíblica em latim:

Unamos agora os pés e demos um salto por cima da escola [...] Ó palmatória, terror dos meus dias pueris, tu que foste o compelle intrare com que um velho mestre, ossudo e calvo, me incutiu no cérebro o alfabeto, a prosódia, a sintaxe, e o mais que ele sabia, benta palmatória, tão praguejada dos modernos [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 643).

A expressão *compelle intrare* é tirada de Lc 14.23, na parábola da grande ceia, a que os convidados, por motivos diversos, não comparecem. O dono da festa, então, ordena a seus empregados irem às ruas e obrigarem a entrar todos os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos. A alusão pode ser entendida da seguinte forma: a iniciação escolar seria algo forçado aos olhos do menino, mas algo agradável, “uma festa,” aos olhos do adulto narrador. De qualquer forma, foi uma ação forçada que trouxe benefícios, como atesta a narrativa, que diz: “benta palmatória, tão praguejada dos modernos [...]”. Isso é apenas uma hipótese, porque, com base na economia de ambiguidade, própria do narrador, a expressão pode ser entendida de forma contrária.

No encontro que Brás teve com Quincas Borba, narrado no capítulo LIX, há menção ao cativo da Babilônia: “Imaginem um homem de trinta e oito a quarenta anos, alto, magro e pálido. As roupas, salvo o feitio, pareciam ter escapado ao cativo de Babilônia [...]”. Quincas, depois de receber uma nota de cinco mil-réis, a menos limpa que Brás Cubas tinha, diz: “*In hoc signo vinces!*”. Aqui a menção reforça a pobreza de Quincas Borba, confirmada pela descrição de sua situação. O mais interessante, contudo, é a associação da situação de pobreza ao reconhecimento de que o dinheiro é meio indispensável para a vitória, conforme diz Quincas Borba, numa modificação significativa da expressão latina *in hoc signo vinces*, que tinha a cruz por

referente original. A desfaçatez atinge alto grau quando Brás Cubas diz ao companheiro que poderia ganhar mais dinheiro... trabalhando!

No último capítulo, “Das negativas”, temos:

Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto [...] achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: - Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria (Assis, 2008, vol. 1, p. 758).

O trecho, em consonância com o conjunto do livro, remete às Escrituras, às avessas. Trechos do *Gênesis* são evocados. O primeiro está em Gn 3.19: “No suor do teu rosto comerás o teu pão”; o segundo, em Gn 1.28: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra”. Brás Cubas não suou para ganhar o pão nem foi fecundo. O “legado da nossa miséria”, como última expressão da obra, é significativo nesse diálogo intertextual com a Bíblia e está em conformidade geral com os empréstimos bíblicos: a multiplicação da espécie é a multiplicação da miséria humana.

Sintetizando a apropriação bíblica nas *Memórias póstumas*, Maria (2007, p.13), afirma:

[...] um traço da modernidade lançada pelo autor sobre as Escrituras: Brás Cubas lê a Bíblia com um olhar puramente existencial, imanente, despojado de implicações religiosas, ou mesmo morais; limita-se a citá-la quando corrobora uma sua opinião, uma vivência, uma analogia. A autoridade que a Bíblia possa ter para ele é a que deriva das passagens onde encontra ressonância de visão de mundo, ou as que lhe proporcionam matéria para a criação narrativa.

Todos esses elementos se combinam com a desfaçatez do narrador, conforme aponta Schwarz, embora o faça enfatizando a condição de classe social como elemento decisivo a autorizar a condição do narrador. A condição triunfalista, contudo, apoia-se nas figuras bíblicas que, no conjunto, formam e sustentam os valores do mundo ocidental. O contexto da retomada e os vínculos sugeridos talvez indiquem duas coisas: a sanção da religião para a ordem estabelecida, assim sacralizada; se essa ordem tinha a benção divina, a classe social representada pelo protagonista reivindica a bênção de Deus para a ordem vigente.

Motivações bíblicas em *Dom Casmurro*

Algo semelhante ocorre com um de seus mais conhecidos e discutidos romances, *Dom Casmurro*, cujas motivações bíblicas não são meros adereços de erudição. Ao contrário, dizem respeito à formulação de elos estruturais do livro, que tem por narrador um ex-seminarista. Talvez por isso sejam recorrentes as remissões à Bíblia, principalmente ao profeta Ezequiel, que se constitui na principal fonte bíblica de que o autor se serve para a composição da obra. Mais do que imagens, personagens, lugares ou episódios, o livro do profeta fornece elementos que formam a moldura estrutural do romance, principalmente no que diz respeito às relações entre Bentinho e Capitu.

O nome Ezequiel

Uma primeira evidência reside no nome. Os nomes dos personagens machadianos costumam ser motivados, como parece ser o caso de Ezequiel. No romance, o filho de Bento Santiago recebe esse nome, que também compõe o nome de batismo de Escobar²²⁹. *Ezequiel* opera a convergência de dois personagens centrais da narrativa, firma vínculos intertextuais entre o romance e o livro bíblico. O nome significa *força de Deus*.

A glória de Deus

A glória de Deus recebe ênfase no livro do profeta. O primeiro capítulo faz menção a ela²³⁰. O profeta sente-se pequeno diante da visão: “vendo isto, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de quem falava” (Ez 1.28). Mas a glória de Deus sai do Templo e da cidade: “A glória do SENHOR subiu do meio da cidade e se pôs sobre o

²²⁹ Antonio Escobar y Mendonza foi jesuíta e casuísta espanhol, atacado por Pascal (*Lettres provinciales*). Machado pode ter se inspirado nele para nomear seu personagem. Magalhães Jr. (2008, vol. 1, p. 147) acrescenta que há itens lexicais em francês ligados a esse nome: “como *escobar*, no sentido de reticencioso ou cheio de restrições mentais; *escobarderie*, equivoco, restrição mental, interpretação maliciosa; e *escobarder*, agir com dobrez ou com malícia”.

²³⁰ A descrição suscitou posteriores desdobramentos na tradição mística judaica que, por meio de ascese qualificada, procura ver a glória de Deus, sobretudo a imagem do veículo em que Deus está (Ez 1.15-24); também tem realce a *shekinah*, termo hebraico para a designação de *glória*. Jonas Machado (2009) diz a respeito: “Mercavá [...] uma palavra hebraica que significa ‘carruagem’, aludindo a uma experiência visionária da glória de Deus numa espécie de ‘trono-carruagem’ [...] foi bem cedo ligada às visões de Ezequiel [...] O termo está geralmente ligado a um tipo de misticismo que tem na visão de Ez 1 uma fonte primária como seu texto mais importante, mas que recebeu desenvolvimento na literatura mística judaica posterior, de modo especial na apocalíptica”.

monte que está ao oriente da cidade. Depois, o Espírito de Deus me levantou e me levou na sua visão à Caldéia, para os do cativeiro [...] (Ez 11.23-24)”. Esse abandono se deve ao pecado do povo, a idolatria. No final do livro, a glória do Senhor volta ao seu santuário (Ez 43.2, 4, 7). *Glória* é o nome da mãe de Bentinho. A personagem relaciona-se com a manutenção dos valores da religião, por ela prezada, sendo devota guardiã das tradições que garantem ao clã familiar a manutenção da glória de que gozam. A condição social da família é, de certa forma, gloriosa e, no arranjo social, sacralizada pela religião. A piedade religiosa é um importante elemento do romance. Tanto assim que Dona Glória promete consagrar o filho a Deus.

A expressão "Filho do homem"

A expressão “filho do homem” é repetida quase uma centena de vezes ao longo do livro de *Ezequiel*. É a forma com que Deus ao profeta se dirige. Em *Dom Casmurro* aparece na boca de José Dias, quando já pairavam suspeitas sobre a paternidade do menino. O capítulo CXVI tem por título “Filho do homem”. José Dias chama o filho de Capitu de “o nosso ‘profetazinho’”, perguntando: “Como vai isso, filho do homem?”; “Dize-me, filho do homem, onde estão os teus brinquedos?”; “Queres comer doce, filho do homem?”. Na boca de José Dias, “filho do homem” amplia a tensão da desconfiança, projetando indefinição sobre a paternidade do menino, ainda que de forma enviesada. A expressão *Filho do homem* serve para enfatizar a humanidade, conforme Is 51.12: “Eu, eu sou aquele que vos consola; quem, pois, és tu, para que temas o homem, que é mortal, ou o filho do homem, que não passa de erva?”. Já no livro de Daniel a expressão tem sentido modificado. Dn 7.13 relata uma visão segundo a qual “um como o Filho do Homem” que recebeu autoridade para reinar, desce do céu. É possível que a partir de Daniel tenha sido desencadeada uma tradição apocalíptica que desemboca no Novo Testamento. Passou a designar, a expressão, uma figura que teria o encargo de liderar a luta cósmica contra o mal. Os evangelhos a usam para referência a Jesus. Ele seria o Filho o Homem. O próprio Jesus a utiliza, mas na terceira pessoa (Mt 8.6; 9.20; Mc 2.10,28; Lc 22.69). Na pena do narrador machadiano, indica-se o sentido primeiro de

apontar para a dimensão de humanidade nela contida, aciona-se o jogo de indagações e incertezas que daí se desencadeia²³¹.

A infidelidade (idolatria e prostituição)

A infidelidade, associada à idolatria e prostituição, é tema central do livro bíblico. Ezequiel, profeta do exílio, atuou na Babilônia, para onde foram deportados muitos judeus, por ocasião da queda de Jerusalém, quando a cidade foi invadida em 587-6 a.E.C. A interpretação teológica desse evento histórico atribuiu à infidelidade do povo (idolatria) a causa do desastre: se algo houve de errado, a culpa, com certeza, não era de Deus. O pecado capital para o monoteísmo é o culto a outros deuses; foi o que aconteceu, conforme se pode verificar neste trecho:

Veio a mim a palavra do SENHOR, dizendo: Filho do homem, estes homens levantaram os seus ídolos dentro do seu coração, tropeço para a iniquidade que sempre têm eles diante de si; acaso, permitirei que eles me interroguem? Portanto, fala com eles e dize-lhes: Assim diz o SENHOR Deus: Qualquer homem da casa de Israel que levantar os seus ídolos dentro do seu coração, e tem tal tropeço para a sua iniquidade, e vier ao profeta, eu, o SENHOR, vindo ele, lhe responderei segundo a multidão dos seus ídolos (Ez 14.2-4).

Um tema utilizado pela literatura bíblica antiga para descrever esse comportamento religioso foi tirado da vida civil: a relação entre marido e mulher²³². Mais precisamente, o casamento, que passou a simbolizar a relação entre Deus e seu povo²³³.

No capítulo 16, Ezequiel narra, em termos crus, essa falta de correspondência entre o comportamento do povo e os cuidados que Deus a ele tinha oferecido:

²³¹ Ainda como parte de jogo com a intertextualidade bíblica, José Dias diz, parodiando o *Evangelho de João*, no capítulo XCIX “O filho é a cara do pai”: “Mulher, eis aí o teu filho! Filho, eis aí a tua mãe!” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.032).

²³² Ezequiel (23) fala de duas meretrizes irmãs; Oolá, a mais velha (Samaria) e Oolibá, a mais nova (Jerusalém). Interessante também é o caso de Oseias (capítulo 1). Ele se casa com uma prostituta, que simboliza o povo. A prostituta representa os pecados do povo, associados à idolatria; daí a associação à infidelidade.

²³³ Isso foi apropriado pelo cristianismo, também; no Novo Testamento, a relação entre Deus e a Igreja é descrita em termos de casamento; essa aliança conjugal, embora espiritualizada, interferiu na história da interpretação do *Cântico dos Cânticos*, que passa a ser entendido de forma alegórica.

Assim, foste ornada de ouro e prata; o teu vestido era de linho fino, de seda e de bordados; nutriste-te de flor de farinha, de mel e azeite; eras formosa em extremo e chegaste a ser rainha. Mas confiaste na tua formosura e te entregaste à lascívia, graças à tua fama; e te ofereceste a todo o que passava, para seres dele. Tomaste dos teus vestidos e fizeste lugares altos adornados de diversas cores, nos quais te prostituíste; tais coisas nunca se deram e jamais se darão. Tomaste as tuas jóias de enfeite, que eu te dei do meu ouro e da minha prata, fizeste estátuas de homens e te prostituíste com elas²³⁴ (Ez 16.13-17).

Dom Casmurro mostra algo parecido. Capitu era pobre e, quando se casou com Bento Santiago, foi coberta de joias e roupas; conforme o capítulo CII “No céu”, quando se casaram e chegaram ao “ninho de noivos”, menciona-se a primeira epístola de Pedro²³⁵. No final do capítulo, Bento Santiago diz que a esposa dele “teria sempre as mais finas rendas deste mundo”.

O exílio

A infidelidade conjugal é a causa do fracasso do casamento, pelo menos segundo o narrador. E, por isso, deve haver punição. Como em Ezequiel, a punição dá-se com o exílio. A sanção é fatal: a culpa só pode ser de Capitu²³⁶. O profeta Ezequiel confirma a interpretação teológica da tradição profética para a qual o exílio foi resultado da merecida punição por causa da infidelidade (idolatria) do povo. Isso pode ser comprovado em Ez 39.23: “Saberão as nações que os da casa de Israel, por causa da sua iniquidade, foram levados para o exílio, porque agiram perfidamente contra mim, e eu escondi deles o rosto, e os entreguei nas mãos de seus adversários, e todos eles caíram à

²³⁴ O poema “Tragédia brasileira”, de Manuel Bandeira, apresenta similaridades com uma relação amorosa desse tipo. Misael “funcionário da Fazenda, com 63 anos de idade”, conheceu Maria Elvira, “prostituída, com sífilis, dermite nos dedos, uma aliança empenhada e o dentes em petição de miséria”. O namorado, então, “instalou-a num sobrado no Estácio, pagou médico, dentista, manicura [...] Dava tudo quanto ela queria”. Ocorre que “Maria Elvira se apanhou de boca bonita” e arranjava sempre novos namorados. Misael, que “não queria escândalo” mudava de casa, vivendo assim por três anos, até que a tragédia se consuma: “Misael, privado de sentidos e de inteligência, matou-a com seis tiros” (Bandeira, 1974, p. 108-109). Os cuidados amorosos do amante para com a amada tornam-na atraente para olhos de outros amantes, dão a ela competência para a sedução de outros amantes.

²³⁵ “As mulheres sejam sujeitas a seus maridos [...] Não seja o adorno delas o enfeite dos cabelos riçados ou as rendas de ouro, mas o homem que está escondido no coração [...] Do mesmo modo, vós, maridos, coabitai com elas, tratando-as com honra, como a vasos mais fracos, e herdeiras convosco da graça da vida [...]”. Esse trecho reforça a submissão feminina, condicionada, inclusive, à inferioridade econômica, uma importante isotopia temática do livro.

²³⁶ Sob o ponto de vista estrutural, o papel de Dom Casmurro é o mesmo de Deus. Ele sanciona inapelavelmente a esposa, como juiz soberano, sem dar a ela oportunidade de defesa.

espada”. Essa sanção ocorre, quase de idêntica forma, em *Dom Casmurro*. O capítulo CXLI, “A solução”, narra o exílio a que Capitu foi submetida. Conforme Petit (2005, p. 150), “a Suíça, terra do Protestantismo, é o lugar ideal para acolher a mulher perjura”.

A sedução física

Outro componente desse jogo de presumida infidelidade reside no aspecto físico como elemento de sedução sensual. Em *Ezequiel*, o povo é acusado de se deixar seduzir pelas características físicas dos egípcios, no processo de infidelidade-prostituição (Ez 16.25-26): “A cada canto do caminho, edificaste o teu altar, e profanaste a tua formosura, e abriste as pernas a todo que passava, e multiplicaste as tuas prostituições. Também te prostituíste com os filhos do Egito, teus vizinhos de grandes membros, e multiplicaste a tua prostituição, para me provocares à ira”. Esse tom repete-se, até com crueza ainda maior, no capítulo 23, em que se menciona algo além do tamanho dos membros dos egípcios:

Ela, todavia, multiplicou as suas impudicícias, lembrando-se dos dias da sua mocidade, em que se prostituíra na terra do Egito. Inflamou-se pelos seus amantes, cujos membros eram como o de jumento e cujo fluxo é como o fluxo de cavalos. Assim, trouxeste à memória a luxúria da tua mocidade, quando os do Egito apalpavam os teus seios, os peitos da tua mocidade (Ez 23.19-21).

Em termos mais amenos, há insinuação nesse sentido em *Dom Casmurro*. Por exemplo, é interessante a descrição física de Escobar. Seus olhos eram “dulcíssimos” (de acordo com José Dias), o que foi assumido pelo narrador, quarenta anos depois: “Realmente, era interessante de rosto, a boca fina e chocarreira, o nariz curvo e delgado” (capítulo LXXI). Pouco mais adiante, a partir do capítulo CXVIII, há evidências de uma sexualidade reprimida de Bentinho que vai aos poucos se libertando. Bento apalpa os braços de Escobar, como se fossem os de Sancha: “Custa-me esta confissão, mas não posso suprimi-la; era jarretar a verdade. Nem só os apalpei com essa idéia, mas ainda senti outra cousa, achei-os mais grossos e fortes que os meus, e tive-lhes inveja; acresce que sabiam nadar”. Os braços de Escobar eram mais grossos e fortes; talvez porque fossem atléticos, pois sabiam nadar. Convém observar que o aspecto físico era atraente, a ponto de impressionar o próprio Bento. Era mais um

argumento, para o narrador, o que reforça a convicção de suposto adultério e dos vínculos com *Ezequiel*.

A infância

A infância é o período da inocência, do abandono, da ajuda de Deus, segundo o profeta. A idade madura é a do esquecimento do período infantil. Acometido de esquecimento, o povo viola a aliança selada com aperto de mão: “Pois desprezou o juramento, violando a aliança feita com aperto de mão, e praticou todas estas coisas; por isso, não escapará” (Ez 17.18). Entre Capitu e Bentinho selou-se um pacto semelhante, descrito no capítulo LI, “Entre luz e fusco”, com aperto de mão e tudo. A pureza está no sentimento do narrador:

Juramos novamente que havíamos de casar um com outro, e não foi só o aperto de mão que selou o contrato, como no quintal, foi a conjunção das nossas bocas amorosas... [...] Oh! minha doce companheira da meninice, eu era puro, e puro fiquei, e puro entrei na aula de S. José, a buscar de aparência a investidura sacerdotal, e antes dela a vocação. Mas a vocação eras tu, a investidura eras tu (Assis, 2008, vol. 1, p. 985).

Capitu esqueceu-se de uma canção de infância, certa vez. Petit (2005, p. 155) indica que até isso pode ser lido em Ezequiel. O episódio está narrado no capítulo CX, “Rasgos da infância”, em que Bento pede para Capitu tocar ao piano a toada da infância; ela diz que não se lembrava, nem da música nem das palavras. As palavras estão narradas no capítulo XVIII, “Um plano”:

Chora, menina, chora
Chora, porque não tem
Vintém (Assis, 2008, vol. 1, p. 950).

É sintomático o esquecimento de Capitu, pelo menos segundo intenções do narrador; com isso, ele insinua o matrimônio ter sido um trampolim para a tão almejada ascensão social. O contraste entre a infância pobre e o casamento com um homem rico seria desfavorável para Capitu. Daí o esquecimento da infância pobre.

A casa nova e o templo novo

A casa nova, mandada construir por Bento Santiago, pode ter relação com o templo novo do livro bíblico, que é purificado, no final, com o retorno a ele da glória de Deus. O profeta dá indicações de que o modelo devia ser medido; a reprodução devia ser acompanhada de uma nova disposição de fidelidade:

Tu, pois, ó filho do homem, mostra à casa de Israel este templo, para que ela se envergonhe das suas iniquidades; e meça o modelo [...] faze-lhes saber a planta desta casa e o seu arranjo, as suas saídas, as suas entradas e todas as suas formas; todos os seus estatutos, todos os seus dispositivos e todas as suas leis; escreve isto na sua presença para que observem todas as suas instituições e todos os seus estatutos e os cumpram (Ez 43.10-11).

O modelo não é apenas espacial, mas espiritual. Em todo caso, ao que tudo indica, esse novo templo tem vinculação com a reprodução da casa promovida por Bentinho. Até as pinturas que havia na casa de Bento foram reproduzidas. Pinturas havia na parede do templo, também vinculadas à idolatria: “Entrei e vi; eis toda forma de répteis e de animais abomináveis e de todos os ídolos da casa de Israel, pintados na parede em todo o redor. Setenta homens dos anciãos da casa de Israel [...] estavam em pé diante das pinturas, tendo cada um na mão o seu incensário” (Ez 8.7-12). Deve-se notar que, na casa nova, depois do exílio de Capitu, é Bento Santiago quem a profana, sob o ponto de vista religioso, pois é lá que ele recebe mulheres.

As pinturas reproduzidas na casa de Bento Santiago ligam-se à história romana, marcada por lutas apaixonadas e sangrentas de conquista de poder. São quatro heróis: César, Augusto, Nero e Massinissa. César foi general, estadista e ditador romano (101-44 a.E.C). Escreveu comentário sobre a Guerra da Gália; teve templos, altares e efígie cunhada em moeda. O episódio de sua morte é conhecido, pois foi resultado de traição, em que dois amigos se uniram para matá-lo. Dom Casmurro sente-se vítima da traição de dois amigos, também, conforme confissão registrada no último capítulo: “a minha primeira amiga e o meu maior amigo, tão extremosos ambos e tão queridos também [...]”(Assis, 2008, vol. 1, p. 1072) .

Augusto, indicativo de um poder sagrado, foi um título concedido pelo senado romano a Otávio, sobrinho neto de César; depois de eliminar os rivais Marco Antonio e Lépido, com quem compôs um triunvirato, conseguiu estabelecer um período de relativa paz e prosperidade, com o cultivo da cultura e das artes, principalmente da literatura e

da arquitetura. Dom Casmurro, além de ter mandado construir uma nova casa, com figuras ao sabor clássico, tem essa semelhança. Conforme Costa (1995, p. 20), “Augusto, que muito desejou um filho homem para sucedê-lo, não o conseguiu e sofreu muito buscando encontrar alguém; Dom Casmurro que teve um filho homem, rejeitou-o, afastou-o e desejou sua morte, mesmo com Escobar morto”.

Nero foi órfão de pai muito cedo como Dom Casmurro. Passou à História como assassino e suicida, instintos que assaltaram o narrador machadiano.

A última figura é de Massinissa. Ele era rei da Numídia Oriental, aliado de Cartago nas guerras contra Roma. Na segunda guerra púnica, Massinissa aliou-se aos romanos, tendo pedido a mão de Sofonisba, filha de um general cartaginês. Depois da guerra, Cartago perdeu seu poder marítimo e o reino númida foi entregue a Massinissa. Os lances da política interferem em uma história de amor, com um final trágico. Ele, vendo que não poderia ficar com sua amada, a induz ao suicídio. Ela bebeu voluntariamente o veneno que lhe fora por ele enviado.

Costa (1995, p. 23) avalia que a evocação desses quatro personagens provoca uma relação de tensão paródica com o discurso histórico: “A dualidade instável, sério-cômica de seu perfil moral e emocional, abala, questiona e põe em dúvida toda uma tradição de valores heróicos”. Essa relação interdiscursiva com a História indica uma forma particular de apreensão da tradição em geral, e pode ser ampliada para a incorporação de outras fontes, conforme aponta Costa (1995, p. 40), nestas considerações:

[...] Machado de Assis mimetiza, de forma dessacralizadora, todo um referencial de cultura do Ocidente, atingindo também a literatura, sobretudo com Otelo, de Shakespeare. A apropriação desses discursos não é feita com a intenção de uma verossimilhança que os faça reconhecer pela simples reduplicação, mas, ao contrário, a combinação e as transformações por que passam tais textos originais ao de tal teor deformante e estético totalmente novo, singular e estranho às “verdades” dos intertextos nele concentrados. Cruzamento paródico de uma série de referências externas, o narrador da obra é uma soma complexa de nomes e marcas heterogêneas múltiplas que sobressaem nas ações de cada uma das etapas de sua vida.

A cidade de Tiro

A próspera cidade marítima de Tiro sugere vínculos temáticos com Escobar, pelos seguintes elementos: mar, comércio, formosura e esplendor. Dos capítulos 26 a 28 de *Ezequiel* há uma série de profecias contra Tiro e contra o seu rei. Em 27.32, diz-se que Tiro seria reduzida ao silêncio no meio do mar: “Levantarão lamentações sobre ti no seu pranto, lamentarão sobre ti, dizendo: Quem foi como Tiro, como a que está reduzida ao silêncio no meio do mar?”. A queda é associada ao sucesso desacompanhado da fidelidade a Deus: “Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado até que se achou iniquidade em ti. Na multiplicação do teu comércio, se encheu o teu interior de violência, e pecaste [...]” (28.15-16). Escobar era formoso, tinha no comércio a vocação e profissão e gostava do mar. Foi no mar que morreu, desafiando o perigo. No capítulo CXVIII, “A mão de Sancha”, tudo se precipita quando o narrador topa com a palavra *invencível*. Trava-se o seguinte diálogo:

- O mar amanhã está de desafiar a gente, disse-me a voz de Escobar, ao pé de mim.
- Você entra no mar amanhã?
- Tenho entrado com mares maiores, muito maiores. Você não imagina o que é um bom mar em hora bravia. É preciso nadar bem, como eu, e ter estes pulmões disse ele batendo no peito, e estes braços; apalpa.

O trecho de Ez 28.15, acima citado, está relacionado a Tiro. Em *Dom Casmurro*, no capítulo CXLVI, ele é retomado, mas com referência ao menino. Em tom irônico, o trecho serve de inspiração para a composição do epitáfio de Ezequiel, o filho, que morrera nas imediações de Jerusalém:

Onze meses depois, Ezequiel morreu de uma febre tifóide, e foi enterrado nas imediações de Jerusalém, onde os dous amigos da universidade lhe levantaram um túmulo com esta inscrição, tirada do profeta Ezequiel, em grego: “Tu eras perfeito nos teus caminhos”. Mandaram-me ambos os textos, grego e latino, o desenho da sepultura, a conta das despesas e o resto do dinheiro que ele levava; pagaria o triplo para não tornar a vê-lo (Assis, 2008, vol. 1, p. 1071).

O capítulo machadiano omite, nesse ponto, a sequência “desde o dia em que foste criado”, do trecho bíblico, por motivos compreensíveis.

Ciúmes

Há, ainda, outro elo de aproximação entre *Dom Casmurro* e *Ezequiel*: o ciúme, a principal motivação passional do narrador do romance. Em *Ezequiel* é dito que o ciúme divino desencadeia a sanção correspondente²³⁷. Deus tem ciúme de outros deuses, seus rivais, como um marido (Bento Santiago) tem de supostos rivais (Escobar). *Ezequiel* (8.3) confirma essa afirmação: “[...] o Espírito me levantou entre a terra e o céu e me levou a Jerusalém em visões de Deus, até à entrada da porta do pátio de dentro, que olha para o norte, onde estava colocada a imagem dos ciúmes, que provoca o ciúme de Deus”. As consequências desse ciúme são, no início, o castigo; posteriormente, contudo, ele seria aplacado, conforme promessa do próprio Deus: “Desse modo, satisfarei em ti o meu furor, os meus ciúmes se apartarão de ti, aquietar-me-ei e jamais me indignarei” (Ez 16.42).

Saindo da sepultura

O capítulo 37 de *Ezequiel* contém uma profecia sobre um vale de ossos secos. O verso 12 diz: “Portanto, profetiza e dize-lhes: Assim diz o SENHOR Deus: Eis que abrirei a vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel”. Ecos disso estão no capítulo CXXXII, “O debuxo e o colorido”. Bento Santiago vê no filho renegado um ressurgimento paródico do amigo: “Escobar vinha assim, do seminário e do Flamengo para se sentar comigo à mesa, receber-me na escada, beijar-me no gabinete de manhã, ou pedir-me à noite a bênção do costume” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.060).

Outras motivações bíblicas em *Dom Casmurro*

É possível reconhecer outros, não ao profeta diretamente relacionados: a promessa de destinar o filho ao seminário e o livramento do sacrifício. Dona Glória, depois de ter perdido o primeiro filho, fez uma promessa: caso tivesse outro filho, mandá-lo-ia para o seminário, consagrando-o a Deus. Esse elemento dramático não é

²³⁷ A paixão do ciúme, atribuída a Deus, é uma maneira peculiar de descrever com atributos humanos a divindade, fenômeno chamado de antropomorfismo. Desdobramentos teológicos à parte, interessa a relação que existe entre o ciúme de Deus e o de Bento, em combinação com os demais pontos indicados.

desconhecido da literatura bíblica. Podemos citar o caso de Ana, a mãe de Samuel. Estéril, ela pede um filho, prometendo devolvê-lo a Deus: “E fez um voto, dizendo: SENHOR dos Exércitos, se benignamente atentares para a aflição da tua serva [...] e lheres um filho varão, ao SENHOR o darei por todos os dias da sua vida [...]” (1Sm 1.11). Ana foi atendida e teve um filho a quem chamou de Samuel.

O capítulo IX, central para a economia da narrativa, tem, no final, sutis alusões. A propósito da divisão dos direitos autorais da ópera da vida, que recebem pontualmente o poeta e o músico, há injustiça ou proporção inadequada. Para justificá-la, um trecho bíblico serve de apoio: “‘Muitos são os chamados, poucos os escolhidos’. Deus recebe em ouro, Satanás em papel”. Na continuação do diálogo de Bento com o tenor italiano, à música se recorre para rematar a explicação sobre a teoria da ópera: “Tudo é música, meu amigo. No princípio era o dó, e do dó fez-se ré, etc. Este cálix (e enchia-o novamente), este cálix é um breve estribilho. Não se ouve? Também não se ouve o pau nem a pedra, mas tudo cabe na mesma ópera [...]”. A sequência “No princípio era o dó, e do dó fez-se ré, etc” é decalcada no começo do Evangelho de João: “No princípio era o verbo [...] e o verbo se fez carne”. Também *cálix* tem grande densidade bíblica, devido à narrativa da paixão, em que Jesus pede para o Pai afastar o cálice da morte (Mt 26.3; Mc 14.36). Esse é o tom com que o capítulo termina.

Este trecho está na boca do Padre Cabral, em outro capítulo, o XVI, “O Administrador Interino”: “*Não desprezes a correção do Senhor: Ele fere e cura*”. Em Jó (5.17-18), temos: “Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige; não desprezes, pois a correção do Senhor. Porque ele fere, e cura, dá o golpe, e as suas mãos curarão”. Trata-se do conselho de Elifás a Jó. O trecho funciona, tanto na Bíblia quanto no romance, como encorajamento para superação de uma situação desagradável. Jó sofria porque estava abandonado por Deus, aparentemente. Pádua, o pai de Capitu, porque perdera a condição de administrador interino e, por isso, queria até morrer. O efeito do conselho, pelo menos no romance, é duplo. Por um lado, apela à conformidade com os fatos, contra os quais nada há a fazer; por outro, é um apelo à reordenação, à ordem das coisas, como se o posto de administrador, ainda que de forma interina, fosse incompatível com a situação social de Pádua. Nesse caso, o texto bíblico sanciona a ordem vigente, usada, inclusive, pela classe religiosa para esse fim, pois está na boca de um sacerdote. A citação tem valor mais denso, sob o ponto de vista estrutural: é um nó

narrativo que antecipa a punição de Capitu. Mas falta a cura: ou será a punição a própria cura? O capítulo seguinte, “Os vermes”, é intrigante, por causa do título. Trata-se de uma expansão das ideias de punição e cura, agora com referência a Aquiles, que também feriu e curou. A experiência se repetiria na vida de Bento, de forma invertida: ele se sentiria ferido; ele prescreveria a cura.

Uma interessante menção ao *Gênesis* ocorre no final do capítulo XVIII, “Um plano”, maior do que a extensão média dos demais. Narram-se a reação furiosa de Capitu aos planos de dona Glória, os planos para se evitar a ida de Bentinho ao seminário, a avaliação da possibilidade de contar com a ajuda de José Dias; enfim, os ardis adolescentes hiperbolizados por um homem desiludido e casmurro. O arremate é o trecho de *Gênesis*, mais precisamente, o começo: “Conto estas minúcias para que melhor se entenda aquela manhã da minha amiga; logo virá a tarde, e da manhã e da tarde se fará o primeiro dia, como no Gênesis, onde se fizeram sucessivamente sete” (Assis, 2008, vol. 1, p. 952). O trecho bíblico citado é arditamente adaptado às intenções do narrador. Manhã e tarde não devem ser entendidos apenas como referências temporais, mas também como índices de uma progressão narrativa: à manhã segue-se a tarde. Isso sugere que a manhã de Capitu projetaria uma tarde necessariamente enquadrada nos lances narrados, que caracterizam a adolescência da menina: “Como vês, Capitu, aos quatorze anos, tinha já idéias atrevidas, muito menos que outras que lhe vieram depois; mas eram só atrevidas em si, na prática faziam-se hábeis, sinuosas, surdas, e alcançavam o fim proposto, não de salto, mas aos saltinhos” (Assis, 2008, vol. 1, p. 951). As ideias adolescentes eram menos atrevidas que as da maturidade, que é a tarde da existência. E essa tarde só pode ser ampliação progressiva da manhã correspondente. É por isso que no fim o narrador diria que a fruta estava dentro da casca. Considere-se também o número sete, representante da perfeição; o que ela começara teria um fim: as urdiduras adolescentes culminariam no adultério.

O capítulo CXXXIII, intitulado “Um ideia”, narra eventos que ocorrem numa sexta-feira: “O ser sexta-feira creio que foi acaso, mas também pode ter sido propósito; fui educado no terror daquele dia; ouvi cantar baladas, em casa, vindas da roça e da antiga metrópole, nas quais a sexta-feira era o dia de agouro” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1061). Nesse capítulo, de forma esquiva, fala-se em “morte”, por acaso ou propositadamente. O desdobramento do capítulo seria o impulso para o suicídio ou

homicídio não praticado, porque Bento Santiago, como o jovem Bentinho, tinha ideias sem pernas e sem braços²³⁸.

No Capítulo XXXVI, “Idéias sem Pernas e Idéia sem Braços”, há duas citações do *Cântico dos Cânticos*, no mesmo parágrafo. Casmurro descreve uma intenção frustrada de abraçar e beijar a namorada. O livro bíblico é referido como um manual de sedução, com indicações, inclusive, de como usar os lábios e as mãos:

Era ocasião de pegá-la, puxá-la e beijá-la... Ideia só! ideia sem braços! Os meus ficaram caídos e mortos. Não conhecia nada da Escritura. Se conhecesse, é provável que o espírito de Satanás me fizesse dar à língua mística do Cântico um sentido direto e natural. Então obedeceria ao primeiro versículo: “Aplique ele os lábios, dando-me o ósculo da sua boca”. E pelo que respeita aos braços, que tinha inertes, bastaria cumprir o vers. 6.º do cap. II: “A sua mão esquerda se pôs já debaixo da minha cabeça, e a sua mão direita me abraçará depois”. Vedes aí a cronologia dos gestos. Era só executá-la; mas ainda que eu conhecesse o texto, as atitudes de Capitu eram agora tão retraídas, que não sei se não continuaria parado (Assis, 2008, vol. 1, p. 971).

São citados os versículos 1.2 e 2-6, nesse trecho do *Cântico*, que aparece novamente no capítulo CI, “Céu”:

Ao cabo, pode ser que tudo fosse um sonho, nada mais natural a um ex-seminarista que ouvir por toda a parte latim e Escritura. A verdade que Capitu, que não sabia Escritura nem latim, decorou algumas palavras, como estas, por exemplo: “Sentei-me à sombra daquele que tanto havia desejado”. Quanto às de S. Pedro, disse-me no dia seguinte que estava por tudo, que eu era a única renda e o único enfeite que jamais poria em si. Ao que eu repliquei que a minha esposa teria sempre as mais finas rendas deste mundo (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.034).

Trata-se, agora de Ct 2.3, que serve para reforçar não só a realização do desejo de Capitu, mas também, principalmente, a superioridade social do marido e a força do mundo patriarcal, por causa do complemento da *Primeira Epistola de Pedro*, citado imediatamente antes. As portas do céu eram agora a antecâmara do gozo conjugal²³⁹:

²³⁸ Já foi observado que tanto a morte de Brás Cubas quanto a de Jesus ocorreram numa sexta-feira (dia aziago).

²³⁹ A sequência do capítulo diz que vieram os Cânticos: “Depois, visitamos uma parte daquele lugar infinito. Descansa que não farei descrição alguma, nem a língua humana possui formas idôneas para tanto”. Parece que Cântico dos Cânticos é utilizado pelos narradores machadianos como metáfora para indicação da conjunção sexual. No trecho citado, pode haver uma alusão a 1 Co 13, pelo uso desta frase

S. Pedro, que tem as chaves do céu, abriu-nos as portas dele, fez-nos entrar, e depois de tocar-nos com o báculo, recitou alguns versículos da sua primeira epístola: “As mulheres sejam sujeitas a seus maridos... Não seja o adorno delas o enfeite dos cabelos riçados ou as rendas de ouro, mas o homem que está escondido no coração... Do mesmo modo, vós, maridos, coabitai com elas, tratando-as com honra, como a vasos mais fracos, e herdeiras convosco da graça da vida...” (Assis, 2008, vol. 1, p. 1034).

Embora 1Pe 3.1 recomende às mulheres submissão e simplicidade, o final do capítulo machadiano indica que Capitu seria sempre adornada com as mais belas e ricas joias, em reforço à submissão. Afinal, quem sustenta manda.

A liberação do compromisso de Bentinho em relação ao seminário é comparada ao famoso episódio do sacrifício de Abraão - Gn 22 -, no capítulo LXXX. O livramento do sacrifício é a solução apresentada por Escobar: escolher um substituto. No momento crucial em que Abraão consumaria o sacrifício do filho Isaque, Deus mostra um carneiro, que substituiria o menino. Para o Novo Testamento, principalmente para Paulo, isso evidencia a fé e a obediência do patriarca²⁴⁰. *Dom Casmurro*, ao aplicar o recurso da substituição, preserva a vítima com a vantagem de não descumprir o voto. Como Isaque, Bento era filho único. Como Abraão, Dona Glória deu mostras de que temia a Deus e não poupou o único filho. O anjo era Capitu. O drama bíblico é revivido pela família Santiago:

Como Abraão, minha mãe levou o filho ao monte da Visão, e mais a lenha para o holocausto, o fogo e o cutelo. E atou Isaac em cima do feixe de lenha, pegou do cutelo e levantou-o ao alto. No momento de fazê-lo cair, ouve a voz do anjo que lhe ordena da parte do Senhor: “Não faças mal algum a teu filho; conheci que temes a Deus”. Tal seria a esperança secreta de minha mãe.

Capitu era naturalmente o anjo da Escritura. A verdade é que minha mãe não podia tê-la agora longe de si [...] (Assis. 2008, vol. 1, p. 1015).

O narrador machadiano acresce o tema do ciúme ao da sabedoria, no capítulo final do livro, com menção ao livro *Eclesiástico*, de Jesus Ben Sirac. O narrador, confessadamente ciumento, evoca esse livro, num trecho que alude ao ciúme: “Não

“nem a língua humana possui formas idôneas para tanto”. O capítulo CI “No céu” diz que chovia no dia do casamento de Bentinho. Também chovia no enterro de Brás Cubas.

²⁴⁰ Conforme *Romanos* 4 e *Hebreus* 11.8-19

tenhas ciúmes de tua mulher para que ela não se meta a enganar-te com a malícia que aprender de ti'. Mas eu creio que não, e tu concordarás comigo; se te lembras bem da Capitu menina, hás de reconhecer que uma estava dentro da outra, como a fruta dentro da casca" (Assis, 2008, vol. 1, p. 1.072). O argumento final, contudo, nega que os ciúmes sejam a causa da tragédia; a narração é finalizada com o argumento construído ao longo do livro: "se te lembras bem da Capitu menina, hás de reconhecer que uma estava dentro da outra, como a fruta dentro da casca". "Mas eu creio que não" é uma expressão que põe em xeque o preceito bíblico citado, porque indica a responsabilidade do marido; o narrador machadiano desvia a responsabilidade da tragédia para a mulher, daí a necessidade de escrever o livro.

No fim do livro, o filho arqueólogo viaja por terras bíblicas (Grécia, Egito, Jerusalém), experimentando a sua diáspora e por lá morre²⁴¹. O pai deseja a lepra ao filho. Até isso tem motivação bíblica, pois a lepra é uma doença que aparece com razoável destaque nos escritos bíblicos.

São interessantes e significativos os vínculos apontados entre *Dom Casmurro* e *Ezequiel*, além de outros trechos bíblicos, cujos temas principais foram captados por Machado e adaptados à economia narrativa do romance. A Bíblia funciona, no plano ideológico, como sustentação da força que tem o discurso do poder (Bento era bacharel, ex-seminarista, rico proprietário); a sua palavra era a verdade. Mas, em Machado, o resultado é uma subversão do texto bíblico; assim, também se subverte a ordem social que dela se serve.

Encerramos este capítulo com uma tradução em forma de poema inspirada em um salmo. Em *Americanas*, há uma belíssima tradução do salmo 137 (136 em algumas Bíblias), com o título de "Os rios da Babilônia", no final da primeira parte. O belíssimo salmo canta as saudades da terra pátria que acometem aquele que dela está distante. Antes de apresentar o Salmo, há uma introdução que menciona a Bíblia:

A lâmpada acendida
Sobre a mesa do velho, as largas folhas
Alumia de um livro. O máximo era

²⁴¹ É sugestiva a ocupação, principalmente pelo valor etimológico; as coisas antigas, as primeiras coisas, o começo. E no começo está a morte, experimentada no centro do mundo, nas terras sagradas das Escrituras.

Dos livros todos. A escolhida lauda
Era a do canto dos cativos que iam
Pela ribas do Eufrates, relembrando
As desgraças da pátria. A sós, com eles,
Suspira o velho aquele salmo antigo: (Assis, 2008, vol. 3, p. 525)

Em seguida é apresentada a tradução do “salmo antigo”, o 137, “sobre o canto dos cativos”, em tercetos rimados:

Junto os rios da terra amaldiçoada
De Babilônia, um dia nos sentamos,
Com saudades de Sião amada.

As harpas nos salgueiros penduramos,
E ao relembrarmos os extintos dias
As lágrimas dos olhos desatamos.

Os que nos davam cruas agonias
De cativo, ali nos perguntavam
Pelas nossas antigas harmonias.

E dizíamos nós aos que falavam:
Como em terra de exílio amargo e duro
Cantar os hinos que ao Senhor louvavam?...

Jerusalém, se inda num sol futuro,
Eu desviar de ti meu pensamento
E teu nome entregar a olvido escuro,

A minha destra a frio esquecimento
Votada seja; apegue-se à garganta
Esta língua infiel, se um só momento

Me não lembrar de ti, se a grande e santa
Jerusalém não for minha alegria
Melhor no meio de miséria tanta.

Oh! lembra-lhes, Senhor, aquele dia
Da abatida Sião, lembra-lhos aos duros
Filhos de Edom, e à voz que ali dizia:

Arruinai-a, arruinai-a; os muros
Arrasemo-los todos; só lhe baste
Um montão de destroços mal-seguros.

Filha de Babilônia, que pecaste,
Abençoado o que se houver contigo
Com a mesma opressão que nos mostraste!

Abençoado o bárbaro inimigo
Que os tenros filhos teus às mãos tomando,
Os for, por teu justíssimo castigo,
Contra um duro penedo esmigalhando! (Assis, 2008, vol. 3, p. 525-526).

Essa tradução em forma poética é mais uma evidência do fascínio que a Bíblia em geral, e alguns trechos em particular, exerceram em Machado, para composição de seus escritos, em diversos gêneros, com intenção e efeitos diversificados.

Observações finais ao capítulo

Este capítulo procurou reunir ocorrências expressivas do uso da Bíblia, não utilizadas nos anteriores. São representativas do prestígio que a fonte tinha para o escritor brasileiro. Elas figuram desde muito cedo na vida literária de Machado e se fazem presentes em todos os gêneros aqui realçados. Em alguns casos, a Bíblia fornece elementos que formam a moldura estrutural, particularmente nos romances e em alguns contos, como foi visto em *Memórias Póstumas*, *Dom Casmurro*, “Pai” e “Suje-se Gordo”, só para mencionar alguns exemplos.

A Bíblia constituiu-se, para Machado, em fonte intertextual privilegiada, da qual houve incorporações significativas, realizadas de forma livre, sem compromisso com a tradição teológico-doutrinária católica nem com qualquer outra confissão religiosa. Fica a sensação de que, pelo menos no mundo ocidental, uma leitura razoável da literatura não prescinde de um também razoável conhecimento bíblico.

CONCLUSÃO

A Bíblia foi inspiração para Machado. Antes de fornecer temas, figuras e valores com os quais recheou sua criação ficcional, serviu ela também para motivar o autor a criticar o capricho dos poderosos, denunciar a injustiça, defender a liberdade religiosa. Ele combateu o imperialismo, inspirado nos profetas e no *Êxodo*. Embora com algumas diferenças, esse procedimento lembra bem a atuação dos profetas clássicos da Bíblia Hebraica.

Renan foi importante para indicar princípios críticos de leitura bíblica. O uso de pseudônimos bíblicamente motivados é indício de que alguns personagens da história bíblica foram inspiração para a atividade liberal do escritor. Muitos escritos assinados por pseudônimos bíblicos, adotados em anos anteriores à Abolição, versam sobre a escravidão. A liberdade, direito fundamental e inalienável de todo ser humano, pode ser lida na Bíblia. Essa militância abolicionista não teve arroubos de explícito engajamento político ou partidário, talvez pela descrença em utopias. Se defendeu a abolição dos escravos de forma convicta, nas injunções históricas em que ocorreu, Machado não acreditava numa Abolição como ideal. Esse pessimismo em relação ao futuro se deve, em grande parte, a esse olhar para o começo mítico, fonte de desencontros, de lágrimas, de logro. Há nessa volta o encontro com o desencanto que bem se vincula ao *Eclesiastes*, no que diz respeito à eterna mesmice: nada há de novo sob o sol. Voltar às origens míticas, em Machado, não é encontrar o firme fundamento religioso ou histórico de nossa civilização; ao contrário, é mergulhar na areia movediça da dúvida, no pântano das incertezas, na eterna contradição da natureza humana.

Os pseudônimos bíblicos sugerem que a nomeação de narradores ou de personagens é um processo motivado, que faz parte da criação ficcional. Os nomes

dizem algo dos personagens e dos narradores a que se ligam, quase sempre, no caso de Machado, de forma enviesada. Os de origem bíblica recuperam características relevantes em novo contexto, como é o caso destes: Eloi, Salvador, Jeremias, Davi, Esaú, Jacó, Manduca, Ezequiel, etc. Isso vale também para as nuances onomásticas de outros personagens não diretamente vinculados à Bíblia: Capitu, Bento Santiago, Escobar, Plácida, Prudêncio, dentre outros.

As crônicas retratam o olhar observador que identifica, nos acontecimentos fortuitos do cotidiano, inspiração para seus comentários, com submissão ao crivo da tradição literária e da História. Tais acontecimentos encontram nas narrativas míticas bíblicas uma referência de sentido. Superpõem-se o presente e o passado, o que tem o efeito de evidenciar um perene modo de presença do ser humano no mundo.

Com isso, ganha importância a relação entre particular e universal. Algumas indicações vinculam o remoto e o próximo, no tempo e no espaço, e cumprem papel significativo no projeto literário do autor brasileiro. Essa aproximação reforça a recriação do universal da alma humana, para o que se toma evocação bíblica ao avesso, como ocorre em “Adão e Eva”. O Adão e a Eva de Machado não são seres históricos. Em “Na arca”, dois irmãos litigiosos pertencem à história, porque vivenciam a experiência da luta de morte.

Caim é um símbolo, uma síntese do herói e da violência culturais, da luta de morte, da saga da humanidade. É a contradição encarnada: tem as marcas antropológicas do próprio Jesus. É um Cristo às avessas: para dar a vida cultural, não morre, mas mata. Em Caim, a dimensão especular se instaura na relação polêmica com o outro: instala-se o tema do duplo, tão caro à Literatura e tão necessário à luta de morte, para a inserção na História. Por isso, Caim pode ser considerado referência básica que modela a retomada da Bíblia por Machado. Abel (*Hebel*: nada, vapor, vazio) desencadeia uma necessária reflexão filosófica sobre o sentido da vida; isso diz algo sobre as ênfases da produção temático-literária de Machado, em seus vínculos bíblicos, particularmente com o *Eclesiastes*.

Embora se sirva do mito da queda com razoável frequência, Machado silencia quanto ao mito da ressurreição-redenção, de que a Bíblia fala com não pouca ênfase. Por quê? Se são inúmeras as citações que remetem a um pessimismo ostensivo,

normalmente projetado para o início dos tempos, a projeção ufanista de perfeição dos seres humanos não encontra eco nos escritos machadianos.

Em alguns casos, a Bíblia fornece elementos que formam a moldura estrutural, particularmente nos romances e em alguns contos. Em outros, um personagem empresta suas características pessoais ou psicológicas ou até mesmo sugere expansões a partir de sua constituição onomástica; ainda, peripécias bíblicas diversas podem ser retomadas, sob o crivo da liberdade do narrador. Deve ser registrado que Machado conhecia bem a Bíblia porque foi dela um leitor atento e crítico. Em muitas citações que ele faz, é preciso conhecer os elementos circunstanciais do original para se entender o papel que desempenham no contexto em que reaparecem.

Uma marca dos escritos de Machado é a divergência. Há nele uma divergência estética que diz respeito à representação, à verossimilhança, que se ajusta bem à noção de contrato semiótico de representação no romance, conforme realça a proposta teórica de Fiorin (2003). Nem o contrato objetivante realista-naturalista nem o contrato subjetivante romântico elaboraram modelos ficcionais para retratarem com razoável pertinência a complexidade dos acontecimentos, dos seres humanos, da realidade, da vida.

Essa crise da representação é própria da sátira e da tradição luciânica, de que Machado também se serviu. A liberdade no trato formal e temático, as possibilidades analíticas dos recursos da anatomia são usadas de forma inteligente e criativa para a desestabilização das certezas.

Quanto à presença da sabedoria bíblica em Machado, vimos que *Jó* e *Eclesiastes* têm a predileção, e não somente pela maior recorrência. Esses são livros do fracasso, da insuficiência, da contradição, do nada. O pessimismo, a vaidade, a eterna mesmice, a falta de lógica e de sentido para a vida, tudo isso está lá, e com a vantagem de serem canônicos. Além das motivações filosóficas, estéticas e formais, a Bíblia tem a grande vantagem de emprestar o prestígio da autoridade. Nesse sentido, sugerimos que *Eclesiastes* é a referência incógnita contida no prólogo da quarta edição das *Memórias Póstumas*, o que parece ser bastante razoável.

As ocorrências bíblicas foram analisadas sob a perspectiva teórica inicialmente proposta. A intertextualidade e a interdiscursividade afloram nas inúmeras ocorrências

de presença polifônica, acentuada no exemplário apresentado. Quanto à configuração das citações bíblicas de Machado, servindo-nos de Bakhtin, podemos dizer que são do tipo em que o discurso citado se dissolve no contexto em que é retomado. Esse é o caso em que o narrador se despoja de autoritarismo, assumindo uma posição fluida. Está presente a tendência para mesclar o discurso citado com as réplicas e os comentários do autor (Bakhtin, 1979, p.139).

Já a noção de crise da representação se tornou fio que teve a função de unificar os exemplos nas aglutinações apresentadas. Isso só foi possível porque a consciência da crise da representação, observada na insuficiência das propostas estéticas de prestígio na época de Machado, contribuiu para a busca de formas estéticas alternativas. Daí a pertinência da noção de contrato semiótico, que ajustou a análise dos empréstimos bíblicos aqui apresentados:

O contrato semiótico é um aprofundamento na linguagem, é a discursividade dos momentos em que se deve banir a opressão, em que se deseja criar uma nova ordem, que será principalmente discursiva (Fiorin, 2003, p. 152).

De fato, em Machado, a Bíblia constituiu-se em privilegiada fonte intertextual utilizada de forma livre e independente de tradições teológico-doutrinárias. Fica reforçada a sensação de que, pelo menos no mundo ocidental, o estudo da Literatura não dispensa um razoável conhecimento bíblico.

Finalmente, podemos observar que Machado teve plena consciência do valor canônico da Bíblia. Talvez por isso mesmo ele a tenha usado tanto, com a intenção de desestabilizar as bases canônicas da civilização ocidental, em arte literária de efetiva e intencional iconoclastia.

Algumas perspectivas podem ser vislumbradas. Como nem todas as ocorrências de empréstimo bíblico foram exploradas, podem elas ser objeto de novos exames, sob outros pontos de investigação. Apesar de terem sido citados alguns poemas, a obra poética de Machado ficou à distância, assim como sua obra teatral. Eventualmente, podem nascer interesses pontuais para o estudo da presença da Bíblia em alguma peça literária específica, ainda não estudada sob esse prisma. Ampliando o horizonte, pode-se projetar o estudo da importância da Bíblia para outros autores, nacionais e estrangeiros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALTER, Robert; KERMODE, Franck (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- ANDRADE, Mário de. Machado de Assis. In: *Aspectos da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- ARAÚJO, Hugo Bressane. *O aspecto religioso da obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.
- ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985, 3 volumes.
- _____. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- AULETE, Caldas. *Dicionário contemporâneo de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1958.
- AUTHIER-REVUZ, J. Heterogénéité montrée et heterogénéité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours. *DRLAV*, 26. Paris: Centre de Recherche de l'Université de Paris VIII, 1982, p. 91-151.
- AYCOCK, D. Alan. The mark of Cain. In: LEACH, Edmund. In: *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: University Press, 1985, p. 120-5
- BAKHTIN, Mikhail (Voloshinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979
- _____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Hucitec, 1987.
- _____. *Questões de Literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BANDEIRA, Manuel. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- BAPTISTA, Abel Barros. *A formação do nome*. Duas interrogações sobre Machado de Assis. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 1990.
- _____. *Teoria do discurso*. Fundamentos semióticos. São Paulo: Humanitas, 2001.
- BARTON, John (ed.). *Biblical Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- BENVENISTE, Émile (1976). *Problemas de Linguística Geral*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de Antonio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Livros do Brasil S. A., 1962, 3 volumes.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA SAGRADA. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.
- BLIKSTEIN, Isidoro. *Kaspar Hauser ou a fabricação da realidade*. São Paulo: Editora Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- _____. Intertextualidade e Polifonia. In: BARROS, D. L. *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade* (pp. 45-48). São Paulo: EDUSP, 1994.
- BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: O enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Brás Cubas em três versões*. São Paulo: In: *Teresa: revista de literatura brasileira*, n. 6/7. São Paulo: Ed. 34; Imprensa Oficial, 2004/2005 (p. 219-317).
- BOSI, Alfredo *et al.* *Machado de Assis*. São Paulo: Ática, 1982.
- BRAIT, Beth. *Ironia em perspectiva polifônica*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- _____. (org.). *Bakhtin. Conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. (org.). *Bakhtin. Outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin. Outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.
- BRANDÃO, Octávio. *O niilista Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Simões Editora, 1958.
- BROCA, Brito. *Machado de Assis e a política*. São Paulo: Polis; Brasília: INL, Fundação Pró-Memória, 1983.
- BRUM, Fernando Machado. *Literatura e religião. Estudo das referências religiosas na obra de Machado de Assis*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.
- BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio Editora; Editora UNB, 2000.

- CALDWELL, Helen. *O Otelô brasileiro de Machado de Assis*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2008.
- CÂMARA JR. Joaquim Matoso. *Ensaíes machadianos*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.
- CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet: o-que-sabe: Ecclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991, 2.^a edição.
- CANDIDO, Antonio. Esquema em Machado de Assis. In: *Vários escritos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- _____. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- _____. *Formação da literatura brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- CASTELO, José Aderaldo. *Realidade e ilusão em Machado de Assis*. São Paulo: CEN/Edusp, 1969.
- CAVALCANTE, Djalma Moraes (org.). *Machado de Assis. Contos completos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.
- CHALHOUB, Sydnei. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHOUVIN, Jean Pierre. *O alienista : a teoria dos contrastes em Machado de Assis*. São Paulo: Reis Editorial, 2005.
- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003.
- CORÇÃO, Gustavo. *O desconcerto do mundo*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965.
- CORRÊA, Antonio Henrique. *Digressões, transgressões, agressões: a Bíblia nos contos de Machado de Assis (Papéis Avulsos)*. Dissertação de Mestrado. São José do Rio Preto (SP): 2008.
- COSTA, Lígia Militz. *Ficção brasileira. Paródia, história e labirintos*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1995.
- COUTINHO, Afrânio. *A filosofia de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, 1940.
- CRENSHAW, James L. *Old Testament Wisdom*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.
- CRUZ JR. Dílson Ferreira. *Estratégias e máscaras de um fingidor: a crônica de Machado de Assis*. São Paulo: Nankin Editorial, 2002.
- _____. *O éthos dos romances de Machado de Assis: uma leitura semiótica*. São Paulo: Edusp/Nankin, 2009.
- DEL LUNGO, Andrea. *L'incipit romanesque*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

- DISCINI, Norma. Carnavalização. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006, pp. 53-93.
- DREHER, Martin N. *Bíblia*. Suas leituras e interpretações na história do cristianismo. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.
- DUARTE, Eduardo de Assis (org.). *Machado de Assis afro-descendente*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007.
- EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A historical introduction to the early Christian writings*. 2a. Edição. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- FACIOLI, Valentim. *Um defunto estrambótico: análise e interpretação das Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Nankin Editorial, 2002.
- FAORO, Raimundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.
- FARIA, João Roberto. *Idéias teatrais: o século XIX no Brasil*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2001.
- FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e dialogismo. In: BARROS, D. L. *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade* (pp. 49-61). São Paulo: EDUSP, 1994.
- FINKELSTEIN, Louis (edit.). *The Cambridge History of Judaism*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação*. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. O contrato de veridicção no romance. *Perfiles semióticos*. Mérida (Venezuela): Talleres Gráficos Universitários, 2003.
- _____. Bakhtin e a concepção dialógica da linguagem. In: ABDALA JUNIOR (org.). *Margens da cultura. mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 37-66.
- _____. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.
- FISCHER, Luís Augusto. Contos de Machado: da ética à estética. In: SECHCHIN, A. C. et al. (org.). *Machado de Assis: uma revisão*. Rio de Janeiro: In-Fólio, 1998, p. 147-166.
- FONSECA, Gondin da. *Machado de Assis e o hipopótamo: biografia e análise*. São Paulo: Editora Fulgor, 1960.
- FRANCO, Gustavo H. B. *A economia em Machado de Assis. O olhar oblíquo do acionista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- FREITAS, S.. Para juiz, proteção à mulher é diabólica. *Folha de São Paulo*, 21 de Outubro de 2007.
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos. A Bíblia e a literatura*. Tradução e notas de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

- GABEL, John B. *A Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- GENETTE, Gerard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil, 1982.
- GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GLEDSON, John. *Machado de Assis. Ficção e história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. *Machado de Assis: Impostura e realismo. Uma reinterpretação de Dom Casmurro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. (Introdução e notas). *História de quinze dias*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2008.
- GRANJA, Lúcia. *Machado de Assis escritor em formação*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2000.
- GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, s/d [1983].
- GRIFFIN, Dustin. *Satire: A critical reintroduction*. Kentucky: The University Press of Kentucky, 1994.
- GUIDIN, Márcia Lígia, GRANJA, Lúcia, RICIERI, Francine Weiss (orgs.). *Machado de Assis. Ensaaios de crítica contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- GUIMARÃES, Hélio Seixas. *Os leitores de Machado de Assis. Os leitores machadianos e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Edusp: Nankin Editorial, 2004.
- _____. Presença inquietante. *Folha de São Paulo*. 27-01-08, Caderno Mais!, p. 5.
- HANSEN, João Adolfo. “O imortal” e a verossimilhança. In: *Teresa: revista de literatura brasileira*, n. 6/7. São Paulo: Ed. 34; Imprensa Oficial, 2006.
- HARRISVILLE, Roy A.; SANDBERG, Walter. *The Bible in Modern Culture*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994.
- HUSSEHRR, Cécile ; REIBEL, Emmanuel (Edit.). *Figures bibliques, figuresmytiques: ambiguïtés et réécritures*. Paris : Éditions Rue d’Ulm, 2002.
- HUTCHEON, Linda. *Uma teoria da paródia*. Lisboa: Edições 70, 1989
- JOBIM, José Luiz. *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Top Books (Academia Brasileira de Letras), 2001.
- JUNQUEIRA, Maria Aparecida. Projeto estético-literário machadiano: uma visão preliminar. In: MARIANO, Ana Salles; OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte (orgs.). *Recortes machadianos*. São Paulo: Nankin, Edusp, Educ, 2008 (p. 153-182).
- KOCH, Ana Maria. *Intertextualidade em Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Tese de doutoramento. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.
- LAGE, Verônica Lucy Coutinho (org.). *Literatura, crítica e cultura II: diálogos com Machado de Assis: caminhos da crítica literária*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

- LAVELLE, Patrícia. *O espelho distorcido: imagens do indivíduo no Brasil oitocentista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LEBENSZTAYN, Ieda. Ao vencido, ódio ou compaixão. Entre a desfaçatez e a diplomacia: a fidelidade à arte de Machado de Assis. In: *Teresa: revista de literatura brasileira*, n. 6/7. São Paulo: Ed. 34; Imprensa Oficial, 2006 (p. 339-363).
- LÉONARD-ROQUES, Véronique. *Caïn, figure de la modernité*. Paris : Honoré Champion, 2003.
- LEVEQUE, Jean. *Jó: livro e mensagem*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- LOPES, Edward. (1994). Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: BARROS, D. L. *Dialogismo, Poliformia, Intertextualidade* (pp. 63-81). São Paulo: EDUSP.
- LUCIANO. *Diálogos dos mortos*. Organização e tradução de Henrique G. Murachco. São Paulo: Edusp, 1996.
- MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. In: *Oracula* 5.10 (2009). Disponível em: www.oracula.com.br/numeros/012010/Machado.
- MAGALHÃES JR., Raimundo. *Machado de Assis desconhecido*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1955.
- _____. *Vida e obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL/MEC, 1981.
- MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2007.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Elementos de linguística para o texto literário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Discurso literário*. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírito Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2007.
- MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.
- MARIA, Claudinei. *O pão da dor e o vinho da miséria: o banquete da existência, de Jó a Brás Cubas*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP. Orientadora: Dra Vera Maria Chalmers. Campinas: 2007
- MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis, 1839-1870: ensaio de biografia intelectual*. São Paulo: Editora Unesp, 2ª. Edição, 2009.
- MAYA, Alcides. *Machado de Assis: Algumas notas sobre o humour*. Porto Alegre: Movimento; Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, 2007.
- MELETÍNSKI, Eleazar Mosséievich. *Os Arquétipos literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- MERQUIOR, José Guilherme. Machado em perspectiva. In: SECHIN, Antonio Carlos et al. (org.). *Machado de Assis, uma revisão*. Rio de Janeiro: In-Fólio, 1998. p. 33-45.

- MEYER, José Augusto. *Machado de Assis (1935-1958)*. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2008.
- MILLER, Douglas B. *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes. The place of Hebel in Qohelet's work*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____. *Machado de Assis: Ficção e Utopia*. São Paulo, Cultrix, 2001.
- MORLA ASENSIO, Víctor. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Editora Ave Maria. 3ª. Edição, 2008.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Petrópolis: Vozes, 1963.
- NASCIMENTO, Nascimento, Gizêlda Melo do. Machado: Três momentos negros. *Terra roxa e outras terras*. Revista de Estudos Literários. Volume 2, 2002, p. 53-62. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa>. Acesso em: 7 de dezembro de 2009.
- NORMAND, Henry. *Dictionnaire des symboles universels*. Tome II. Paris: Éditions Dervy, 2007.
- NOVINSKI, Anita. Machado de Assis, os judeus e a redenção do mundo. In: AMÂNCIO, Moacir (org.). *Ato de presença: hineni: homenagem a Rifka Berezin*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- OLIVA, Osmar Pereira. Eça e Machado e as reescritas do livro de Gênesis. In: OLIVEIRA, Paulo Motta (org.). *Figurações do oitocentos*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008, p. 137-58.
- OLIVER, Élide Valarini. *Rabelais e Joyce: três leituras menipeias*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.
- PAIM, Antonio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- PASSOS, Gilberto Pinheiro. *A poética do legado: presença francesa em Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Anna Blume, 1996.
- PASSOS, José Luiz. Machado de Assis. *O romance com pessoas*. São Paulo: Edusp, 2007.
- PASTA JR., José Antonio. 2003. Singularidade do duplo no Brasil. In: CHEMANA, Roland. et al. (org.). *A clínica do especular na obra de Machado de Assis*. Paris: Cahiers de l'Association Lacanienne internationale, 2003, p. 37-41.
- PEIXOTO, Antonio Carlos et. al. *O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e prática*. Rio de Janeiro: Revan/UERJ, 2001.
- PELLETIER, Anne-Marie. *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*. Paris: Editions Nathan, 1973.
- PEREGRINO JÚNIOR. *Doença e constituição de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1938.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. *Machado de Assis: estudo crítico e biográfico*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

- PEREIRA Leonardo Affonso de Miranda (Organização, Introdução e Notas). *Machado de Assis. Bons dias*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2008.
- PETIT, Lucette. Dom Casmurro: uma subversão do livro de Ezequiel (tradução de Élvio Funck). In SARAIVA, Juracy Assmann (org.). *Nos labirintos de Dom Casmurro: ensaios críticos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005 (p. 137-169).
- PIZA, Daniel. *Machado de Assis. Um gênio brasileiro*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006.
- PRADO, Maria Emília. Ordem liberal, escravidão e patriarcalismo: as ambiguidades do império no Brasil. In: *O liberalismo no Brasil imperial: origens, conceitos e prática*. Rio de Janeiro: Revan: UERJ, 2001
- PROENÇA, Paulo Sérgio de. Jesus e a prosperidade. Ecos e desafios da sabedoria de Israel. In: *Estudos bíblicos*, n. 99, 2008/3. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 65-74.
- _____. Evangelho (verbete). In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE (Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos), 2008b, p. 412-417.
- _____. Intertextualidade e interdiscursividade em “Na arca: três contos inéditos do gênesis”, de Machado de Assis. *Estudos Semióticos*. [on-line]. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>. Editores Responsáveis: Francisco E. S. Merçon e Mariana Luz Pessoa de Barros. Volume 5, Número 2, São Paulo, novembro de 2009, p. 37-44.
- _____. Intertextualidade bíblica e escravidão em Machado de Assis (duas crônicas de maio de 1888). *Estudos Semióticos*. [on-line] Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>. Editores Responsáveis: Francisco E. S. Merçon e Mariana Luz Pessoa de Barros. Volume 6, Número 2, São Paulo, novembro de 2010, p. 77-85.
- QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. Rio de Janeiro. Editora Nova Aguilar, 1986, 2 volumes.
- QUEIROZ, Maria Eli de. *Machado de Assis e a religião. Considerações acerca da alma machadiana*. Aparecida (SP): Idéias e Letras, 2008.
- RAD, Gherard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1973, vol. 1.
- REALE, Miguel. *A filosofia na obra de Machado de Assis*. Com antologia filosófica de Machado de Assis. São Paulo, Pioneira, 1982.
- RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. Tradução de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Lello & Irmão Editores, s/d.
- RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco*. 2 volumes. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.
- RIEDEL, Dirce Cortes. *Metáfora, o espelho de Machado de Assis*. São Paulo: Francisco Alves, 1974.
- ROMERO, Sílvio. *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. Campinas: Editora Unicamp, 1992.
- RONCARI, Luiz Dagobert de Arruda. *Machado Manifesto*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1980.

- ROUANET, Sérgio Paulo. *A forma shandiana: Laurence Sterne e Machado de Assis*. In: *Teresa: revista de literatura brasileira*, n. 6/7. São Paulo: Ed. 34; Imprensa Oficial, 2006.
- _____. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Wavie de Maistre, Almeida Garret e Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SÁ REGO, E. *O calundu e a panaceia. Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição luciânica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- SANTIAGO, Silviano. Retórica da Verossimilhança. In: *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- SENA, Marta de. *O olhar oblíquo do bruxo: ensaios machadianos*. Rio de Janeiro, Língua Geral, 2008.
- SILVA, Clemildo Anacleto. *Um paralelo entre Fonte Q e os filósofos cínicos a partir de Q 12.22-31*. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.
- _____. *Jesus: sábio, profeta ou filósofo? Análise comparativa da crítica social e de valores na Fonte dos Ditos de Jesus, nos filósofos cínicos e nos Testamentos dos doze patriarcas*. Tese de doutoramento. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.
- SOUZA, Ronaldo de Melo e. O estilo narrativo de Machado de Assis. In: *Machado de Assis, uma revisão*. Rio de Janeiro: In-Fólio, 1998
- SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de mitologia greco-latina*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.
- STERNE, Laurence. *Uma viagem sentimental através da França e da Itália*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002
- SZKLO, Gilda Salem. Projeções do texto bíblico em Machado de Assis. In: *Estudos de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, n. 4 (Especial), 1994.
- THALENBERG, Arão. Os livros de sapiência e de existência: Provérbios, Jó e Eclesiastes. In: AMÂNCIO, Moacir (org.). *Ato de presença: hineni. Homenagem a Rifka Berezin*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- TEIXEIRA, Ivan. *Apresentação de Machado de Assis*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- TERESA. *Revista de literatura brasileira*, n. 6/7. São Paulo: Ed. 34; Imprensa Oficial, 2004/2005 (p. 219-317).
- TREBOLLE BARRERA, Júlio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- TRÍPOLI, Mailde Jerônimo. *Imagens, máscaras e mitos: o negro na obra de Machado de Assis*. Campinas, SP: Unicamp, 2006.

VASCONCELOS, Pedro Lima. *Do Belo Monte das promessas à Canudos destruída: o drama bíblico na Jerusalém do sertão*. Maceió: Edições Catavento, 2010.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento. Manual de metodologia*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2005.

WESTERMANN, Claus. *Roots of Wisdom. The oldest proverbs of Israel and other peoples*. Lousville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990.

WILLIAMS, James G. Provérbios e Eclesiastes. In: ALTER, Robert; KERMOD, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unespe, 1997.

YACUBIAN, Elza Márcia Targas. *Epilepsia e estigma*. São Paulo: Casa Leitura Médica, 2010.

Fontes eletrônicas

www.academia.org.br

www.bn.br

www.britannica.com/EBchecked/topic/449225/Aimable-Jean-Jacques-Pelissier-duc-de-Malakoff

www.dubitoergosum.xpg.com.br/a86.htm

www.fabiorocha.com.br/bandeira.htm

www.fflch.usp.br/dl

www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es/index.htm

www.londrix.com./noticias.php

www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/

www.machadodeassis.net

www.machadodeassis.org.br

www.machadodeassis.unesp.br

www.oracula.com.br/numeros/012010/Machado

www.paginaoriental.com

www.sbb.org.br

<http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroja>

<http://estadohobbesiano.blogspot.com>

<http://igualdadedeimprensa.blogspot.com/2007/12/o-ponto-comum-sarcasmo-x-ironia-x.html>

<http://machado.mec.govol.br/arquivos/html/cronica>

<http://portalveritas.blogspot.com/2009/07/diogenes-e-radicalizacao-do-cinismo.html>

http://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_G%C3%AA_Acaiaba_de_Montezuma

http://publico.pt/Sociedade/saramago-ha-muita-coisa-na-biblia-que-vale-a-penal_1406198

http://tsf.sapo.pt/PaginaInicial/Vida/Interior.aspx?content_id=1399865