

Intertextualidade bíblica e escravidão em Machado de Assis (duas crônicas de maio de 1888)

Paulo Sérgio de Proença*

Resumo: 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 outras autoridades. Alusiva ao evento, uma crônica machadiana parodia o evangelho da missa. Como o primeiro evangelho bíblico, a paródia tem o seu Cristo, João Batista, discípulos e uma parábola. Além dos evangelhos bíblicos, a crônica menciona os livros *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, numa crítica aos políticos e aos acontecimentos que resultaram na adoção da abolição. Machado escreveu outra famosa crônica, publicada em 19 de maio de 1888, na qual não faltaram alusões bíblicas para celebrar a libertação do escravo Pancrácio. O narrador diz antecipar-se ao poder público e liberta seu molecão escravo, dando, para festejar a ocasião, um banquete. Imagens bíblicas são usadas para dar realce ao evento; tudo com a finalidade de projeção do próprio narrador, que não esconde suas aspirações políticas. Para essa finalidade, nada melhor do que 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? É o que se pretende investigar.

Palavras-chave: Machado de Assis, Bíblia, escravidão

Introdução

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 (Nascimento, 2002, p. 53).

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 de afrodescendente.

As literaturas do século XIX foram [...] um espaço esteticamente branco, no qual pon-

tificam 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 (Duarte, 2007, p. 7).

Posturas consideradas científicas advogavam a desigualdade e a hierarquização entre as raças. O etnocentrismo, então hegemônico, era tido como verdade incontestável e entronizava a cultura branca e cristã como referência de civilização. Nesse contexto, Machado viveu o 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 absentismo 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

* Universidade de São Paulo (usp). Endereço para correspondência: (pproenca@usp.br).

Miguel Pereira, tal interpretação prevaleceu, com respingos em Augusto Meyer.

Duas crônicas de maio de 1888, escritas no centro do furacão da abolição do regime escravista, podem ajudar a reconsiderar essa avaliação. Uma data de 19 de maio; outra, de 20-21. Elas têm em comum não apenas o tema vinculado à escravidão, mas a remissão à Bíblia; e aí há um potencial encontro em que o uso que Machado faz dos escritos bíblicos apontaria indícios de suas convicções sobre a escravidão.

Usa-se o termo *intertextualidade* sob a perspectiva teórica indicada por Fiorin (2006, p. 181), segundo a qual o termo deve ser aplicado “apenas para os casos em que a relação discursiva é materializada em textos”. Como, em nosso caso, consideram-se fontes bíblicas, a expressão “intertextualidade bíblica” deve ser entendida sob essa orientação¹.

1. Crônica de 20-21 de maio de 1888 (“Evangelho da Missa Campal”)

Esta crônica permaneceu desconhecida pelos estudiosos por bom tempo. Gledson (1986, p. 129) 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”.

Em 17 de maio de 1888, em ação de graças pela Abolição, foi celebrada uma missa no Campo de São Cristóvão, momento em que a Princesa Regente e outras autoridades se fizeram presentes. A crônica (de 20-21 de maio do mesmo ano) é alusiva ao evento e começa assim:

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 exce-

ção, darei aqui o evangelho [...] (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-814).

Para cada celebração católica, há textos bíblicos previamente indicados, de acordo com o calendário litúrgico, que prevê porções do Antigo Testamento, do Novo Testamento e do evangelho. Assim, a missa campal deve ter tido sua porção lida do evangelho. Ao evangelho bíblico se compara o evangelho comemorativo da abolição do escravismo. Como o primeiro, este último tem o seu Cristo, o seu João Batista e os seus discípulos².

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 (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-813).

Inserida no corpo do escrito, há uma parábola³ que se serve das figuras da perna doente (úlceras) e do unguento para tematizar a escravidão; além dos aspectos temáticos e figurativos, os de natureza formal (relativos ao gênero parabólico) são emprestados e utilizados de formas variadas.

Machado (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-813) não apenas enumera personagens e eventos, de forma aséptica. Os versículos iniciais, por exemplo (“1. No início, então, era Cotegipe, e Cotegipe estava com a Regente, e Cotegipe foi a Regente. 2. Nele estava a

¹ Para a elaboração do presente artigo, foram consultadas *A Bíblia de Jerusalém* (1983) e *Bíblia Sagrada* (1993).

² Machado (Gledson, 1986, p. 132-134) cita na crônica, principalmente, políticos favoráveis à abolição; significativamente são sete os citados: (1) João Alfredo, Presidente do Conselho no governo formado em março, a quem coube decretar a completa Abolição; (2) Antônio da Silva Prado, político paulista, que, depois de ter apoiado a Abolição, mudou de posição e 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 no sentido da Abolição, antes de 1888; (4) Antônio Ferreira Viana, Ministro da Justiça no Gabinete João Alfredo, 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”). Dados extraídos das “Notas” esclarecedoras que Gledson acrescentou à crônica.

³ O gênero *parábola* foi muito utilizado por Jesus, em suas preleções, em conformidade com a tradição rabínica, que se servia do mesmo recurso, útil para transmitir ideias abstratas a partir de referentes concretos.

⁴ “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.

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 destino⁴ 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 eterno⁵, reconhecido em cada nova ocorrência.

No *Evangelho de João*, o narrador reconhece em Jesus o Cristo, o salvador, o “libertador” do ser humano; em contraste, a “vida” oferecida por Cotegipe (e pela Regente) era a da escravidão⁶. Isso enfatiza o contraste entre os dois evangelhos. Vejamos o trecho do Evangelho bíblico, justaposto ao “Evangelho da missa campal”.

Evangelho de João, capítulo 1º	Evangelho da missa campal
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. 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 crer por intermédio dele. 8. Ele não era a luz, mas veio para que testificasse da luz.	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.
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 (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-813).

⁵ Conforme indica Eliade, as ações humanas remontam a um ato primordial, a um protótipo mítico, ocorrido na origem (“naquele tempo”, *ab origine*). Para o homem primitivo, “o gesto só adquire significado, *realidade*, na medida em que retoma uma ação primordial” (Eliade, 1981, p. 19).

⁶ Gledson (1986, p. 132) lembra que Cotegipe era antiabolicionista convicto, tendo sido forçado a se demitir dois meses antes da Lei Áurea.

A primeira parte da peça machadiana vai até o verso 10 e tem por fonte o *Evangelho de João*, como se pôde verificar nos trechos citados. É ressaltada a combinação de embreagens (temporais, espaciais e actoriais) que aproximam os tempos do passado mítico e do presente então vivido⁷. A embreagem temporal é indicada na introdução da crônica, com a menção à data da celebração da missa; a espacial, no “versículo 8º”: “Estas coisas passaram-se no senado, da banda de além do campo da Aclamação, esquina da rua do Areal”; a actorial, pela menção dos personagens que participaram dos eventos políticos cujo desfecho foi a abolição.

Essas embreagens provocam uma superposição dos eventos (Abolição e evangelho bíblico); o “lá-então” se confunde com o “eu-aquí” da enunciação; a fusão

anula as distâncias espaciais e as diferenças temporais. Assim, as fontes bíblicas constituem uma espécie de moldura que motivam e suportam a análise e interpretação dos acontecimentos históricos que resultam na libertação dos escravos.

Dos “versículos” 11 ao 16, Antonio Prado, abolicionista, é comparado a João Batista⁸ 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 esta parte não é mais o *Evangelho de João*, mas o *Evangelho de Mateus*, inclusive pela menção à “igreja”⁹, registrada somente neste evangelho.

Evangelho de João, capítulo 4º	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 Galileia^a, 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 (Assis, 2008, vol. 4, p. 813)</p>

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

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:

17. E respondendo todos que sim, disse um deles por parábola, que no ponto em que estavam as coisas, melhor era cortar a perna que lavar a úlcera, pois a úlcera ia corrompendo o sangue.

18. Mas, ficando João Alfredo pensativo, disseram os outros entre si: Que terá ele?

19. Então o mestre, ouvindo a pergunta, disse: Prevejo que há de haver uma consulta de sacerdotes e levitas, para ver se chegam a compor certo unguento, que os levitas aplicarão na úlcera; mas não temais nada, ele não será aplicado (Assis, 2008, vol. 4, p. 814).

Segundo João Alfredo, “melhor era cortar a perna¹⁰ que lavar a úlcera, pois a úlcera ia corrompendo o

⁷ Embreagem e debreagem são operações discursivas vinculadas à enunciação; são projeções de categorias semânticas (tempo, espaço e pessoa) que instalam o universo de sentido, conforme Bertrand (2003, p. 90).

⁸ João Batista foi “o precursor” (preparou o caminho para Jesus), papel desempenhado por Antonio Prado, nos bastidores da política que resultou na abolição.

⁹ A referência se encontra em Mt-18, v. 16.

¹⁰ A simbologia de “perna” é sugestiva, associa-se a pé e calcanhar. Pode indicar fragilidade, conforme a expressão “calcanhar de Aquiles”, cunhada a partir da parte do corpo vulnerável do famoso herói grego. Há também a expressão “gigante de pés de barro”, 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.

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 anos¹¹ (Assis, 2008, vol. 4, p. 814).

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” (v. 24). Aqui reside a chave de interpretação da parábola: o “unguento” era o projeto da libertação dos escravos¹². 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, e que não estava sendo observado). 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, inclusive, 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 (Assis, 2008, vol. 4, p. 814).

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

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 (Assis, 2008, vol. 4, p. 814).

A crônica constata que Babilônia era, agora, “Carioca”¹³. O versículo final combina melancolia, *Eclesiastes* e domínio sobre outro homem. A melancolia nos remete 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 melancolia¹⁴. Por fim, o narrador, usando da primeira pessoa para produzir o efeito de subjetividade, dá sinais de que rejeita o domínio de homens sobre outros homens. Para isso, cita o *Eclesiastes* (Ec 8.9): “Algumas vezes tem o homem domínio sobre outro homem para desgraça sua”. Grande desgraça é essa, pois dominar outros é a negação da liberdade, “direito inalienável”.

Não se pode dizer que, a partir desta breve paródia, Machado de Assis foi indiferente à escravidão. A peça evoca trechos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento relacionados direta ou indiretamente à escravidão e, a partir deles, suscita reflexões sobre a fragilidade das motivações político-ideológicas que culminaram na Abolição. Afinal, segundo a parábola da crônica, é mais vantajoso perder uma perna do que perder o corpo todo. Isso se liga diretamente à menção ao livro do *Deuteronômio* (*Elle Haddebarim*), o que põe à luz as reais motivações dos escravocratas, que se recusavam a oferecer alforjes aos libertos.

2. Crônica de 19 de maio de 1888

Também está voltada ao tema da escravidão, toda permeada por um tom irônico. O narrador, dono de

¹¹ *Elle Haddebarim* é o nome hebraico do livro do *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 primeiras palavras do livro. O exemplar que Machado possuía da Bíblia registrava os nomes hebraicos dos livros. O trecho a que se faz alusão está em Dt-15, v. 12-15: “12. Quando um de teus irmãos, hebreu ou hebreia, te for vendido, seis anos servir-te-á, mas, no sétimo, o despedirás forro. 13. E, quando de ti o despedires forro, não o deixarás ir vazio. 14. Liberalmente, lhe fornecerás do teu rebanho, da tua eira e do teu lagar; daquilo com que o SENHOR, teu Deus, te houver abençoado, lhe darás. 15. Lembrar-te-ás de que foste servo na terra do Egito e de que o SENHOR, teu Deus, te remiu; pelo que, hoje, isso te ordeno”.

¹² O “unguento” do *evangelho* era a boa nova do evangelho pregado 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.

¹³ Babilônia é aqui. Babilônia indica não somente a confusão de línguas, mas, principalmente, o exílio e escravidão. Este é o efeito da expressão “Babilônica carioca”.

¹⁴ As *Memórias Póstumas* apresentam o fenômeno, no capítulo LXVIII, “O vergalho”. Prudêncio, escravo alforriado pelo pai de Brás Cubas, não somente compra um escravo, mas o agride em público, reproduzindo exatamente a forma de tratamento recebida do próprio Brás.

escravos, assume um tom ambíguo e contraditório, revelador da postura da classe senhorial. A senha está já na abertura: “Eu pertenço 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). Essa caracterização inicial, feita pelo próprio narrador, o desmascara, porque a libertação dos escravos, se já não tinha acontecido 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 se noticiou que foram trinta e três (alusão à idade de Cristo) para dar ao evento um aspecto simbólico. 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 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 libertação¹⁵.

Durante o jantar da crônica, o narrador toma a palavra:

[...] declarei que acompanhando as ideias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio; que entendia a que a nação inteira devia acompanhar as mesmas ideias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado (Assis, 2008, vol. 4, p. 811).

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, reveladoras de um mundo senhorial mal assentado ideologicamente, sustentado

pelos valores do cristianismo, professado apenas no nível 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.

Depois de alforriado, Pancrácio¹⁶ foi contratado por um salário (*minimum minimorum*). A mudança na relação econômica não acabava com a dependência e a exploração; ela foi historicamente necessária para a manutenção dos privilégios da classe senhorial:

[...] 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 (Gledson, 1986, p. 124).

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 besta¹⁷ quando lhe não chamo filho do Diabo¹⁸; 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 este supõe que poderia haver qualquer sensação de alegria em alguém ser escravo, ainda mais um “molecote”.

A crônica termina por alinhar o descaramento do narrador, para quem

¹⁵ Sabe-se que Jesus morreu aos 33 anos. Esse “aspecto simbólico” é significativo, pois sugere que o narrador, com seu ato, estava sendo fiel aos ensinamentos de Cristo, mas o que ocorria era justamente o contrário.

¹⁶ “Pancrácio” tem origem grega e, ironicamente, significa “detentor de todos os poderes”. Alguns nomes de personagens machadianos têm a mesma característica: Eugênia e Dona Plácida, por exemplo.

¹⁷ 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). Este tratamento é característico da violência física e simbólica a que o escravo estava sujeito: “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” (Duarte, 2007, p. 276).

¹⁸ “Filho do Diabo” está na boca do narrador. Filho do Diabo, por quê? Por que era negro?

[...] os homens puros, grandes e verdadeiramente políticos, não são os que obedecem à lei, mas os que se antecipam a ela¹⁹, dizendo ao escravo: és livre, antes que o digam os poderes públicos, sempre retardatários, trôpegos e incapazes de restaurar a justiça na terra, para satisfação do Céu (Gledson, 1986, p. 124).

Na crônica de 26 de junho de 1888 (Assis, 2008, vol. 4, p. 812-813), a inspiração vem do romance *Almas mortas*, de Gogol, em que é criticado, de novo, o oportunismo dos senhores de escravos, que urdiam fraudes em negociações de escravos para serem depois eles, senhores, indenizados pelo poder público. O narrador se esconde na pele de um burguês espertalhão que quer tirar proveito da situação: “Machado universaliza o drama dos escravizados ao compará-los aos servos russos” (Duarte, 2007, p. 249).

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 não limitada às injunções político-econômicas:

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 crônica sobre a missa campal é 20-21 de maio de 1888, a da crônica sobre Pancrácio 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.

A crônica de 20-21 de maio de 1888 (“Evangelho da Missa Campal”) parodia partes dos Evangelhos bíblicos, cria uma parábola relativa ao tema da escravidão, cita os livros *Deuteronômio* e *Eclesiastes*, do Antigo Testamento. Essa combinação é coerente e converge para a unidade temática da escravidão. A paródia aos evangelhos, emoldurando a libertação, motiva uma leitura não canônica do próprio texto bíblico (libertação econômica e política; não apenas espiritual) e uma

motivação bíblica para leitura de fatos históricos. Em outras palavras, o presente é projetado para o passado e o passado se aproxima do presente, numa fusão universalizante (efeito das embreagens temporais e espaciais aqui referidas) que, por sua vez, projeta a escravidão do quadro histórico para o filosófico-existencial. Essa transposição é suscitada pela menção ao *Eclesiastes*, no final da paródia (v. 28): “Algumas vezes tem o homem domínio sobre outro homem para desgraça sua”. A “desgraça”, então, muda de lado: acompanha o possuidor. Daí o discurso de um dos gêmeos de *Esau e Jacó* anteriormente mencionado (publicado 16 anos depois): “emancipado o preto, resta emancipar o branco”.

A crônica de 19 de maio de 1888, também sob motivação bíblica (“acompanhando as ideias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio [...] a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado”), explora as ambiguidades do narrador que “parece” seguir os preceitos bíblicos ao libertar seu escravo; contudo, isso não passa de lance teatral de estratégia política. Nesse jogo de ambiguidades, o fundo bíblico sustenta uma denúncia velada, opera um desmascaramento da ideologia dos senhores de escravos.

3. Considerações adicionais

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 relativos ao tema, não mencionados, por não terem vínculos diretos com a Bíblia. Mas, com segurança, pode-se afirmar que, de fato, não foi ele indiferente. Isso já tinha sido percebido por Magalhães Júnior²⁰, na década de 1950, quando começou a cair por terra a tese do absenteísmo machadiano. Depois de Magalhães Júnior, outros autores, como Brito Broca, Astrojildo Pereira, Raimundo Faoro, Roberto Schwarz e, mais recentemente, Sidney Chalhoub²¹ contribuíram para reconhecer que há em Machado tratamento consciente dos dilemas de seu tempo. Schwarz²², por exemplo, “analisa a inserção histórica da obra, 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. Ele indica o caráter enganoso do realismo machadiano, que exige leitura atenta das entrelinhas.

Chalhoub²³ estuda pareceres e documentos de Machado na “arena de luta” da aplicação da Lei de 28

¹⁹ Nisso reside a contradição do narrador, pois a crônica se inicia assim: “Eu pertenço a uma família de profetas *après coup, post factum*, depois do gato morto [...]”.

²⁰ Na obra *Machado de Assis desconhecido*, há um capítulo intitulado “Machado de Assis e a abolição” (Raimundo Magalhães Jr. *Machado de Assis desconhecido*, São Paulo, Lisa-Livros Irradiantes, 1971.).

²¹ Sidney Chalhoub, *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

²² Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

²³ Chalhoub, *Op. cit.*

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. Pelo contrário, não há nenhuma evidência em sua obra de que houve apoio, velado ou ostensivo, à escravidão: “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” (Duarte, 2007, p. 242-243).

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 que fazia ao regime escravista a pena do cronista e se terá uma demonstração de sua firmeza e convicção a respeito do drama dos escravos.

Considerações finais

Atendo-nos às crônicas apresentadas, podemos dizer 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 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”, segundo Schwarz (2000, p. 10-11). A forma narrativa de Machado está em jogo com o funcionamento da sociedade brasileira do tempo. Então, a ambiguidade e a contradição narrativas, mais ostensivas na crônica de 19 de novembro 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.

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 vs. parecer” (própria da tradição política brasileira): a elite senhorial “parecia” seguir os preceitos bíblicos.

Pode haver duas possibilidades de avaliação do “Evangelho da missa campal”. Uma primeira, negativa: a elite política (sacerdotes e leigos), em lance de oportunismo, decreta a libertação dos escravos, para preservar o corpo, ainda que com perda da perna: revela-se o perverso conúbio político de interesses e o “endeusamento” dos donos do poder. A segunda, 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 nem ex-escravo nem ex-senhor.

Seria possível conciliar as duas leituras? Parece que sim, se forem considerados os elementos ambíguos, sobretudo da crônica de 19 de maio de 1888. Uma ou outra possibilidade projeta ênfase aos escritos bíblicos, interpretados não como depósito de dogmas controlados pela religião, mas como inspiradores de liberdade. E foi com a liberdade de um ficcionista que Machado usou a Bíblia. ●

Referências

- A Bíblia de Jerusalém
1983. São Paulo: Paulinas.
- Assis, Machado de
2008. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Bertrand, Denis
2003. *Caminhos da semiótica literária*. Bauru, SP: Edusc.
- Bíblia Sagrada
1993. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Duarte, Eduardo de Assis
2007. *Machado de Assis afro-descendente*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida.
- Eliade, Mircea
1981. *O mito do eterno retorno*: arquétipos e repetição. Lisboa: Edições 70.
- Fiorin, José Luiz
2006. Interdiscursividade e intertextualidade. In: Brait, Beth (Org.). *Bakhtin*: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto.
- Gledson, John
1986. *Machado de Assis*: ficção e história. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, Gizêlda Melo do
2002. Machado: Três momentos negros. *Terra roxa e outras terras*: Revista de Estudos Literários. Volume 2, p. 53-62. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa> }. Acesso em: 7 dez. 2009.
- Schwarz, Roberto
2000. *Um mestre na periferia do capitalismo*: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

Dados para indexação em língua estrangeira

Proença, Paulo Sérgio de
Biblical Intertextuality and Slavery in Machado de Assis (Two Chronicles of
May 1888)

Estudos Semióticos, vol. 6, n. 2 (2010), p. 77-85

ISSN 1980-4016

Abstract: *On May 17th, 1888 during Thanksgiving for the abolition of slaves, a Mass was celebrated in the presence of the Regent Princess and other authorities. In allusion to the event a Machadian chronicle parodies the gospel of the Mass. Just like the first biblical gospel, the parody has its Christ, John the Baptist and the disciples in addition to a parable. Besides the biblical gospels, the chronicle mentions the books Deuteronomy and Ecclesiastes. The author provokes particular effects as he superposes in a parodic way the events and characters of his epoch to the biblical ones, that leads one to ponder about the meaning of the events portrayed in a critic to the politicians and towards the events that resulted in the adoption of the abolition. Machado wrote another famous chronicle, published on May 19th. 1888 to which biblical allusions were not lacking to celebrate the freeing of the slave Pancrácio. The narrator claims to anticipate the government measures and sets free his slave lad and offers a banquet in order to celebrate the occasion. Biblical images are used to highlight the event – everything aiming at drawing attention to the narrator, who does not conceal his political aspirations; achieving them, nothing better than pretending to follow Christian values and pretending to be good. What is the sense effect of biblical intertextuality in these plays by Machado regarding slavery? That is what we intend to investigate.*

Keywords: *Machado de Assis, Bible, slavery*

Como citar este artigo

Proença, Paulo Sérgio de. 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 P. de Barros. Volume 6, Número 2, São Paulo, novembro de 2010, p. 77-85. Acesso em “dia/mês/ano”.

Data de recebimento do artigo: 20/11/2009

Data de sua aprovação: 10/04/2010
